N12<508607541 021

UB Tübingen

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 | 50. Jahrgang | Januar 1996

50
1996

Rückkehr der Religion?

Kirche

Das katholische Irland im Wandel

Wissenschaft

Zukunftsangst und Zukunftsbewältigung
Ein Gespräch mit DFG-Präsident Wolfgang Frühwald

Naher Osten

Die Christen kommen sich näher

Migration

Kirchliche Anwaltschaft für Flüchtlinge

Ungarn

Soziale und kirchliche Spannungen

210015
05. JAN. 1996
Kg 190, 4°
ZLD

Inhalt

Rückkehr der Religion? (Klaus Nientiedt) 1

Vorgänge

Engführung. Das Lehramt gefährdet seine Autorität (ru) 4
Zu spät? Polens Kirche nach dem Sieg eines exkommunistischen Präsidentschaftskandidaten (nt) 4
Ja oder nein? Streit über die Währungsunion und europäische Einigung (se) 5
Demonstration. Der Buß- und Bettag war 1995 zum ersten Mal ein Werktag (fo) 6
Fußangeln. Unwegsamkeiten der Westparteien im Umgang mit der PDS (se) 7

Entwicklungen

ZdK: Vom Kirchenvolksbegehren hart erwischt (K. N.) 9
Italien: Kirchenkongreß mit Licht und Schatten (L. P.) 11
Ökumene: Unbewältigte Spannungen zwischen Rom und Moskau (K. N.) 13

Zeitgeschehen

Was die anderen werden. Das katholische Irland im Wandel (Roland Hill) 15
Politisch polarisiert? Die Schweiz nach den Nationalratswahlen vom Oktober 1995 (Rolf Weibel) 19

Interview

„Wissen, was wir tun."
Ein Gespräch mit DFG-Präsident Wolfgang Frühwald 23

Religion

Die religiöse Dimension der Gegenwart. Ein Blick in neuere Bücher (Arno Schilson) 28

Kirche

Gemeinsame Anwaltschaft. Eine kirchliche Konsultation zu Flüchtlingsfragen zu Flüchtlingsfragen in Addis Abeba (Hermann Uihlein) 34

Ökumene

Einander nähergekommen. Zum Stand der ökumenischen Zusammenarbeit im Nahen Osten (Hannes Schreiber) 37

Länder

Die Mühen der Tiefebene. Kirchliche Spannungen und wirtschaftliche Probleme in Ungarn (Josef Pumberger) 41
Bislang nicht gescheitert. Südafrika auf dem Weg zur Demokratie (Helga Dickow) 46

Kurzinformationen 51

EKD und Bischofskonferenz ziehen Zwischenbilanz zum Konsultationsprozeß – Kurt Koch als neuer Bischof von Basel bestätigt – Deutschlandbesuch chinesischer Bischöfe – Die neueste Kirchenstatistik aus den Niederlanden

Bücher 53

Oswald Bayer, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik; Nicholas Negroponte, Total digital – Die Welt zwischen 0 und 1

Notizen 54

Impressum

Schriftleitung:
Ulrich Ruh
(Chefredakteur; verantw.)
Klaus Nientiedt
Alexander Foitzik

Anschrift der Redaktion:
Hermann-Herder-Straße 4
79104 Freiburg i. Br.
Telefon (07 61) 27 17-3 88
Telefax (07 61) 27 17-4 88

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)

Verlag:
Verlag Herder GmbH & Co. KG
79080 Freiburg i. Br.

Hermann-Herder-Str. 4
79104 Freiburg i. Br.

Anzeigen:
Verlag Herder
Hermann-Herder-Straße 4
79104 Freiburg i. Br.
Telefon (07 61) 27 17-2 36

Anzeigenleitung: Bettina Wegmann

Es gilt die Anzeigenpreisliste Nr. 33 vom 1. 1. 1996

Preise:
Die „Herder-Korrespondenz" erscheint monatlich im Umfang von in der Regel 54 Seiten.

Einzelheft:
16,50 DM/140,– öS/16,30 sFr

Heftpreis im Abonnement:
15,40 DM/131,– öS/15,00 sFr

Heftpreis im Studentenabonnement (nur gegen Nachweis):
11,90 DM/101,– öS/11,60 sFr

Alle Preise jeweils zzgl. Porto

Abonnentenservice:
Deutschland:
Verlag Herder, 79080 Freiburg i. Br.
Telefon (07 61) 27 17 - 4 22/- 3 79

Österreich:
Verlag Herder & Co., Wollzeile 33,
A-1011 Wien 1

Schweiz:
Herder AG Basel, Postfach,
CH-4133 Pratteln 2

Kündigungstermin:
Vier Wochen vor Halbjahresende

Druck:
Freiburger Graphische Betriebe
Bebelstraße 11
79108 Freiburg-Hochdorf

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

JAHRESREGISTER

50. Jahrgang 1996

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

Inhaltsverzeichnis des 50. Jahrgangs

Leitartikel

Rückkehr der Religion? (Klaus Nientiedt) 1– 3
Was ist Arbeit wert? (Alexander Foitzik) 55– 57
Theologie tut not (Ulrich Ruh) 109–111
Horizontverengungen (David Seeber) 163–165
Zweifelnd glauben (Klaus Nientiedt) 217–219
Vor dem Papstbesuch (Ulrich Ruh) 271–273
Partei nehmen (Alexander Foitzik) 325–327
Zweifel nach dem Sieg (David Seeber) 379–381
50 Jahre Herder-Korrespondenz (Ulrich Ruh) 433–435
Kirche als Gegenkultur? (Klaus Nientiedt) 487–489
Weltkirche als Anspruch (Alexander Foitzik) 541–543
Beschwörungsformel Solidarität (David Seeber) 595–597

Vorgänge

Engführung. Das Lehramt gefährdet seine Autorität (ru) 4
Zu spät? Polens Kirche nach dem Sieg eines exkommunistischen Präsidentschaftskandidaten (nt) 4– 5
Ja oder nein? Streit über die Währungsunion und europäische Einigung (se) 5– 6
Demonstration. Der Buß- und Bettag war 1995 zum ersten Mal ein Werktag (fo) 6– 7
Fußangeln. Unwegsamkeiten der Westparteien im Umgang mit der PDS (se) 7– 8
Verlegenheiten. Was mit Zukunftsrhetorik alles zugedeckt wird (se) 58– 59
Auf Bewährung. 27. Januar zum Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus erklärt (fo) 59– 60
In der Schwebe. Kirche in Frankreich zwischen Papst und Bischof Gaillot (nt) 60
Zweckbündnis. Amerikas religiöse Rechte wirbt um die Katholiken (nt) 61
Schieflage. Geraten wir in ein neues ökonomistisches Denken? (se) 112–113
Bündnis. Wer will noch die Klage über die Krise der Schule hören? (fo) 113–114
Kirche sein. Die habituell werdende Zweideutigkeit eines Slogans (se) 114–115
Bollwerk? Vatikanische Richtlinien zur Sexualerziehung (ru) 115–116
Alarmzeichen. Erzbischof Mosengwo legte hohes politisches Amt nieder (nt) 116–117
Kontinuität. Die neuen Bestimmungen über die Papstwahl (ru) 166
Normalisieren. Deutschland braucht ein Gesamtkonzept für Zuwanderung (fo) 167–168
Märtyrer? Der Streit um den Göttinger Exegeten Gerd Lüdemann (ru) 168
Vermint. Das laizistische Frankreich sieht sich herausgefordert (nt) 168–169
Tabuisieren? Wieder einmal wurde ein Auftritt Peter Singers in Deutschland verhindert (fo) 220–221
Zeichen. Der Papst und die Muslime (ru) 221
Bedingungslos. Ein subtiles Plädoyer gegen die Todesstrafe (fo) 221–223
Leitbild? Nichteheliche Lebensgemeinschaften – ein heikles Thema nicht nur bei Protestanten (nt) 223
Anwaltschaft. Die Kirchen nach den Asylrechtsurteilen vom 14. Mai (ru) 274
Zeichen gesetzt. Die Gewerkschaften, die Kirchen und das Sparpaket der Bundesregierung (se) 275–276
Symbol. Überraschender Erfolg der Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt (nt) 276–277
Rücksichtslos. Was Familien zugemutet wird (se) 277
Wie weiter? Politischer und kirchlicher Streit um die Schwangerenberatung (ru) 328–329
Sektenverdacht. Eine Charismatiker-Debatte in Frankreich (nt) 329–330
„Baustelle." Profane und geistliche Vorbereitungen für das Jubiläumsjahr 2000 (ru) 330
Unbehagen. Die Diskussion über die Umnutzung von Kirchenräumen steht an (fo) 330–331
Schrittweise. FDP-Vorstoß zur weiteren Öffnung der Bundeswehr für Frauen (fo) 382–383
Verunsicherung. Kritik an der Misereor-Bund-Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" (fo) 383–384
Druck. Der US-Präsidentschaftswahlkampf und das Abtreibungsthema (nt) 384–385
Aussichtsreich. Bemühungen um eine Rehabilitierung von Jan Hus (ru) 385
Leichtsinnig. Werden Ehe und Familie im herkömmlichen Sinne entbehrlich? (se) 436
Unbefriedigend. Warum müssen Theologieprofessoren „in der Regel" Priester sein? (ru) 437
Erschreckend. Verschärfte regionale Konflikte und wuchernder Terrorismus als Signatur eines Sommers (se) 437–438
Klärungsbedarf. Bischof Kasper betont: Die Krankensalbung spendet gültig nur der Priester (fo) 438–439
Selbstgerecht? Eine Umfrage zum Umweltbewußtsein der Deutschen (fo) 439–440
Kein Platz? Johannes Paul II. und die Frage, ob es künftig einen emeritierten Papst geben wird (nt) 490–491
Freiheitsfalle? Was „Liberale" mit Vorliebe übersehen (se) 491–492
Hektik. Die Bischofssynode und das Jahr 2000 (ru) 492
Kunde Kirche. Südwestdeutsche Bistümer bilanzieren gemeinsame Öffentlichkeitsinitiative (fo) 492–493
Diskrepanz. Warum soziale Dienstpflicht, wenn es für „Freiwillige" zu wenig Plätze gibt? (se) 494
Hoher Preis. Bischof von Osttimor erhält den Friedensnobelpreis 1996 (fo) 544–545
Nischen. Die Kirchen und ihr Verhältnis zu religiösen Privatsendern (nt) 545–546
Vorreiter. Der Friedenshirtenbrief der niederländischen Bischöfe (ru) 546–547
Aufgeschoben. Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigung verzögert sich (ru) 547
Brisant. Ist die Kultussteuer eine Alternative zur Kirchensteuer? (nt) 598–599
Herausforderung. Johannes Paul II. zur Evolutionstheorie (ru) 599–600
Konsens gesucht. Die EKD-Synode tagte auf Borkum (ru) 600
Störend. Beim Umgang mit Bettlern gibt es keinen Königsweg (fo) 600–601

Entwicklungen

ZdK: Vom Kirchenvolksbegehren hart erwischt (K. N.). 9– 10
Italien: Kirchenkongreß mit Licht und Schatten (L. P.) . 11– 13
Ökumene: Unbewältigte Spannungen zwischen Rom und Moskau (U. R.) 13– 15
Österreich: Die Wende ist ausgeblieben (F. C.). 62– 64
Dritte-Welt-Arbeit: Was christliche Gruppen leisten (A. F.) 64– 66
Bischofssynode: Votum für die Unabhängigkeit des Libanon (K. N.). 66– 68
Kirchenvolksbegehren: Eine zweite Phase? (K. N.) . . . 117–119

Kb 190.40
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Lehrverurteilungen: Wie geht die Rezeption weiter? (U. R.) . . . 119–121
USA: Bischöfe warnen vor Sozialabbau (K. N.) 121–123
EKD: Orientierungshilfe zu Homosexualität und Kirche (A. F.) . . . 170–172
Bischofskonferenz: Neuer Sekretär – bekannte Probleme (U. R.) . . . 172–174
Frankreich: AIDS – eine Anfrage an die Gesellschaft (K. N.) . . . 174–176
Brandenburg: Weiter Streit um den Religionsunterricht (K. N.) . . . 224–226
Johannes Paul II.: Nachsynodales Schreiben über die Orden (K. N.) . . . 226–228
Slowenien: Spannungen zwischen Kirche und Staat (J. P.) . . . 228–230
Theologie: 50 Jahre Ökumenischer Arbeitskreis (U. R.). 230–232
Deutschland: Die sechste „Woche für das Leben“ (A. F.) . . . 278–280
Frankreich: Parlamentarischer Bericht zur Sektenszene (K. N.) . . . 280–281
USA: Zur Lage des Ständigen Diakonates (K. N.) 282–283
Konziliarer Prozeß: Ökumenische Versammlung in Erfurt (K. N.) . . . 332–333
UNO: Weltkonferenz zur Siedlungsentwicklung (A. F.) 334–336
Bioethikkonvention: Die Arbeit steht vor dem Abschluß (J. R.) . . . 336–337
Kurie: Reformvorschläge von Alterzbischof Quinn (K. N.) . . . 386–388
Neue Bundesländer: Erster katholischer Kirchenvertrag (N. Z.) . . . 388–390
Begabtenförderung: 40 Jahre Cusanuswerk (U. R.) . . . 390–392
Diözesanforen: Notwendige Gesprächsversuche (K. N.) 441–443
Frauenbewegung: Europäisches Basistreffen (A. F.) . . . 443–445
Anglikaner: Christliches Heil und gesellschaftliche Moral (U. R.) . . . 445–447
Österreich: Trendwende durch „Wallfahrt der Vielfalt“ (F. C.) . . . 495–497
USA: Vorstoß für eine starke Mitte in der Kirche (K. N.) . . . 497–499
Orthodoxie: Lösung für Estland? (G. S.) 499–501
Bistumszeitungen: Optimieren und jüngeren Lesern öffnen (A. F.) . . . 548–550
ÖRK: Serviceorganisation oder Gemeinschaft der Kirchen? (A. F.) . . . 550–552
Großbritannien: Viel Wirbel um einen Bischof (R. H.) . 552–554
Europa: Die Bischöfe und der Pluralismus (U. R.) 602–603
England: Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe (A. F.) . . . 604–606
Kirchenvolksbegehren: Gemischtes Echo (K. N.) 606–608

Zeitgeschehen

Wie die anderen werden. Das katholische Irland im Wandel (Roland Hill) . . . 15– 19
Politisch polarisiert? Die Schweiz nach den Nationalratswahlen vom Oktober 1995 (Rolf Weibel) 19– 23
Polnische Orientierungsprobleme. Politik, Kirche und Gesellschaft nach den Wahlen (Dieter Bingen) 68– 73
Nicht das letzte Wort. Konsultationsphase für ein Sozialwort der Kirchen abgeschlossen (Alexander Foitzik) 123–128
Schisma in der Orthodoxie? Die Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel (Gernot Seide) 176–180
Viel Gegenwind. Die Kirche in der Tschechischen Republik (Josef Pumberger) . . . 180–184
Ergebnis mit mehreren Gesichtern. Was die Landtagswahlen vom 24. März für das deutsche Parteiensystem bedeuten (David Seeber) . . . 232–237
Gewalt gehört zum Alltag. Der Terrorismus im Nahen Osten und seine Bekämpfung (Hanspeter Mattes). . . 237–241
Teutonischer Tugendterror? Die Debatte um „Political Correctness“ in Deutschland (Alexander Foitzik). . . 284–288
Umfassende Reform. Die Schweizer Bildungslandschaft im Umbruch (Rolf Weibel) . . . 288–292
Überwindung oder Zementierung? Italien und seine Parteien nach den Wahlen vom 21. April (Andrea Dallago) 338–343
Mühen der Ebene. Der dritte Deutschlandbesuch Johannes Pauls II. (Ulrich Ruh) . . . 392–396
Labilität und Stagnation. Unsichere Perspektiven nach dem Machtwechsel in Israel (Aribert Ziegler) 447–453
Zukunft in ungeteilter Solidarität. Die Botschaft des Katholischen Kongresses in Hildesheim (Alexander Foitzik) . . . 501–505
Auf Profilsuche. Zur Situation der evangelischen Kirchen in Deutschland (Ulrich Ruh) 505–509
Kalter Gegenwind. Kirchliche Medien in Osteuropa (Josef Pumberger) 555–559
Aktionismus und Egoismus. Die Lega Nord im politischen Kräftefeld Italiens (Andrea Dallago). 559–562
Weg in die Zukunft? Warum Bill Clinton wiedergewählt wurde (Hermann Vogt) 608–614
In den Startlöchern. Kakophonien polnischer Innenpolitik im Vorwahljahr (Dieter Bingen). 615–618

Interview

„Wissen, was wir tun.“ Ein Gespräch mit DFG-Präsident Wolfgang Frühwald 23– 28
„Ein großes Stück weiter.“ Ein Gespräch mit Pfarrer Ferdinand Kerstiens über die Rolle kirchlicher Reformgruppen 73– 78
„Es gibt nicht nur die Kostenseite.“ Fragen zur ökologischen Wirtschaftsreform an Hans Georg Nutzinger . 128–133
„Nicht abseits stehen.“ Ein Gespräch mit Heidrun Tempel, Leiterin des Brüsseler Büros der EKD. 184–189
„Unbefangenes Interesse.“ Fragen zur religiösen Landschaft in Ostdeutschland an den Dresdner Theologen Albert Franz 241–246
„Das Bischofsamt neu leben.“ Ein Gespräch mit dem Grazer Bischof Johann Weber. 292–297
„Hin zur Bürgergesellschaft.“ Ein Gespräch mit Oberstadtdirektor Konrad Deufel 343–348
„Indiskret bleiben.“ Fragen zur Hospizbewegung in Deutschland an den Sozialmediziner Johann-Christoph Student. 396–401
„Der Einheit Gestalt geben.“ Ein Gespräch mit Konrad Raiser, dem Generalsekretär des ÖRK 453–458
„Frankreich beginnt nicht erst 1789.“ Ein Gespräch mit dem Pariser Soziologen Emile Poulat. 509–514
„Ein Raum öffentlicher Reflexion.“ Fragen zum Religionsunterricht an Professor Werner Simon 562–567
„Vorrang haben die Menschen.“ Ein Gespräch mit Renovabis-Geschäftsführer Eugen Hillengass 618–623

Themen und Meinungen

Altes und Neues verbinden. Wo kirchliches Familienengagement heute ansetzen muß (André Habisch) . . 78– 83
Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrtausends (Peter Hünermann). . 298–302
Verantwortung für die Schöpfung. Wo christliche Umweltethik heute ansetzen muß (Markus Vogt) 402–407
Wider die Frustration. Brauchen wir eine neue Gemeinsame Synode? (Hanna-Renate Laurien) 458–461
Ein problematisches Etikett. Mit dem Sektenbegriff sollte man behutsam umgehen (Hans Gasper) 576–580
Eine neue Dimension. Das Medienreligiöse und der christliche Glaube (Arno Schilson) 623–629

Dokumentation

„Für ein wahrhaft freies Europa.“ Das gemeinsame Wort der polnischen und deutschen Bischöfe 83– 87
Konsens in Sicht? Der Entwurf einer lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 302–306
„Löscht den Geist nicht aus!“ Ansprachen vom Deutschlandbesuch Johannes Pauls II. 407
– Begegnung mit EKD und ACK 407–409
– Ökumenischer Gottesdienst in Paderborn 409–411
– Abschied am Brandenburger Tor 411–413

Tun Änderungen not? Ein Disput zur Stellung der Frau in der Kirche 568
– Die Erwägungen deutscher Katholiken. 568–571
– Der Brief von Kardinal Ratzinger. 571–572
„Menschenwürde von Anfang an." Die deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung . . . 572–575

Gesellschaft

Kommunitarismus zum Mitmachen. Etzioni erklärt das Programm der Bewegung (Alexander Foitzik). 189–194
Entschlüsselung des Lebenscodes. Das Humangenomprojekt als ethische Herausforderung (Johannes Reiter/Hildegard Kaulen) 246–251
Weltweite Gerechtigkeit konkret. Die fast dreißigjährige Geschichte des „Fairen Handels" (Stephan Stricker) . 362–367
Nicht alle Erwartungen erfüllt. Ein Zwischenbericht über die Erfahrungen mit der Pflegeversicherung (Ursula Wetzel). 515–519
Unbegrenzte Möglicheiten? Das Internet als Chance und Herausforderung (Andreas Schwenzer) 519–524
Reformen sind notwendig. Korruption in Entwicklungsländern (Georg Cremer) 629–633

Kirche

Gemeinsame Anwaltschaft. Eine kirchliche Konsultation zu Flüchtlingsfragen in Addis Abeba (Hermann Uihlein) 34– 37
20 Jahre Freiheit. Ein Blick auf die katholische Kirche in Spanien (Ulrich Ruh) 87– 91
Grenzen der Vielfalt? Geistliche Bewegungen in der Kritik (Klaus Nientiedt) 133–138
Über Religionsgrenzen hinaus. Kirchliche Entwicklungsarbeit im islamischen Raum (Rita Breuer) 138–142
Prekäre Perspektiven. Priester und Priesternachwuchs in Europa (Ulrich Ruh) 251–254
Wege der Erneuerung. Zur Situation der armenischen Kirche (Hannes Schreiber). 307–310
Wesleys Erben. Die Krise der britischen Methodisten (Roland Hill) 310–314
Dezentralisierung wäre angebracht. Kirchenrechtliche Überlegungen zu den Bischofsbestellungen (Bruno Primetshofer) 348–352
Auf dem Prüfstand. Kirchlich-theologische Inkulturation in Lateinamerika (Margit Eckholt) 418–423
Vielfältige Bemühungen. Neuere Bibelübersetzungen in Mitteleuropa (Hannes Schreiber) 424–427
Teilhabe am Apostolat. Das Spektrum nationaler Laiengremien in Europa (Klaus Nientiedt). 633–636
Zwei Welten? Die Kirchen und das Internet (Andreas Schwenzer) 637–641

Theologie

Auf den Kontext bezogen. Asiatische Überlegungen zu einer „Theologie der Harmonie" (Georg Evers). . . . 95–100
Ein Netzwerk schaffen. Die Europäische Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen (Helen Schüngel-Straumann) 142–146
Wie verbindlich? „Ordinatio sacerdotalis" provoziert Lehramtsdiskussion (Klaus Nientiedt) 461–466
Es braucht Kriterien. Dogmatikertagung über kontextuelle Christologie (Ulrich Ruh). 587–591
Auf dem Rücken der Liturgie. Zur prekären Lage der liturgischen Leitungsdienste (Benedikt Kranemann) . . 641–644

Religion

Die religiöse Dimension der Gegenwart. Ein Blick in neuere Bücher (Arno Schilson) 28– 34
Konfliktreiche Gründerzeit. Zur Lage der Jüdischen Gemeinden in Deutschland (Klaus Nientiedt). 194–198
Zweierlei Offenbarung. Beiträge zum christlich-islamischen Dialog (Walter Strolz) 473–478

Ökumene

Einander näherkommen. Zum Stand der ökumenischen Zusammenarbeit im Nahen Osten (Hannes Schreiber) 37– 41
Eine weitere Etappe. Zur Priesterweihe von Frauen bei den deutschen Altkatholiken (Klaus Nientiedt) 352–355
Zwischen Glaube und Politik. Die orthodoxe Kirche in Georgien (Aschot Manutscharjan) 355–359

Politik

Ein wichtiger Vorlauf. Die russischen Parlamentswahlen vom Dezember 1995 (Eberhard Schneider) 91– 95
Ein schwieriges Geschäft. Die USA auf dem Weg zur Präsidentenwahl (Hermann Vogt) 255–261
Ein Schritt vorwärts. Die Präsidentenwahl in Rußland (Eberhard Schneider) 413–418
Das Potential ist da. Die weltweite Solidaritätsarbeit befindet sich im Umbruch (Peter Rottländer) 466–470
Knapp und umstritten. Wasser als zentrales Thema nahöstlicher Politik (Peter Heine). 470–473

Kultur

Ankläger des Subjekts. Zum Denken von Emmanuel Lévinas (1906–1995)(Susanne Sandherr). 146–149
Was ist Glück? Vergangene und heutige Antwortsuche (Harald Schöndorf) 198–202
Herkunft und Zukunft. Martin Heideggers frühe Auslegung urchristlicher Lebenserfahrung (Walter Strolz) . 203–207
Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie (Margit Eckholt). 261–266
Ein neues Lied? Pop, Rock und Techno im kirchenmusikalisch-pastoralen Dialog (Meinrad Walter) 525–529
Gegner oder Verbündete? Freiheitsidee der Aufklärung und katholische Tradition (Hans Maier) 580–587

Gestalten

Ein Leben in Gegensätzen. Kardinal Suenens und die Kirche des 20. Jahrhunderts (Jan Grootaers). 359–362

Länder

Die Mühen der Tiefebene. Kirchliche Spannungen und wirtschaftliche Probleme in Ungarn (Josef Pumberger) 41– 46
Bislang nicht gescheitert. Südafrika auf dem Weg zur Demokratie (Helga Dickow) 46– 50
Mehr Gestaltungsspielraum. Guatemalas schwieriger Weg zur Rechtsstaatlichkeit (Erich Schmitz). 100–105
Der islamistische Faktor. Politik und Religion in der Türkei (Peter Heine). 149–153
Fehlende demokratische Tradition. Die Dominikanische Republik vor Präsidentschaftswahlen (Gabriela M. Sierck). 153–157
Hochgesteckte Ziele. Die Philippinen zehn Jahre nach der „Rosenkranzrevolution" (Georg Evers) 207–213
In einem Lernprozeß? Herausforderungen für die katholische Kirche Brasiliens (Osmar Gogolok) 314–318
Land im Umbruch. Indien in einer Zeit der Veränderungen (Georg Evers) 367–373

Weiterhin bestimmend. Die christlichen Kirchen in Äthiopien (Verena Böll) 478–482
Ende einer Ära? Politische und religiöse Spannungen in Indonesien (Georg Evers) 529–535

Kurzinformationen

EKD und Bischofskonferenz ziehen Zwischenbilanz zum Konsultationsprozeß 51
Kurt Koch als neuer Bischof von Basel bestätigt 51– 52
Deutschlandbesuch chinesischer Bischöfe 52
Die neueste Kirchenstatistik aus den Niederlanden . . . 52
Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt 105
Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 1996. 105–106
Die Internationale Theologenkommission zum Thema Erlösung 106
Westafrikanische Bischöfe zur Demokratisierung in der Region 106
Zwischenbericht zu katholischer Kirche und Stasi 157
Papstbesuch in Mittelamerika 157–158
Vatikan kritisiert deutsche Theologen. 158
Das ZdK zur Migrationspolitik 158
Jüdisch-christliche Stellungnahme zum Weltkatechismus 159
Synode der katholischen Kirche Indonesiens 159
ZdK-Papier zu Europa 213–214
Gedenkveranstaltungen zum 450. Todestag Martin Luthers 214
Kontroverse um mögliche Rehabilitation von Hans Küng 214
Strukturreform beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund 214–215
Nationales kubanisches Kirchentreffen 215
„Kleine kirchliche Gemeinschaften" in den USA. 215
Österreichischer Bischof schreibt der Jugend. 266
Justitia et Pax erinnert an Weltsozialgipfel vor einem Jahr 266–267
Pariser Auseinandersetzung um Kirchenasyl 267
Fremdsprachigenseelsorge in der Schweiz 267
Frühjahrsvollversammlung des ZdK. 318–319
Österreichische Religionsführer in Sarajevo 319
Kirchliche Kritik an der Landminenkonferenz 319–320
Studie zur Religiosität der Italiener 320
Amerikanischer Bischof verbietet Mitgliedschaft in linken und rechten Organisationen 320
Schuldbekenntnis der argentinischen Bischöfe 320–321
FDP-Generalsekretär zum Staat-Kirche-Verhältnis . . . 373–374
Vollversammlung des Rates europäischer Bischofskonferenzen. 374
Der Papst in Slowenien. 374
Ermordung von sieben Trappisten in Algerien 375
Treffen der lateinamerikanischen Glaubenskommissionen 375
Verfassungsbeschwerden gegen brandenburgisches Schulgesetz 427
Zwei neue Leiter vatikanischer Kongregationen 427–428
Deutscher Ärztetag zu Sterbehilfe. 428
„Herdenbrief" an die österreichischen Bischöfe 428
Frankreich vor dem Papstbesuch 429
Kirchlicher Protest gegen Vernichtung menschlicher Embryonen. 482–483
Regentenkonferenz berät über die Priesterausbildung . . 483
Kirchenvolksbegehren in der Schweiz. 483
Zahlen zum Priesternachwuchs 483–484
Vatikanische Position in der Jerusalemfrage 484
Johannes Paul II. in Frankreich 535
Der Jesuit Rupert Lay und sein Orden 536
Forderung nach entwicklungsbezogener Bildungsarbeit. 536
Neue Debatte über „Kirchenasyl". 536
Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 536–537
Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 591
Tagung zur Zukunft der Theologie in Deutschland . . . 591–592
Die Bischöfe und das Transplantationsgesetz. 592
Bischofserklärung zur Lage in Ghana 592
Cor Unum zum Kampf gegen den Hunger 644–645
Neuer Vorsitzender der Französischen Bischofskonferenz 645
Weihbischof Vollmar zur Lage im Bistum Chur 645
Evangelischer Kirchenvertrag für Brandenburg 645–646
Neues KAB-Grundsatzprogramm. 646

Bücher

Oswald Beyer, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik 53
Nicholas Negroponte, Total digital – Die Welt zwischen 0 und 1 53
Bernhard Lohse, Luthers Theologie. 159–160
Klaus Berger, Wer war Jesus wirklich? 160
Heinz Paetzold, Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie 160
Rosino Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert 268
Norbert Fischer, Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen 268
Friedhelm Hengsbach, Abschied von der Konkurrenzgesellschaft. Für eine neue Ethik in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft 321
Hermann Kochanek (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne 321–322
Agnes Heller, Ist die Moderne lebensfähig?. 322
Karl Heinz Volkmann-Schluck, Die Philosophie der Vorsokratiker. 322
François Furet, Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert 375–376
Henrich Pompey, Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung 376
Charles Sanders Peirce, Religionsphilosophische Schriften. 376
Bernhard Fraling, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht 429–430
Jan P. Beckmann, Wilhelm von Ockham 430
Wolfgang Schmidbauer, Jetzt haben, später zahlen. Die seelischen Folgen der Konsumgesellschaft 430
Gert Kaiser/Ewald Frie (Hg.), Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR 484–485
Christoph Dohmen/Günter Stemberger, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments. 485
Simone Rappel, „Macht euch die Erde untertan". Die ökologische Krise als Folge des Christentums? 485
Bernhard Irrgang, Grundriß der medizinischen Ethik . . 537
Sabine Demel, Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand 537–538
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (30): Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung 538
Kenneth L. Schmitz, Das Geschenk des Seins: die Schöpfung 538
Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende . . . 646–647
Fritz Csoklich/Matthias Opis/Eva Petrik/Heinrich Schnuderl (Hg.), ReVisionen. Katholische Kirche in der Zweiten Republik 647
Anton Pelinka, Jaruzelski oder die Politik des kleineren Übels: Zur Vereinbarkeit von Demokratie und „leadership" 647

Zeitschriften

107 161 269 323
377 431 539 593

Notizen

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

Sachregister

A

Abendmahl, Verständnis des 120
Aborigines 486
Abtreibung 4 328 432 537 573 ff.
–, Gemeinsames Hirtenwort zur ethischen Beurteilung der 572 ff.
–, kirchliche Beratungsstellen 173
–, neues Gesetz in Polen 540 617
–, Sozialhirtenbrief der englischen Bischöfe 604 f.
– auf den Philippinen 212
– in den USA 384
– –, US-Bischöfe zur 123 385
(s. auch Schwangerschaft)
Achter-Mai-Bewegung 118 378
Ad Gentes 418
Adveniat 619 621
Aetatis novae 558
AIDS 398
–, Studie der französischen Bischofskonferenz zu 174 f.
– –, Präservative 162
– in der Dominikanischen Republik 154
– und Gesellschaft 174
– und Hospize 397
– und Ökumenischer Rat der Kirchen 552
Aktion Sühnezeichen 84
Alewiten 149 152
Alkoholsucht 345
Alleinerziehende 575
Altenhilfe, -pflege 400 516 f.
Alter, Leben im 279
Amnesty International 468 614
Amt 231 f.
–, kirchliches 579 f.
– – und Orden 227
–, reformatorisches Verständnis des 120
– der Einheit 294
– ohne Ordination 641
(s. auch Papst; Papstamt)
Amtsträger, Verhältnis zum Kirchenvolk 298
Anglikaner 312
–, Frauenordination 354 554
– –, Priester, Übertritt zur katholischen Kirche 283 554
Anglikanismus 311
Antisemitismus 195
Apartheid 46 f. 49 f.
Apologie 147 f.
Apostolicam actuositatem 633
Arbeit 55 ff. 125 f. 174 185 346 646
Arbeitgeber(verbände) 127
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland 332 f. 408 502
Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Entwicklungsdienst 482
Arbeitslosigkeit 35 55 125 f. 128 163 174 185 345 f.
Arme 467
–, Option für die 127 325 ff. 502 605
–, schwarze in den USA 614
Armut 35 126 f. 345 f. 644
–, Bekämpfung der 266 f.
–, neue 468
– in der Dritten Welt 467 486
– in Deutschland 486
– in Indien 368
Assisi, zehnter Jahrestag des Gebetstreffens 594
Assyrer (Nestorianer) 37 40
Asyl, Grundrecht auf 274
Asylbewerber 274
Asylrecht, Urteile des Bundesverfassungsgerichts, kirchliche Stellungnahmen 274
Atheismus 242 586
–, praktischer 243
Aufklärung 582 586
–, Freiheitsidee der 580
–, katholische 586
– und Christentum 585 f.
Auschwitz 59
–, Bischofsworte zum 50. Jahrestag der Befreiung von 83
Ausländer 347
–, Integration von 158
Autorität 4
– des Papstes 4 462

B

Basisgemeinden in Brasilien 316
Befreiungstheologie, asiatische 95
–, indische 372
Begabtenförderung 390 f.
Behinderte 278 518
–, Hilfe für 516
Bensberger Kreis 74
Beratungsstellen, kirchliche 432
(s. auch Schwangerschaftsberatung, kirchliche)
Bevölkerungsentwicklung 644
Bewegung(en), Charismatische 360 f.
– – auf den Philippinen 212 f.
– – in Brasilien 317
– – in Frankreich 329 576
–, fundamentalistische 238
–, geistliche 133 ff. 362 579 f.
– – und Orden 227 576
–, islamistische 238 f.
–, kirchliche 12 576
–, neukatechumenale 576
–, ökumenische im Libanon 38
Bewegung „Wir sind Kirche" 117 607
Bibel 99 579
–, Hermeneutik der jüdischen 485
–, neue Übersetzungen in Mitteleuropa 424 ff.
–, Schöpfungsglaube in der 477
Biblischer Kanon 231
Bildung 112 ff.
–, Politik 113
–, religiöse 564 f. 567
Bildungsarbeit 536
Bioethik 185
–, Konvention des Europarates 185 336 f.
Biomedizin 336
–, Menschenrechtskonvention zur 337
Biotechnologie 336
– in den USA 23
Bischof/Bischöfe
–, argentinische, Schuldbekenntnis der 320
–, chinesische, Deutschlandbesuch der 52
–, deutsche, Friedenshirtenbrief 1983 547
– –, Stellungnahme zur Konfessionalität des Religionsunterrichts 562 566 591
– –, Versöhnung mit den polnischen 83 f.
– – zum Transplantationsgesetz 692
–, europäische, Symposium über Religion 602 f.

–, französische 174
– – zum Konflikt von Ostzaire 648
–, Friedenspreise für 544 f.
–, indische, Richtlinien zu den Unterhauswahlen 370
– –, Synode des syro-malabarischen Ritus 162
–, indonesische, Ad-limina-Besuch 534
–, italienische zum Neukatechumenat 137
–, katholische von Burundi, Botschaft zu den Auseinandersetzungen 486
–, Kollegialität der 295 387 f.
–, kolumbianische zum Skandal um den Präsidenten 216
–, Nachfolger der Apostel 296
–, niederländische, Friedenshirtenbrief 546
–, österreichische 125
– –, „Wallfahrt der Vielfalt" 495 f.
–, polnische zur Präsidentschaftswahl 69 f.
– –, Wort der Versöhnung an die deutschen 83 f.
–, römischer, von Rom 298 300 ff.
–, Rücktritt eines 351
–, Schweizer zur Fremdsprachenseelsorge 267
–, spanische zu Moral und demokratischer Gesellschaft 270
–, syromalabarische, Synode in Rom 371
–, ukrainisch-katholische, Ansprache des Papstes an die 13
–, ungarische, Kollaboration mit dem kommunistischen Geheimdienst 42
– –, Sozialhirtenbrief 540
–, US-amerikanische, Beziehungen zu Rom 388 497 f.
– – und Catholic Alliance 61
– – zur Abtreibungsfrage 123
– – zur Sozialpolitik 121 ff.
– in Brasilien 315
– –, Ad-limina-Besuch in Rom 316
– von Oran (Algerien), Ermordung des 486
– von Osttimor, Friedenspreis für den 544
– und Nuntien 387
(s. auch Bischofskonferenz[en])
Bischofsamt 292 295 ff. 301 386
Bischofsernennungen, -bestellungen 90 292 296 301 f. 348 ff. 386 388
–, Konkordatsrechte 350
– in katholischen orientalischen Patriarchatskirchen 350
(s. auch Bistümer)
Bischofskollegium 387
Bischofskonferenz(en) 296 f. 386
–, Argentinische, Schuldbekenntnis 320 f.
–, asiatische 95
–, Brasilianische, Statistik 314
– –, neues Präsidium 317
– –, Frühjahrsvollversammlung, neuer Sekretär 172
– –, gemeinsames Hirtenwort zur Abtreibung 572 ff.
– –, gemeinsames Sozialwort der beiden großen Kirchen 591
– –, Konsultationsprozeß 123 ff. 186 188 502
– – –, Zwischenbilanz zum 51 55
– –, Stellungnahme zur Verwerfungsstudie 119
– –, Studie über weltkirchliche Aufgaben 64
– –, Papstbesuch 393
– –, Untersuchung über die Frau 459
– –, Woche für das Leben 270 278 ff.
– – und Asylpolitik 274
– – und ZdK-Zölibats-Beschluß 9
–, dominikanische, Rechtsberatungszentrum CEDAL 156
–, englische, Sozialhirtenbrief 604 ff.
–, frankophone Westafrikas zum Demokratisierungsprozeß 106
–, Französische, neuer Vorsitzender 645
– –, Studie zum Umgang mit AIDS 174 f.
– – –, Präservative 162
– – und Chlodwig-Jubiläum 429
– – zum Fall Gaillot 60 324
–, Ghanaische, Erklärung zur Lage des Landes 592
–, Indische, Problem der Dalit-Christen 373
–, Indonesische und Konflikt um Osttimor 532
– – und Studienzentrum auf Flores 535
–, Italienische und die Wahlen 1994 11
–, Kanadische zum Referendum vom 30.10.95 54
–, katholische in Syrien 38
–, Lateinamerikanische (CELAM), Treffen mit dem Präfekten der Glaubenskongregation in Guadalajara 375
–, Österreichische, Dialog für Österreich 607
– –, „Wallfahrt der Vielfalt" 495 ff.
–, Philippinische 208 210 f. 213
–, Rat der europäischen zur Lage in Bosnien-Herzegowina 374
–, Schweizer zur Fremdsprachigenseelsorge 267
–, Spanische zur Säkularisierung der Kirche 90
– –, Pastoralplan 90
–, Stellung der 298
–, Tschechische, Plenarsynode der katholischen Kirche 182
– –, Versöhnungsbotschaft, gemeinsame Erklärung mit der deutschen 184
–, Ungarische und Kollaboration 42
–, US-amerikanische, Catholic Alliance 61
– –, Hirtenbrief zu Wirtschaftsfragen 123 125
– –, Schreiben zur politischen Situation in den USA 121
– –, Stellungnahme zu „kleinen kirchlichen Gemeinschaften" 215
– –, Studie zum Ständigen Diakonat 282 f.
– und Laienräte 636
(s. auch Bischof/Bischöfe)
Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft, Kommission der (COMECE) 185 187 f.
Bischofssynode 166 387
–, Sondersynode, -versammlung für Amerika 492
– – für den Libanon 66 ff.
– – für Europa 279 395 f. 492 622
Bischofstreffen, deutsch-polnisches 83 ff.
Bistum Basel, neuer Bischof 51
Bistum Chur, Lage im 645
Bistum Eichstätt, neuer Bischof 216
Bistum Évreux, neuer Bischof 162
Bistum Münster, Diözesanforum 648
Bistumszeitungen, deutsche 548 ff.
„Bokor"-Bewegung in Ungarn 43
Böse, das 475
–, Herkunft des 475
Buddhismus 99
Buddhisten in Indien 369
BUND, Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" 383 f.
Bundeswehr 216
–, Frauen in der 382
Bündnis 90/Die Grünen 234
–, Verhältnis zur Kirche 108
–, zum Konsultationsprozeß 123
Bund der Deutschen Katholischen Jugend, Demokratieförderpreis 324
Buß- und Bettag 6 f.

C

Caritas in Italien 12
Caritas international 35
–, Spendenrückgang 324
Catholic Alliance in Amerika 61
Catholic Common Ground Project 608
Christen 434
–, arabische 39
–, armenische 308
–, assyrische 40
–, deutsche 87
–, Dialog mit den Muslimen 221 473 ff.
–, politisches Engagement von 76 f.
–, polnische 87
(s. auch Muslime)
– auf Bali 535
– für den Sozialismus 74
– im Nahen Osten 37
– im Libanon 308
– in Ägypten 40
– in der DDR 484
– in Deutschland 217
– in Indien 369 371
– –, katholische 371
– in Indonesien 534
– – und Muslime 532 f.
– in islamischen Ländern 138 ff.
Christentum 29 33 202 243 f. 402 478 484 646
–, armenisches 307
–, äthiopisches 479
–, Symbolsprache des 34

– in den neuen Bundesländern 243
– in der Gesellschaft 2
– und Aufklärung 585 f.
– und das Medienreligiöse 627
(s. auch Gesellschaft)
Christian Coalition in Amerika 61
Christifideles Laici 226 542 633 636
Christkatholiken der Schweiz,
Stellung zur Frauenordination 354
Christlich-Demokratische Union (CDU) 232 ff.
– in den neuen Bundesländern 8
– zum Konsultationsprozeß 125 f.
Christlich-Soziale Union (CSU) 232 f.
– zum Konsultationsprozeß 125 f.
Christologie 40 264 587 ff.
–, feministische 589
–, Kompromißformel von Schenuda III, zur 40
–, kontextuelle 587 ff.
– in der asiatischen Theologie 99
Christus Dominus 349
Christusoffenbarung 476
Commissum nobis 166
Communio et progressio 558
Comunione e Liberazione 135 f. 576
Cusanuswerk, Bischöfliche Studienförderung 390 ff.

D

Dalit-Christen in Indien 372
Dalit-Katholiken in Indien 372
Dalit-Theologen, -Theologie in Indien 372
Demokratisierung in Westafrika 106
Deutsch als Schulfach 27
Deutsche Bischofskonferenz
s. Bischofskonferenz(en)
Deutscher Caritasverband und neues Asylrecht 274
Diagnostik, Genomanalyse 249
–, pränatale 249 f. 279
Diakonat 283 570
– von Frauen 283 570
Diakone 254
Diakonenamt, Zukunft des 282
Diakonisches Werk 187
Dialog 83 460 493 619
–, christlich-islamischer 221 473 ff.
–, innerkirchlicher 461
– – in Amerika 499
–, interreligiöser 309
– – auf Bali 535
– – in Asien 97
–, katholisch-orthodoxer 14
–, lutherisch-katholischer 120 302 f.
– – über die Rechtfertigungslehre 302 f.
–, ökumenischer 410 457 f.
– – im Libanon 38
„Dialog der Kirchen", Reiche 231
Dialogkommission, katholisch-orthodoxe 432
Diözesanforum/-foren 75 78 441
Diözesanrat 460
Diözesansynoden 461
Dogma/Dogmen 298
Donum vitae 175
Dritte-Welt-Arbeit 468 536
Dritte-Welt-Arbeitsgruppen 64 ff. 536
Dritte-Welt-Gruppen, kirchliche 362 503
Dritte-Welt-Handel, Aktion 362 ff.
Dritte-Welt-Länder 186
Drogenabhängige 174
Drogensucht 345

E

Ehe(n) 223 436
– in England 15
– in Irland 15 17
Ehe und Familie 170 f. 436 508 f.
–, Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche zu 223
Ehelosigkeit 10
– und Priestertum 9 f.
Ehescheidung, Referendum in Irland 15
Einheit, Europäische 86
– der Kirchen 458
Einwanderungspolitik 167
Eltern und Schule 113
Embryonen, menschliche 483
–, Vernichtung in England 482 f.
Embryonenforschung 250 336 f. 483
Embryonenschutzgesetz 1991 250 483
Empfängnisregelung 298 606
–, Methoden der 116
Entwicklungsarbeit, kirchliche 140 ff. 466 f.
Entwicklungshilfe 186 606
–, kirchliche Organisationen 186
Entwicklungsländer, Korruption in den 629 ff.
Erbinformation, Entschlüsselung der 246 ff.
Erneuerung, charismatische in Frankreich 576 580
Erstes Vatikanisches Konzil 585
–, Primat und Ausübung des 298 300 f.
Erwerbsarbeit 56 f. 185 646
Erzbistum Liverpool, neuer Erzbischof 378
Erzbistum Madrid, neuer Erzbischof 90
Erzbistum Palermo, neuer Erzbischof 270
Ethik 470
–, christliche 404
–, Lebensgestaltung – Religion (LER) 173 224 ff. 393 563 ff. 646
–, medizinische 537
–, neue in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft 321
– in asiatischer Sicht 98
– in der Wissenschaft 27
Eucharistie 409
–, Feuer der 642 f.
–, Verhältnis der Laien zur 643
– im lutherisch-katholischen Dialog 120
Eurocaritas 185
Eurodiaconia 185 187
Europäische Frauensynode 443 ff.
Europäische Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen 142 ff.
Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie 111 486 591
Europäische Menschenrechtskonvention 185
Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) 185 187 f.
Europäische Union 184 186 ff.
– zur Revision des Vertrags von Maastricht 184 ff.
Europäisches Forum des Nationalen Laienkomitees 634
Euthanasie 592
–, aktive in Australien 594
–, vorsätzliche Tötung 4
– in den Niederlanden 428
– –, Deutscher Ärztetag gegen die 428
Evangelii nuntiandi 316 410 416 419
Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder, Erklärung zur Aussiedlung der Deutschen 162
–, Versöhnungsbotschaft mit der EKD 184
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 120
–, Asylkompromiß 1993 274
–, Denkschrift zum Religionsunterricht 564 566
–, Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" 279
–, Konsultationsprozeß 123 ff. 186 188
– –, Zwischenbilanz zum 51 55
–, Rat der, Orientierungshilfe zur Homosexualität 170 ff.
– –, Kritik an der 270 432
–, Situation, Statistik der 505 ff.
–, Stellungnahme der Gliedkirchen zur 119 f.
–, Stellungnahme zum Staat-Kirche-Verhältnis 186 f.
–, Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" 119 ff.
–, Synode auf Borkum 600
–, Versöhnungsbotschaft, Austausch mit den Evangelischen Brüdern in Tschechien 184
– gegen Sparpaket 275
– im Internet 637
– in der Europäischen Union 185 ff.
– und Asylpolitik 274
(s. auch Kirche[n])
Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, neuer Bischof 648
Evangelische Räte 227

Evangelischer Bund, ökumenischer Lagebericht 594
Evangelisch-Lutherische Landeskirche in Mecklenburg, neuer Landesbischof 270
Evangelisierung 85 90 420 422 f.
Evangelium 11 86 232 303 305
–, Interkulturation in Lateinamerika 418 ff.
– und Kirche 302
– und Kultur 420 ff.
Evangelium vitae 4 123 271 328 574
Evolutionstheorie 599
–, Johannes Paul II. zur 599

F

Fair Trade e. V. 366 f.
Fairer Handel 362 ff.
Familiaris Consortio 78
Familie 78 ff. 86 277 572
–, Armut 126
–, christliche, katholische 115 f.
–, Komitee der 78
– in Indonesien 159
– in Irland 17
Familienbericht 1995 277
Familienbund der Deutschen Katholiken 378
Familienpastoral 79 ff.
Familienpolitik 78 ff.
– in der Demokratie 80
Feminismus 444 571
(s. auch Theologie; Theologinnen)
Fernsehen 624
–, das Religiöse im 623
–, Einfluß in Irland 18
–, Werbung im 624
Flüchtlinge 34 ff. 274
–, Internationales Ökumenisches Konsultativkomitee für 35
–, Rückführung von 162
Flüchtlingshilfe 35
Fokolar-Bewegung 135 f.
Forschung, wissenschaftliche 24 f.
Fortschritt, wissenschaftlich-technischer 24 ff.
Französische Revolution 583 ff.
–, Stellungnahme der Päpste zur 583
– und Atheismus 586
– und Gesellschaft 581
Frau(en) 335
–, Deutsche Bischofskonferenz, Untersuchung über die 459
–, Diakonat(sweihe) von 283 353 460
–, philippinische 209 f. 213
–, Priesterweihe von 4 353
(s. auch Ordinatio sacerdotalis)
– – in der altkatholischen Kirche Deutschlands 352 ff.
–, Ständige Diakone, Weihe zu 282 f.
–, Stellung in der katholischen Kirche 298 483 568 ff.
–, Vergewaltigung von 36 210
–, Waffendienst von 382
– als Flüchtlinge 36
– im Schweizer Ständerat 22
– zum Konsultationsprozeß 127
(s. auch Abtreibung; Schwangerschaft)
Frauenorden 228
Frauenordination s. Frauen; auch Anglikaner; Kirche, altkatholische in Deutschland
Freckenhorster Kreis 74 f.
Freie Demokratische Partei (F.D.P.) 232 ff. 491
– zum Konsultationsprozeß 125 f.
– zum Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland 373 f.
Freiheit 84 ff. 270 580 ff.
–, Begriff der 587
–, Brandenburger Tor 412
–, menschliche 201
– der modernen Gesellschaft 582
– und Aufklärung 580
– und Gleichheit 581 583
Freikirchen, evangelische 408
Frieden 87
–, Hirtenbriefe der niederländischen Bischöfe 546
–, soziale Ordnung 127
Fundamentalismus 32 499
–, christlicher 238
–, islamischer 40 f. 238
– – in der Türkei 151
–, jüdischer 238
–, religiös motivierter 1
– in Ägypten 238
– in Algerien 237 ff. 375
(s. auch Terrorismus)

G

Gaudium et Spes (GS) 404 488 f. 574 f.
Geburtenkontrolle in Indien 367 f.
Geheimbischöfe, -priester in Tschechien 182
Gemeinde(n), christliche 12 75 f. 78 f. 641
–, jüdische in Deutschland 194 ff.
–, orthodoxe in Estland 499 ff.
Gemeindeleitung 568 641
(s. auch Laien; Laientheologen)
Gemeindereferenten 570
Gemeinsame Ökumenische Kommission 119 121 394
Gemeinschaft 189 ff.
–, christliche in Äthiopien 481
–, geistliche 133 ff. 576 580
–, religiöse in Ungarn 44
Gemeinwesen 189 192
Gemeinwohl 109 189 345 595 606
– in den USA 121
Gen(e) 247
–, Defekte 247 249
Genom, Eingriffe in das 25 337
–, Erforschung des menschlichen 246 ff.
(s. auch Humangenomforschung)
Genomanalyse 246 250
–, Folgen der 248
– –, eugenische Tendenzen 249
Genomprojekt 250
–, moralisch-ethische Fragen 246 248 250
–, praktische Nutzung des 250
Genomtext 247 f.
Gentechnik, -technologie 250
–, Gesetz 1990 250
– in den USA 23 f.
Gentest(s), Weitergabe von 336
Gentherapie, somatische 248 f.
Gerechtigkeit 125 130 306
–, soziale 125 404
– – in Indonesien 159
Geschiedene, wiederverheiratete 298
–, Sakramentenempfang durch 388
Gesellschaft 76 f. 86 185 189 f. 333 345 348
–, AIDS und 174
–, britische 604 f.
– –, Renaissance der Moral in der 604
–, Christentum und Kirche in der säkularen 273
–, christlicher Glaube und Religion in der heutigen 377 602 f. 645
–, Ethik in der 321
–, französische 510 512 f.
–, Frauenfrage in der modernen 569
–, indonesische, interreligiöse Spannungen in der 533
–, islamische 140
–, Katholiken in der 459
–, Kirche und 497 584
–, Kommunikationstechnologien 519 ff.
–, laizistische 512 f.
–, moderne, Umweltschutz in der 402 404
–, Moral und demokratische 270
–, multikulturelle 36 f.
–, US-amerikanische 122
– in der DDR 484
– in der Französischen Revolution 581
– und Abtreibung 573 f.
– und Freiheit 580 f.
– und kirchliches Leben 110 f.
– und totalitäre Entwicklungen 586
Gesellschaft zur Förderung der Partnerschaft mit der Dritten Welt (gepa) 363 ff.
Gesellschaften für Katholische Theologie 486

Gewalt 239
Gewerkschaften 38 123 129
–, Bündnis für Arbeit 275
– gegen das Sparpaket 275
– in England 605
Gewerkschaftsbewegung, britische 312
Glaube, christlicher 1 11f. 28f. 111 114f. 203 218f. 244f. 273 293f. 393 418 420f. 447 476 580 584 600 602 627f.
– an Jesus Christus 587 591
– in den Medien 623ff.
– in den neuen Bundesländern 242ff.
– in der heutigen modernen Gesellschaft 147 273 377 602f. 645
– in Spanien 28f.
– und indianische Kulturen, Inkulturation in die 422f.
– und Islam 476
– und Politik 76
Glaubensbekenntnis, apostolisches 458
Glaubensinformation im Internet 637f.
Glaubensvermittlung 244 460 571 580
Glaubenswahrheiten 464
–, fundamentale des Christentums 476
Glaubenswissen 242 244
Gliedkirchen, evangelische 507
Gott 111 217 585 597 628
–, philosophische Frage nach 268
Gottesbegriff in Asien 98
Grundwerte 109 125
–, Demokratie und 270

H

Haec sancta 166
Hamas, islamistische 238
Hauskirchen 642
Heiliges Jahr 2000 s. Jubiläumsjahr 2000
Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier 276
Hilfswerke, kirchliche 186
– –, CAFOD in England 606
– –, Renovabis 618ff.
Hindu 369 372 535
Hinduismus 99 588
Hinterbliebene 401
Hirn-, Herztod 592
Hispanics 215
Hizballah 238
Holocaust 197
Homosexualität 593 606
–, biblische Aussagen zur 171 509
– und evangelische Kirche in Deutschland, Orientierungshilfe zur 170 508f. 600
– –, Kirchendisziplin 171
– –, Kritik an der 270 432
– und geistliche Berufe 593
Homosexuelle 174 398 552
– und Kirche 94 171
Hospizbewegung, -initiativen 270 278 396ff.
– in der Bundesrepublik Deutschland 399f.
– in den USA 399
– und Kirchen 400
Hospize 397f. 401
Humanae vitae 158 175
Humangenomforschung, Nationale Initiative in der BRD 247
–, Ethik-Kodex für die 250
(s. auch Genom)
Human Genom Organisation 247
Humani generis 599
Hunger in der Welt 644f.

I

Indianer-Missionsrat (CIMI), Protest gegen Abgrenzung der Indianerreservate 162
Indonesischer Kirchenrat 533f.
Informationstechnologie 24
Informationszentrum „Berufe der Kirche", Statistik zu Neupriester und Priesteramtskandidaten 253f.
Initiative Kirche von unten 74 118 503 607
Inkulturation 418f.
– des Evangeliums in Lateinamerika 418ff.
Inter insigniores 353
Internationale Theologenkommission zur Theologie der Erlösung 106
Internet 519ff. 637
–, kirchliche Einrichtungen im 637 640
–, Netikette 521ff.
Internetseelsorge 637f. 640
Islam 38 99 139 152 473ff. 484
–, Anfragen an die christliche Theologie 475f.
–, Gesetzgebung 139
–, Re-islamisierung 476
–, Schulen in Indonesien 534
– in Deutschland 29
– in Frankreich 514
– und christliche Minderheiten 138ff.
Islamismus, terroristischer 238f.

J

Jan Hus, Reformator, Bemühung um Rehabilitierung 385
Jerusalem 161
–, Apostolischer Stuhl, Position zu 484
–, gemeinsame Erklärung der christlichen Kirchen zu 648
–, lateinisches Patriarchat von 39
–, Status von 39f.
– –, Papst zum 108
Jesus Christus 160 265 293 298 303 410 413 446 463 492 588ff. 597, 627
–, Botschaft im Internet von 638 641
–, Christologie 587
– –, kontextuelle 588
–, Glaube an 587 591
–, Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier 276
Jihad, islamistische Organisation 238
Jubiläumsjahr 2000 216 221 271 411 457f.
–, geistliche und profane Vorbereitungen 330
–, Sondersynode für Europa 492
(s. auch Papst Johannes Paul II.)
Juden in Deutschland 194ff.
– in islamischen Ländern 138
Judentum 197 478 484
–, Verhältnis der katholischen Kirche zum 221
– in Deutschland 194ff.
Jugendgottesdienst 528
Jugendliche, Brief des Bischofs von Eisenstadt an 266
–, irische 16
– und Sekten in Frankreich 281
– und soziale Dienste 494
Jugendschutz 492
Jugendsekten, -religionen 578
(s. auch Jugendliche)
Jugendweihe (in der Ex-DDR) 242f.
Justitia et Pax, Deutsche Kommission zur Armutsbekämpfung 266f.

K

Kalenderreform, orthodoxe 178
(s. auch Ostertermin, -datum)
Kardinalskollegium, Verhältnis zu Konzil und Bischofssynode 166
Katechismus der Katholischen Kirche, Kritik des ZdK am 159
Katholiken 37 410f.
–, deutsche, Spendenbereitschaft der 542
– – und Papst Johannes Paul II. 272
–, französische, Laizismus der 509f.
–, Verhältnis zur Aufklärung 580f.
– auf Bali 535
– in Amerika 61
– in Brasilien, Statistik 314f.
– in der Gesellschaft 459
– in England 605
– in Hongkong und neues Regime 324
– in Indien 371
– in Indonesien 159 534f.
– in Irland 16

– in Österreich, Gottesdienstbesuch 486 496
– in Spanien 88
– und Orthodoxe 13
– und Rechtfertigungslehre 303 ff.
Katholikentag, Dresden 1994 74
– von unten 75
Katholische Akademien 459
Katholische Aktion 359 361 f. 634
Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands 646
Katholischer Kongreß, Hildesheim 501 ff. 536 607 622
Katholisch-Soziales Institut
zum Konsultationsprozeß 124 f.
Katholizismus 585
–, amerikanischer 498
–, deutscher, Umbruch im 273
– –, Verhältnis zu Rom 272 f.
–, französischer 511
– – und Laizismus 509 ff.
–, irischer 16
–, katalanischer 90
–, österreichischer, Trendwende im 495 ff.
–, spanischer 90
Keimbahn, Eingriff in die 337
Keimbahntherapie 250
Kind(er) 81 f. 277 335
–, Gewalt gegen 105 f.
–, Recht auf Leben 574 f.
–, sexueller Mißbrauch in Irland 16
– –, Richtlinien gegen den 162
–, ungeborene 573
– –, Schutz der 573
–, Vater der 573
–, Waffendienst von 36
– als Flüchtlinge 36
Kinderprostitution 540
Kirche, altkatholische in Deutschland, Priesterweihe von Frauen in der 352 f.
Kirche, armenische 307
–, neues Oberhaupt 307
–, ökumenische Beziehungen 309
–, Reformen 308
Kirche, assyrische 40
Kirche, äthiopisch-orthodoxe 479 f. 482
–, Eremiten 482
Kirche, bulgarische orthodoxe 432
Kirche, Eritreisch-Orthodoxe 479
Kirche, Estnisch Apostolische Orthodoxe 176 ff. 500
Kirche, französische, „Modell Rouet“ 174 f.
Kirche, georgische orthodoxe 355 ff.
Kirche, griechisch-orthodoxe in Jerusalem 39
Kirche, katholische 76 ff. 271 410 418 f. 434 488 f. 541 f. 585 602 646 f.
–, Asylkompromiß 1993 274
–, Beziehungen zur russisch-orthodoxen 13 f.
–, Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit der 492 f. 536
–, Entwicklung in Italien 251
–, Konsultationsprozeß 123 ff.
– –, Zwischenbilanz zum 51 55
–, kubanische 215
–, lateinamerikanische 422
–, Priesterweihe von Frauen in der 355
–, plurikulturelle Gemeinschaft 419 f.
–, Stasi-Kontakte 157
–, Stellung der Frau in der 568 ff.
–, Stellungnahme zum Staat-Kirche-Verhältnis 186 f.
–, Verhältnis zu den abrahamitischen Religionen 221
–, Verhältnis zu den Kirchen der Reformation 119
– als communio 580 642
– auf den Philippinen, Einfluß auf die Politik 208 210 f.
– im Libanon 67 f.
– in Äthiopien 481
– in Brasilien 314 ff. 648
– –, Statistik 314 f.
– in den Niederlanden, Statistik 52
– in den USA 497 ff.
– –, Catholic Common Ground Project 497 ff.
– in der Bundesrepublik Deutschland 458 ff.
– –, ökumenische Beziehungen in der 272
– – gegen das Sparpaket 275
– – in den neuen Bundesländern 273
– in England, gegen Produktion, Einfrieren und Vernichtung von Embryonen 481 f.
– – und Fall Wright 552 ff.
– in Frankreich 60 251 511 603
– –, Beziehungen zwischen Staat und 514
– – gegen verschärfte Einwanderungsgesetzgebung 267
– – und Chlodwig-Jubiläum 270
– in Indonesien 159 534
– –, Synode in 159
– in Irland 15 ff.
– in Polen 72 f.
– – und Machtwechsel 69 f.
– in Slowenien, Kirche-Staat-Verhältnis 228 ff.
– –, Rat der christlichen Kirchen 229
– in Spanien, Statistik 87 ff.
– in Tschechien 180 ff.
– –, Adalbert-Jahr 183
– in Ungarn 41 ff.
– –, Basisbewegung „Bokor“ 43
– –, Kircheneigentum, -finanzierung 44
– und geistliche Bewegungen 576
– und Internet 637 640
– und Ökumene 457
– und Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 537
– und Staat 584
(s. auch Kirche[n]; Kirchenvolksbegehren)
Kirche, koptisch-orthodoxe 40
Kirche, lutherische in Norwegen, Jahrbuch der 378
Kirche, Rumänische Orthodoxe, Statistik 324
Kirche, Russische Orthodoxe 176 178
–, Beziehungen zur katholischen 13
Kirche, syromalabarische 371
Kirche, syrisch-orthodoxe 38
Kirche, Ukrainisch Autokephale Orthodoxe 179
Kirche, ukrainisch-katholische 13 f.
Kirche, Ukrainisch Orthodoxe 179
Kirche im Aufbruch 118
Kirche in Not, Königstein 618 623
Kirche von England (Church of England) 311 313
–, Generalsynode 445 f.
–, Protest gegen die Vernichtung menschlicher Embryonen 482 f.
(s. auch Anglikaner)
Kirche von unten s. Initiative Kirche von unten
Kirche(n)
–, altorientalische 408
–, Apostolizität der 120
–, christliche, Gemeinsame Erklärung zu Jerusalem 648
– – im Libanon 68
– – im Nahen Osten 37 ff.
– – in Äthiopien 478 ff.
– – in Indien 371
–, Dialog der 231
–, Diffamierung in den Medien 540
–, Einheit der 409 457
–, evangelische in Deutschland 600
–, Gemeinschaft der 456
–, Konsultationsprozeß der 123 ff.
– –, Zwischenbilanz zum 51 55
–, lutherische in Deutschland zur Rechtfertigungslehre 547
–, orthodoxe 408
– – in Griechenland 324
–, römische 299
–, Sendung in der Welt 35
–, Technomusik in der 525
– als Institution 114 f.
– der Reformation 300 f.
– –, Verhältnis des Papsttums zu den 298
– in Asien 97 99 f.
– in den neuen Bundesländern 243 ff.
– in Italien 11 ff.
– in Polen 4 f.
– in Slowenien, Rat der christlichen 229
– und das Medienreligiöse 627
– und die Europäische Union 184 ff.
– und die Hospizbewegung 400
– und die Rechtfertigungslehre 302 306
– und Religion 3

– von Zaire, Wohnviertelgemeinschaften 643
(s. auch Evangelische Kirche in Deutschland; Kirche, katholische)
Kirchenasyl 274 536
– in Paris 267
Kircheninformation im Internet 638
–, elektronische Briefe (E-mail) 639
Kirchenmusik 526 ff.
Kirchenräume, Umnutzung von 330 f.
–, Technomusik in 525 ff.
Kirchensteuer 216 374 598
Kirchenvertrag, erster katholischer in den neuen Bundesländern 388 f.
Kirchenvolksbegehren 73 ff. 114 173 393 459 606
–, deutsches 117 ff. 607
– im Bistum Bozen-Brixen 108
– in Belgien 118
– in den Niederlanden 118
– in den USA 378 607
– in der Schweiz 118 483
– in Frankreich 118
– in Italien 118
– in Österreich 118 428 606 f.
– und Zentralkomitee der deutschen Katholiken 9 f.
Kleriker 572
Kollegialität s. Bischof/Bischöfe; Papst
Kommunalpolitik 345 f.
Kommunikationstechnik, -technologien 519 ff.
Kommunismus im 20. Jh. 375 412
Kommunitarier/Kommunitarismus 470 504
Konferenzen, panorthodoxe 178
Konkordate 388
–, Rechte bei Bischofsernennungen 349 f.
Konsultationsprozeß zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland, gemeinsames Wort der Kirchen 123 ff. 186 188 502
–, Resonanz auf den 124
–, Stellungnahmen zum 123 ff.
–, Zwischenbilanz 51 53 124 126
– und Umweltschutz 406
Konsumgesellschaft, seelische Folgen der 430
Konzil, Verhältnis zwischen Papst und 166
– und Kardinalskollegium 166
– von Konstanz 166
– von Trient 408
Konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 33 f.
Kopten 37
Koran 474 476 f.
Korruption 629 ff.
Krankensalbung 438 f. 641 f.
Krankenseelsorge 641 f.
Krankheiten, Genomanalyse – Diagnostik und Therapie 248
Krieg, gerechter 546
Kriegswaffen, Handel mit 35
Kruzifix-Urteil 3 9 29 f.
Kultur, multireligiöse 33
Kultussteuer 598
(s. auch Kirchensteuer)
Kurden 150
Kurie 387
–, Reform(vorschläge) 386 f. 497

L

Laie(n) 226 572 634
–, Gemeindeleitung durch 641
–, katholische 502
–, pastorale Dienste von 570
–, Verhältnis zur Eucharistie 643
Laienapostolat 361 633 636
–, Weltkongreß 1957 359
– in Frankreich 635
Laiengremien, nationale 634 ff.
Laienkatholizismus 74 633
Laienrat/-räte 634
–, nationale 635 f.
Laientheologen 437 641
Laizismus, französischer 510 ff.
Landeskirchen, ostdeutsche 432
–, Evangelische Kirchenverträge 645
Landminen 319
Leben 199
–, Frage nach dem Sinn des 198 ff.
–, menschliches 279 337 574 ff.
–, Recht auf 573 575
–, Schutz des 86 279 328
– – des ungeborenen 279 573
–, Unantastbarkeit des 575
–, ungeborenes, Vernichtung in England 483
–, Woche für das 270 278 ff.
Lebensethik, Johannes Paul II. für konsistente 122
Lebensgemeinschaften, eheähnliche 223
–, nichteheliche 223
Lebensgestaltung – Religion – Ethik (LER) 173 224 ff. 393 563 ff. 646
–, Brandenburgisches Schulgesetz 224 ff. 390 565
– –, Verfassungsbeschwerde gegen das 427
–, Diskussion über 565
Lega Nord, Italien 559 ff.
Legion Mariens 359 361 f.
Lehramt 110 298 301 461
–, kirchliches 569
– des Papstes 4 463
– –, Entscheidung ex cathedra 301
– –, unfehlbares des 462
(s. auch Papst)
Lehre, Lehrautorität 231
Lehrerlaubnis, kirchliche, Entzug in Sachsen 389
Lehrverurteilungen 119 ff. 231 302 f. 306 407 f. 411
–, Aufhebung der 458
–, Studie über die 230 ff. 394
Leitungsdienste, liturgische 641 ff.
Leuenberger Konkordie 120
Liberalismus 583
– und Kirche 584
Libertas 584
Lieder, Neue Geistliche 528
Liturgie 641 643
–, Leitung von Feiern 641
–, Sprache der 642
Lumen gentium (LG) 463
Lutheraner und Rechtfertigungslehre 303 ff.
Lutherisch-Katholische Einheitskommission 540
Lutherischer Weltbund 35
– und Päpstlicher Einheitsrat, gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 119 ff. 302 ff. 547
– –, Stellungnahmen zur 119 f. 547

M

Maastricht, Vertrag von 5 184 186 214
–, Europäische Union zur Revision des Vertrags von 184 ff.
– –, Vorschläge des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 213 f.
Magdeburger Manifest 594
Magisterium s. Lehramt
Marktwirtschaft, soziale 125 129 131 379 ff. 597
Marxismus 242 f.
Maximilian-Kolbe-Werk 84
Medien 624
–, Diffamierung der Kirchen in den 540
–, kirchliche in Osteuropa 555 ff.
–, Radio Paradiso Christliches Radio Berlin 545 f.
– und Fall Wright 552 f.
Medienreligion, -religiöse 624 626 ff.
Medizin und Gewissen, Kongreß 648
Mensch(en) 199 ff. 585
–, aktive Tötung eines 592
–, Genomprojekt 250 f.
–, Manipulierbarkeit des 26
(s. auch Leben; Tod; Tötung)
Menschenrecht(e) 84 377
– auf Leben und Tötungsverbot 593
Menschenrechtsgipfel, Wien 334
Menschenrechtskonvention zur Biomedizin 337
Menschenrechtsverletzungen 35
– in Argentinien, Schuldbekenntnis der Bischöfe 320 f.
– in Indonesien 432 532

Menschenwürde 85 f. 199 202 279 337 403 f. 412 f. 574
–, US-Bischöfe zur 121
Metaphysik 203
Methodisten, britische 310 ff.
Migration 35 ff. 167 594
–, Internationale Organisation für 35
–, Kommission für Fragen der 594
–, Zentralkomitee der deutschen Katholiken zur 158
Militärseelsorge, evangelische in Ostdeutschland 216 505
Minderheiten, christliche in islamischen Ländern 138 ff. 221
–, religiöse in Indien 369
– in Ungarn 45
Minderheitenrecht, islamisches 139
Minderjährige, Stockholmer Weltkongreß gegen Ausbeutung von 540
Minenprotokoll, Revision des 319
Ministeria quaedam 643
Mirari vos 583
Misereor 619 621
–, Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" 383 f.
Missio 619
Missio, Internationales Katholisches Missionswerk zum Blasphemiegesetz in Pakistan 54
Mission 139
–, christliche in Indien 373
Molekularbiologie 24
Moral 109 158 470
–, Renaissance in der britischen Gesellschaft 604
– und demokratische Gesellschaft, spanische Bischöfe zu 270
Moraltheologie, neuere 158
Moskauer Patriarchat 176
– und Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 14 f.
Mulieris dignitatem 569
Musik und Religion 525
Muslime 139 221
– in Indien 369 371 f.
– in Indonesien 532 ff.
– und Christen 474 532 f.
(s. auch Christen)
Mysterium Ecclesiae 408

N

Nahost-Friedensprozeß 447 ff.
Nahöstlicher Kirchenrat (MECC) 37 f. 41
Nationales Sekretariat für Soziale Aktion (NASSA) auf den Philippinen 212
Nationalsozialismus, Gedenktag für die Opfer des 59
Naturrecht 583
–, modernes 582
Naturwissenschaften 599
Neuevangelisierung 227 243 409 f.
– Europas 254
Neukatechumenat 135 ff.
New Age 281
Nostra Aetate 418
Nuntien 387

O

Ökologie 128
–, Strukturwandel 128 f.
Ökologisches Jahr, Freiwilliges 494
Öko-Steuer 133
Ökumene 13 37 ff. 407 434 456 f.
–, abrahamitische 478
–, Spannungen zwischen Rom und Moskau 13 f.
– in Ägypten 40
– in Äthiopien 481 f.
– in den neuen Bundesländern 245
– in Israel 40
Ökumenische Bewegung 455 ff.
Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) 96
Ökumenische Versammlung, Erfurt 332 f.
Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen 230 ff.
Ökumenischer China-Arbeitskreis 52
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 35 162 453 ff. 594
–, Finanzkrise 432 550 ff.
–, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 536 f.
–, Selbstverständnis und Funktion 550 ff.
–, Stellungnahmen zu aktuellen politischen Vorgängen 552
– in Ungarn 43
– und katholische Kirche 457 551
Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel 176 178 f.
–, Abbruch der Beziehungen zum Jerusalemer Patriarchat 176
–, Panorthodoxer Kongreß 1923 178
– –, Kalenderreform 178
–, Spannungen zwischen dem Moskauer Patriarchat und 432
– –, Abbruch der Beziehungen 499 f.
– –, Gemeinsame Erklärung zur Krise in Estland 500 f.
Ökumenismus, evangelisch-katholischer 230
Opus Dei 133 f. 491 576
–, Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 134
– auf den Philippinen 212
Orden, Ordensgemeinschaften 12 226 f.
–, Beziehungen zu den Teilkirchen bzw. der universalen Kirche 227
–, Lage der Frauen in den 228
–, nachsynodales Pastoralschreiben des Papstes über die 226 ff.
– in islamischen Ländern 139
– in Spanien 88
Ordensberufungen 228
Ordensfrauen, -schwestern, indische 372
– auf den Philippinen 213
– in Amerika 108
– in Brasilien 315 f.
Ordensleben 226 ff.
Ordinatio Sacerdotalis 4 272 355 461 ff.
Ordo 231 572 643 f.
Organtransplantation, Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz 592
Orientalisch-Orthodoxe 37
Orthodoxe 37 410 434
– und Katholiken 13
Orthodoxie 140
–, Dialog mit der katholischen Kirche 14
–, russische 13 f.
– in Estland 176 499 ff.
(s. auch Patriarch von Moskau)
Ortskirche(n) 79 272 293 f. 330 386 434 543
–, geistliche Gemeinschaften und Bewegungen in 133
–, Verhältnis zum Apostolischen Stuhl 348
– und Bischofsernennungen 296 348 f. 388
Ostertermin, -datum 458
– im Libanon und in Syrien 38
Osteuropa, kirchliche Medien in 555 ff.
Ostkirchen 300 f.
–, katholische 432

P

Pacem in terris 546
Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO), Palästinenser 240 f.
Papst 387
–, Amtsverzicht eines (CIC, can. 332 § 2) 490
–, Autorität des 4 462
–, Bischof von Rom 298 300 ff.
–, Primat des 166 298 f. 300 f. 395
– –, Ausübung des 298 386 f. 497
– –, Geschichte des 299 f.
–, Unfehlbarkeit des 4 298 387 462 464 f.
–, Verhältnis zu den Bischöfen 298
–, Verhältnis zwischen Konzil und 166
Papst Cölestin V. 490
Papst Gregor XVI. 17
Papst Hadrian VI. 410
Papst Johannes XXIII. 359 f.
–, Pacem in terris 546
Papst Johannes Paul II. 5 38 84 ff.
–, Ansprache an den Päpstlichen Laienrat 636
–, Ansprache zum Neujahrsempfang 108
–, Apostolisches Schreiben zum Jubiläum der Union von Brest-Litowsk 13 f.
–, Besuch in den USA 123
–, Besuch in Deutschland 117 121 271 ff. 392 ff. 407 ff.

–, Besuch in Frankreich 60 429 509 512 535
– –, Brief an die Katholiken 60
– – und Bischof Gaillot 60
–, Besuch in Kroatien 228
–, Besuch in Marokko 221
–, Besuch in Mittelamerika 157 f.
–, Besuch in Slowenien 228 374
–, Besuch in Tschechien 183
–, Besuch in Tunesien 221
–, Besuch in Ungarn 44 540
–, Bischofsernennungen 348 f.
(s. auch Bistümer; Erzbistümer)
–, Bischofssynode für den Libanon 1990 66
–, Botschaft zum Dialog zwischen Staat und Kirche in Kuba 215
–, Botschaft zum Genozid in Ruanda 270
–, Botschaft zum Weltfriedenstag 105 f.
–, Brief an die Familien 1994 78
–, Christifideles laici 226 542 633 636
–, „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" 134
–, Evangelium vitae 4 123 271 328 574
–, Gründonnerstagsschreiben an die Priester 251
–, Jubiläumsjahr 2000 271 330 411
– –, Ansprache an die Planungskonferenz für das 216
– –, Apostolisches Schreiben zur Vorbereitung des 221 271
– –, Tertio Millennio adveniente 183 330 385 411 458
–, Mulieris dignitatem 569
–, Nationalkongreß der katholischen Kirche Italiens, Besuch beim 11 13
–, Neuernennungen in Kurienämtern 427 f.
–, Ordinatio sacerdotalis 4 272 355 461 ff.
–, Papstwahl, neue Bestimmungen zur 166
–, Pastoralschreiben „Vita consecrata" 226 f.
–, Prälatur Opus Dei 134
–, Tag für das Leben 279
–, Übereinkommen mit dem assyrischen Katholikos 40
–, Ut unum sint 14 161 271 386 395 410
–, Verhältnis zum deutschen Katholizismus 272
–, Veritatis splendor 110 175 272
–, Zweite Bischofssynode für Europa 622
– und Abtreibung 574
– und Muslime 221
– und „Fall Hus" 385
– und Zölibat 554
– zur polnischen Abtreibungsnovelle 617
Papst Leo XIII. 17
–, Libertas 584
–, Position zum Liberalismus 583 f. 586
–, Rerum novarum 584
–, Sapientiae 584
Papst Paul VI. 490
–, Aufhebung des Kirchenbanns durch Patriarch Athenagoras und 179
–, Evangelii nuntiandi 316 410 416 419
–, Humanae vitae 158 175
–, Kurienreform 387
–, Ministeria quaedam 643
–, Populorum Progressio 362 f.
–, Romano Pontifici Eligendo 166
Papst Pius VI., Quod aliquantum 583
Papst Pius IX. 17
–, Mirari vos 583
–, Quanta cura 582
–, Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores 583
Papst Pius X., Commissum nobis 166
Papst Pius XI. und Bischofsernennungen 349
Papst Pius XII. 4 359 361
–, Humani generis 599
Papstamt 272 f. 386
(s. auch Papst)
Papstbesuch(e) 273
(s. auch Papst Johannes Paul II.)
Päpstlicher Einheitsrat und Lutherischer Weltbund, Erklärung zur Rechtfertigungslehre 119 ff.
Päpstlicher Rat „Cor unum" 644
Päpstlicher Rat für die Familie 78
–, Richtlinien zur Sexualerziehung 115 f.
Päpstlicher Rat für die Laien 634 636
–, neuer Präsident 540
Papstwahl, neue Bestimmungen 166
(s. auch Papst Paul VI.)
Paragraph 218, embryopathische Indikation 249
Partei des demokratischen Sozialismus (PDS) 7 f.
Parteie(en)
–, deutsche 232 ff.
– auf den Philippinen 210
– in der Schweiz 20 ff.
– in der Türkei 151 f.
– in Guatemala 91 f.
– in Indien 369 ff.
– in Indonesien 529 ff.
– in Israel 452
– in Italien 338 ff. 559
– in Österreich 62 ff.
– in Polen 68 ff. 615 ff.
– in Rußland 91 ff.
– in Slowenien 229
– in Südafrika 46 ff.
Partnerschaft(en) 223
–, homosexuelle 170 172 223
–, nichteheliche, eheähnliche 223
(s. auch Homosexualität; Homosexuelle)
Pastor aeternus 4
Pastoralgespräche, -tage 441 f.
Pastoralrat 297 460
Pastoralreferenten 570
– in den Niederlanden 52
Pastores dabo vobis 226
Patriarch von Moskau, Abbruch der Beziehungen zum Patriarchat von Konstantinopel 499 f.
– –, gemeinsame Erklärung zur kirchlichen Krise in Estland 500 f.
– und katholische Kirche 14
Patriarchat Bukarest 176
Pax Christi 84
–, Abschaffung der Allgemeinen Wehrpflicht 216
Person, menschliche 573
Personen, Forschung an nichteinwilligungsfähigen 336 f.
Petrusamt, -dienst 4 271 298 ff. 395
(s. auch Papstamt)
Pfarrer/-innen, evangelische 506
Pfarrgemeinderat/-räte 12 460
Pfingstkirchen in Brasilien 648
Pflegeversicherung 515 ff.
Pflichtzölibat 552 ff.
(s. auch Zölibat)
Philosophie 147 599
–, Entwicklungen in der französischen 261 ff.
– und Theologie 205 f.
Pluralismus, Freiheit und 270
–, gesellschaftlicher 602
–, religiöser 28 f. 477 602 f.
Political Correctness 284 286 ff.
Politik, Ethik in der 321
Polnische Nationalkirche in den USA und Kanada, Stellung zur Frauenordination 353 f.
Populorum Progressio 362 f.
Postmoderne, die 436
–, kirchlicher Auftrag in der, Papstrede 13
–, Religion und Glaube in der 321
Präservative 162 174 f.
Priester 483
–, anglikanische, Eingliederung in den katholischen Klerus 283 554
–, Ehelosigkeit der 9 f.
–, Gründonnerstagsschreiben des Papstes an die 251
–, Lage der 641
–, Sexskandale in Irland 16
– –, Richtlinien 162
–, verheiratete in Tschechien 182
– als Theologen 437
– in Belgien 252
– in Brasilien 314 f.
– in den Niederlanden 52 252
– in Europa 251 254
– in Frankreich 251
– in Italien 251
– in Spanien 88 252
Priester und Solidaritätsgruppen 74

Priesteramtskandidaten, Untersuchung durch Renovabis 620
– in Afrika 484
– in Amerika 484
– in Asien 484
– in der Schweiz 252
– in der Slowakei 253
– in der Tschechischen Republik 253
– in Deutschland 252
– in Europa 251 ff. 484
– in Frankreich 251
– in Ungarn 253
(s. auch Priesterweihe[n])
Priesterausbildung 173 483
– im Bistum Chur 645
Priestermangel 253 f. 483 641 643
Priesternachwuchs 173 254
–, Statistik des Vatikans 483 f.
– in Polen 253
(s. auch Priesteramtskandidaten)
Priesterrat/-räte 12 294 297 460
Priesterweihe(n) in Belgien 252
– in den Niederlanden 252
– in der Slowakei 253
– in der Tschechischen Republik 253
– in Italien 251
– in Österreich 251
– in Spanien 251
– in Ungarn 253
– von Frauen 4 355
– – in der altkatholischen Kirche Deutschlands 352 ff.
(s. auch Ordinatio sacerdotalis)
Primat des Papstes s. Papst; Erstes Vatikanisches Konzil
Protestanten 37 410 f.
– in China 594
Protestantismus 29 600
–, äthiopischer 482
–, Schweizer 214
Psychogruppen 281
Presse, Publikationen, katholische 556 ff.

Q

Quadragesimo Anno 17
Quanta cura 582
Quod aliquantum 583

R

Radio Paradiso 545 f.
Rassismus 37
– in Frankreich 594
Recht, islamisches 139
Rechtfertigung 231 302 f. 547
–, Lehre von der 199 f. 302 ff. 408
– –, lutherisch-katholische Erklärung zur 302 ff. 540 547
(s. auch Lehrverurteilungen)
Reformgruppen, kirchliche 73 ff.
Religion(en) 1 ff. 29 ff. 109 111 172 491 564 567 579 f. 602 f.
–, asiatische 99
–, Bedeutung der 2
–, Individualisierung der 377
–, jüdische 196
–, kirchlich verfaßte 27
–, monotheistische 478
–, neuere Bücher über 28 ff.
–, Rückkehr der 1 ff. 32 f.
–, Symposium der europäischen Bischöfe 602 f.
–, Theologie der 588
– in Frankreich 513
– in Gesellschaft und Staat 30 593
– in Spanien 88
Religionsfreiheit 393 563 584
–, Papst Leo XIII. und 584
–, Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die 584 f.
– im Libanon 38
– in Äthiopien 480
– in Syrien 38
Religionsgemeinschaften, christliche im Libanon 67 f.
Religionsunterricht, schulischer 172 f. 224 ff. 393 562 ff. 566 645 f.
– –, Konfessionalität des 172 563 ff. 591
–, Stellungnahme der deutschen Bischöfe zum 562 566 591
– in den neuen Bundesländern 245 f. 566 f.
– – in Brandenburg 224 ff. 645 f.
– – in Sachsen 389
– in ganz Deutschland 565 567
– in Slowenien 229
– in Spanien 90 f.
Religiöse, das 579 627
–, Anspruch des 579
– im Fernsehen 623 f. 626 f.
Religiosität 28 f. 32 491 626
–, neue 34
– der Italiener, Studie 320
Renovabis 54 618 ff.
Republikaner 234 f.
Rerum novarum 584
Romano Pontifici Eligendo 166

S

Sacrosanctum Concilium 525
Sakrament(e) 231 f. 570 643
–, Empfang durch katholische und syrisch-orthodoxe Gläubige 38
– – durch syrisch-orthodoxe und griechisch-orthodoxe Gläubige 38
–, Verständnis der 439
– –, reformatorisches Verständnis 120
(s. auch Ordo)
Säkularisierung 2 f. 32
– in Italien 11
– in Spanien 90
Sapientia Christiana 389
Sapientiae 584
Schöpfung, christliche Verantwortung für die 402
Schöpfungsglaube in Bibel und Koran 477
Schriftauslegung, -verständnis 231
Schule(n) 113 f.
– in Frankreich 510
– in islamischen Ländern 139
– irische 18
– und Eltern 113
Schwangerschaft 573
–, ungewollte 573
Schwangerschaftsabbruch 249 279 328 572 ff.
–, Statistik für I/1996 des Bundesamtes 648
(s. auch Abtreibung)
Schwangerschaftsberatung, kirchliche 575
(s. auch Beratungsstellen, kirchliche)
Schwangerschaftsberatungsstellen 328, 393
–, Bischöfliche Richtlinien für katholische 173
Schwangerschaftskonflikt 573
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 214
Schweizerischer Katholischer Volksverein 634
Scientology (Church) 281 491 576
Seelsorge 638 f.
Sekte(n) 1 136 329 491 576 579
–, Begriff/Definition des Phänomens 280 578 f.
– auf den Philippinen 213
– in Brasilien 648
– in der katholischen Kirche, katholische 329 576 578
– in Frankreich 576 579
– –, parlamentarischer Bericht 28 f. 329
– in Rußland 13
– in Ungarn 41 44
Sex-Skandale in Irland 16 18
Sexualerziehung, schulische 115
–, vatikanische Richtlinien zur 115 f.
– in der Familie 115
Sexualethik 429
–, evangelische 508
Sexualität, menschliche 75 115 575 606
Sexualmoral 115 298 579
– in Irland 16 f. 19
Shintoismus 99
Shoa 264

Sicherungssysteme, soziale 163 ff. 275 f.
Solidargemeinschaften 596
Solidarität 86 381 466 501 ff. 595 ff. 603 605 622
–, Renovabis, Aktion der deutschen Katholiken 618 ff.
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 232 f. 235 f.
– und PDS 8
– zum Konsultationsprozeß 125 f.
Soziales Jahr, Freiwilliges 494
Sozialgipfel, Kopenhagen 334
Sozialismus 242
Soziallehre, katholische 86 597 604 f.
Sozialstaat 381
–, amerikanischer 122
Sozialverkündigung, kirchliche 123 f.
Sozialwissenschaftliches Institut der EKD zum Konsultationsprozeß 124 f.
Sozialwort der Kirchen 123 ff.
Sparpaket 275 277 437
Spiritualität 12 109
–, asiatische 98
Staat, Religion im säkularen 593
– in der DDR 484
– und Gesellschaft in Frankreich, Laizität von 512 ff.
– und Kirche 584
Städte 343 346 ff.
–, Verwaltungen der 343 ff.
–, Zukunft der 334 f.
Ständige Diakone 439
–, Weihe von Frauen zu 282 f.
– in den Niederlanden 52
– in Spanien 88
Ständiger Diakonat 282 f. 439
Sterbehilfe, -begleitung 270 278 376 398 401 648
–, aktive, passive 278
–, deutscher Ärztetag gegen niederländische 428
Sterben 270 278 396 ff. 648
Steuerreform 275 437
–, ökologische 131 ff.
Subsidiarität 605
Sucht 278
Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores 583
Synkretismus, religiöser 28 f. 32
Synode 459 ff.

T

Taoismus 99
Taufe 458 460
– Chlodwigs, 1500-Jahr-Feier der 510 ff. 535
– durch Laien 641
Technomusik in Kirche und Liturgie 525 ff.
Teenager-Schwangerschaften in Irland 17 f.
Teilkirchen 301
–, Verhältnis der Universalkirche zu den 298 302
Telefonseelsorge 638 640
Terrorismus 238 f. 438
–, Bekämpfung des 237 240 f.
–, Gipfelkonferenz in Sharm al-Shaikh 240 f.
–, islamistischer 238 f.
–, jüdischer 239
– im Nahen Osten 237 f.
– in Algerien 237 ff. 375
Tertio Millennio Adveniente 183 330 385 411 458
Tests, genetische 249
Theologen 110 437 591 f.
–, asiatische 96 f. 99 f.
–, Ausbildung im Freistaat Sachsen 388 f.
–, indische 371 f.
–, Ökumenischer Arbeitskreis 230 ff.
(s. auch Laientheologen)
Theologie 28 33 f. 109 ff. 205 f. 591
–, asiatische (der Harmonie) 95 f.
– –, westliches-östliches Denken 97 f.
–, christliche 476 f.
–, feministische 143 f. 589 600
–, Gesellschaften für Katholische 486
–, Handbuch der 268
–, indische, Wandel in der 371 f.
–, Katholische, Diplomstudiengang in Frankfurt 486
–, kontextuelle 96 f. 99 371
–, Universitätsfakultäten 109
–, wissenschaftliche 168
–, Zivilreligion in der deutschen 30
–, Zukunft in Deutschland 591
– der Befreiung 323 372
– der Religionen 588
– in Ostdeutschland 246
– Martin Luthers 159
– und Evolutionstheorie 599
Theologien in Asien 96
Theologieprofessoren 437
–, Berufung von 592 646
Theologinnen 142
–, feministische 144
– –, indische 372
Theologische Fakultäten 173 591
–, evangelische 507
–, Personaleinsparungen an 378
– im Internet 637
Theologische Forschung 143
Theologische Frauenforschung 143
Tod 278 396 f. 648
–, Hospizbewegung 270 396 ff.
–, Zivilisation des 87
– des Menschen 592
Todesstrafe, Plädoyer gegen die 221 ff.
450. Todestag Martin Luthers 214 407 410
Tötung 397 574
–, aktive eines Menschen 592
–, Verbot der 593
– auf Verlangen 428
Tourismus in Ägypten 239
– in Algerien 239
Tradition 499
–, christliche 579
–, katholische 580 582
TransFair-Siegel 365 ff.
Trienter Konzil, Verurteilungen des 120

U

Umweltbewußtsein der Deutschen 439 f.
Umweltethik, christliche 402
Umweltkonferenz, Rio de Janeiro 334 402
Umweltschutz 402 405 440
Umwelttechnologie 26
Umweltzerstörung 128
Uniatismus 432
Union von Brest-Litowsk, Jubiläum der 13 f.
–, Apostolisches Schreiben des Papstes zum 13
Universalkirche 273
–, Verhältnis zu den Teilkirchen 298
Universi Dominici Gregis 166
Unschuldige, direkte Tötung von 4
Unternehmer 127
UN-Weltsiedlungskonferenz Habitat II, Istanbul 334 ff.
„Unwirklichkeits"-Debatte, Hamburg 601
Utrechter Union, Internationale Bischofskonferenz 352 354
–, Diakonat der Frau 353
–, Nichtzulassung von Frauen zum dreifachen kirchlichen Amt 353
–, Wislikofen I und II 353 f.
Ut unum sint 14 161 271 298 386 395 410

V

Verbände 12 74
Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), Beratungskommission 95 97 100
Vergebung, Versöhnung 574
Verheiratete, Weihe von 10
Veritatis splendor 110 175 272
–, Kritik und Antwort des Vatikans 158
Verkündigung, kirchliche 168
– und Familie 79
Verwaltung, kommunale 343 ff.
viri probati 254 460

Vita consecrata 226 ff.
Volkskirche 32 f. 508

W

Währungsunion 5
„Wallfahrt der Vielfalt", Österreich 495 ff. 607
Wasserpolitik, -problematik im Nahen Osten 470 ff.
Wehrpflicht, Pax Christi für Abschaffung der Allgemeinen 216
Weltbevölkerung 334
–, UN-Bericht 334 f.
Weltbevölkerungsgipfel, Kairo 334 f.
Weltfrauenkonferenz in Beijing/Peking 1995 212 334
Weltkatechismus, englische Übersetzung des 387
Weltkirche 110 273 423 541 ff.
Wirtschaft 112
–, Ethik in der 321
–, Politik und 112 f.
Wirtschaftsentwicklung Deutschlands 129
Wirtschaftspolitik 126 129
Wirtschaftssystem 129 ff.
–, Umbau des 128 131
Wirtschafts- und Währungsunion 5 f. 112 164
Wissenschaft, Ethik in der 27
World Wide Web 637 f. 640
Würzburger Synode 459

Z

Zeit 204 f.
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), Dialogpapier des 459
–, Diskussionspapier zur Migrationspolitik 158
–, innerkirchlicher Dialog 318 f. 461
–, Katholischer Kongreß 117
–, Kritik am Weltkatechismus 159
–, Reform des Sozialstaates 318 f.
–, Renovabis 622
–, Ständiger Arbeitskreis „Geistliche Gemeinschaften" 133
–, Strukturreform 9 633
–, Vorschläge für ein gemeinsames Europa 213 f.
– und Kirchenvolksbegehren 9 f. 73 ff. 607
– und Zölibatsfrage 9 f.
Zeugen Jehovas 105
Zivilreligion 30
– in der Bundesrepublik Deutschland 29 f.
Zölibat 74 f. 554
–, ZdK-Beschluß 9
– des Klerus in Irland 16 18
(s. auch Pflichtzölibat)
Zweite Europäische Ökumenische Versammlung, Graz 332 f.
Zweites Vatikanisches Konzil 75 300 f. 360 541
–, Erklärung über die Religionsfreiheit 584
–, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 585

Länder

A

Ägypten, islamischer Fundamentalismus in 238
–, koptisch-katholische Kirche, Alphabetisierungs- und Frauenbildungsprogramm 140
–, koptisch-orthodoxe Kirche in 40
–, Ökumene in 40
–, Terrorismus in 238 f.
Algerien, Terrorismus in 237 ff.
–, Terroristenvereinigung GIA 375
– –, Ermordung französischer Trappisten 375
Argentinien, Menschenrechtsverletzungen, Schuldbekenntnis der Bischöfe 320 f.
Äthiopien, Christentum in 478
–, christliche Kirchen in 479 ff.
–, Ökumene in 482
–, Religionen in 480
Australien, legale aktive Euthanasie 594

B

Bangladesh, Politisierung des Islam in 140
Bosnien-Herzegowina, Friedensabkommen von Dayton 54
–, „Friedensweg" in Sarajevo 319
Brasilien 323
–, katholische Kirche in 314 f.
– –, Statistik 314 f.
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 6 128 ff.
–, Bioethikkonvention 336
–, brandenburgisches Modell der Staat-Kirche-Beziehungen im Schulbereich 226
–, Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus 59
–, Islam in der 29
–, Juden/Judentum in der 194 ff.
–, Konsultationsprozeß zur sozialen Lage in der 123 ff. 186 188 502
– –, Zwischenbilanz 51 55 124 126
–, Lage der Kirche in der 9
–, Landtagswahlen 232
–, Nationale Humangenomforschung in der 247
–, neue Bundesländer, religiöse Landschaft in den 241 ff.
–, neuer Nuntius in der 54
–, Papstbesuch in der 271 ff. 392 ff.
– –, Beitrag des Papstes zur Wiedervereinigung 395
– –, Staat-Kirche-Verhältnis 393
–, Sparpaket, Gewerkschaften und Kirchen gegen das 275
–, Standort 128 ff.
–, Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" 129
–, Zivilreligion in der 29
–, Zukunftstechnologien 23 128

C

China, Protestanten in 594

D

Deutschland s. Bundesrepublik Deutschland
Dominikanische Republik 153 ff.
–, Ausländerrecht 154
–, Justiz 156
–, Kirche-Staat-Beziehungen 155 f.
–, Kleinbauern 156 f.
–, Präsidentschaftswahlen 155 f.
–, Tourismus 154
–, Wirtschaft 153 f.

E

El Salvador, Papstbesuch in 158
England, Sozialhirtenbrief der Bischöfe 604 ff.
–, Thatcherismus 604
Europa 84 f.
–, Beitrag des Papstes zu den Veränderungen in 395
–, Christentum in 185
–, Rolle der Kirchen in 184 ff.

F

Frankreich 6 169
–, Bericht zur Sektenszene in 280 f.
–, Besuch Papst Johannes Pauls II. in 60 169 509 512 535
– –, Chlodwig-Jubiläum 169 270 429 510 ff. 535
–, Kirche in 60 510 ff.
–, Lage der Illegalen in 267
–, Laizität von Staat und Gesellschaft 512 f.

G

Guatemala 100 ff.
–, Guerilla, Friedensgespräche mit der 101 f. 105
–, Kongreßwahlen 1994 102
–, Papstbesuch 157
–, Präsidentschaftswahlen 1990/91 101
–, Wahlen 1995 und 1996 100 103 105
– –, Parteien 103 f.
Georgien, orthodoxe Kirche in 355 ff.

I

Indien, Bevölkerung 367
–, Geburtenkontrolle in 367 f.
–, Hawala-Skandal 368
–, Unterhauswahlen 369 f.
–, Wirtschaftspolitik 368
Indonesien, Bevölkerungswachstum in 531
–, Menschenrechtsverletzungen in 432 532
–, religiöse und politische Spannungen in 529 ff.
–, Rolle der katholischen Kirche in 159
–, Osttimor 532
– –, Friedenspreis für den Bischof von 544
–, Wirtschaft 531
Irak, Christen im 38
Iran, Armenier in 309
Irland, katholische Kirche in 15 ff.
–, Konfessionsschulsystem in 17 f.
–, Sex-Skandale in 16 162
– und Einfluß des Fernsehens 18
Israel, Friedensprozeß in 613
– –, Anschläge radikaler Palästinenser, Verurteilung durch alle christlichen Kirchen 216
–, Machtwechsel in 447 ff.
–, Ministerpräsidentenwahl 449 f.
–, Ökumenisches Klima in 39 f.
–, Rabin-Attentat 450
–, Weihnachtsfeier in Betlehem 1995 108
(s. auch Jerusalem)

Italien 6
–, Katholische Kirche in 11
–, Lega Nord 559ff.
–, Mafia in 12
–, Parlamentswahlen in 338ff.
– –, Parteien nach den 338ff.

J

Jordanien, Christen in 37
–, Wasserpolitik, -versorgung in 472

K

Kuba, nationales Kirchentreffen in 215
–, Staat-Kirche-Verhältnis 215

L

Lateinamerika, Inkulturation des Evangeliums in 418ff.
Libanon, Christen im 37f.
– –, armenische im 310
–, christliche Kirchen und Religionsgemeinschaften im 67f.
–, katholische Kirche im 67f.
–, ökumenische Bewegungen im 38
–, Sonderversammlung der Bischofssynode für den 66ff.
Libyen, Terrorismus in 237

M

Marokko, Papstbesuch 1985 in 221

N

Naher Osten, Arbeiterpartei Kurdistans 238
–, Friedensinitiative im 240
–, Terrorismus im 237f.
–, Wasser, -versorgung im 470ff.
Niederlande, Statistik der katholischen Kirche in den 52
Nordafrika, Islamismus in 238
–, Terrorismus in 238f.

O

Österreich, Wende im Katholizismus in 495ff.
– nach den Parlamentswahlen 1995 62ff.

P

Philippinen 207ff.
–, außenpolitische Beziehungen 211
–, Diktator Marcos, Sturz des 207
–, Neuwahlen 207
– –, Aquino-Regierung 208
– –, Ramos-Regierung 208ff.
–, Parteien 210
–, Rosenkranzrevolution 207 211
Polen 84f.
–, Abtreibungsgesetz 540 617
–, Parlamentswahlen 1997 615ff.
–, Präsidentschaftswahlen in 4f. 68ff.
–, Solidarność 618
–, Tausendjahrfeier der Christianisierung 83 85 87
–, Verhältnis von Kirche und Staat in 5 617

R

Ruanda 206
–, Papstbotschaft zum Genozid in 270
Rumänien, ungarische Minderheit in 45
Rußland 282
–, katholische Kirche in 601ff.
– –, Verhältnis zu den staatlichen Institutionen 603f.
–, Parlamentswahlen 1995 91ff.
– –, Parteien in 91ff.
–, Präsidentenwahl in 413ff.
– –, Wahlgesetz von 1995 415f.

S

Schweiz, Bildungswesen der 288ff.
– –, duales Hochschulsystem 291f.
–, Bischofsernennungen in der 350
–, Nationalratswahlen 1995 19ff.
(s. auch Bistum Chur)
Slowakei, ungarische Minderheit in der 45
Slowenien, Kirche-Staat-Verhältnis 229ff.
–, Neuwahlen 229
–, Papstbesuch in 228ff.
–, Rückerstattung kirchlichen Eigentums 229
–, Verhältnis zu Italien 230
Spanien, Autonome Region Katalonien 90
–, katholische Kirche in 87ff.
Südafrika 46ff.
–, Apartheid, Ende der 46f. 49f.
–, Kommunalwahl 1995 46 50
–, Parlamentswahl 1994 46
–, Rechte der Provinzen 48f.
Syrien, Religionsfreiheit in 38

T

Tansania, Religion in 140
Tschechien/Tschechische Republik 180ff.
–, katholische Kirche in 180ff.
– –, Untergrundkirche 181
– – –, verheiratete Priester 182
Tunesien, Christen in 138 140
–, Papstbesuch in 221
Türkei, Armenier in der 309
–, osmanischer Nationalismus 152
–, Parlamentswahlen in der 149 152
–, Politik und Religion in der 149ff.
– und Europäische Union 150f.

U

Ukraine 208ff.
–, Lage der Kirchen in der 208 211ff.
–, Parlamentswahlen 209
–, Reformen 210
–, Tschernobyl 210f.
Ungarn, katholische Kirche in 41ff.
–, Minderheiten in 45

V

Vatikan /Apostolischer Stuhl / Heiliger Stuhl 187
–, diplomatische Anerkennung Sloweniens 228
–, Position in der Jerusalem-Frage 484
–, Vertrag mit dem Freistaat Sachsen 388
(s. auch Papst; Päpste)
Vereinigte Staaten von Amerika (USA)
–, Bio-, Gentechnologie in den 23
–, Bischöfe zur staatlichen Sozialpolitik 121ff.
–, katholische Kirche in den 121 497ff.
–, Kirchenbrände, nationaler Kirchenrat zu den 432 614
–, Klimaschutz 614
–, neues Sozialhilfegesetz 613
–, Präsenz auf den Philippinen 211
–, Präsidentenwahl 255ff. 608f.
– –, Wahlkampf 61 257ff. 384 610ff.
–, Todesstrafe in den 614
– und Nahost-Friedensprozeß 449
Vietnam, Einführung der Marktwirtschaft 108

Personen

A

Abbé Pierre 267 324
Accattoli, Luigi 330
Adam, Karl 268
Adorno, Theodor W. 147
Adschemian, Schahe, armenischer Erzbischof 308
Aichern, Maximilian, Bischof von Linz 497
al-Assad, Hafiz 38
Albo, Xavier 422 f.
Aleksij II., Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche 14 179
Alexander, Metropolit 177
Alexander, Lamar 256
Almula, Saud 68
Altermatt, Urs 21
Althusser, Louis 261
Alunan, Rafael 212
Alvarez Martínez, Francisco, Erzbischof von Toledo (Spanien) 90
Amaladass, Michael 371
Amaral, Edvaldo, Erzbischof von Maceió (Brasilien) 316
Amato, Giuliano 342
Amery, Carl 485
Amos, John W. 238
Anderson, Martin 609
Andrade, Fernando 103 f.
Andreotti, Giulio 339
Aparicio, Rosa 88
Aquino, Benigno 208
Aquino, Cory 207 f.
Arafat, Yassir 108 447
Ardusso, Franco 269
Aretin, Karl Otmar Freiherr von 571
Arguello, Kiko 136
Arns, Paulo Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo (Brasilien) 54 315 317
Arzú, Alvaro 102 157
Ashley, Uriah, Bischof von Panama 422
Assis, Raymundo Damasceno, Weihbischof in Brasília (Brasilien) 162 317
Assmann, Hugo 318
Ayoub, Mahmoud 475
Aznar, José Maria 91

B

Bade, Klaus 167
Baffoy, Thierry 329
Baker, Mary 578
Balabagan, Sarah 210
Balaguer, Joaquin 153
Balthasar, Hans Urs von 265 268 538 585
Barber, Peter 310
Barberito, Luigi, Erzbischof 554
Barrios de Chamorro, Violeta 158
Barth, Hermann 51 127
Barth, Karl 268
Bartholomäus I., Patriarch 179
Bartoszewski, Wladyslaw 70 504
Bassim, Paul, Erzbischof 68
Baumgartner, Alois 636
Baumgartner, Michael 591
Baur, Hans 51
Bayer, Oswald 53
Bayerlein, Walter 460
Beauchamp, Paul 263
Beaudouin, Lambert 360
Beauvoir, Simone de 261
Beck, Kurt 233
Beck, Ulrich 488
Beck, Volker 270
Beckmann, Jan P. 430
Beckstein, Günther 536
Bedros XVIII., Johannes, armenisch-katholischer Patriarch 309
Behrens, Michael 284
Beier, Peter 276 648
Beierwaltes, Andreas 190
Beinert, Wolfgang 588
Bellah, Robert 190 470
Belo, Carlos Filipe Ximenes, Bischof, Apostolischer Administrator von Dili (Ost-Timor) 532 544
Ben Ali, Zine El-Abidine 221 240
Ben-Chorin, Schalom 108
Benyik, György 42
Berger, Klaus 160
Berger, Oscar 104
Berghe, Paul van den, Bischof von Antwerpen 374
Berglar, Peter 134
Bergner, Christoph 8
Berlis, Angela 352
Berlusconi, Silvio 11 339 561
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chicago 497
Bernecker, Walter 87
Bernstein, Leonard 528
Bertsch, Ludwig 643
Beste, Hermann, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs 270
Beste, Niklot 270
Bianco, Gerardo 339
Biedenkopf, Kurt 8388
Bien, Günther 199
Billé, Louis-Marie, Erzbischof von Aix-en-Provence 645 648
Bingen, Dieter 72 618
Bischara, Azmi 452
Bitter, Gottfried 322
Blaha, Jan 182
Blair, Tony 604
Blank, Renate 598
Blázquez Pérez, Ricardo, Bischof von Bilbao (Spanien) 90
Bleistein, Roman 137
Blocher, Christoph 21
Blondel, Maurice 262
Blüm, Norbert 503
Böckenförde, Ernst Wolfgang 30 568 571 593
Bode, Franz-Josef, Bischof von Osnabrück 594
Boelte, Hans H. 571
Boff, Leonardo 268 318
Bogart, Alvarez 155
Böll, Verena 482
Bolten, Jürgen 161
Bommes, Michael 467
Bonder, Michael 284
Bopp, K. 406
Böpple, Friedhelm 526
Bornholdt, S. 403
Bosch, Juan 153
Boss, Medard 203
Bossi, Umberto 338 559 ff.
Boutros-Ghali, Boutros 319 334
Bouwen, Franz 40
Braig, Carl 203
Brady, David W. 609
Braun, Karl, Erzbischof von Bamberg 216 441
Brauneder, Willi 63
Bréhier, Emile 261
Brennan, William J. 614
Brentano, Franz 203
Breton, Stanislas 266
Breuer, Rita 142
Brieskorn, Norbert 200
Bröker, Walter 206
Bröcker-Oltmanns, Käthe 206
Bröckling, Ulrich 269
Brück, Michael von 431
Brumlik, Micha 191 197
Brunetta, Giuseppe 252
Brüning, Heinrich 117
Brunkhorst, Hauke 191
Bruskewitz, Fabian 320
Brynzalow, Wladimir 417
Bsteh, Andreas 474
Buber, Martin 191
Bubis, Ignatz 59 194
Bubmann, Peter 525 529 625
Buchanan, Pat 255 ff. 384
Büchner, Georg 475
Buckley, Joseph 137
Bühlmann, Walter 51
Bulányi, György 43
Bulgakov, Sergej 590
Bultmann, Rudolf 508
Busek, Erhard 62
Bush, George 257
Bußmann, Magdalene 117
Butterworth, Julia 355
Buttiglione, Rocco 339
Butturini, Giuseppe 136

C

Callaghan, Brendan 553
Candolfi, Joseph, Weihbischof in Basel 51
Cardoso, Fernando Henrique 54 162 323
Cardoso Sobrinho, José, Erzbischof von Olinda und Recife (Brasilien) 318
Carey, George, Erzbischof von Canterbury 446 604
Carmel Tapia, María del 134
Carnogursky, Jan 504
Carpio Nicolle, Jorge 101
Carvalho Azevedo, Marcello de 420
Carzedda, Salvatore 211
Casel, Odo 268
Casey, Eamonn, früherer Bischof von Galway (Irland) 18 553
Cassidy, Edward Idris Kardinal 120
Cassirer, Ernst 160
Castrillón Hoyos, Darío, Erzbischof 427
Castro, Fidel 215
Cerezo Arévalo, Vinicio 100
Cerić, Mustafa Efendija 319
Charette, Hervé de 486
Charier, Alain 107
Chemello, Jayme, Bischof von Pelotas (Brasilien) 317
Chesterton, Gilbert 585
Chirac, Jacques 168 429 510 f. 535
Ciampi, Carlo Azeglio 341
Cimoszewicz, Wlodzimierz 68 615
Clancy, Edward Kardinal, Erzbischof von Sydney 594
Claver, Francisco, Bischof von Malaybalay (Philippinen) 212
Claverie, Pierre, Bischof von Oran (Algerien) 486
Clinton, Bill 237 255 ff. 384 417 449 608 ff.
Coda, Piero 11
Cohen, Martine 329
Cone, James 268
Congar, Yves 268
Contemplacion, Flor 210
Cordes, Paul Josef, Kurienbischof 54 136 644
Cossiga, Francesco 560
Craxi, Bettino 339
Cremer, Georg 633
Cserháti, József, früherer Bischof von Pécs (Ungarn) 42
Csoklich, Fritz 292 ff. 647
Cunha, Longinus da, Erzbischof von Ende (Indonesien) 533

D

Daba, Qes Yadessa 480
Dagens, Claude, Bischof von Angoulême 602 645
Dahrendorf, Ralf 431
D'Alema, Massimo 340
Daley, Janet 554
Dalfert, Ingolf U. 377
Dallago, Andrea 343 562
Daloz, Lucien, Erzbischof von Besançon 374
Daly, Cahal 16
Dantine, Johannes 319
Darmaatmadja, Julius Kardinal, Erzbischof von Jakarta 534
Darwin, Charles 599
Dauter, Boguslaw 72
David, Jacques, Bischof von Évreux 162 645
Davis, Rupert E. 313
De Broucker, J. 360
Defois, Gérard, Erzbischof von Reims 169 429 511
De Giorgi, Salvatore, Erzbischof von Palermo 270
Delestre, Antoine 329
Deleuze, Gilles 261
Demel, Sabine 537
Demke, Christoph, Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen 648
Dent, Bob 594
Derrida, Jacques 148 261
Dessauer, Friedrich 390
Deufel, Konrad 343 ff.
De Valera, Eamon 17
Deve Gowda, H. D. 370
Dewald, Josef 548
Dichgans, Johannes 571
Dickow, Helga 50

Diego, Caridad 215
Dijk-Hemmes, Fokkelien von 142
Dinechin, Olivier de 174
Dini, Lamberto 339 342
Dirks, Walter 269
Djatschenko, Tatajana 417
Dobrzański, Stanislaw 72
Dohmen, Christoph 485
Dole, Bob 255 ff. 384 608 610
Döpfner, Julius Kardinal, früherer Erzbischof von München 388
Dow, Wally N. 335
Drehsen, Volker 30
Drewermann, Eugen 272 511
Drnovšek, Janez 228
Dudajew, Dschochar 92
Dulles, Avery 465
Dupré, Wilhelm 476
Duval, Joseph, Bischof von Rouen 429 645
Duval, Léon-Etienne, Erzbischof von Algier 375
Dyba, Johannes, Bischof von Fulda 486

E

Ebeling, Gerhard 28 268
Echenagusia Uribe, Carmelo, Weihbischof in Bilbao (Spanien) 90
Eckholt, Margit 266 423
Eder, Georg, Erzbischof von Salzburg 496
Edwards, David 447
Eggenschwiler, Kuno 51
Egger, Wilhelm, Bischof von Bozen-Brixen 118
Eham, Markus 525
Eith, Ulrich 232
Elchinger, Arthur, früherer Bischof von Straßburg 459
Elizondo, Virgilio 497
Emunds, Bernhard 125
Encel, Frederic 161
Engelhardt, Klaus, Bischof der Evangelischen Landeskirche in Baden 7 12 41 70 274 278 394 432 600
England, J. C. 96
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, früherer Erzbischof von Madrid 8
Eppler, Erhard 503
Ergil, Dogu 150
Erhard, Ludwig 379
Erlinghagen, Karl 390
Ernst, Wilhelm 571
Erpenbeck, Gabriele 158
Escaler, Narcisa 35
Estor, Marita 125
Estruch, Joan 88
Etchegaray, Roger, Kurienkardinal 54 319 330 532
Etzioni, Amitai 189 191 ff. 470
Evers, Georg 100 213 373 535

F

Falaturi, Abdoldjawad 478
Falconer, Alan 537
Falk, Werner 191
Feenstra, Peter 352
Feindt, P. 403
Fell, Karl H. 378
Ferejohn, John A. 609
Fernandez, Leonel 155
Ferris, Elizabeth G. 36
Figel, Leopold 62
Fini, Gianfranco 339 f.
Fischer, Norbert 268
Fjodorow, Swjatoslaw 416
Flavier, Juan 212
Fliege, Jürgen 600
Fodor, Gábor 43
Foitzik, Alexander 57 128 ff. 194 241 ff. 288 327 396 ff. 453 ff. 505 543
Foley, John P., Erzbischof 555
Forbes, Steve 255 f.
Ford, John 464
Forschner, Maximilian 199
Fortich, Antonio 212
Fraling, Bernhard 429
Franck, Fernand, Erzbischof von Luxemburg 374
Frankl, Karl Heinz 647
Franz, Albert 241 ff.
Franz, Wolfgang 113 165
Freyer, Thomas 539
Frie, Ewald 484
Frieling, Reinhard 120 594
Frühwald, Wolfgang 23 ff 571
Fu, Tieshan, Bischof von Peking 52
Fuenmayor, Amadeo de 134
Füglister, Notker 476
Fürer, Ivo, Bischof von St. Gallen 350
Furet, François 375
Furno, Carlo 215
Fürst, Michael 196

G

Gabriel, Karl 64 321 421 504
Gadamer, Hans Georg 207
Gaillot, Jacques, Bischof 60 118 162 267 324 503 511 645
Gajdar, Jegor 94
Galen, Clemens August von, früherer Bischof von Münster 394
Gander, Hans Helmuth 204
Garaudy, Roger 324
García, Romeo Lucas 100
Garelli, Franco 11 251
Garhammer, Erich 134
Garrigues, Jean-Miguel 465
Gasper, Hans 580
Gassmann, Günther 537
Gazer, Hacik 309
Gebara, Ivone 318
Geffré, Claude 266
Geldbach, Erich 61
Genn, Felix 276
Gensichen, H. W. 372
George, Francis, Bischof von Yakima (USA) 61
German, Christiano 539
Gerny, Hans, christkatholischer Bischof der Schweiz 354
Gerster, Johannes 236
Gest, Alain 280
Gibellini, Rosino 268
Gidada, Negasso 480
Gilson, Etienne 261
Gingrich, Newt 258
Giuliani, Rudolph 261
Giussani, Luigi 136
Glemp, Józef 5617
Glotz, Peter 269
Glucksmann, André 261
Gnilka, Joachim 106
Gogolok, Osmar 318
Gómez-Iglesias, Valentin 134
Göncz, Arpad 45
González, Felipe 91
Gorbatschow, Michael 164 416
Gore, Al 614
Gouhier, Henri 261
Gradwohl, Roland 198
Graham, Alec 445
Gramm, Phil 256
Grande, Dieter 157
Gratschow, Pawel 358
Graubner, Jan, Erzbischof von Olmütz (Tschechische Republik) 182
Green, Elizabeth 144
Gregor XVI., Papst 583
Gregory, Francesco de 526
Greisch, Jean 262
Greshake, Gisbert 202 463 474 476
Grey, Mary 144 444
Griffith, Leslie 313
Grignion de Montfort, Louis-Marie 535
Gril, Janez 230
Gröber, Conrad 203
Grohmann, Dieter 117
Grom, Bernhard 200
Gromow, Alexander 92
Gronkiewicz-Waltz, Hanna 70
Grootaers, Jan 360 362
Groß, Walter 355 463
Groth, Klaus J. 284
Gruner, Erich 20
Gummar, John 605
Gyulay, Endre, Bischof von Szeged (Ungarn) 44

H

Haack, F. W. 578
Haarbeck, Ako 378
Haas, Michaela 468
Haas, Wolfgang, Bischof von Chur 645
Habermas, Jürgen 58
Habibie, B. J. 533
Habisch, André 82 f.
Haeffner, Gerd 200
Haider, Jörg 62
Halkes, Catharina J. M. 142
Hallensleben, Barbara 590
Hammer, Anna Karin 444
Hammerschmidt, Rudolf 540
Hansen, Georg 196
Hanssler, Bernhard 390
Harmati, Béla 540
Haustein, Jörg 465
Häußling, Angelus A. 643
Hawighorst, Ansgar 483
Hayek, Friedrich von 380
Haykusan Nadjian, Vardapet 308
Haymanot, Abuna Täklä 479
Heckel, Martin 538 591
Heidegger, Martin 203 ff. 265
Heigert, Hans 571
Heimbüchel, Bernd 203
Heine, Peter 153 473
Heinemann, Gert 483
Heinrichs, Martina 443
Heinz, Hanspeter 593
Heinzmann, Richard 202
Heitmann, Steffen 288
Helbling, Hanno 226
Heller, Agnes 322
Hemmerle, Klaus, früherer Bischof von Aachen 442
Hendrickx, Marie 269
Hengsbach, Friedhelm 123 321
Hennig, Ottfried 236
Henrici, Peter 645
Henry, Michel 261 266
Henscheid, Eckhard 286
Hentig, Hartmut von 113
Herkenrath, Norbert 383
Herrmann, Friedrich Wilhelm von 207
Hertel, Peter 134
Hertzsch, Klaus-Peter 333
Hervieu-Léger, Danièle 329
Herzog, Roman 59 164 214 390 478
Hesayne, Miguel Esteban, Bischof von Viedma (Argentinien) 321
Hesse, Konrad 596
Heuer, Michael 467
Heyling, Peter 480
Hickey, James A. Kardinal, Erzbischof von Washington 499
Hill, Roland 193 14
Hillenbrand, Karl 483
Hillengass, Eugen 618 ff.
Hintersberger, Benedikta 571
Hintze, Peter 382
Hippel, F. von 582
Hirschfeld, Yair 449
Hirschler, Horst, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Hannover 168 395 600
Hochgruber, Robert 118
Hoerster, Norbert 323 593
Höfer, Josef 231
Hofer, Max 51
Höffe, Otfried 571
Höffner, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 80
Hofmann, Werner 598
Hoheisel, Karl 321
Höhn, Charlotte 288
Höhn, Hans-Joachim 33 504
Holbrook, Richard 544
Hollerbach, Alexander 571
Hollis, Crispian, Bischof von Portsmouth (England) 374
Holzapfel, Hartmut 113
Homann, Karl 504
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 51 123
Honneth, Axel 190
Höppner, Reinhard 8225
Horn, Gyula 43
Horta, José Ramos 544
Horyna, Bretislav 181
Hubbard, Howard, Bischof von Albany (USA) 61
Huber, Wolfgang, Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg 7 123 225 525 600
Hüffmeier, Wilhelm 508
Hufnagel, Gerhard 503
Hughes, Robert 286
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 446 483 554 594 604
Hummel, Reinhart 28
Hummes, Cláudio, Bischof von Santo André (Brasilien) 317
Hünermann, Peter 214 302 420 437 463 486 571 590
Hunthausen, Raymond, früherer Erzbischof von Seattle 386
Hurbon, Laennec 423
Hus, Jan 183 385
Hussein, Ibn Talal 448
Hussein, Saddam 473 613
Husserl, Edmund 204
Hussey, Gemma 16 18

I, J

Ibrahim, Yohanna 38
Iby, Paul, Bischof von Eisenstadt 266 352
Ilija, Patriarch-Katholikos von Georgien 309 355 ff.
Illanes, José Luis 134
Inglis, Tom 18
Irrgang, Bernhard 537
Jacobi, Reinhold 545
Jaeger, Lorenz Kardinal, früherer Erzbischof von Paderborn 230
Jakowlew, Alexander 92
Jamai, Kamal 241
Janicaud, Dominique 261
Janowski, Hans Norbert 545
Jaruzelski, Wojciech 647
Jaskiernia, Jerzy 69
Jasper, Karl 206
Jasper, Willi 196
Javierre Ortas, Antonio Maria Kardinal 428
Javorová, Ludmilla 182
Jawlinskij, Grigorij 93 416
Jelzin, Boris 416
Jenninger, Philipp 288
Jensen, Anne 355
Jepsen, Maria, Bischöfin der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche 223 355
Joas, Hans 191
Johannes, Erzbischof 176
Johannes XXIII. 359
Johannes Paul II. 108 215 f. 221 226 228 251 270 271 ff. 298 330 374 392 407 ff. 490 534 535 540 599
John, Barbara 195
Juchem, Roland 548

Juhl Christiansen, Ellen 142
Juli, Mateus 534
Jung, Matthias 203
Jung, Mos Sung 318
Jung, Winfried 323
Jüngel, Eberhard 219 263 506
Jungmann, J. A. 268
Juppé, Alain 429

K

Kaczynski, Reiner 439
Kada, Lajos 54
Kaiser, Gert 484
Kallscheuer, Otto 190
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 319 504
Kanther, Manfred 167
Kapellari, Egon, Bischof von Gurk-Klagenfurt 497
Karekin I., Katholikos von Etschmiadzin 308
Kargl, Martin 266
Karrer, Leo 635 643
Karrer, Martin 476 f.
Kasper, Peter Paul 118
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 214 231 293 330 438 540 587
Kassa, Kidana Mariam 481
Käßmann, Margot 552
Kaufmann, Franz-Xaver 80 571
Kaufmann, Uri R. 195
Kaul, Forsker Dagny 142
Kaulen, Hildegard 251
Kehl, Medard 107 542
Keller, Sabine 64
Kelly, Patrick, Erzbischof von Liverpool (England) 378
Kengo wa Dondo, Joseph 116
Kepplinger, Hans Mathias 548
Kerber, Walter 571
Kerkhofs, Jan 251
Kerstiens, Ferdinand 73 ff.
Keshishian, Aram, armenischer Katholikos im Libanon 38 308 310 550
Kessler, Hans 588 590
Keys, Derek 47
Khoury, Adel Th. 474
Kiklas, Eva Maria 117
King, Ursula 145
Kinkel, Klaus 54
Kirchhof, Jutta 571
Kirchhof, Paul 216
Kirchschläger, Walter 642
Klasnic, Waltraud 64
Klaus, Josef 62
Klaus, Václav 180
Klein, Kurt 647
Klinge, Heiko 548
Kluxen, Wolfgang 321
Knox, R. A. 312
Knüfer, Ralf 526
Knuth, Hans Christian, Bischof in Schleswig 120 223 270 319
Koch, Claus 107
Koch, Kurt, Bischof von Basel 51 134 461 495 642
Kochanek, Hermann 321
Köcher, Renate 548 569
Kögler, Ilse 526
Kogon, Eugen 269
Kohl, Helmut 6 395
Kohlschein, Franz 642
Kohlwage, Ludwig 223
Kolping, Adolf 79
Kolvenbach, Peter-Hans, Jesuiten-General 68
Komarica, Franjo, Bischof von Banja Luka (Bosnien-Herzegowina) 54
Konieczny, Jerzy 72
König, Franz Kardinal, Alterzbischof von Wien 388
Konstant, David 604
Koppe, Rolf 594
Korff, Wilhelm 403
Kornilij, Bischof 177
Kowaljow, Sergej 544
Krabbe, Karin 526
Krainer, Josef 63
Kranemann, Benedikt 644
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 352
Kräutler, Erwin, Bischof von Xingu (Brasilien) 317
Kreiner, Armin 599
Kreisky, Bruno 62
Kreisky, Eva 444
Kremer, Paul 322
Kreß, Volker, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 509
Krewani, Wolfgang N. 147
Kriesi, Hanspeter 21
Krikorian, Mesrob K., armenischer Erzbischof im Iran 309
Krings, Hermann 571
Kronenberg, Friedrich 318
Kruip, Gerhard 323
Kruse, Martin 231
Kučan, Milan 228 374
Kugelmann, Cilly 196
Kuharić, Franjo Kardinal, Erzbischof von Zagreb 54
Kühnhart, Ludger 190
Kuhse, Helga 220
Küng, Hans 168 214 268 464 587
Kunst, Hermann 230
Kuribayashi, Teruo 96
Kuroń, Jacek 70
Kuschel, Karl-Josef 589
Kwaśniewski, Aleksander 4 68 540 616

L

Laakmann, Annegret 117
Lachnitt, Jorge 422
Lacroix, Xavier 174
Ladrière, Jean 262 266
Lafontaine, Oskar 8 f. 167 234
Laguna, Justo Oscar, Bischof von Morón (Argentinien) 321
Lajolo, Giovanni, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Deutschland 54 388
Lampert, Heinz 80
Lange, Gerhard 485
Langendörfer, Hans 172
László, Stefan, früherer Bischof von Eisenstadt 352
Laurien, Hanna-Renate 461 571
Law, Bernhard F. Kardinal, Erzbischof von Boston 499
Lay, Rupert 536
Lebed, Alexander 92 416
Ledwith, Michael 106
Lefringhausen, Klaus 125
Legrand, Hervé 602
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 7 10 124 214 231 274 f. 278 374 432 442 462 483 493 569 591 602
Lehner, Hubert 557
Leisner, Karl 273 394
Leo XIII., Papst 583 f.
León Carpio, Ramiro de 101
Le Pen, Jean-Marie 594
Le Saux, Henri 371
Lettermann, David 613
Lettmann, Reinhard, Bischof von Münster 442 648
Lévinas, Emmanuel 146 ff. 261 ff.
Li, Duan, Bischof von Xian (China) 52
Libânio, J. B. 318
Lichtenberg, Bernhard 273 392
Liebenberg, Chris 47
Lindbeck, Georges 590
Link, Christian 477
Linke, Detlef B. 323
Linnemann, Hans-Martin 54
Lipscomb, Oscar 497
Ljavinec, Ivan 182
Loewenich, Hermann von, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 7536
Lohse, Bernhard 159
Lohse, Eduard 231 394
Loichinger, Alexander 161
Longchamp, Claude 20
Longley, Clifford 554
López Rodríguez, Nicolás de Jesús 155
López Trujillo, Alfonso Kardinal 115 428 540
Lorscheider, Aloísio Kardinal, Erzbischof von Aparecida do Norte (Brasilien) 315
Lorscheiter, José Ivo, Bischof von Santa Maria (Brasilien) 317
Löwe, Hartmut 231
Lubac, Henri de 361
Lubachivksy, Ivan Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 14
Lübbe, Hermann 30
Lübbe, Katharina 391
Lubich, Chiara 136
Lüdecke, Norbert 465
Lüdemann, Gerd 168 508
Lüscher, Kurt 80 f.
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 267 375
Luther, Martin 385 394
Luxian, Jin, Bischof von Shanghai (China) 52
Lyotard, Jean-François 261

M

Maccanico, Antonio 340
MacIntyre, Alasdair 190
MacKinney, Heene 553
MacPhee, Kathleen 553
Magnis-Suseno, Franz 534
Mahendra, Yusril Ihza 534
Mahony, Roger Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 497
Mahrenholz, Ernst Gottfried 225
Maier, Hans 587 595
Major, John 604
Makarios, Abba 479
Makarios, Abuna 480
Malachowski, Aleksander 617
Malebranche, Nicolas 264
Malessa, Andreas 527
Malinowski, Ryszard 71
Mananzan, Mary John 213
Mandela, Nelson 46
Manutscharjan, Aschot 359
Marcos, Ferdinand 207
Marcus, Emile, Erzbischof-Koadjutor von Toulouse 645
Mariam, Mengistu Haile 479
Marion, Jean-Luc 261 265
Maritain, Jacques 585
Maroni, Roberto 560
Marquardt, Odo 27
Marsh, David 380
Martini, Kardinal Carlo Maria, Erzbischof von Mailand 561 602
Martino, Renato, Erzbischof 336
Marx, Karl 313
Marzal, Manuel 422
Massey, J. 96
Mattes, Hanspeter 241
Mattussek, Mathias 284
Mauroy, Pierre 280
Mayer, Rupert 273 393
McBrien, Richard 217
McDonagh, Enda 16
Medina Estévez, Jorge Arturo, Bischof 428
Meier, Herbert 21
Meindre, Roger, Erzbischof von Albi 329
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 10 442 592
Mejía, Jorge María, Erzbischof 166
Melia, Bartolomeu 422
Merkel, Angela 8440
Merkx, Wies Stael 443
Messori, Vittorio 134
Mettner, Matthias 134
Metz, Johannes Baptist 268 487 496 541
Metzger, Marcel 642
Meyer, Hans Bernhard 644
Meyer, Hans-Joachim 571
Meyer, Roelf 47
Michalik, Jozef, Erzbischof von Przemysl (Polen) 374
Mielke, Gerd 232
Mieth, Dietmar 158 402
Miklis, Monika 195
Milczanowski, Andrzej 615
Milewski, Jerzy 72
Mitra, Ramon 212
Mitterrand, François 168 510
Mixa, Walter, Bischof von Eichstätt 216 598
Mobutu, Sésé-Séko 116
Moltmann, Jürgen 268
Moltmann-Wendel, Elisabeth 142
Monchanin, Jules 371
Monni, Piero 540
Monsengwo, Laurent, Erzbischof von Kisangani (Zaire) 116
Moser, Georg, früherer Bischof von Rottenburg-Stuttgart 441
Motte, Helga de la 526
Mubarak, Mohamed Hosni 240 448
Müller-Armack, Alfred 380
Müller, Gerhard 231 588
Müller, Manfred, Bischof von Regensburg 441
Müller, Petra 625
Munninghoff, Herman, Bischof von Jayapura (Indonesien) 532
Munqos, Abba 479
Murray, John Courtney 585
Musa, Amr Muhammad 470
Muskens, Martinus, Bischof von Breda (Niederlande) 378
Mussinghoff, Heinrich, Bischof von Aachen 442 594
Muszynski, Henryk, Erzbischof von Gnesen 602
Myers, Kevin 16 19

N

Naidoo, Jay 48
Nash Eakin, Joann 142
Navarro-Vals, Joaquin 182
Negroponte, Nicholas 53
Nell-Breuning, Oswald von 80
Nenning, Günter 2
Netanjahu, Benjamin 447
Neusch, Marcel 323
Neves, Lucas M. Kardinal, Erzbischof von São Salvador de Bahia (Brasilien) 317
Newman, John Henry 312
Nickels, Christa 108
Niehr, Herbert 214
Nientiedt, Klaus 3 73 ff. 138 198 219 292 ff. 355 466 489 509 ff. 562 ff. 636
Nipkow, Karl Ernst 225
Nitschke, Philip 594
Noack, Axel, Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen 648
Nolte, Claudia 494
Noltenmeyer, Gerrit 378
Nonhlanhla Tsabeze, Joyce 145
Norman, E. R. 17
Nosiglia, Cesare, Weihbischof (Rom) 374
Novak, Michael 497
Nowak, Kurt 484
Nuscheler, Franz 64 269
Nutzinger, Hans Georg 128 ff.

O

Oberndörfer, Dieter 232
O'Brien, Keith, Erzbischof von Edinburgh 552
O'Brien Steinfels, Margaret 497
O'Connells, Daniel 17
O'Connor, John, Erzbischof von New York 61
Ohlig, Karl-Heinz 589

Oleksy, Józef 69 615
Olszewski, Jan 70
Opis, Matthias 647
Ortega, Joaquin Luis 89
Ortega y Alamino, Jaime Kardinal, Erzbischof von Havanna (Kuba) 215
Orzell, Laurence J. 353
Osiek, Carolyn 79
Ostrow, Robin 196
Ott, Heinrich 476

P

Paetzold, Heinz 160
Pagliarini, Giancarlo 559
Pamungkas, Sri Bintang 530
Pannenberg, Wolfhart 120 231 268
Papcke, Sven 286 f.
Pappalardo, Salvatore Kardinal, früherer Erzbischof von Palermo 270
Paschadzade, Allahshuqur 309
Paskai, László Kardinal, Erzbischof von Esztergom-Budapest 42
Patrick, Anne 486
Paulos, Abuna 479
Pedaru, Peter 176
Peinado Barrigoza, Jacinto 155
Pelinka, Anton 647
Peña, José Francisco 155
Penn, Sean 222
Pérez de Cuellar, Javier 544
Perot, Ross 257 608
Pesch, Otto Hermann 218
Peter, Angelika 427
Peterle, Lojze 228
Peters, Tiemo Rainer 202
Peterson, Erik 268
Petrik, Eva 647
Petuchowski, Jakob J. 478
Pham Dinh Tung, Paul Joseph Kardinal, Erzbischof von Hanoi (Vietnam) 108
Picht, Georg 391
Pickel-Bossau, Regina 352
Pieris, A. 372
Pieronek, Tadeusz, Bischof 617
Pilar Aquino, Mariá 422
Pilarczyk, Daniel 497
Pilla, Anthony, Bischof von Cleveland (USA) 378 607
Pimen, Metropolit 432
Pinto Carvalheiro, Marcelo, Erzbischof von Paraíba (Brasilien) 315 317
Piovanelli, Silvano Kardinal, Erzbischof von Florenz 137
Pires, José Maria, früherer Bischof von Paraíba (Brasilien) 315 f.
Pironio, Eduardo Francisco Kardinal 428 540
Piu-Lan, Kwok 145
Pius VI., Papst 583
Pius IX., Papst 583
Pivetti, Irene 561
Plankensteiner, Thomas 496
Platthy, István 44
Polewanow, Wladimir 92
Pompey, Heinrich 376
Ponce Enrile, Juan 207
Portillo, Alfonso 103
Pospielowskij, Dimitrij 178
Pottmeyer, Hermann Joseph 106 216 377 462 538 571
Poulat, Emile 169 509 ff.
Powell, Colin 258
Power, Patrick, Weihbischof in Canberra 486
Praetorius, Ina 142 444
Prantl, Heribert 167
Prejean, Helen 222
Preysing, Konrad von, früherer Bischof von Berlin 394
Primavesi, Anne 145
Primetshofer, Bruno 352
Prodi, Romano 339 560
Przybylski, Hartmut 125
Przywara, Erich 268
Puljić, Vinko Kardinal, Erzbischof von Sarajevo 54 319 378
Pumberger, Josef 46 184 559
Puschmann, Hellmut 162 324
Putra, Hutomo Mandala 531
Puza, Richard 642

Q

Quéniart, Jean 586
Quinn, John R., Alterzbischof von San Francisco 386 497

R

Raab, Julius 62
Rabin, Jitzhak 1447
Radford Ruether, Rosemary 464
Raem, Heinz-Albert 547
Rahm, Emil 21
Rahman al-Shaikh, Abdel 471
Rahner, Hugo 268
Rahner, Karl 268 502 541
Raiser, Konrad 162 333 432 453 ff 550
Ramaphosa, Cyril 48
Ramos, Fidel 207 f.
Rao, Narasimha 368
Rapisarda, Alfio, Nuntius in Brasilien 315
Rappel, Simone 485
Ratschow, C. H. 477
Ratzinger, Joseph Kardinal 54 107 134 268 328 330 375 461 52 5 568 646
Rau, Johannes 484
Rauscher, Anton 80
Rawls, John 190
Reagan, Ronald 61 610
Reese Schäfer, Walter 190
Regehly, Thomas 203
Reiter, Johannes 251 336
Remling, Elmar 125
Remmers, Werner 9
Rémond, René 429
Rendtorff, Trutz 30
Reuter, Hans-Richard 377
Rexrodt, Günter 163
Reynolds, Albert 16
Ribeiro de Oliveira, Pedro A. 316
Ribero, Anastácio 540
Ricœur, Paul 262 ff.
Rifkin, Jeremy 56
Rimscha, Robert von 284
Ríos Montt, Efraín 100 102
Rivera y Damas, Arturo, früherer Erzbischof von San Salvador
Robbins, Tim 222
Robertson, Pat 61 609
Robinson, Mary 18
Rochlin, Lew 92
Rodríguez Maradiaga, Oscar, Erzbischof von Tegucigalpa (Honduras) 54
Roest Crollius, Arius A. 420
Romero, Oscar Arnulfo, früherer Erzbischof von San Salvador (El Salvador) 158
Rosa, Giuseppe de 320
Rosati, Dariusz 72
Ross, Jan 284
Rossi, Agnelo Kardinal 315
Rothermund, D. 372
Rothschild, Walter 319
Rottländer, Peter 470 504
Rousseau, J. J. 583
Rotzetter, Anton 134
Rouche, Michel 270
Rouco Varela, Antonio María, Erzbischof von Madrid 90
Rouet, Albert, Bischof von Poitiers 162 174
Ruh, Ulrich 23 ff. 91 111 184 ff. 254 273 343 ff. 396 509 591 618 ff.
Ruhana, Joachim, früherer Erzbischof von Gitega (Burundi) 240
Rühe, Volker 320
Ruini, Camillo Kardinal 12 270
Ruiz García, **Samuel**, Bischof von San Cristóbal de las Casas (Mexiko) 544
Rumpf, Wolfgang 525
Ruschky, Katharina 288
Ruzkoj, Alexander 92 414
Rybkin, Iwan 92

S

Sabbah, Michel, lateinischer Patriarch von Jerusalem 68 216
Sacks, Jonathan 446
Saldarini, Giovanni Kardinal, Erzbischof von Turin 11 137
Sales, Eugênio de Araújo Kardinal, Erzbischof von Rio de Janeiro (Brasilien) 315
Salomon, Qes 479
Samper, Ernesto 216
Sanchez, José Kardinal 427
Sandel, Michael 190
Sanders Peirce, Charles 376
Sandherr, Susanne 149 264
Sanit, Arbi 534
Santos, Jacinta Maria 423
Santer, Jacques 594
Sarandon, Susan 222
Sarto, Giuseppe 166
Sartre, Jean-Paul 261
Sattler, Dorothea 589
Sauzet, Jean-Paul 329
Savarkar, V. D. 369
Saxer, Matthias 20
Scalfaro, Oscar Luigi 338 560
Sebastiani Sergio, Erzbischof 330
Seckler, Max 459
Seebacher-Brandt, Brigitte 284
Seeber, David 165 237 381 597
Seewald, Peter 646
Seibel, Wolfgang 460
Seide, Gernot 180
Senghaas, Dieter 431
Seper, Franjo Kardinal 555
Seraphim, Erzbischof, Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Griechenland 324
Seregely, István, Erzbischof von Eger (Ungarn) 42 374
Serrano Elías, Jorge 101
Sesboué, Bernard 251 ff. 462
Seshan, T. N. 369
Sfeir, Nasrallah Kardinal, Patriarch der Maroniten 66
Sharma, S. D. 370
Shenouda III., koptischer Patriarch 479
Shourie, Arun 373
Siedler, Rolf 526
Sierck, Gabriela M. 157
Siller, Clodomir 423
Silvestrini, Achille Kardinal 14 66
Simon, Paul 231
Simon, Werner 562 ff.
Simonis, Heide 233
Sin, Jaime Kardinal, Erzbischof von Manila 207
Singer, Peter 220 278 323
Sjuganow, Gennadij 93 416
Sliwiński, Andrzej 70
Slomšek, Anton Maria, früherer Bischof von Maribor (Slowenien) 230
Sodano, Angelo Kardinal 169
Söding, Thomas 648
Sorg, Manfred 54
Spaemann, Robert 538
Spelthahn, Dieter 540
Spires Rebecca 423
Spital, Hermann-Josef, Bischof von Trier 276
Spöri, Dieter 167 234
Sudbrack, Josef 475
Sudjatmiko, Budiman 530 533
Suenens, Leo Jozef Kardinal, früherer Erzbischof von Mechelen-Brüssel 324 359 ff. 580
Suess, Paulo 423
Suharto, Hadji Mohamed 529
Suhartoyo, Johannes 534
Sukarnoputri, Megawati 529
Sullivan, Francis A. 464
Sumardi, Ignatius Sandyawan 533
Suquía Goicoechea, Angel Kardinal, früherer Erzbischof von Madrid 90
Sutor, Bernhard 9
Szczypiorski, Andrzej 70

Sch

Schaeffler, Richard 476
Schäfer, Bernd 157
Schakfeh, Anas 319
Schakkum, Martin 416
Scharanski, Natan 452
Scharbau, Friedrich-Otto 507
Scharon, Ariel 447
Scharping, Rudolf 167 236
Schatz, Klaus 166 299
Schätzler, Wilhelm 172 373 540
Schavan, Annette 391 460 504 571
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 231 330 441
Scheffczyk, Leo 463
Scherer, Alfredo Vicente Kardinal, früherer Erzbischof von Porto Alegre (Brasilien) 315
Schewardnadse, Eduard 358
Schibli, Bernhard 51
Schillebeeckx, Edward 587
Schilson, Arno 28 624 629
Schimmel, Annemarie 288 475
Schirinowskij, Wladimir 92 416
Schleich, Thomas 586
Schlierer, Rolf 235
Schlink, Edmund 231 268
Schlüer, Ulrich 21
Schmalz-Jacobsen, Cornelia 196
Schmälzle, Udo F. 321
Schmid, Rudolf 51
Schmidbauer, Wolfgang 430
Schmidt, Ansgar 571
Schmidt-Häuer, Christian 418
Schmidt, Heide 62
Schmidt-Leukel, Perry 599
Schmidt, Wolf-Rüdiger 624
Schmitz, Erich 105
Schmitz, Kenneth L. 538
Schmolke, Michael 548
Schmoll, Heike 119
Schneider, Eberhard 95 418
Schneider, Martin Gotthard 528
Schneider, Michael 539
Schneider, Theodor 231 588
Schnuderl, Heinrich 647
Schoeps, Julius H. 195
Schönborn, Christoph, Erzbischof von Wien 64 106 137 352 496
Schöndorf, Harald 202
Schönhuber, Franz 235
Schotte, Jan Kurienkardinal 492
Schottroff, Luise 142
Schreiber, Hannes 41 310 427
Schreiber, Wilfried 80
Schröder, Gerhard 6
Schulz, Rüdiger 548
Schüngel-Straumann, Helen 142 146
Schüssel, Wolfgang 62
Schüssler Fiorenza, Elisabeth 144
Schützeichel, Harald 134
Schwahn, Barbara 230
Schwan, Gesine 571
Schwarz, Leo, Weihbischof in Trier 10 504
Schwarze, Bernd 526
Schweizer, Rolf 529
Schwenzer, Andreas 524 641

St

Stafford, James Francis, früherer Erzbischof von Denver (Colorado) 61
Stählin, Wilhelm 230
Staikos, Michael, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Wien 319
Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 351 495
Stegmann, Franz J. 379
Stein, Edith 273 393
Steinacker, Peter 120
Stemberger, Günter 485
Stephan, Cora 284 286
Stephanos, Francis 480
Sterzinsky, Georg Kardinal, Erzbischof von Berlin 137
Stier, Christoph 270
Stolpe, Manfred 224
Strauss, Lévy 261
Strauß, Botho 287
Stricker, Stephan 367
Strolz, Walter 206 f. 475 478
Strube, Claudius 203
Stuart Mill, John 199
Stuart Parnell, Charles 17
Stückelberger, Christoph 539
Student, Johann-Christoph 396 ff.

T

Tagliaferri, Mario, Erzbischof 60
Taher, Tarmizi 532
Take, Ingo 377
Talbi, Mohamed 474
Tasse, Hailu Terfasse 480
Tatad, Francisco 212
Taylor, Charles 190
Tay Tocoy, Alfredo 102
Tempel, Heidrun 184 ff.
Ternyák, Csaba, Weihbischof in Esztergom-Budapest 43
Tewoflos, Abuna 478 f.
Thévenaz, Pierre 262
Thiede, Werner 431
Thielicke, Helmuth 268
Thierse, Wolfgang 9 225 503
Thomas, Günter 625
Tibi, Bassam 477
Tichon, Patriarch 177
Tihatmodjo, Bamgang 531
Timm, Hermann 506
Tincq, Henri 60
Tischer, Rolf 525
Tjulkin, Viktor 92
Tomášek, František Kardinal, früherer Erzbischof von Prag 183
Tomasi, Silvano M. 35
Tomka, Miklós 558
Töpfer, Klaus 335
Topić, Franjo 556
Tornos, Andrés 88
Trittin, Jürgen 167
Troeltsch, Ernst 578
Trujillo, Rafael 153
Tschernomyrdin, Viktor 92
Tschinarichina, Galina 417
Tshisekedi, Etienne 116
Tumsa, Gudina 480
Tutu, Desmond 47 544
Twal, Fouad, Bischof von Tunis 221
Tyrell, Hartmann 79
Tzadua, Paulos 481

U

Uihlein, Hermann 37
Urquhart, Gordon 135 576

V

Vajpayee, Atal Behari 370
Valadier, Paul 280
Vallely, Paul 604
Várszegi, Asztrik, Bischof 42
Vasgen, früherer Katholikos von Etschmiadzin 307
Velarde, Mike 213
Veltroni, Walter 342
Ven, Johannes van der 111
Venizelos, Evangelos 324
Verbeck, Leo 362
Vergote, Antoine 593
Vernette, Jean 280
Vielhaus, Brigitte 355
Visser, Theodorus 533
Vivien, Alain 280
Vlk, Miloslav Kardinal, Erzbischof von Prag 180 374 385 602
Vobbe, Joachim, Bischof des altkatholischen Bistums in Deutschland 352
Vogel, Hansjörg, früherer Bischof von Basel 51 109 483
Vögele, Wolfgang 29
Vogt, Bernhard 195
Vogt, Hermann 261 614
Vogt, Markus 407
Volk, Hermann Kardinal, früherer Bischof von Mainz 230 f.
Volkmann-Schluck, Karl Heinz 322
Vollmar, Paul, Weihbischof in Chur 645
Vorgrimler, Herbert 445
Voß, Josef, Weihbischof in Münster 162 594
Vranitzky, Franz 62

W

Wadsworth, Andrew 554
Wahid, Abdurrahman 533
Waldenfels, Hans 321 462
Wałęsa Lech 4 8 68 540 615
Walser, Martin 288
Walsh, Kathy 137
Walter, Meinrad 529
Walzer, Michael 190 470
Wanderley, L. E. 316
Wanke, Joachim, Bischof von Erfurt 332
Warennikow, Walentin 92
Waschbüsch, Rita 9 162 319 502
Weber, E. 148
Weber, Johann, Bischof von Graz-Seckau 64 292 ff. 319 496 607
Wehr, Matthias, früherer Bischof von Trier 276
Weibel, Rolf 23 292
Weisner, Christian 117 607
Weissenbach, Jean 247
Weizmann, Ezer 59
Weizsäcker, Carl-Friedrich von 333
Welsch, Wolfgang 261
Welte, Bernhard 579
Wenz, Gunther 161
Werbick, Jürgen 263
Werner, Götz 536
Wernle, Paul 268
Wesley, Charles 311
Wesley, John 310 ff.
Westerwelle, Guido 373 382
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München und Freising 328
Wetzel, Ursula 519
Whibley, Joanna 553
White, Lynn 485
Whyler, Bea 197
Whyte, J. H. 17
Wickler, Wolfgang 571
Widecombe, Ann 553
Wieczorek-Zeul, Heidemarie 382
Wiedeking, Wendelin 165
Wieh, Hermann 483
Wielandt, Rotraud 475
Wiemer, Thomas 146
Wihoho, Permadi Satrio 533
Wilckens, Ulrich, früherer Bischof der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche 231
Wilfred, Felix 95 588
Wilson, Bryan R. 578
Wingen, Max 80
Winkler, Tilman 125
Winning, Thomas Kardinal, Erzbischof von Glasgow 552
Wischnath, Rolf 507
Wlassow, Jurij 417
Wohlmuth, Josef 588
Woityla, Karol 602
Woldt, Friederike 125
Wolfschütz, Stefan 525
Worlock, Dereck, früherer Erzbischof von Liverpool (England) 378
Wright, Roderick, früherer Bischof von Argyll and The Isles (Schottlanad)
Wu Cheng-chung, John Baptist Kardinal, Bischof von Hongkong 324

Y

Yanes Alvarez, Elías, Erzbischof von Zaragoza (Spanien) 90
Yang, Shuming 98

Z

Zacher, Hans F. 571
Zahlmann, Christel 190
Zakzouk, Mahmoud 474
Zeitz, Gerhard 563
Zenawi, Meles 479
Ziegler, Aribert 453
Zimmer, Dieter E. 287
Zimmermann, Heinz Werner 528
Zizola, Giancarlo 271
Zong, Huaide, Bischof 51
Zulehner, Paul M. 181 251 461 496 602
Zürn, Michael 377
Zvěřina, Josef 385
Zwelethini, Goodwill 48
Zwickel, Klaus 275

193.80

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 50. Jahrgang Januar 1996

In „Gott" setzt sich die unvordenkliche Selbstgerechtigkeit des menschlichen Herrschaftswillens ein Maß.

Christoph Miething

Rückkehr der Religion?

Eine verbreitete Meinung besagt, die Religion werde in Zukunft an Bedeutung eher gewinnen als verlieren: als Hilfsmittel individueller Kontingenzbewältigung, in weniger westlich geprägten Teilen der Erde als politisch-gesellschaftlicher Faktor. Religion sei gewissermaßen ein „Megathema", dem man sich auf die Dauer weniger denn je entziehen könne. Immer häufiger ist davon die Rede, daß eine „Rückkehr der Religion" bevorstehe, die bereits jetzt in Ansätzen zu beobachten sei. Was besagt diese Feststellung, was nicht? Wie verhält sie sich zu der z. T. schwierigen Lage des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der modernen, pluralistischen, wissenschaftlich-technischen Zivilisation? Und welche Zukunft hat Religion unter diesen Bedingungen?

Für die These von der zukünftig eher größeren denn geringeren Bedeutung von Religion scheint zunächst einmal zu sprechen, daß Religion sich als ein wichtiger politischer Faktor an vielen Stellen der Erde mehr als nur behauptet: In Bürgerkriegen wie dem im ehemaligen Jugoslawien schlachten Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts einander ab – an der Nahtstelle zwischen dem östlichen und dem westlichen Christentum sowie dem Islam. Mit dem Mord an Israels Ministerpräsident *Jitzhak Rabin* durch einen jüdischen militanten Orthodoxen wurde der Weltöffentlichkeit endlich einmal schlagartig bewußt, daß religiös motivierter Fundamentalismus keineswegs auf den Islam beschränkt ist.

Extremistische Sekten und politische Überzeugungstäter führen in den USA, Japan und Frankreich unter dem Deckmantel der Religion vor, wie leicht verwundbar die moderne Zivilisation faktisch ist. An den unterschiedlichsten Ecken der politisch-gesellschaftlichen wie wissenschaftlich-technischen Entwicklung entpuppt sich Religion immer noch und weiterhin als ein entscheidender Faktor, der Entwicklungen ebenso fördern wie hemmen kann: Sei es bei der Frage, warum bevölkerungspolitische Maßnahmen hier greifen und dort nicht, oder warum das moderne Effizienz- und Leistungsdenken in einer bestimmten Region dieser Erde Anhänger findet, in einer anderen aber nicht. Manche erhoffen sich gerade von der Religion und den Religionen dringend benötigte ethosbildende Kräfte über alle politischen, kulturellen und religiösen Unterschiede hinweg.

Die Moderne erwies sich als religionsproduktiv

Nun könnte man indes darauf verweisen: Wenn Modernisierung in ihrer ganzen Breite auch dort gegriffen haben wird, wo dies heute noch nicht der Fall ist, wenn die Symbiosen von nationaler Kultur und religiösem Bekenntnis aufzubrechen beginnen, wenn politische Instrumentalisierungen von Religion durchschaut sind, dann wird dies unweigerlich auch Rückwirkungen auf den Stellenwert der Religion haben. Und zwar zunächst einmal mit der voraussichtlichen Folge, daß ihre umfassende, Verhalten und Denken leitende und normierende Bedeutung abnimmt. Aussagen über die Zukunft der Religion in solchen Weltregionen hängen somit eng zusammen mit den Annahmen über deren voraussichtliche kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung.

Aber auch in Teilen der Welt, in denen diese Modernisie-

rungprozesse bereits ihre Veränderungsarbeit getan haben, spricht durchaus manches für die These von der zunehmenden Bedeutung der Religion. Der Titel eines neuen Buches des österreichischen Kultur-„Enfant terrible" *Günter Nenning* bringt dies auf die ebenso freche, wenn nicht zynische, auf jeden Fall aber einprägsame Formulierung „Mehr Opium, Herr!" Je ohnmächtiger der Mensch gegenüber der Natur war – so Nenning –, desto religiöser war er. Je mehr Macht er über die Natur erlangte, desto irreligiöser wurde er. Und die Stunde der Religion breche an, seitdem er inmitten seiner Macht seine Ohnmacht entdecke.

Mit anderen Worten: War zunächst angenommen worden, Modernisierung würde sich nachteilig auf die institutionelle Gestalt wie auch die inhaltliche Substanz von Religion auswirken, mehr oder weniger sang- und klanglos verabschiede sich Religion von der Bildfläche des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens, geht man inzwischen mit Voraussagen dieser Art entschieden vorsichtiger um. Schien zunächst Säkularisierung, verstanden als unumkehrbares allmähliches Verschwinden von Religion, unausweichliches Schicksal zu sein, haben sich die modernen Lebensverhältnisse auf überraschende Weise selbst als „religionsproduktiv" erwiesen.

Ein offensichtlicher Reiz der These von der künftigen großen Bedeutung von Religion besteht andererseits darin, daß ihr viele *äußere Fakten bis in die heutige Zeit diametral zu widersprechen* scheinen. Etwa im Fall kirchlich gelebter Religion: Die Kirchen werden leerer – gerade auch in den Gebieten, in denen in dieser Hinsicht ein gewisses Nachholbedürfnis besteht, also auf dem Lande. Die Bereitschaft der Menschen in Deutschland, formell den Austritt aus ihrer Kirche zu erklären, ist im Vergleich zu früheren Jahren hoch. Der gesellschaftlich-kulturelle Rückhalt des Christentums wird nicht nur hierzulande schwächer. Die Personaldecke derjenigen, die Beziehungen zum kirchlich-gemeindlichen Leben unterhalten, religiöse Bücher lesen, kirchliche Bildungseinrichtungen frequentieren u. ä., wird dünner. Vor diesem Hintergrund mutet die These von der großen Zukunft der Religion zuweilen wie interessebedingtes „wishful thinking" an. Daß sich durch die „Rückkehr der Religion" an dieser Lage der kirchlich verfaßten Religion Grundlegendes ändern wird, ist nicht zu erwarten.

Der Schwund kirchlicher Praxis läßt indes noch keine Aussage über die künftige Bedeutung von Religion zu. Er sagt zunächst nur etwas aus dem Umgang der Menschen mit Glaube und Religion, wie sie innerhalb des real existierenden Christentums gelebt werden. Innerhalb dessen, was an künftiger Religion auszumachen ist, stellt kirchlich gelebter Glaube nur einen bestimmten, vermutlich auch in Zukunft kleiner werdenden Teil dar.

Daß sich statistisch eine mehr oder weniger enge Korrelation zwischen kirchlichem Glauben bzw. kirchlicher Glaubenspraxis und religiöser Einstellung feststellen läßt, ist da kein zwingender Einwand. Hier wirkt sich die Tatsache aus, daß die Kategorien, in denen hier Religiösität bzw. Gläubigkeit gemessen und abgefragt wird, weithin dem Kontext entstammen, von dem die Menschen sich aus mancherlei Gründen distanzieren.

Die Rede von der Rückkehr der Religion kann daher *in hohem Maße mißverständlich* sein. Religion war auch in jenen Zeiten nicht einfach vom Boden verschwunden, als in intellektuellen Minderheiten jenes scheinbar eherne Gesetz des Positivismus vom Absterben der Religion geteilt wurde. Nicht nur dadurch, daß die Kirchen weiterexistierten. Gerade im individuellen Rahmen bestand Religion fort, wenn auch vielfach nicht in den von den Kirchen propagierten und approbierten Formen. Unter dem Meinungsdruck eines gesellschaftlichen Klimas, in dem es als ausgemacht gilt, daß Religion etwas ist, das seine Zukunft im wesentlichen hinter sich hat, verstärkte sich ein Verhalten, das die Richtigkeit dieser Annahme noch zusätzlich bestätigte. Dieses Klima herrscht heute so nicht mehr.

Aber ist damit schon die Behauptung gerechtfertigt, die Religion sei zurückgekehrt oder werde zurückkehren? Zumindest ist keineswegs gesagt, daß diejenige Religion zurückkehrt, die sich mit den klassischen religionssoziologischen Parametern messen läßt.

Säkularisierung geht trotzdem weiter

Was heißt in dem Zusammenhang auch schon „Rückkehr"? Was immer da heute zurückkehrt – um eine Rückkehr in einen Zustand, der früher einmal bestand, handelt es sich nicht. Und das ist gut so. Weder die *Trennung von Staat und Kirche*, noch die *Ausdifferenzierung der großen Lebensbereiche*, alles elementare Vorgänge, die den Bedeutungsverlust von Religion (mit-)begründeten bzw. begünstigten, sind zurückzunehmen oder auch nur zu bedauern. Insofern muß der, der die „Rückkehr der Religion" verkündet, erst einmal sagen, welche Religion er eigentlich meint.

Von außen mutet es beispielsweise problematisch an, daß anno 1995 die irische Kirche für den Erhalt des kirchlichen Scheidungsverbots im Rahmen des staatlichen Rechtes kämpfte. Und zwar nicht nur, weil man sich heute allenthalben in das Unvermeidliche mehr schlecht als recht fügt, sondern weil man die klare Trennung zwischen staatlichem Eherecht und kirchlicher Ehelehre – unabhängig davon, ob man die Unauflöslichkeit, wie sie die kirchliche Ehelehre beinhaltet, nun als Ziel- oder als Erfüllungsgebot versteht – nicht als gegen die Kirche gerichtet verstehen muß.

Die Rückkehr einer Spielart von Religion, die diese Errungenschaften moderner friedlicher Koexistenz von säkularem Staat und einer Religion, für die die aufgeklärte Vernunft nicht per se ein Gegner ist, in Frage stellen würde, wäre verhängnisvoll, ist aber auch – wenigstens in den westlichen Demokratien – nicht zu erwarten. Sie würde nur eine lange Leidensgeschichte zwischen moderner Freiheitlichkeit und Individualität einerseits und Religion andererseits aufleben lassen. An *jedweder Rückkehr der Religion* können somit auch die christlichen Kirchen nicht interessiert sein.

Am Umgang mit dem Begriff der Säkularisierung läßt sich

diese Gemengelage besonders gut veranschaulichen. Die Sicherheit, mit der man noch vor wenigen Jahren gesellschaftliche Verhältnisse als „säkularisiert" bezeichnete, ist abhanden gekommen. Das wissenschaftlich-technische Denken machte Religion in bestimmten Bereichen des Lebens entbehrlich; die Natur wurde entzaubert, Staat und Kirche getrennt, ethische Verantwortung zunehmend autonom wahrgenommen.

Wenn sich heute die Lage weniger denn je als ein bloßes Verschwinden von Religion darstellt, heißt dies nicht, *daß nicht tatsächlich Säkularisierung stattgefunden hat, weiter stattfinden wird* und wohl auch unumkehrbar ist. Auch der entschiedenste Protest gegen das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts läßt sich nicht deuten als der Versuch, hinter die religiöse Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates gegenüber konkreten Konfessionen ebenso wie dem Christentum insgesamt zurückzufallen.

Wenn sich heute Religion als überraschend lebensfähig erweist, wenn Religion in gewissem Sinne „zurückkehrt", dann allenfalls in *anderer Form*, unbelastet von den Oppositionen und Alternativen von ehedem. Die Phänomene, an denen man eine „Rückkehr der Religion" gewöhnlich festmacht, beinhalten letztlich eine andere Qualität von Religion.

Man muß das derzeit abebbende Interesse in der Medienöffentlichkeit an Esoterik, New Age und anderen Spielarten individualisierter Religiosität nicht verwechseln mit dem Interesse der Menschen an diesen Dingen selbst – aber der Fortgang der Entwicklung hat gezeigt, daß von einer Rückkehr *der* Religion schlechthin nur sehr bedingt die Rede sein kann. Nicht weniges auf diesem Gebiet kommt über die Qualität von spielerisch-halbernsten Erscheinungen am Rande nicht hinaus und sollte nicht ernster genommen werden, als dies die Anwender tun.

Die religiöse Landschaft individualisiert und pluralisiert sich ansonsten. Unterschiedlichste religiöse Quellen werden angezapft, werden als funktional gleichwertig erlebt und bewertet, die Wahrheitsfrage wird von der Frage nach dem subjektiv erlebten existentiellen Nutzen abgelöst. Der oder die einzelne ruft aus dem breiten Schatz religiöser Wissensbestände das ab, was ihm bzw. ihr in seiner bzw. ihrer konkreten Situation zusagt, hilft, guttut. Was in den Augen von Kirchenleuten als ein Umweg (über nicht abendländische religiöse Traditionen etwa) erscheinen mag, ist dies nach den Vorstellungen des einzelnen möglicherweise gerade nicht. Die kulturell und historisch naheliegende christliche Tradition kann sich u.U. als die schwerer zugängliche erweisen.

Unter diesen Bedingungen hat Religion durchaus eine Zukunft, aber nicht eine, die lediglich einer *Fortsetzung der Vergangenheit* gleichkäme. Religion wird der Boden als universalem Sinngebungsinstitut entzogen. Zugleich erweist sie sich aber als überraschend lebendig und akzeptiert, wenn es darum geht, mit den Kontingenzen eines Lebens unter Bedingungen von individuellen Entscheidungsmöglichkeiten und -zwängen, von Mobilitätsfolgen, des Sich-abfinden-Müssens mit individuellen Grenzen und Sollbruchstellen der einst idealisierten Moderne fertig zu werden. Die historisch erklärliche prinzipielle Gegnerschaft von Moderne und Religion gehört somit alles in allem der Vergangenheit an. Die Theologie betreibt selbst Religionskritik und Kritik an den Aporien der Moderne kommt längst nicht mehr nur von den religiösen Antimodernisten.

Es braucht Kräfte der Beständigkeit

Wie sollten die Kirchen auf diese Situation reagieren? Jedenfalls nicht in erster Linie als Apologeten, Sektenbekämpfer, *beleidigte Leberwürste eines sich pluralisierenden religiösen Marktes*. Ohne falsche Allzuständigkeitsvorstellungen gilt es, sich als Gesprächspartner gesellschaftlich einzubringen. Je pluraler die Religion, desto wichtiger werden die Kirchen in gewissem Sinn. Nicht indem sie um das verlorene Monopol von einst kämpfen. Als Monopolisten haben die Kirchen ausgedient.

Es ginge für die Kirchen darum, die eigene Kompetenz in das gesellschaftliche Gespräch über Religion einzubringen, was jedoch ausschließt, diese lediglich zu behaupten. Es ginge darum, angesichts einer immer unübersichtlicher, weil individueller werdenden religiösen Szene *gelassene und verständnisvolle Impulse der Beständigkeit* in der Auseinandersetzung mit dem Religiösen zu setzen. Dies ist etwas anderes als die Menschen ständig ihres vermeintlichen Individualismus, ihrer Transzendenzvergessenheit zu zeihen.

Es ginge darum, in einem alles andere als triumphalistischen Sinne institutionelles Selbstbewußtsein zu zeigen, Vertrauen auf die eigenen Fähigkeiten zu entwickeln, nicht im Sinne der Restauration von etwas, das bestenfalls den Charme eines sympathischen, aber belanglosen Anachronismus besitzt. Es braucht Kräfte mit einem längeren Gedächtnis, als es von den wechselvollen Marktkräften abgerufen wird. Es braucht Kräfte, für die es zur Vernunftgemäßheit ihres Glaubenszeugnisses keine ernsthafte Alternative gibt.

In einer Situation, in der nun auch auf religiösem Gebiet der Markt alles richten können soll oder zumindest faktisch vieles richtet, braucht es Kräfte, die dem unvermeidlichen Auf und Ab dessen, was gerade ankommt, ein Stückweit enthoben sind, die nötige kritische Distanz besitzen, ohne in Fundamentalopposition zu erstarren und sich somit in den Augen der Menschen selbst zu disqualifizieren.

Ohne von vornherein die institutionellen Plätze zu räumen, die ihnen unter anderen Bedingungen historisch zugewachsen sind, ginge es für die Kirchen darum, sich in einer religiös pluralisierenden Kultur auf neue Weise unentbehrlich zu machen, Dienstleistungen für die Gesellschaft auf einem Gebiet zu erbringen, das aus guten Gründen aus staatlicher Verantwortung freigehalten wird. Um es mit Begriffen des Medienrechts zu sagen: eine „Grundversorgung" zu bieten, die um so wichtiger ist, je bunter, schreiender, wechselhafter, partikularer das privatwirtschaftlich erbrachte Angebot ist. Wer sollte diese Rolle spielen, wenn nicht die Kirchen?

Klaus Nientiedt

Engführung

Das Lehramt gefährdet seine Autorität

Vor 125 Jahren definierte das Erste Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus", daß dem Papst bei bestimmten Entscheidungen zur Glaubens- und Sittenlehre und unter bestimmten Bedingungen die von Christus seiner Kirche verliehene Unfehlbarkeit zukommt. Von der Möglichkeit einer solchen Entscheidung hat das Lehramt seither nur einmal Gebrauch gemacht: Pius XII. dogmatisierte am 1. November 1950 die Glaubenslehre von der Aufnahme Mariens in den Himmel.
In den letzten beiden Jahren hat der jetzige Papst zwar keine dogmatischen Definitionen mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgenommen, wohl aber bei zwei Gelegenheiten mit einem besonders hohen Einsatz seiner Lehrautorität gesprochen. Im Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" vom 22. Mai 1994 erklärte Johannes Paul II., die Kirche habe keinerlei Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden und alle Gläubigen hätten sich „endgültig" an diese Entscheidung zu halten (vgl. HK, Juli 1994, 355). Die Glaubenskongregation verlautbarte am 18. November 1995, diese Lehre erfordere eine endgültige Zustimmung, weil sie vom „ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen" worden sei (vgl. HK, Dezember 1995, 680).

In der Enzyklika „Evangelium vitae" vom 30. März 1995 (vgl. HK, Mai 1995, 243 ff.) berief sich der Papst dreimal – bei der Qualifizierung der direkten Tötung Unschuldiger, der direkten Abtreibung und der Euthanasie als vorsätzlicher Tötung als schwere sittliche Vergehen – auf Schrift, Tradition und „ordentliches und allgemeines Lehramt" der Kirche. Johannes Paul II. nahm in den beiden ersten Fällen ausdrücklich die „Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehene Autorität" in Anspruch.
Sowohl „Ordinatio Sacerdotalis" wie „Evangelium vitae" haben der Diskussion über das Lehramt, speziell das des Papstes und seine Rolle in der Kirche neue Nahrung gegeben. Auf diese Diskussion reagierte die Glaubenskongregation mit der erwähnten Stellungnahme zur Priesterweihe von Frauen. Auf sie reagierte kurz danach Johannes Paul II. in seiner Ansprache bei der diesjährigen Vollversammlung der Glaubenskongregation (Osservatore Romano, 25.11.95). Der Papst sprach dabei von Kritik und Widerständen im Blick auf die neueren Verlautbarungen des römischen Lehramts und warf einem Teil der Kritiker vor, sie zielten auf die Errichtung einer Art „Gegenlehramt".

Die Papstansprache kreist durchgängig um die Begriffe Wahrheit und Autorität. Vollmacht und Autorität des Lehramtes, so ein zentraler Satz, seien Vollmacht und Autorität der christlichen Wahrheit, von der das Lehramt Zeugnis gebe. Nur: Diese Wahrheit ist *nicht im Alleinbesitz* des kirchlichen Lehramtes. Sie wurde und wird in einem spannungsreichen Beziehungsgeflecht ausgelegt, verstanden, in feste Formeln gebracht, verkündet und weitergegeben, zu dem das Gottesvolk mit seinem Glaubenssinn ebenso gehören wie die Theologie mit ihrer wissenschaftlichen Kompetenz.

Nun gibt es gut durchdachte und belegte exegetische, historische und theologisch-systematische Argumente für die Position, daß die Kirche grundsätzlich die Vollmacht hätte, auch Frauen die Priesterweihe zu spenden. Und zumindest in manchen Regionen der Weltkirche und in Teilen des Gottesvolkes hätte man gegen Frauen als Priester nichts einzuwenden oder würde die Weihe von Frauen als Bereicherung des kirchlichen Amtes begrüßen. Aus diesem Befund den Schluß zu ziehen, es müßten möglichst bald Frauen die Priesterweihe erhalten, wäre zwar voreilig: Das Lehramt ist nicht einfach dazu da, Mehrheitsmeinungen in der Theologie oder Stimmungen im Gottesvolk zu ratifizieren. Aber in einer solchen Situation von einer „unfehlbar" gelehrten und „endgültig" bindenden Entscheidung zu sprechen, ist für die Autorität des Lehramts ausgesprochen gefährlich, zumal die von der Glaubenskongregation als Begründung herangezogene Konzilsaussage (LG, 25) die ihr zugemutete Beweislast nicht trägt.

Autorität nutzt sich nämlich ab oder wird unglaubwürdig, wo sie zur Unzeit oder zu massiv eingesetzt wird. Johannes Paul II. sagte in seiner Ansprache vor der Glaubenskongregation, es sei dringend erforderlich, das „authentische Verständnis von Autorität" wiederzugewinnen. Der erste wichtige Schritt auf diesem Weg wäre allerdings die Überwindung der Engführungen im Verständnis von Lehramtsautorität und Glaubenswahrheit, die in lehramtlichen Dokumenten der letzten Jahre anzutreffen sind. *ru*

Zu spät?

Polens Kirche nach dem Sieg eines exkommunistischen Präsidentschaftskandidaten

Der Sieg des Ex-Kommunisten *Aleksander Kwaśniewski* bei den polnischen Präsidentschaftswahlen (für den Sieger votierten im zweiten Wahlgang 51,72 Prozent, für den Unterlegenen 48,28 Prozent) bringt die Kirche des Landes in eine denkbar schwierige Lage. In dem Maße, wie der polnische Episkopat sich offen hinter den bisherigen Präsidenten *Lech Wałęsa* stellte, gehört – so die Einschätzung zahlreicher Kommentare – die Kirche neben dem unterlegenen Amtsinhaber zu den *Verlierern der Wahl.* Für die weitere Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Polen sind dies gleich in verschiedener Hinsicht keine guten Voraussetzungen.
Auch unter kirchlichen Gesichtspunkten war die polnische Präsidentschafts-

wahl weniger eine Wahl *für* als vielmehr *gegen* bestimmte Kandidaten. Nicht alle, die für Lech Wałęsa votierten, sahen in dem Friedensnobelpreisträger und früheren Danziger Gewerkschaftsführer ihren Wunschkandidaten. Darin von Äußerungen mancher Bischöfe wie etwa des polnischen Primas, Kardinal *Józef Glemp*, bestärkt, meinten sie zur Verhinderung von Schlimmerem (Gefährdung der Religionsfreiheit und christlicher Werte) gar keine andere Wahl zu haben, als ihre Stimme für Wałęsa abzugeben.

Aber auch das Votum für Kwaśniewski war für manche in kirchlicher Hinsicht ein Votum „gegen" – nämlich gegen die allzu enge Verbindung eines bestimmten politischen Lagers mit dem Episkopat, wie sie in der demonstrativen Nähe von Lech Wałęsa und Johannes Paul II. in der Vergangenheit immer wieder zum Ausdruck kam. In dieser Hinsicht hat sich nach Meinung vieler Beobachter die offene kirchliche Unterstützung für Wałęsa während der Präsidentschaftswahlkampagne kontraproduktiv ausgewirkt. Die Schärfe der Warnungen haben auch einen Teil der kirchlich orientierten Wählerschaft nicht davon abhalten können, für Kwaśniewski zu stimmen.

Daß man kirchlicherseits den Weg einer direkten Unterstützung des früheren Solidarność-Führers gegangen ist, verwunderte auch insofern, als sich die entsprechende Vorgehensweise bereits bei den Parlamentswahlen von 1993 nicht auszahlte. Den möglichen Sieg eines Links-Kandidaten nannten die Bischöfe jetzt unumwunden eine *Bedrohung für Polen*. In der Sicht von Kardinal Glemp hatte Polen die Wahl zwischen dem, was er das „christliche Modell" nannte, und dem „Neu-Heidentum". Wem diese Nähe des Episkopats zu einem der beiden Kandidaten des zweiten Wahlgangs ein Dorn im Auge war, wurde so regelrecht auf die Seite des früheren Ministers für Jugend und Sport (seit 1985) in der Regierung Messner gedrängt. Dessen vergleichsweise jugendliches Alter (Kwaśniewski gehört dem Jahrgang 1954 an) relativierte offenbar Versuche, ihn haftbar zu machen für die Politik der einstigen kommunistischen Arbeiterpartei, der er seit 1977 angehörte.

Man muß die ersten an die kirchliche Adresse gerichteten beschwichtigenden Äußerungen in Interviews (z. B. in: Der Spiegel, 48/1995) des neu gewählten Präsidenten nicht zum Nennwert nehmen. Gerade in den ersten Monaten ist Kwaśniewski ganz besonders darauf angewiesen, als Präsident aller Polen Anerkennung zu finden. Eine offene Schlacht mit der Kirche kann er in dieser Situation nicht gebrauchen.

Aber auch darüber hinaus besteht kein Grund, die Lage schwieriger zu zeichnen, als sie tatsächlich ist. Einer der besonneneren im polnischen Episkopat, der Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Tadeusz Pieronek*, meinte etwa, er erwarte kein „Drama". Der Wille des Volkes müsse respektiert werden. Es gelte, nun ruhig und analytisch die neue Lage zu überdenken. Kwaśniewski werde als Präsident möglicherweise anders handeln denn als Kandidat.

Die Nagelprobe des künftigen Verhältnisses von Kirche und Staat in Polen ist das weitere Schicksal des zwar längst unterzeichneten, aber vom Parlament noch nicht ratifizierten Konkordats. Rechtzeitig vor der Präsidentschaftswahl legte Lech Wałęsa dem Parlament drei Gesetzentwürfe vor, die die Ratifizierung des Konkordats beschleunigen sollen. Wohl auch, um sich damit der kirchlich orientierten Wählerschaft zu empfehlen. Sollten sie die erforderliche Parlamentsmehrheit finden, wäre damit das polnische Recht in Übereinstimmung mit den Konkordatsbestimmungen. U. a. ist darin die Gleichberechtigung zwischen kirchlicher und staatlicher Eheschließung enthalten.

Für das weitere Schicksal des Konkordats, aber auch der Stellung der Kirche in Politik und Öffentlichkeit wird es von entscheidender Bedeutung sein, welche Richtung künftig innerhalb des Episkopates den Ton angeben wird. Unter einem sozialdemokratischen Präsidenten samt sozialdemokratisch geführter Regierungsmehrheit ist dies noch wichtiger als unter der Ägide des bisherigen Amtsinhabers. Sollte man sich als Kirche – ähnlich dem irischen Scheidungsreferendum Ende November 1995 (vgl. ds. Heft, S. 15 f.) – eine Detailbestimmung zur Trennung von Staat und Kirche nach der anderen mühsam und über einen längeren Zeitraum mit vorhersehbarem Ausgang abringen lassen, stünde Polen ein Prozeß mit verheerenden Langzeitwirkungen auf das Image des Katholizismus in der Gesellschaft bevor, an dem niemand in der Kirche gelegen sein kann. Eine fortgesetzte *Frontalopposition* könnte insofern die Polen in einer Haltung bestärken, die zu bekämpfen dieselben Teile der Kirche vorgeben. Vermittelndere Vertreter der amtlichen Kirche sind dagegen ungleich stärker darauf angewiesen, sichtbare Erfolge ihrer Linie vorweisen zu können, mit anderen Worten: daß sie auf politischer Seite Gesprächspartner finden, die die ihnen gereichten Hände nicht zurückweisen. Sollte es dazu bereits zu spät sein? *nt*

Ja oder nein?

Streit über die Währungsunion und europäische Einigung

Der Vertrag von Maastricht ist nach heftigen Auseinandersetzungen in den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union längst ratifiziert. Der Fahrplan für die Verwirklichung der Wirtschafts- und Währungsunion mit der Errichtung einer europäischen Zentralbank und der Einführung einer gemeinsamen Eurowährung bis zum Jahre 2002 ist vorgegeben. Die strengen Beitrittskriterien (niedrige Inflationsrate, Haushaltsdefizit nicht über drei Prozent, öffentliche Verschuldung nicht über 60 Prozent des BIP, geringe Zinsschwankungen, geringe Währungsschwankungen) sind festgezurrt.

Je näher aber die Wirtschafts- und Währungsunion den Europäern zeit-

lich an den Leib rückt, um so widersprüchlicher werden die Haltungen zwischen Befürwortern und Gegnern, um so lauter und vielstimmiger melden sich die Bedenkenträger zu Wort.
Während einzelne Länder, die am wenigsten Aussicht haben, die Beitrittskriterien zum vorgegebenen Zeitpunkt oder überhaupt erfüllen zu können, sich, wie z. B. *Italien,* verzweifelt anstrengen, Inflation und Haushaltsdefizit zu verringern, weil man auf keinen Fall nur zur B-Liga in Europa gehören möchte, verweigert anderswo, wie gegenwärtig in *Frankreich*, die von der staatlichen Sparpolitik betroffene Bevölkerung durch gewaltigen öffentlichen Aufruhr die Möglichkeit, die Voraussetzungen für den Beitritt zu schaffen.
Und in *Deutschland* grassiert mehr denn je die Angst vor dem DM-, damit vor dem Stabilitätsverlust. Nur selten wird in der Öffentlichkeit, wie unlängst in einem Leitartikel der „Hannoverschen Allgemeinen" (4.11.95), darauf verwiesen, daß es nicht nur die strengen Beitrittskriterien gibt, sondern daß unter dem Druck der Maastrichter Terminvorgaben aus der europäischen Inflationsgemeinschaft der siebziger Jahre bereits eine *Stabilitätsgemeinschaft* mit einer durchschnittlichen Inflationsrate nur noch rund um die drei Prozent zu werden beginnt, während die UN-Wirtschaftskommission für Europa den Europäern erst vor wenigen Wochen vorwarf, sie betrieben im Blick auf die Verwirklichung der Währungsunion Deflationspolitik und bremsten damit den ohnehin noch schwachen Konjunkturauftrieb.
Wirtschaftswissenschaftler warnen – ausgerechnet sie –, es fehlten, weil die politische Union nicht vorankomme, an den politischen Voraussetzungen. Mittelständler und Sparkassenorganisationen bemängeln die noch zu geringe Anpassung der Volkswirtschaften aneinander; Vorstandsmitglieder der Bundesbank halten serienweise Vorträge, in denen sie offen oder dezent verdeckt alle diese Bedenken auflisten. Den einen ist das Ganze ein aussichtsloses Unterfangen, weil sich nie genügend Länder zusammenfinden würden, die die Beitrittskriterien erfüllen könnten, daß eine Wirtschafts- und Währungsunion Sinn gäbe. Und Minister in Bonn und in den Bundesländern beeilen sich entsprechend auch regelmäßig mit der Feststellung, dann komme die Währungsunion eben nicht zustande; Luxemburg und Deutschland allein in einer Währungsunion, gegenwärtig die einzigen Länder, die sich zur Währungsunion bekennen und zugleich aus dem Stand die Beitrittskriterien erfüllen, gäbe eben keinen Sinn.
Andere sind vorsichtiger, plädieren für Verschiebung, rütteln am Datum, wobei nicht immer zu erkennen ist, meint man nur den Zeitpunkt oder stellt man den Zeitpunkt in Frage, weil einem die ganze Richtung nicht paßt. Und die Bonner Opposition, angeführt in diesem Fall von *Gerhard Schröder,* wollte in der Wirtschafts- und Währungsunion gar das große „nationale Thema" entdeckt haben, mit dem sie 1998 den „Europäer" *Helmut Kohl* aus dem Amt treiben könne. Inzwischen scheint man da nicht mehr so sicher zu sein; nur die zweite SPD-Garnitur aus der Provinz tritt noch für die Verschiebung ein. Aber es ist nicht auszuschließen, daß angesichts des Zeitplans (Verwirklichung der dritten Stufe zum 1.1.1999) 1998 in denkbar schiefen Schlachtordnungen ein aggressiver Wahlkampf für und wider die Währungsunion geführt wird. Und möglicherweise ist es in der Tat so, daß nur eine solche Auseinandersetzung die nötige Aufklärung bringen kann.
Einstweilen jedenfalls scheinen neben der Bundesregierung hauptsächlich nur Großindustrie und Großbanken (neben einigen weitsichtigen Gewerkschaftsführern) die Dringlichkeit und Chance einer Währungsunion unvoreingenommen zu sehen, weil sie am meisten von den langfristigen Währungsschwankungen und von den ständigen Auf- und Abwertungen im europäischen Exportraum betroffen sind, und weil sie sich am nachhaltigsten eine Stärkung durch die europäische Gemeinschaftswährung gegenüber dem amerikanischen Dollar erhoffen.
Aber es wäre sträflich kurzsichtig, wollte man das Projekt Wirtschafts- und Währungsunion nur unter Vorteilsgesichtspunkten für den deutschen Export sehen. Die Wirtschafts- und Währungsunion vollzieht sich nicht außerhalb der europäischen politischen Integration. Sie ist nach den Römischen Verträgen und der Vollendung des Binnenmarktes deren wichtigster Schritt.
Finden sich für die Währungsunion unter französisch-deutscher Führung (mit Österreich mit im Boot) genügend Länder für eine Währungsunion zusammen und eröffnen diese den anderen EU-Ländern eine realistische Chance, nach und nach ebenfalls beitreten zu können, so bedeutet das einen gewaltigen Schub auch für die politische Union.
Umgekehrt ist zu bedenken, daß wir uns in ganz Europa gegenwärtig in einer besonders delikaten Phase mit unübersehbaren *Renationalisierungstendenzen* befinden. Die Zeitspannen für die europäische Einigung sind nicht so kurz, wie sie 1989/90 für die deutsche Vereinigung waren, aber beliebig verlängern lassen auch sie sich nicht. Vertut man jetzt die Chance mit Verzögern und Verschieben, kommt sie nicht wieder. Und unsere Generation trüge dafür die Verantwortung. *se*

Demonstration

Der Buß- und Bettag war 1995 zum ersten Mal ein Werktag

In mancher Situation läßt erst eine gewisse Zeit der Trennung, das aufrichtige Durchleben von Abschied und Scheidung erkennen, wieviel man sich bedeutet, wie tief die gegenseitige Zuneigung, wechselseitiges Brauchen und Gebrauchtwerden ist. Das gilt für menschliches Miteinander in gleichem Maße wie für bestimmte Tätigkeiten oder persönliche Vorlieben aller Art.
Manche Äußerungen, ein teilweise demonstratives Begehen des ersten nicht arbeitsfreien, dem Ringen und Gezänk

um die Kompensation des Arbeitgeberanteils zur Pflegeversicherung zum Opfer gefallenen Buß- und Bettags scheinen diese Regel bestätigen zu wollen. Republikweit wurde vom regen Gottesdienstbesuch am 22. November 1995 berichtet. Gelegentlich hatte der mit Ausnahme von Sachsen nun gewöhnliche Werktag gar mehr Christen in die Kirchen gelockt, als es der arbeitsfreie Buß- und Bettag früherer Jahre vermocht hatte. Die demonstrative Wertschätzung für das Verlorene bediente sich dabei teilweise äußerst kreativer Ausdrucksformen: von Kurzandachten für Berufspendler in der Bahnhofshalle bis hin zur „Tempeltour" der Evangelischen Jugend Hamburgs, einem Besinnungsmarsch durch die Fußgängerzone der Hansestadt.

Evangelische Bischöfe und Kirchenpräsidenten warnten in ihren Predigten erneut, religiöses und kulturelles Leben dürfe nicht ganz dem Diktat ökonomischer Rationalität geopfert werden. Die Klage, die Streichung des Bußtages sei Ausdruck und Zeichen problematischer Tendenzen und Störungen des gesellschaftlichen Lebens überhaupt, wurde selbstredend mit der Hoffnung verbunden, die Regelung sei doch noch rückgängig zu machen. Im September des letzten Jahres hatten der Ratsvorsitzende der EKD, der badische Landesbischof *Klaus Engelhardt* zusammen mit dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, dem Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, in einem öffentlichen Brief an den Bundeskanzler diesen zum Einsatz gegen jede weitere Streichung von Feiertagen, zu deren Schutz als „kulturelles Gemeinschaftsgut" aufgefordert. Daß aber der Buß- und Bettag in absehbarer Frist wieder zum bundesweit arbeitsfreien Feiertag wird – mag auch der bayerische Ministerpräsident, wie versprochen dafür eine Lanze brechen – ist derzeit realistischerweise wohl kaum zu erwarten.

Gleichwohl es abzuwarten gilt, wie sich dieses unerwartete Engagement für den Bußtag in den kommenden Jahren entwickelt: Dieses Mal auf jeden Fall haben Christen durch ihre eigene Feiertagspraxis unterstrichen, wie wichtig ihnen dieser ist und haben dem Buß- und Bettag damit – durchaus registriert von der Öffentlichkeit – einen Bedeutungsgewinn verschafft. Umsonst zu betonen, daß gutbesuchte Gottesdienste die kirchliche Position bei der künftigen Diskussion um eine von ökonomischen Sachzwängen bedrohte Feiertagskultur von einer häßlichen Unterstellung etwas entlasten könnten – nämlich der des nur sturen Pochens auf angestammte Rechte.

Bei einigen Kirchenvertretern wurde der Buß- und Bettag überdies zum doppelten Anlaß der Gewissensprüfung. Selbstkritisch fragten sich etwa der bayerische Landesbischof *Hermann von Loewenich* und sein Berliner Amtskollege *Wolfgang Huber*, ob man wirklich rechtzeitig gegen die Streichung protestiert, dieses „unersetzliche Erinnerungszeichen" entschieden genug verteidigt habe. In seinem Ratsbericht bei der Tagung der EKD-Synode in Herbst 1994 (HK, Dezember 1994, 643 f.) hatte Engelhardt betont: Es genüge nicht, vom Staat den gesetzlichen Schutz einzuklagen. Es bedürfe vielmehr der Verständigung darüber, was der Tag den Christen in Deutschland wert sei. „Wir können nur dann für seinen gesetzlichen Schutz eintreten, wenn wir ihn geistlich ehrlich begehen und der Versuchung zur billigen Buße widerstehen."

Auch der im November letzten Jahres tagenden Synode der EKD (vgl. HK, Dezember 1995, 637 f.) war die „schmerzlich erlebte" Streichung des Buß- und Bettags eine eigene Erklärung wert. Der Buß- und Bettag – eingerichtet, „weil wir die Besinnung auf unsere Schuld, die Kraft zur Umkehr und das Gespräch mit Gott brauchen" – sei in gewissem Sinne vergleichbar mit anderen Zeichen und Symbolen: mit dem Kirchturm in Dorf und Stadt, dem Kreuz am Wegesrand und im Klassenzimmer, der Benennung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes. Dabei verwies die Synode auch auf die bittere Ironie der Geschichte: Der Tag sei ausgerechnet in dem Jahr verloren gegangen, „in dem wir der Befreiung aus den Konzentrationslagern, des Zusammenbruchs und Neuanfangs, der Stuttgarter Schulderklärung gedenken". Der in seiner jetzigen Form auf die Initiative der Eisenacher Konferenz von 1852 zurückgehende einheitliche Buß- und Bettag, als Institution jedoch schon älter, hatte immer diese doppelte Dimension: nicht nur die der persönlichen Buße, sondern auch die des Schuldbekenntnisses des ganzen Volkes, einer ganzen Gesellschaft und Gemeinschaft.

Ob als Werktag oder Feiertag – der Buß- und Bettag stellt ein wichtiges Angebot dar, für dessen Erhalt beide Kirchen gemeinsam sich weiterhin unermüdlich einsetzen sollten. Dies verlangt eine Zeit, in der der Begriff Schuld gelegentlich ein eigentümlich irreales und anachronistisches Image zu haben scheint. Dieser Tag mag daran erinnern, daß wenn die Frage persönlicher Schuld vor allem über das tägliche Empfinden überkomplexer Verstrickungen und Zusammenhänge tendenziell immer mehr verdrängt wird, sie auch der Bewältigung und Bearbeitung entzogen wird. Er kann aber auch einer ganzen Gesellschaft Mahnung sein, die unter einen leichten Hang zur Selbstgerechtigkeit leidet. *fo*

Fußangeln

Unwegsamkeiten der Westparteien im Umgang mit der PDS

Seit dem Ende der DDR gibt es die PDS. Sie ist deren greifbarstes politisches Erbe, wahrnehmbar auch für denjenigen, der von den Verhältnissen in den neuen Bundesländern höchstens eine ungefähre Ahnung hat und sich über den Seelenzustand der Menschen dort nicht einmal oberflächlich Rechenschaft gibt. Die PDS, eine Partei von zweifelhafter demokratischer Qualität, am Rande des Grundgesetzes agierend, in der Führung bestimmt von ehemali-

gen SED-Kadern aus dem zweiten und dritten Glied, nach außen repräsentiert von Persönlichkeiten mit geschmeidigem medialen Habitus, innen aber eine bunte Mischung aus Altkommunisten, DDR-Nostalgikern, postkommunistischen Gesinnungssozialisten und Vertretern unterschiedlicher eher autoritärer als revolutionärer Ordnungsvorstellungen von links und rechts, ist zur Sammelpartei aller derer geworden, die sich gegen die harten Zumutungen des Wandels auflehnen.

Als solche kann sie sich gezielt als Vertreter und Verstärker ostdeutscher Interessen gegen eine überwiegend wenig verständnisvolle westliche politische Klasse (und Bevölkerung) in Positur bringen. Weil sie über eine gute, noch eingespielte Logistik verfügt und die Schwierigkeiten des Wandels ohne Rücksicht auf gesamtdeutsche Belange artikulieren kann, geben ihr auch Wähler ihre Stimme, die ideologisch mit der SED-Nachfolgepartei wenig oder nichts verbindet.
Der Erfolg läßt sich an den Wahlergebnissen ablesen. Bei der Bundestagswahl 1994 konnte sie ihr Ergebnis gegenüber der ersten gesamtdeutschen Wahl fast verdoppeln (4,4 Prozent gegenüber 2,4 Prozent 1990). Bei den Landtagswahlen 1994 in den östlichen Bundesländern zeigte sich einheitlich derselbe Trend. Das Ergebnis der Wahlen zum Berliner Abgeordnetenhaus vom 22. Oktober 1995 mit einzelnen überragenden Mehrheiten für die PDS in östlichen Wahlbezirken fiel, was die Zuwächse betrifft, keineswegs aus dem Rahmen, bestätigte aber die Konstanz des Erfolges.

Bedenkt man die Tatsache, daß mit dem Sieg des Postkommunisten *Kwaśniewski* über *Lech Wałęsa* in Polen mit Ausnahme von Tschechien praktisch in allen osteuropäischen Reformstaaten von Bulgarien bis Litauen – von der russischen Föderation ganz zu schweigen – Postkommunisten regieren, dann ist der Erfolg der Gysis, Modrows und Biskys zwar bescheiden, aber mit der PDS wird weiter zu rechnen sein, unter den Bedingungen des geltenden Wahlrechts auch über 1998 hinaus. Und wohl nur Außenseiter denken an eine Änderung des Wahlrechts dergestalt, daß Parteien, die zwar Direktmandate gewinnen, aber gesamtdeutsch unterhalb der Fünf-Prozent-Klausel bleiben, nur die Gewinner der Direktmandate in den Deutschen Bundestag entsenden können.
Doch wie immer man die PDS politisch einordnet und ihre Überlebenschancen einschätzt, sie stellt auf jeden Fall ein beachtliches *Stör- und Spielpotential* in der gesamtdeutschen Parteienlandschaft dar, auch wenn ihr Aktionsradius fast ganz auf die östlichen Länder beschränkt bleibt.

Die meisten Schwierigkeiten macht die PDS der SPD. Die SPD ist im Osten schwach und im Westen nicht stark. In den neuen Bundesländern ist die PDS vor allem *ihr* Konkurrent. Was also tun, sie ausgrenzen oder sich ihr annähern, sich gar mit ihr verbünden, wenn man sie schlagen nicht kann? Im ersten Fall wird man den lästigen Konkurrenten nie los werden und macht sich selbst zur „ewigen" Minderheitspartei; im zweiten Fall droht Spaltung im eigenen Lager – zumindest im Osten. Dies bemerkend ist *Oskar Lafontaine* nach wenigen Wochen seiner forschen Annäherungsstrategie auch schon wieder beträchtlich vorsichtiger geworden. Und selbst der mit seiner rot-grünen Minderheitskoalition von der PDS abhängige sachsen-anhaltinische Ministerpräsident *Höppner* warnt inzwischen vor möglichen Bündnissen.
Und die CDU? Sie hat es scheinbar leichter, aber eben nur scheinbar. Ihre bisherige entschiedene Ausgrenzungsstrategie hat die Union zumindest im Westen eher gestärkt als geschwächt; die Erfolge der PDS im Osten gehen vorwiegend auf Kosten der SPD, um so deutlicher behauptet die CDU ihre relative Mehrheit auch in den neuen Bundesländern.

Doch auch für die Union hält die PDS gefährliche Fußangeln bereit. Die inzwischen stabilisierte relative Mehrheit der CDU in den östlichen Bundesländern würde der Union im Falle einer Annäherung von SPD und PDS wenig nützen. Sieht man vom Sonderfall Sachsen ab, wo PDS und SPD selbst zusammen und auch lokal, wie die letzten Kreis- und Gemeindewahlen zeigen, kaum einen Blumentopf zu holen vermögen, könnte die CDU über kurz oder lang aus sämtlichen heute noch von ihr geführten Landesregierungen ausscheiden müssen.
Nicht minder groß wäre der Terrainverlust in den Kommunen. Die gesamtdeutschen Auswirkungen für die CDU wären angesichts ihrer relativen Schwächen in den westlichen Bundesländern katastrophal. Deswegen wird die Union dreimal nachrechnen müssen, ob sie es sich leisten kann, die PDS durch eine harte Ausgrenzungsstrategie als östliche „Milieu-Partei" weiter aufzuwerten. Östliche CDU-Politiker, von *Kurt Biedenkopf* über den Magdeburger Oppositionsführer *Berger* bis *Angela Merkel,* werden denn auch nicht müde, die CDU im Westen zu mehr inhaltlicher Auseinandersetzung mit der PDS zu mahnen.

In der Tat täten beide Großparteien gut daran, weniger nur taktisch zu agieren und dafür stärker die möglichen langfristigen Entwicklungen im Auge zu behalten. Konzentrieren sich beide, SPD und Union, darauf, die durch die vielen Lasten des Umbruchs verunsicherten Menschen im Osten, die in der PDS einen natürlichen Anwalt gegen westliche Gedankenlosigkeit und Arroganz sehen, davon zu überzeugen, daß sie falschen Schalmeien erliegen und daß die PDS trotz des intellektuellen Outfits eines Gregor Gysi zur Lösung der Übergangsprobleme im Osten wenig beitragen kann, wird sich auch der Eindruck, den sie z. Z. auf die Wähler macht, bald verflüchtigen, und die Mehrheitsverhältnisse im Osten können sich neu ordnen.

Dies diente nicht nur der Stabilisierung des deutschen Parteiensystems, sondern noch mehr der inneren Vereinigung Deutschlands. Denn Kurt Biedenkopf hat schon recht, wenn er feststellt, der Erfolg der PDS sei nicht zuletzt „das Ergebnis der Art, wie Westdeutsche mit Ostdeutschen umgehen". *se*

ZdK: Vom Kirchenvolksbegehren hart erwischt

Zu Vorgang und Forderungen des Kirchenvolksbegehrens vom Herbst 1995 mag man stehen, wie man will: die traditionellen Kräfte des Laienkatholizismus, allen voran das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, hat es gezwungen, die eigene Position und Arbeitsweise zu überdenken.

Der deutsche verfaßte Laienkatholizismus macht seit geraumer Zeit eine für die Lage der Kirche in Deutschland insgesamt bezeichnende, in ihren längerfristigen Auswirkungen noch kaum absehbare Phase der Unsicherheit durch. Den jüngsten Beweis dafür erlebten die Mitglieder des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* auf dessen Herbstvollversammlung im vergangenen November.

Im Mittelpunkt der jüngsten Vollversammlung des obersten katholischen Laiengremiums in Bonn-Bad Godesberg sollte die zu *verabschiedende Strukturreform stehen*. Die Strukturreform wurde zwar bei dem Treffen abschließend beraten und beschlossen, das Hauptinteresse galt dagegen anderen Fragen.

Schon die Reaktionen auf den von ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch* abgegebenen Bericht zur Lage (dessen Themen waren das *Kruzifix-Urteil*, das *Kirchenvolksbegehren* sowie die Klausurtagung Anfang November 1995 der *Gemeinsamen Konferenz* von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee zum ZdK-Zölibats-Beschluß vom November 1994; vgl. HK, Januar 1995, 5f.) wuchsen sich zu einer Debatte aus, wie sie das Zentralkomitee nicht oft erlebt. ZdK-Vizepräsident *Werner Remmers* sprach sich in einer mehrfach von Applaus unterbrochenen Rede für einen „behutsamen und eher sensiblen" Umgang mit dem Kirchenvolksbegehren aus. Ein „Problemstau" habe hier ein „Überdruckventil" gefunden. Manchem in der Kirche werde gegenwärtig „ein Bunsenbrenner unter den Stuhl gestellt". Selbstkritisch angesichts der Zurückhaltung, die das ZdK zum Kirchenvolksbegehren eingenommen hatte, fragte er, warum man die entsprechenden Themen nicht stärker aufgegriffen habe. Distanzierungsversuche nach Art von Formulierungen wie „sogenanntes Kirchenvolksbegehren" würden da nicht weiterhelfen. Wenige Wochen nach dem handstreichartigen Sieg von *Oskar Lafontaine* bei der Wahl des SPD-Parteivorsitzenden in Mannheim verglich man die Rede von Remmers mit dem Auftritt des neuen SPD-Vorsitzenden. Beim ZdK stand diesmal jedoch keine Neuwahl des Präsidiums an.

In zahlreichen Redebeiträgen distanzierten sich ZdK-Mitglieder von der reservierten Haltung der ZdK-Spitze gegenüber dem Kirchenvolksbegehren und plädierten für mehr Gelassenheit, wobei das Votum für eine positivere Haltung des ZdK dem Kirchenvolksbegehren gegenüber Kritik am Volksbegehren im Detail nicht ausschloß. Der Vertreter des Berliner Diözesanrates und stellvertretende SPD-Parteivorsitzende *Wolfgang Thierse* bezeichnete die Diskussion um das Kirchenvolksbegehren als „erste und wirkliche Bewährungsprobe unserer Dialogpapiere". Als einer der wenigen Redner, bei denen die negative Bewertung überwog, monierte der emeritierte Eichstätter Politologe *Bernhard Sutor*, in der Öffentlichkeit sei unter Mitverantwortung der Initiatoren des Kirchenvolksbegehrens ein falsches Bild von der Kirche entstanden: das „Bild einer erstarrten Struktur, manche sagen sogar: eines totalitären Systems" (Wortlaut des Redebeitrags in: Deutsche Tagespost, 28.11.95).

Ein erheblicher Teil der ZdK-Debatte betraf den Vergleich zwischen der enormen Öffentlichkeitswirksamkeit des Volksbegehrens und der vergleichsweise begrenzten Resonanz des ZdK bei seiner Arbeit. Werner Remmers zeigte sich darüber erleichtert, daß man als Zentralkomitee wenigstens den Zölibatsbeschluß von 1994 und das Dialogpapier (vgl. HK, November 1992, 497ff.; Juni 1993, 274f.) vorweisen könne. Ohne diese „hätten wir nackt dagestanden". Den Veranstaltern des Kirchenvolksbegehrens prophezeite Remmers dagegen, daß sie nun auch wie andere Laieninitiativen „in die Straße der Alltäglichkeit" einbiegen müßten. Und da sehe manches anders aus.

Bischof Lehmann zwischen ZdK, Volksbegehren und Rom

Den weiteren Verlauf der Vollversammlung bestimmte jedoch nicht die Diskussion über das Kirchenvolksbegehren bzw. die Haltung, die das Zentralkomitee dazu eingenommen hatte, als vielmehr der Fortgang des Gespräches mit der Bischofskonferenz über den Zölibatsbeschluß vom Herbst '94. ZdK-Präsidentin Waschbüsch strich in ihrem Bericht die „offene Atmosphäre" dieses Gespräches hervor. Es habe sich gezeigt, daß man „in bezug auf die Frage der Ehelosigkeit von Priestern keineswegs so weit voneinander entfernt" sei, wie viele dies – nicht zuletzt auf Grund der kritischen Reaktion von bischöflicher Seite, wie man hinzufügen kann – vermutet hätten.

Schließlich kam Rita Waschbüsch auf einen Punkt zu sprechen, der noch während der Vollversammlung für einige Verwirrung sorgen sollte: Man habe die teilnehmenden Bischöfe gebeten, „dem Heiligen Vater zu empfehlen, die Frage der kirchenrechtlich zwingenden Verbindung von Ehelosigkeit und Priestertum neu zu bedenken und die Weihe von Verheirateten zu

ermöglichen". Dabei sei jedoch deutlich geworden, daß sich die Bischöfe „zur Zeit nicht in diesem Sinne an den Heiligen Vater wenden werden. Sie haben aber ihre Bereitschaft zum Ausdruck gebracht, dem Heiligen Vater über den Wunsch des Zentralkomitees, über seine Begründung und über die Schwierigkeiten, die die Gemeinden heute in Deutschland schon treffen, ausführlich zu berichten".

Unmut entstand, als ein Brief des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, vom 21. November 1995 bekannt wurde, in dem dieser im Anschluß an eine Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz mitteilte, dieser halte eine „Empfehlung an den Heiligen Vater, die rechtlichen Bestimmungen von Ehelosigkeit und Priestertum zu ändern, nicht für sinnvoll". Die Zusicherung aus der gemeinsamen Konferenz, in Rom von dem Anliegen des Zentralkomitees zu berichten, fehlte.

Aber es irritierte nicht nur diese fehlende Zusicherung: Die Lösung der Probleme im Zusammenhang mit der zölibatären Lebensform der Priester liege, so Bischof Lehmann in seinem Brief, „in der Rückbesinnung auf die zentralen Werte unseres Glaubens, nicht jedoch in der Abschaffung der dem geistlichen Dienst angemessenen ehelosen Lebensform". Von „Abschaffung" der ehelosen Lebensform war aber in der ZdK-Erklärung gar nicht die Rede gewesen, sondern von der *Ermöglichung der Weihe von Verheirateten*. Während der ZdK-Herbstvollversammlung machte daraufhin die Frage die Runde, wie man sich auf eigene Faust in Rom zu Gehör bringen könnte.

Der neue Geistliche Assistent des ZdK, der Trierer Weihbischof *Leo Schwarz*, versuchte in dieser Situation zu vermitteln. Nach einem Telefonat mit Bischof Lehmann nach dessen Rückkehr aus Rom teilte Schwarz den ZdK-Mitgliedern mit, Lehmann habe die zitierte Passage seines Briefes nicht als Resüme des Gespräches im Rahmen der Gemeinsamen Konferenz verstanden wissen wollen. Die Wogen der Empörung glätteten sich etwas, als die ZdK-Mitglieder hörten, Bischof Lehmann habe im Vatikan die Forderung des Zentralkomitees in Sachen Zölibat vorgetragen. Ein Entschließungsantrag, mit dem man die Eckpunkte einer Antwort auf den Brief des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz festgelegt habe, wurde daraufhin leicht abgeschwächt.

Das Volksbegehren zieht weitere Kreise

Unklarheit herrschte schlußendlich darüber, was Bischof Lehmann in Rom in welcher Form vorgetragen hat. In einem nicht veröffentlichten Brief an die Bischöfe in Deutschland lieferte Lehmann tags darauf Erläuterungen dazu nach. Im Zusammenhang mit Informationen über die Kirche in Deutschland will er von dem Thema, wie im übrigen auch dem Kirchenvolksbegehren, berichtet haben. Das ist etwas anderes, als wenn er über das Thema *ausführlicher informiert* und es nicht nur als eines unter mehreren erwähnt, ganz zu schweigen davon, wenn er eine entsprechende Forderung sich zu eigen gemacht hätte.

Der Klärungsbedarf, der im Zusammenhang mit dem Brief Lehmanns an die Präsidentin des Zentralkomitees und des Vermittlungsversuches von Weihbischof Schwarz entstand, war Ende November Ausdruck des Spagats, den einzelne Bischöfe, allen voran der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, gegenwärtig zwischen den unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Kirche in Deutschland, erst recht aber gegenüber und im Verhältnis zum Apostolischen Stuhl vollführen. Die Kirche in Deutschland, aber nicht nur sie allein, befindet sich derzeitig mitten in einem *zugespitzten Kommunikationsproblem*, weil es ihr nur schwer gelingt, die real existierende Pluralität in den eigenen Reihen auszuhalten.

Durch den Fortgang der Diskussion erhielt auf diese Weise das Votum von Werner Remmers aus der Debatte um den Bericht von Präsidentin Waschbüsch zusätzliche Aktualität: Die Bischöfe sollten, so Remmers, endlich sagen, wo sie stünden. Hinter vorgehaltener Hand erfahre man zwar manches, ansonsten aber werde „heile Welt" gespielt. Nach außen erwecke man den Eindruck, alles sei geklärt, es gebe eine Einheit. In Wirklichkeit sei die Pluralität größer.

So als bedürfte es noch eines Beweises dieser Pluralität, veröffentlichte der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner*, kritische Anmerkungen zur Haltung des ZdK in der Zölibatsfrage (Wortlaut in: Deutsches Tagespost, 28.11.95). Das Zentralkomitee sei einer „Fehldiagnose zum Opfer gefallen". Man kuriere an „Symptomen der Krise herum" und verkenne die „Wurzel des Problems". „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen kann dort nicht hoch im Kurs stehen, wo man auf Erden kaum noch mit dem Himmel rechnet." In der Zölibatsfrage sei zur Zeit „nicht so sehr Diskussion fällig, als vielmehr Bekehrung. Bekehrung zum Himmelreich und seiner Gerechtigkeit und alles andere, auch zölibatäre Priesterberufungen, werden uns dazugegeben werden".

14 Tage vor dem Gespräch des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit den Initiatoren des Kirchenvolksbegehrens traf Bischof Lehmann unterdessen am 2. Dezember mit diesen zusammen. Die Veranstalter des Kirchenvolksbegehrens sprachen anschließend von einem „ersten kleinen Schritt" hin zu einem umfassenden Dialog mit der Amtskirche. Bischof Lehmann habe angeboten, das Gespräch fortzusetzen.

Nach Deutschland haben sich nun auch in Flandern und Frankreich Initiativen zur Abhaltung eines Kirchenvolksbegehrens gebildet; in der Diözese Bozen-Brixen wurde von Ende November bis Mitte Dezember eine entsprechende Unterschriftensammlung durchgeführt. In den Niederlanden entschied sich die „Achter-Mai-Bewegung" gegen die Übernahme dieser Aktionsform, solidarisierte sich aber gleichzeitig inhaltlich mit dem Kirchenvolksbegehen. *K. N.*

Italien: Kirchenkongreß mit Licht und Schatten

Zum dritten Mal fand jetzt ein Nationalkongreß („Convegno nazionale") der katholischen Kirche Italiens statt, diesmal in Palermo. Er beschäftigte sich mit der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche unter dem Leitwort Nächstenliebe.

„Das Evangelium der Nächstenliebe für eine neue Gesellschaft in Italien" – so lautete das Motto des dritten Nationalkongresses der katholischen Kirche Italiens. Er fand in Palermo vom 20. bis zum 24. November 1995 statt und versammelte 2205 Delegierte aus den 227 Diözesen des Landes. Dazu kamen 130 Persönlichkeiten, die von der Italienischen Bischofskonferenz eingeladen wurden. *Fünf Themenbereiche* standen auf dem Programm: Kultur und soziale Kommunikation; politisches und soziales Engagement; vorrangige Liebe zu den Armen; Familie; Jugend. Die Hauptreferate hielten der Erzbischof von Turin, Kardinal *Giovanni Saldarini*, Vorsitzender des Vorbereitungskomitees, der Turiner Soziologe *Franco Garelli* und *Piero Coda* (Dogmatiker an der römischen Lateranuniversität).

Johannes Paul II. hielt sich einen ganzen Tag beim Nationalkongreß auf und feierte eine Messe im Stadion von Palermo. Die 30 Kommissionen zu den fünf Themenbereichen stimmten jeweils zum Abschluß ihrer Arbeit über den Schlußbericht und die entsprechenden Vorschläge für die Weiterarbeit ab: Intensiv diskutiert wurden die Vorschläge zu den Themen Kultur und Armut; diejenigen zum Thema Jugend fielen bei der Abstimmung durch.

Palermo war der dritte Nationalkongreß nach denen von Rom 1976 („Evangelisierung und Förderung des Menschen") und Loreto 1985 („Christliche Versöhnung und menschliche Gemeinschaft"). Die Kongresse fanden jeweils zur Halbzeit eines auf zehn Jahre angelegten Pastoralprogramms für die katholische Kirche Italiens statt. Rom stand für die siebziger Jahre unter dem Leitwort „Evangelisierung und Sakramente", Loreto für die achtziger Jahre (Thema: „Gemeinschaft und Gemeinschaften"), Palermo für das Programm für die neunziger Jahre („Evangelisierung und Zeugnis der Nächstenliebe").

Ein tragendes Element eingebüßt

Das Treffen von Palermo war weniger vorbereitet als seine Vorgänger und hatte ein ambivalentes Ergebnis mit Licht und Schatten. Es war auch der bisher schwierigste Nationalkongreß, nach dem Ende der marxistischen Ideologie und dem Zusammenbruch der Democrazia Cristiana als katholisch inspirierter Partei Italiens. Bei den Wahlen vom März 1994 stimmten 30 Prozent der Katholiken für Forza Italia, die Partei von *Silvio Berlusconi*. Nur 23 Prozent gaben ihre Stimme einer der Nachfolgeparteien der DC, 21 Prozent entschieden sich für eine Partei des linken Spektrums. Die Bischofskonferenz, vor allem ihre Führungsspitze, verausgabte sich für die Forderung, die politische Einheit der Katholiken aufrechtzuerhalten, und fand dabei volle päpstliche Unterstützung: Diese Haltung erwies sich als Fehlgriff von beklagenswertem Ausmaß angesichts des Votums der Wähler für das Majorzsystem mit klarer Trennung zwischen Links und Rechts und ohne große Entfaltungsmöglichkeiten für eine politische Mitte.

Die italienische Kirche hat ein tragendes Element eingebüßt und muß so ihre gesamte gesellschaftliche Präsenz neu bestimmen. Allerdings sollte man dabei die *starke institutionelle Präsenz* dieser Kirche nicht übersehen: Sie zählt 25792 Pfarreien, 35676 Diözesanpriester, 19687 Ordenspriester, 121847 Ordensschwestern und 1372 Ständige Diakone. Beinahe 10 Prozent der Bevölkerung gehören irgendeiner katholischen Vereinigung an: zwischen 40 und 45 Prozent besuchen den Sonntagsgottesdienst. Zwischen 85 und 90 Prozent der Italiener stufen sich als gläubig und zur katholischen Kirche gehörend ein. Dazu kommen die institutionellen Verbindungen mit dem Staat: Seit der Konkordatsrevision von 1984 kann die Bischofskonferenz mit jährlichen Einnahmen von 600 bis 900 Milliarden Lire aus den Beiträgen der Bürger und aus Spenden rechnen.

Der Säkularisierungsprozeß hat auch Italien nicht verschont: Die religiöse Praxis geht ebenso zurück wie die Zahl der Priester- und Ordensberufungen; die traditionellen Institutionen wie die katholischen Schulen stecken in Schwierigkeiten. Vor allem aber – entsprechende Daten wurden während des Kongresses in Palermo veröffentlicht – wird der Glaube der Menschen immer diffuser, ist der Prozeß der Subjektivierung des Glaubens und damit die Kirchenzugehörigkeit mit Vorbehalten weit verbreitet.

Nächstenliebe, oder vielmehr „Evangelium der Nächstenliebe" ist das Leitwort der italienischen Kirche für dieses Jahrzehnt. Es spiegelt eine besondere Begabung dieser Kirche und ihre Geschichte gelebter Caritas wider; es antwortet auf die Frage, wie Evangelisierung heute aussehen kann. Der Kongreß hat viele Punkte aufgegriffen, die in der pastoralen Praxis und der theologischen Reflexion zur Diskussion stehen. Das gilt vor allem für das Verhältnis von Glaube und Nächstenliebe. Auch die Verbindung von Nächstenliebe als Tugend einerseits und pastoraler Priorität andererseits wurde in signifikanter Weise vertieft.

Kirche wird durch Wechselseitigkeit gekennzeichnet, die Liebe untereinander ist das neue Gebot. Unbeschadet dessen verlangt die prophetische Di-

mension der christlichen Gemeinde die vorrangige Liebe zu den Armen und macht sie zur pastoralen Priorität. Kardinal Saldarini mahnte auf dem Kongreß, die Nächstenliebe als Antwort auf gesellschaftliche Krisenerscheinungen einzuengen, sondern sie auch als Beitrag zum gesellschaftlichen Leben insgesamt zu sehen. Kardinal *Camillo Ruini*, Vorsitzender der Italienischen Bischofskonferenz, verdeutlichte seinerseits, die Hinwendung zu den Schwächsten und eine moralische Führungsrolle der Kirche in der Gesellschaft stünden nicht im Gegensatz zueinander.

Es fehlte der Mut zur Gewissenserforschung

Dieser zentrale Kern des Nationalkongresses wurde auf verschiedene Weise durch andere Leitbegriffe angereichert, so beispielsweise den der *Spiritualität*. Franco Garelli sagte: „Heute zeigt sich vor allem die Notwendigkeit eines Modells von Spiritualität, das den gegenwärtigen Lebensbedingungen angepaßt ist und den Zeitgenossen, die mitten in der Welt leben, ermöglicht, ihrer Liebe durch die Inspiration aus dem Glauben heraus eine Einheit zu geben." Es genüge nicht, als erwachsener Christ anerkannt zu werden, wenn die spirituelle Verwurzelung und ein praktikables Modell einer Laienspiritualität fehle: „Vielleicht müssen wir zu neuen Vorstellungen von Gebet, Kontemplation und religiöser Erfahrung kommen."
In Palermo insistierte man deutlich auf dem „kulturellen Projekt" als Orientierungspunkt für die Pastoral der kommenden Jahre. Dieses Projekt antwortet auf die dringliche Herausforderung, den Glauben in den Formen der heute vorherrschenden Kultur auszusagen, ohne ihn dabei zum Gefangenen dieser Kultur zu machen. Vor allem geht es darum, angemessene Vermittlungsmechanismen zwischen den dogmatischen Prinzipien und ihrer konkreten Verwirklichung zu finden, einen Ort ausfindig zu machen, an dem die christliche Gemeinschaft auch für die bürgerliche Gesellschaft kreativ sein kann. Die Unbestimmtheit dieser Perspektive hat viele Delegierte nicht davon abgehalten, sie zu beschwören und einzufordern.

Einen beachtlichen Konsens fand der Kongreß auch im Blick auf die Bedeutung von *Gemeinschaft*: Eine christliche Gemeinde, die unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen ihre Kräfte neu verteilen muß, ist auf eine möglichst breite und partizipative interne Kommunikation angewiesen. Ihre Strukturen der Mitverantwortung müssen funktionieren, Pfarrgemeinderäte und Priesterräte dürfen nicht bloße Ornamente sein. Die Herausforderungen der Zukunft lassen sich nicht ohne eine intensivere Kommunikation zwischen den Charismen der kirchlichen Bewegungen, den organisatorischen Traditionen der Verbände, dem vielleicht exponierten und kritischen Zeugnis ehrenamtlicher Initiativen und der überlieferten geistlichen Weisheit der Orden bewältigen.
Alle diese Anliegen wurden auf verschiedenste Weise von den Themenbereichen und Arbeitsgruppen aufgegriffen. Die beschränkte Zeit, die unzulängliche Vorbereitung und da und dort auch die Unzulänglichkeit der Gruppenleiter führten dazu, daß die Delegierten sich nicht so artikulieren konnten, wie es wünschenswert gewesen wäre. Sie kamen kaum über ein zwar breites, aber wenig strukturiertes Sammeln der sie bedrängenden Probleme hinaus.

Zu den großen Schattenseiten dieses Ereignisses, das im Gedächtnis der italienischen Kirche bleiben wird, gehört der *fehlende Mut zur Gewissenserforschung*. Das massive Eintreten für die politische Einheit der Katholiken lag erst so kurz zurück, daß sich die Frage aufdrängte, warum sich die Spitze der Bischofskonferenz über die Angemessenheit und pastorale Verbindlichkeit dieser Weisung ausschwieg. So verspielte man die Möglichkeit, die christliche Inspiration neu in die politische Praxis einzubringen und so in Gleichklang mit den Veränderungen zu kommen, die man zu spät wahrnahm.

Zweiter Schwachpunkt war das Schweigen des Kongresses bezüglich der *Caritas*, der eigenständigsten pastoralen Innovation der siebziger Jahre in Italien. Die Caritas hat frühzeitig die Bedeutung ehrenamtlicher Tätigkeit erkannt, am effektivsten bei nationalen oder internationalen Notlagen Kräfte mobilisiert und sich darum bemüht, der Diakonie in der normalen Pastoral das gleiche Gewicht wie der Katechese und der Liturgie zu geben. Und dennoch hat sie in Palermo bei den kirchlichen Führungsschichten wenig Anerkennung gefunden, denen es vor allem darum zu tun ist, die Caritas in die normale kirchliche Bürokratie einzubinden.

Der Papst im Gleichklang mit den Bischöfen

Die Wahl einer Stadt im Süden Italiens für diesen dritten Nationalkongreß wurde allgemein positiv gewürdigt, vor allem weil damit die wiedergewonnene Achtung vor Recht und Gesetz zum Ausdruck gebracht werden konnte. Nach Jahrzehnten des Schweigens, in denen man die Existenz der *Mafia* leugnete und den Jahren der Kritik durch politische Erklärungen ist jetzt der Augenblick gekommen, um mit den Worten des Evangeliums das Übel der Mafia anzuklagen.
Die Wahl von Palermo als Tagungsort war auch im Blick auf die Diskussion über die nationale Einheit Italiens angemessen: Die regionalistischen Bestrebungen und Forderungen nach lokaler Autonomie werden gelegentlich von tieferliegenden Strömungen begleitet, die diese Einheit anzugreifen scheinen. Demgegenüber bekannte man sich in Palermo immer wieder zu den Grundlagen der italienischen Verfassung und sprach sich gegen Tendenzen zur Spaltung des Landes aus. Schließlich bot sich der Süden auch wegen der *Krise des Sozialstaats* an. Hier häufen sich in besonderer Weise die Widersprüchlichkeiten eines Wirtschaftswachstums ohne Beschäftigungszunahme, einer wachsenden

Spaltung zwischen wohlhabenden Schichten und solchen am Rand der Armut.
Am 23. November stand der Nationalkongreß im Zeichen des Papstes. Johannes Paul II. bekräftigte in seiner Rede vor den Delegierten den Weg der Kirche in Italien. Das war für denjenigen nicht selbstverständlich, der sich an seine Intervention beim Kongreß von Loreto vor zehn Jahren erinnerte (vgl. HK, Mai 1985, 205 ff.). Damals setzte er sich in einen dialektischen Gegensatz zur Versammlung und signalisierte eine Kursänderung in der Italienischen Bischofskonferenz. In Palermo dagegen war ein voller Gleichklang mit Kardinal Ruini als derzeitigem Konferenzvorsitzenden und den Grundoptionen der Konferenz zu registrieren.
Auffälligster Zug der Papstrede war ihre sorgenvolle Vision des kirchlichen Auftrags in der Postmoderne. Johannes Paul II. machte Gefahren namhaft, die sogar die Fundamente des christlichen Erbes und bereitete jedweder Illusion bezüglich der Anzeichen einer Entchristlichung ein Ende. Daneben war seine eindringliche Wahrnehmung der gesellschaftlichen Herausforderungen bemerkenswert: So etwa die Abnahme der Geburten, die Beziehungen Italiens zu Europa, die Verantwortung für das Verhältnis von Nord und Süd.
Der dritte Nationalkongreß ging nicht mit einer einheitlichen Perspektive zu Ende. Das erarbeitete und in Abstimmungen gutgeheißene Material wurde den Bischöfen übergeben, die vermutlich dieses Frühjahr ein entsprechendes Dokument veröffentlichen werden. Der Raum für pastorale Kreativität steht offen; man wird sehen, ob ihn die einzelnen Diözesen nutzen können. *L. P.*

Ökumene: Unbewältigte Spannungen zwischen Rom und Moskau

Im November besuchte der Moskauer Patriarch Alexij II. Deutschland; etwa zur gleichen Zeit tagten in Rom die ukrainisch-katholischen Bischöfe. Beide Ereignisse werfen ein Licht auf die nach wie vor schwierigen Beziehungen zwischen katholischer und russisch-orthodoxer Kirche.

Kurz nacheinander wurden im November 1995 zwei päpstliche Texte veröffentlicht, die sich auf die Vierhundertjahrfeier der Union von Brest-Litowsk (1595/96) beziehen. Seinerzeit schlossen sich die orthodoxen Bischöfe der Metropolie von Kiew (damals Teil des polnisch-litauischen Königreichs) unter Beibehaltung ihrer kirchlichen Strukturen und ihres slawischen Ritus Rom an und legten damit den Grundstein für die heute ukrainisch-katholische Kirche. Am 17. November erschien jetzt ein Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. aus Anlaß des Jubiläums der Brester Union; am 24. November wandte sich der Papst mit einer ausführlichen Ansprache an die in Rom zu einer Synode versammelten ukrainisch-katholischen Bischöfe.
Die entscheidenden Jahre in der neueren Geschichte der ukrainisch-katholischen Kirche waren 1946 und 1989: Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die „unierte" Kirche in der früher österreichischen und dann polnischen Westukraine unter stalinistischem Druck zwangsweise in die russisch-orthodoxe Kirche eingegliedert. Ende 1989 fiel die politische Grundsatzentscheidung für die Wiederzulassung der ukrainisch-katholischen Kirche im Zug von Gorbatschows Reformbemühungen (vgl. HK, Januar 1990, 12). Seither ist sie ein Dorn im Auge des Moskauer Patriarchats und verlangt dem Vatikan eine *schwierige Gratwanderung* zwischen ökumenischen Bemühungen um die russische Orthodoxie und Solidarität mit den lange unterdrückten Katholiken des byzantinischen Ritus ab.

Mahnungen zur Zusammenarbeit mit der Orthodoxie

Die damit verbundenen Probleme prägen sowohl das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. wie seine Ansprache an die versammelten ukrainisch-katholischen Bischöfe. Das Schreiben vom 17. November bringt den Dank der gesamten katholischen Kirche an die unierten Ukrainer für ihre Treue in der Unterdrückung zum Ausdruck: „Die Märtyrer und Bekenner des Glaubens der Kirche in der Ukraine erteilen uns eine beeindruckende Lektion der Treue um den Preis des Lebens." Gleichzeitig ermahnt der Papst die ukrainisch-katholische Kirche, das Jubiläum der Brester Union im Licht der Lehren des Zweiten Vatikanums über die Kirche und den Ökumenismus zu feiern und zu interpretieren.

Während sich das Apostolische Schreiben auf mehr allgemeine Hinweise zum Verhältnis zwischen orthodoxer und katholischer bzw. speziell ukrainisch-katholischer Kirche beschränkt, wird die Ansprache anläßlich der Synode deutlicher. So heißt es beispielsweise, Dialog und Zusammenarbeit mit den orthodoxen Brüdern seien „wichtige Elemente" für das notwendige Bemühen um die Verbreitung des Evangeliums unter Menschen, die lange der atheistischen Propaganda ausgesetzt gewesen seien. Ausdrücklich ist von der Notwendigkeit gemeinsamer Aktionen bei der Evangelisierung die Rede, vor allem angesichts der Herausforderung durch das Aufblühen von Sekten.
Johannes Paul II. spricht auch von der Aufgabe der ukrainisch-katholischen Kirche, sich um Versöhnung zwischen Katholiken und Orthodoxen zu bemühen. Solche Versöhnung impliziere vor allem gegenseitigen Respekt. Katholiken des byzantinischen Ritus

und Orthodoxe müßten lernen, „als Brüder zusammenzuwohnen, die mehr gemeinsam haben, als sie voneinander trennt". Eine solche Haltung werde nicht ohne positiven Einfluß auf das Gemeinwohl des ukrainischen Staates bleiben (zur Situation der Ukraine vgl. HK, April 1995, 208 ff.).

Es geht in der Ansprache auch um verschiedene Einzelbereiche im Erneuerungsprozeß der ukrainisch-katholischen Kirche. Der Papst nennt hier die Ausbildung des Klerus, die Jugendpastoral, die Heranbildung von Katecheten und den Einsatz für Ehe und Familie. Die Bischöfe sollten nichts unversucht lassen, „um die Gewissen zu bilden, der christlichen Ehe die ihr eigene Würde und Dauerhaftigkeit zurückzugeben und soweit als möglich das Übel der Abtreibung zu eliminieren".
Die Feiern zum Jubiläum der Union von Brest haben in der Ukraine schon im Mai 1995 mit einer „nationalen Wallfahrt" im Marienwallfahrtsort Zarwanycia begonnen. Johannes Paul II. richtete dementsprechend auch schon am 25. März 1995 ein persönliches Schreiben an das Oberhaupt der ukrainisch-katholischen Kirche, Kardinal *Ivan Lubachivksy*, Großerzbischof von Lemberg. Der Anfang Mai veröffentlichte Text hat den gleichen Duktus wie jetzt das Apostolische Schreiben und die Ansprache des Papstes bei der Synode: Die Jubiläumsfeiern sollten „Anstoß und Mittel der Einheit" mit den Brüdern aus den orthodoxen Kirchen und den anderen christlichen Gemeinschaften sein.

Die römische Position faßte Kardinal *Achille Silvestrini*, Präfekt der Kongregation für die katholischen Ostkirchen, bei der Vorstellung des neuen Apostolischen Schreibens vor der Presse folgendermaßen zusammen: „Eines ist klar: Der Weg der katholischen Ostkirchen und der heilige Eifer für die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen können und müssen nicht im Widerspruch zueinander stehen, weil das gegen den Willen Christi verstoßen würde" (Osservatore Romano, 17.11.95).

Das Jubiläum der Union von Brest verlangt von der katholischen Kirche ein hohes Maß an Sensibilität; gleichzeitig ist es eine Herausforderung für die russische Orthodoxie, die sich bis zuletzt gegen eine Wiederzulassung der ukrainisch-katholischen Kirche gesträubt hatte. In einem Interview mit der Bologneser Zeitschrift „il regno" (15.11.95) antwortete Patriarch *Alexij II.* von Moskau auf die Frage nach seiner Bewertung des Jubiläums: Wenn man es als Anlaß zur Reue nehme und dazu, Lehren aus der Geschichte zu ziehen, könne es der Einheit förderlich sein. Würde man das Jubiläum aber dazu benutzen, die Union lobend herauszustellen, würde es nur die katholisch-orthodoxen Spannungen verstärken.

Das Moskauer Patriarchat und seine Gravamina

Der Patriarch äußerte in dem Gespräch seine Anerkennung für die Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" Johannes Pauls II. vom Frühjahr 1995 (vgl. HK, Juli 1995, 345) als einem für die ökumenische Bewegung wichtigen Dokument. Er betonte auch, die russische Orthodoxie werde am Dialog mit der katholischen Kirche festhalten. Gleichzeitig wiederholte Alexij aber auch die inzwischen schon „klassischen" Vorwürfe des Moskauer Patriarchats an die katholische Seite: Die vatikanischen Weisungen für die ukrainisch-katholische Kirche seien in der Praxis längst nicht immer umgesetzt worden („Die orthodoxen Gemeinden werden aus den Kirchen vertrieben. Orthodoxe Priester werden unter Druck gesetzt"); es habe vor der Ernennung Apostolischer Administratoren für Rußland keine Konsultation der russischen Orthodoxie als der angestammten Kirche des Landes stattgefunden.

Auch bei seinem Besuch in Deutschland vom 16. bis 21. November 1995 brachte der Patriarch von Moskau die einschlägigen Themen zur Sprache. Alexij II. beklagte den „Proselytismus", also die Abwerbung von orthodoxen Gläubigen durch andere Religionsgemeinschaften. Nichtorthodoxe und nichtchristliche Prediger versuchten in Rußland, „der Mutter Kirche Seelen zu entreißen, denen sie die Taufe gespendet hat und die historisch und kulturell in ihr verwurzelt sind". Auch von der Belastung des katholisch-orthodoxen Verhältnisses durch die Aktivität der ukrainisch-katholischen Kirche war die Rede. Über eine Begegnung mit Johannes Paul II., so der russische Patriarch in Deutschland, könne gesprochen werden, wenn solche Probleme ausgeräumt seien.

Ob die Bemühungen, ein Treffen zwischen dem Papst und dem Moskauer Patriarchen im Juni 1996 in Ungarn zustandezubringen, zum Erfolg führen, läßt sich derzeit noch nicht absehen. Der insgesamt um Ausgleich und Vermittlung bemühte Alexij II. befindet sich in der eigenen Kirche mit ihrem nationalistisch-antiökumenischen Flügel in einer schwierigen Position. Rom wiederum hat die Bereitschaft zum weiteren Dialog mit der russischen Orthodoxie unmißverständlich deutlich gemacht, kann aber den Forderungen der orthodoxen Seite im Blick auf die Aktivität der katholischen Kirche des lateinischen Ritus in Rußland (vgl. HK, November 1995, 601 ff.) wie die ukrainisch-katholische Kirche jedenfalls im Grundsätzlichen nicht weiter entgegenkommen.

Von Spannungen geprägt ist derzeit im übrigen auch das Verhältnis zwischen dem Moskauer Patriarchat, dem zahlenmäßig gewichtigsten innerhalb der Orthodoxie, und dem *Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel.* In seinem Interview mit „il regno" betonte Alexij II., der Ökumenische Patriarch habe nur einen Ehrenprimat, aber keine dogmatische oder kanonische Autorität für die anderen orthodoxen Kirchen: „Wenn die Stimme von Konstantinopel von manchen im Westen als gleichbedeutend mit der Stimme der gesamten Orthodoxie betrachtet wird, ist das nicht ganz richtig." Außerdem kritisierte er die Mitwirkung des Ökumenischen Patriarchen in der Papst-

liturgie anläßlich des Besuchs von Bartholomaios I. in Rom (vgl. HK, August 1995, 406). Hier habe man zu wenig auf die Sensibilität mancher orthodoxer Gläubigen Rücksicht genommen.
Die Differenzen zwischen Moskau und Konstantinopel haben sich im letzten Jahr an der Frage des Umgangs mit jenen orthodoxen Gruppen (etwa in Estland) entzündet, die sich vom Moskauer Patriarchat abspalten wollen. Alexij II. hatte in einem Brief vom Mai 1995 die Unterstützung des Ökumenischen Patriarchats für solche Gruppen kritisiert: Die Aktionen Konstantinopels hätten die Beziehungen zu Moskau an den „Rand der Gefahrenzone" gebracht. Der Moskauer Patriarch war wegen dieses Streits auch dem Panorthodoxen Treffen auf Patmos im September 1995 ferngeblieben. *U. R.*

Wie die anderen werden

Das katholische Irland im Wandel

Irland ist, gemessen an der Beteiligung am kirchlichen Leben, nach wie vor das katholischste Land in der Westhälfte Europas. Aber die Gesellschaft ist insgesamt liberaler und pluraler geworden; die Kirche hat es weithin versäumt, sich in ihrem Verhalten gegenüber dem Staat und ihren Mitgliedern auf diese Veränderungen einzustellen. Das – wenn auch mit hauchdünner Mehrheit – erfolgreiche Scheidungsreferendum vom 24. November 1995 war ein deutliches Signal dafür.

Während die Welt sich mit den gewaltigen Umwälzungen im mittleren und östlichen Europa beschäftigte, hat das kleine Irland im fernen europäischen Westen schwere eigene Turbulenzen durchgemacht. In knapp zwei Jahrzehnten ist das wirtschaftlich und theologisch protektionistische, konservative und katholische Bauernland zu einer verstädteten, industrialisierten, pluralistischen modernen europäischen Gesellschaft geworden. Nahezu die Hälfte der 5,7 Millionen Bewohner der irischen Republik sind Unter-Fünfundzwanzigjährige. Die überlieferten politischen, sozialen, religiösen Einrichtungen scheinen plötzlich neuen Realitäten nicht mehr gewachsen. Diese Entwicklung ist in dramatischer Weise von der Volksbefragung vom 24. November 1995, die das seit 1925 verfassungsrechtlich gültige *Ehescheidungsverbot* aufhob, besiegelt worden.

Mit einer hauchdünnen Mehrheit 0,6-Prozent-Mehrheit (von 9163 der 1,6 Millionen abgegebenen Wählerstimmen) wurde die Entscheidung getroffen, die bedeutet, daß Irland noch immer das eheförderndste Land in Europa bleiben wird. Die Scheidung einer Ehe wird ohne einseitige Schuld eines Partners nur nach vorheriger vierjähriger Trennung möglich sein und nach richterlicher Feststellung, daß die Verhältnisse unwiederbringlich zerrüttet sind. Der Wahlkampf war insofern dramatisch, weil die anfänglichen Erwartungen der Meinungsforschung auf ein hohes „Ja" gesetzt waren, die dann durch eine geharnischt geführte kirchliche Kampagne fast ins Gegenteil umzuschlagen drohte. Die knappe Mehrheit wurde durch die moderne Scheidung zwischen dem städtisch-weltlichen und dem ländlich-frommen Irland durchgesetzt. Die Hauptstadt Dublin mit ungefähr einem Drittel der Wählerschaft lieferte ein starkes Ja-Votum, Cork, die zweitgrößte Stadt im irischen Westen, brachte es nur zu einer Mehrheit von elf Stimmen. Als vor neun Jahren eine erste Volksabstimmung zur gleichen Sache noch eine Zwei-zu-eins-Mehrheit gegen eine Lockerung des ehelichen Bandes erbrachte, konnte dieses Ergebnis nur durch die geringe Wahlbeteiligung als Sieg der kirchlichen Sache angesehen werden.

Eine außerordentliche Kirchentreue

Die Regierung Bruton mit allen politischen Parteien hatte sich für die Verfassungsänderung eingesetzt, aber keines der verschiedenen Lager kann den Ausgang triumphalistisch feiern, der nicht mehr oder weniger bedeutet als eine weitere vorsichtige Bekräftigung des heutigen irischen Pluralismus. An die 80 000 getrennt lebende Eheleute, aber ohne Versorgung der Partner oder ihrer Kinder, bedürfen einer Regelung. Im Vergleich zu dem Wahlgang von 1986 war die kirchliche Strategie diesmal autoritätsgeschwächt. Daß überdies selbst die strenge Rota in Rom trennen konnte, was Gott verbunden hat, mußte als menschliche Auflockerung der starren kirchlichen Haltung, wie immer diese historisch zu erklären ist, wirken. Rund 300 Ehen werden jährlich in Irland nach Maßgabe des kanonischen Rechts aufgelöst. Die Betroffenen können dann kirchlich wieder heiraten. Der großen britischen Nachbarinsel gegenüber, mit der höchsten Scheidungsrate in Europa, kann Irland sich noch als eine moralisch überlegene Gesellschaft fühlen. Jede dritte Ehe geht in England in die Brüche. Fast 20 Milliarden DM werden vom britischen Staat für alleinstehende Mütter aufgewendet.

Eine außerordentliche Kirchentreue, das wesentliche Vermächtnis der Bekehrung vor 1500 Jahren durch den briti-

schen Mönch Patrick, kennzeichnet den irischen Katholizismus. 92 Prozent bekannten sich in der Volkszählung 1991 als römische Katholiken. In anderen katholischen Ländern mag dieser Anteil höher sein, umfaßt aber zahllose nur nominelle Katholiken. In Irland sind 80 Prozent zumindestens sonntägliche Kirchgänger. Wer je die strenge, zum Puritanisch-Jansenistischen neigende irische Frömmigkeit in einem Familienkreis oder auf Pilgergängen nach Lough Darg oder zum kahlen Patricksberg Croagh Patrick miterlebt hat, weiß, daß sie mehr als nur konformistisch ist.
Aber die Macht der Gewohnheit läßt sich nicht leugnen: „Ich kenne viele, die sich nichts dabei denken, die Samstag Nacht in allerlei Ausschweifungen zu verbringen, um dann am Sonntag zum Messegang oder gar Kommunionsempfang aus dem Bett zu taumeln – das zweite Vatikanum hat wirklich Einmaliges geleistet, der katholischen Kirche in Irland, wie anderswo, den Sündenbegriff oder den Glauben an die Hölle genommen zu haben. Noch sind 60 Prozent irischer Jugendlicher sonntägliche Messegänger. Im Ausmaß einer sonntäglichen Völkerwanderung in die riesigen, scheunenähnlichen Kirchen vollzieht sich da ein liturgischer Mummenschanz mit Gitarrengeklimper, noch in einen intellektfeindlichen theologischen Konservativismus eingebettet." *(Kevin Myers,* The Strange Habits of Irish Priests in: The Spectator, 7.10.1995, 15–17). In den Wohnsiedlungen der Dubliner Arbeiterschicht aber liegt der Kirchenbesuch um 5 bis 10 Prozent *(Gemma Hussey,* Ireland Today, S. 373/4, London 1995).

Die irische Romtreue, eine historisch-leidgeprüfte wie die polnische, fand außerordentlichen Ausdruck im päpstlichen Irlandbesuch im September 1979, als 1,2 Millionen, über ein Drittel der Inselbevölkerung, im Dubliner Phoenix Park Johannes Paul II. zujubelten und dieser Hunderttausenden in Galway tief bewegt zurief: „Ihr jungen Leute von Irland, ich liebe euch." Für den Papst aus Polen ist Irland das Juwel in der Krone des europäischen Katholizismus, und sein Besuch war im Licht der seitherigen Entwicklung wie ein Schwanengesang des traditionellen irischen Katholizismus. Eine Welle von Sex-Skandalen, über fünfzig, vor allem Vergehen an Kindern, in die Diözesan- und Ordenspriester verwickelt waren, hat dem katholischen Irland eine häßliche Maske vom Gesicht gerissen: Aus Angst vor den Reaktionen, in geradezu sträflicher Vernachlässigung christlicher Verpflichtung den bedauernswerten Opfern gegenüber, schien man diese Wirklichkeit nicht wahrhaben zu wollen. Darüber stürzte sogar die Regierung *Albert Reynolds* im November 1994 (vgl. HK, Februar 1995, 68).

„Ein Gefühl von Dunkelheit, winterlicher, Todes-ähnlicher Dunkelheit, umgab diese Enthüllungen. In Irland liegt die alte Kirche im Sterben, sagt man." So schrieb *Enda McDonagh,* Präsident der irischen Priesterkonferenz, ehemaliger Moraltheologe am St. Patrick's College, Maynooth, und gab mit diesen Sätzen der Stimmung des ganzen Landes Ausdruck. Im kirchlichen Versagen, was den sexuellen Mißbrauch von Kindern anbelangt, ist, McDonagh zufolge, ein tieferes Problem zu sehen: „Die Dunkelheit leidender, vernachlässigter, nicht gehörter, gar nicht gar erkannter Menschen, weil es Bischöfen und Priestern dazu häufig an entsprechender Erfahrung fehlt."

Die Entfremdung der kirchlichen Führung vom katholischen Volk äußert sich im Publikumszorn über diesen Vertrauensverrat durch den zölibatären Klerus; in falscher Überidentifizierung des Zölibats mit Heiligmäßigkeit; in der Begrenztheit des männlichen zölibatären Priestertums in einer vom Sex beherrschten Umwelt; im Mangel an intellektueller Fähigkeit, die Nöte der Kirche zu analysieren. Nach so langer Zeit unwidersprochenen Redens Frauen, Sozialbedürftigen, religiös Entfremdeten gegenüber sei die Kirche gar nicht mehr imstande, zuzuhören *(Enda McDonagh,* The Winter Name of Church, in: The Furrow, Januar 1995). Ganz außergewöhnlich war das von Irlands Primas, Kardinal *Cahal Daly,* bekundete Schuldbekenntnis. Wurde es aber überhaupt noch, zumal von den Opfern gehört? „Bleibt bei uns, bleibt in der Kirche", rief der Kardinal aus, „und verändert sie". Aber wie ist das noch möglich, wenn alle Entscheidungen von oben getroffen werden? Die Krise Irlands ist eine zweifache, innerhalb der Kirche allgemein, alle ihre getauften Mitglieder umfassend, und innerhalb der Amtskirche, nämlich unter Bischöfen und Priestern.

Unverkennbar ist auch der den irischen Katholizismus kennzeichnende *autoritäre Zug.* Noch vor wenigen Jahren herrschte die vom Staat ausgeführte Zensur von Filmen, die von der Kirche als moralisch anstößig erachtet worden waren. Bücher zahlloser Autoren, James Joyce darunter, mußten von den Bibliotheksregalen verschwinden. Lehrer wurden von der Schulbehörde, d. h. der Kirche, häufig aus moralischen Gründen entlassen. Nicht-Katholiken wurden bei der Vergebung öffentlicher Ämter übergangen. Erst 1970 war das Katholiken auferlegte Verbot, im Trinity College (Dublin), Irlands ältester und angesehenster Universität, zu studieren, aufgehoben worden. Katholiken durften nicht an protestantischen Gottesdiensten, Trauungen, Taufen, Begräbnissen, selbst nicht von Verwandten, teilnehmen.

Immer auch ein Hang zur Eigenwilligkeit

In den von der Kirche geführten, aber vom Steuerzahler finanzierten Spitälern sind Eileiterunterbindungen von Frauen, Sterilisation von Männern, Scanner zur Entdeckung von Schwangerschaftsstörungen, künstliche Befruchtungen usw. verboten. Der Verkauf empfängnisverhütender Mittel, der einst durch „Einkaufsfahrten" über die Grenze nach Nordirland umgangen werden konnte, ist heute in der Republik erleichtert. Männliche homosexuelle Akte sind nicht mehr strafbar, Frauen wurde von der von der Wählerschaft das Recht zur Informierung über Abtreibung – im Ausland – zugebilligt. Flüge irischer Frauen, die sich in London einem Abort unterziehen, sind die Regel geworden, wie es bisher auch Sitte irischer Ehepaare war, nach der Trauung ihrer vollzogenen, aber dann von der Kirche für ungültig erklärten

Ehe, in das Nachbarland des traditionellen Erbfeindes zu verziehen, um erneut zu heiraten.
Geradezu auslösend für die Krise des einst ähnlich hermetisch isolierten katholischen Irlands war Anfang 1992 der Fall einer Vierzehnjährigen, Notzuchtsopfer innerhalb der eigenen Familie, deren Wunsch, ihre Schwangerschaft zu unterbrechen, vom irischen Obersten Gerichtshof auf kirchlichen Druck zunächst verweigert wurde. Das ganze Land war empört. Die Mutterschaft unverheirateter Mädchen, die einst wie öffentliche Sünderinnen behandelt wurden, ist, ähnlich wie Aids, zu akzeptierten Sozialfaktoren geworden – fünf Prozent aller Geburten sind die unverheirateter Teenagers, fast ein Viertel sind unverheiratete Mütter. Irland steht damit an vierter Stelle in der Europäischen Gemeinschaft.

Ein Hang zu Eigenwilligkeit, ob man diesen als keltische Charakteristik auslegt oder nicht, war immer schon typisch für irische katholische Art. Die heiligmäßigen irischen Mönche, die im frühen Mittelalter als Glaubensapostel des westlichen und mittleren Europas wirkten, skandalisierten ihre an römische Disziplin gewohnte Umgebung durch ihre merkwürdigen Tonsuren, die, am Hinterkopf langhaarig getragen, sie wie frühe Hippies wirken ließen, oder auch durch ihr hartnäckiges Festhalten an einem eigenen, dem jüdischen ähnlichen Osterdatum. Romtreue Glaubensstreiter wie den angelsächsischen Deutschlandapostel Bonifatius oder Bernhard von Clairvaux brachte solche Unbotmäßigkeit nicht wenig in Harnisch.
In neueren Zeiten fand diese politischen Ausdruck. Nachdem die irische Emanzipations- und Freiheitsbewegung *Daniel O'Connells* im frühen 19. Jahrhundert die volle Unterstützung Roms und der irischen Bischöfe hatte, kam es im Zuge der revolutionären Stürme von 1848 zur großen kirchlichen Gegenreaktion gegen alle national-liberalen Strömungen.

Die Fenierbewegung, d. h. die frühen irischen Rebellen gegen britische Macht, wurde als revolutionäre, kirchenfeindliche Geheimgesellschaft, den italienischen Carbonari ähnlich, von der Kirche wiederholt verurteilt. Die Iren ließen sich dadurch aber nicht von ihrer nationalen Sache abbringen. Zwar gab es in Irland kaum den anderswo typischen Antiklerikalismus, aber wenn es gelegentlich um „nationale" Anliegen ging, hörte man einfach nicht auf die Kirche.
So widersetzte sich das katholische Irland weitgehend der moralischen Verurteilung, die 1890 den verehrten *Charles Stuart Parnell* durch seine Verwicklung in einen häßlichen Scheidungsskandal traf. So mancher Freiheitskämpfer/Terrorist unter den ersten Angehörigen der „irischen Republikanischen Armee" (IRA), darunter auch der erzkatholische Begründer des Irischen Freistaats, *Eamon De Valera,* war gewohnt, (vorübergehend) mit seiner Exkommunikation zu leben, wie diese dann auch unwirksam über spätere Generationen der Terroristen verhängt wurde.
Keineswegs konform mit dem generellen Trend war auch das irische *Staat-Kirche-Verhältnis* im vorigen Jahrhundert. Während die kontinentaleuropäischen Staaten sich für die Gewährung der Katholikenemanzipation weitgreifende Rechte, etwa bei den Bischofsernennungen, sicherten, und Rom durch die Päpste Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII. das liberale Prinzip der Staat-Kirchen-Trennung strengstens vorwarf, gingen die irischen Bischöfe ihre eigenen Wege.

Der anglo-amerikanischen, pragmatischeren Praxis gemäß, waren sie, dem Staat gegenüber, eher vorsichtig und distanziert, verboten dem Klerus die politische Tätigkeit, finanzierten sich selbst, entzogen sich dadurch staatlicher Besoldung. Im Vergleich zur hochmütig-reichen anglikanischen Staatskirche waren Katholiken einst im britischen Weltreich zwar eine verachtete, armselige Minderheit, aber ihre relative Unabhängigkeit ermöglichte ihren enormen Aufschwung und ersparte ihnen die ewigen Staat-Kirche-Konflikte, die in katholischen Ländern an der Tagesordnung waren (vgl. *J. H. Whyte,* Church and State in Modern Ireland 1923–1970, Dublin 1971, S. 12ff.; *E. R. Norman,* The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion, S. 301, 337f.).

Der Kirche fehlt die Verbindung zum irischen Geistesleben

In der ersten Verfassung des unabhängigen Irland (1922) wurde es über den Gewissens- und Religionsfreiheit garantierenden Artikel 8 hinaus gar nicht für nötig befunden, die fest verankerte Stellung der katholischen Kirche extra zu erwähnen. Erst die noch heute gültige Verfassung von 1937, weitgehend das Vatikan-treue Werk De Valeras, verankerte dann die Vormachtstellung der Kirche, betonte die „Sonderstellung" der katholischen Kirche (im Artikel 44), welche dann jedoch 1972 fast stillschweigend wieder aufgehoben wurde. Aber die verfassungsrechtliche Verankerung der Kirche bekräftigte dann im Artikel 43 die katholische Soziallehre von „Quadragesimo Anno" („Der Staat bekräftigt, daß der Mensch Kraft seines Vernunft bedingten Wesens das dem gewöhnlichen Recht vorrängige natürliche Recht zu privatem Eigentum von äußeren Gütern hat."). Der *Familie* wurden besondere Rechte zuerkannt (Artikel 41.1) – („die jeglichem Recht vorangehen und über diesem erhaben sind", der Frau die zentrale Stellung im Schoß der Familie zugewiesen.

Die Ehe war bis zur letzten Volksbefragung „gegen Angriffe" geschützt (Art 41.1.1.) und dagegen, daß „kein Gesetz zu ihrer Auflösung" verabschiedet wird. Die Rolle der Familie, als „primärer und natürlicher Erzieher" wird betont, ebenso das Recht der Eltern in der Wahl von Schulen, in denen der Staat die Erzieher (die Kirche) besonders unterstützt, „was die religiöse und moralische Erziehung anbetrifft" (42.4). Darauf gründet das irische *Konfessionsschulsystem,* das auf der Grundschulebene vom Pfarrer verwaltet wird, auf der Mittelschulebene mit Ausnahme einiger im Laienbesitz stehenden Schulen Eigentum der Diözesen oder

Orden ist. Allein die von Lokalbehörden geführten Gewerbeschulen sind „staatlich".
Daß es auf dem Gebiet der näheren Studien außerhalb des Seminars von Maynooth, das Universitätsstatus hat, keinen einzigen theologischen Lehrstuhl oder entsprechende höhere theologische Studienmöglichkeiten gibt, ist allerdings in einem Land, wo Religion noch so einflußreich ist, als Armutszeugnis anzusehen. Erstaunen kann es nicht, wenn man sich des schweren Kampfes erinnert, den schon vor 150 Jahren John Henry Newman an seinem Plan für eine katholische Universität in Dublin und scheitern ließ. Enda McDonagh zufolge kann „ein Glaube ohne intelligente Kritik im heutigen geistigen Klima nicht überleben. Die Furcht der Theologie, die sich die kirchliche Führung anmerken läßt, ist letzten Endes selbst-destruktiv." Im Hinweis darauf, daß „Gebet, Dichtung, Politik" von den vorchristlichen Urzeiten an irische Religiosität prägten, sieht McDonagh das Versagen der Fantasie der Kirche, die fehlenden Bande zur heutigen künstlerischen Renaissance in Irland und zum irischen geistigen Leben als am schwerwiegendsten. Daraus erkläre sich auch das Einschlafen der ökumenischen und liturgischen Bewegungen in Irland (Church needs a Centre to find itself, in: The Irish Times, 13.11.1995).

Jeglicher Versuch, die Vormachtstellung der Kirche in den irischen Schulen abzuschwächen, indirekter zu gestalten, stößt im kirchlichen Bereich noch auf schroffe Ablehnung. Solange der Nachwuchs in Orden anhielt, waren die Konfessionsschulen auch billiger; Ordensleuten kamen mit einem Bruchteil der Gehälter aus, die der Staat Laien zahlen muß (Das Verhältnis von Laienlehrern – Ordensangehörigen ist auf 10,375 zu 1,175 [1991] gestiegen, 1970 belief es sich noch auf 4,923 zu 2,349; *Gemma Hussey,* op. cit. S. 386). Aber dieser Nachwuchs ist jetzt am Versiegen. Geistliche Berufungen sind in den letzten 30 Jahren um 85 Prozent zurückgegangen. 1962 traten 537 Frauen in die Klöster ein. 1992 waren es 42, aber wenige blieben über ein Jahr hinaus. Berufungen für Lehrorden wie die Christlichen Brüder, die die Hauptlast der Knabenerziehung trugen, haben ganz aufgehört: 1965 waren es 179, 1992 drei.

Eine neue irische Generation, von den säkulären Veränderungen geprägt, ist aufgerückt. Die mit dem Entstehen des irischen Staates zusammenhängenden parteipolitischen Ausrichtungen (die statt der Links-Rechts-Orientierung danach orientiert waren, auf welcher Seite die Großväter 1921 im Bürgerkrieg kämpften) sagen dem jungen Irland nichts mehr. Von der Staatspräsidentin *Mary Robinson* wird heute eine neuartige, landesvereinende, moralische Autorität in ihrem unpolitischen und überparteischen Amt ausgeübt, die fast die der Kirche ersetzt. Die 51jährige, frühere Professorin der Rechtswissenschaften am Trinity College, die in der katholischen Menschen- und Bürgerrechtsbewegung eine prominente Rolle gespielt hatte, war bezeichnenderweise 1985 aus der irischen Labour Party im Protest dagegen ausgetreten, daß die nordirischen (protestantischen) Unionisten hinsichtlich des bedeutsamen, zwischen Dublin und London getroffenen Nordirland-Abkommens nicht konsultiert worden waren. Irland hat solche versöhnend wirkenden Persönlichkeiten nötig.
Der Europäischen Gemeinschaft verdankt Irland weit mehr als einen der Agrarpolitik verpflichteten Bauernstand. Nur mehr elf Prozent der Bevölkerung sind im Agrarsektor tätig. Die 28 Prozent in den Industrien und über 60 Prozent in Dienstleistungsbetrieben bestimmen das heutige Irland. In der Gemeinschaft hat es mehr als seine wirtschaftspolitische Erfüllung gefunden; vor allem ein gelösteres, unbeschwerteres Verhältnis zu Großbritannien. Dublin und London sind heute gleichberechtigte Partner auf der Suche einer Friedenslösung in Nordirland und gleichermaßen daran interessiert, die fast zweijährige Waffenruhe der Terroristen zu einer bleibenden auszudehnen.

Die irische Kirche wird der übrigen katholischen Welt ähnlicher

Wesentlich für das heutige Irland war der Einfluß des Fernsehens in der Form der RTE (Radio Telefis Eireann): „Wenn die Macht der katholischen Kirche in den letzten Jahren zu schwinden begonnen hat, ist das nicht so sehr darin begründet, daß sie nicht mehr fähig ist, andere Machtblöcke und Vereinigungen in die Schranken zu weisen, sondern darin, daß ihre Moralkontrolle in Wort und Tat durch die Entwicklung der Massenmedien untergraben wurde. Die Medien haben das wichtige Moralfragen früher umgebende Schweigen gebrochen... Die Medien sind es, die mit dem Volksglauben aufgeräumt haben, es bringe Unglück, Priester zu kritisieren, und daß es ungehörig sei, an der Kirche öffentlich Kritik zu üben. Die Medien und zumal das Fernsehen haben damit einer alten Sitte im irischen Katholizismus ein Ende gesetzt" (*Tom Inglis,* Moral Monopoly. The Catholic Church in modern Irish society, Dublin 1985).

Negativ für die Kirche z. B. war da die vom Tod einer fünfzehnjährigen landesweit ausgelöste Publikumsdebatte. Das Mädchen war allein und verlassen in einem Marienschrein im Freien bei der Geburt ihres Kindes gestorben. Traumatischer noch wirkte das Fernsehinterview mit der irisch-amerikanischen Geliebten des Bischofs von Galway, *Eamonn Casey,* Mutter seines Sohnes, dessen Existenz er vergeblich zu unterdrücken versucht hatte. Das katholische Irland war bis dahin noch bereit gewesen, diesem populären Bischof seinen Alkoholismus als „irische Schwäche" zu entschuldigen, auch sein Vergehen gegen das Zölibat, war er doch, wie es im einfachen katholischen Volk heißt, den Verführungskünsten einer Frau erlegen „und schließlich doch nur ein Mann". Als jedoch häßliche Einzelheiten des Skandals bekannt wurden, schlug die Meinung um. Eine von Lansdowne Market Research veranstaltete Umfrage ermittelte, daß 69 Prozent der katholischen Befragten sich für die Abschaffung des priesterlichen Zölibats aussprachen, 48 Prozent erklärten, sie würden künftig der

kirchlichen Führung in Moral- und Sozialfragen weniger Vertrauen bezeigen (Sunday Press, 24.5.92).
Die irische katholische Kirche dürfte aus der jetzigen Krise der übrigen katholischen Welt ähnlicher hervorgehen, gereifter durch Debatten und Erfahrungen, die nicht mehr zu unterdrücken waren, indes auf sozialem Gebiet unwirksam, in ihrem vornehmlichen Anliegen, der Abtreibung, ganz an den Rand gedrängt, und in sexueller Moral überhaupt nicht mehr gehört. Das wird sie nicht daran hindern, wie *Kevin Myers* schreibt, „Europas letzte Bastion gegen die Trivialisierung von Leben und Tod im Mutterleib zu bleiben" – im Geist des heiligen Patrick, der die heidnischen Götterhaine nicht zerschlug, sondern ohne Blutvergießen in den Dienst des christlichen Glaubens stellte. *Roland Hill*

Politisch polarisiert?

Die Schweiz nach den Nationalratswahlen vom Oktober 1995

Nationale Wahlen haben in der Schweiz einen begrenzten Stellenwert: Seit Jahrzehnten gibt es eine Vierparteienkoalition, die die Regierung nach einem festen Schlüssel stellt; alle Gesetze bzw. Gesetzesvorhaben unterliegen dem Referendum. Die Nationalratswahlen vom Herbst 1995 fanden in einer vor allem durch den Streit um die Rolle der Schweiz in Europa aufgeheizten Atmosphäre statt. Sie brachten einen überraschenden Erfolg der Regierungsparteien, erlauben aber nur schwer Prognosen für die weitere politische Entwicklung.

In der schweizerischen Konkordanzdemokratie haben die Parlamentswahlen nicht die gleiche Bedeutung wie in einer Konkurrenzdemokratie; die Volksrechte, die eine Volksabstimmung über einen Parlamentsentscheid ermöglichen, mindern die Tragweite dieser Wahlen noch zusätzlich. Dennoch sind die eidgenössischen Wahlen von erheblicher Bedeutung, und zudem geben sie regelmäßig alle vier Jahre Auskunft über die politischen Kräfteverhältnisse und Befindlichkeiten; dies trifft in besonderer Weise auf die Wahlen 1995 zu.
Das schweizerische Parlament besteht aus zwei völlig gleichberechtigten Kammern, der Volks- und Ständekammer bzw. dem National- und Ständerat. Für die Wahlen in den 200 Sitze zählenden Nationalrat bilden die Kantone bzw. Halbkantone je einen Wahlkreis; die 200 Sitze werden nach Maßgabe der Wohnbevölkerung auf die Kantone und Halbkantone verteilt. In den 46 Sitze zählenden Ständerat kann jeder Kanton zwei und jeder Halbkanton einen Vertreter oder eine Vertreterin abordnen. Die Wahl des Nationalrates ist vollständig durch das Bundesrecht, diejenige des Ständerates zum größten Teil durch das kantonale Recht geregelt.

Seit 1931 wird der Nationalrat alle vier Jahre gewählt, und zwar am letzten Oktobersonntag des einem Schaltjahr vorangehenden Jahres für jeweils eine vierjährige Legislaturperiode; die Legislaturperiode könnte im übrigen nur durch eine der Volksabstimmung unterliegende Verfassungsform verkürzt oder verlängert werden. In den meisten Kantonen finden die Wahlen in den Ständerat am gleichen Tag statt wie die Nationalratswahlen. Weil mit Ausnahme des Kantons Jura die Ständeratswahlen nach dem Majorzsystem erfolgen, ist häufig ein zweiter Wahlgang nötig, so daß am 26. November der letzte Wahltag war. Die Regierung, der Bundesrat, wird nicht vom Volk gewählt, sondern vom Parlament in einer gemeinsamen Sitzung der beiden Kammern, der sogenannten Vereinigten Bundesversammlung. Andererseits kann das Volk Rechte wahrnehmen, die in die Tätigkeit von Parlament und Regierung maßgeblich eingreifen können. Zum einen können 100000 Stimmberechtigte eine Verfassungsinitiative einbringen, die Gesetzesinitiative wurde noch nicht in das Bundesrecht aufgenommen. Zum andern können 50000 Stimmberechtigte gegen ein Bundesgesetz oder einen allgemeinverbindlichen Bundesbeschluß, die nicht dem obligatorischen Referendum unterstehen, das fakultative (Gesetzes-)Referendum ergreifen, das heißt eine Volksabstimmung verlangen; wird ein allgemeinverbindlicher Bundesbeschluß indes mit einer Dringlichkeitsklausel versehen, kann er für ein Jahr in Kraft gesetzt werden.

Eine vielfältige Parteienlandschaft

Auf Bundesebene – analoge Volksrechte gibt es auf der Ebene der Kantone und der Gemeinden – wurde bisher die Hälfte aller Vorlagen, gegen die das fakultative Referendum ergriffen wurde, abgelehnt. Damit eine Vorlage angenommen wird, muß dafür nicht nur in jeder Kammer des Parlaments, sondern auch im Volk eine Mehrheit gewonnen werden können – und dies gegebenenfalls erst noch in der Mehrheit der Kantone und Halbkantone. So nötigt schon die föderalistische Struktur zu einem Ausgleich der vielfältigen und vielgestaltigen Kraftfelder.
Diese Notwendigkeit führte zur grundlegenden Besonder-

heit der schweizerischen politischen Kultur zum helvetischen Kompromiß, und zur entsprechenden politischen Struktur der *Konkordanzdemokratie*, in der die großen Parteien auf die Zusammenarbeit angewiesen sind und das Regierungssystem auf eine einvernehmliche Konfliktregelung angelegt ist. Das schweizerische Regierungssystem kennt daher weder die im Zweiparteiensystem übliche Gegenüberstellung von Regierungs- und Oppositionspartei noch die dem Vielparteiensystem eigene Form wechselnder parlamentarischer Regierungsmehrheiten und oppositioneller Minderheiten. „Die für andere Systeme typische Spannung zwischen Regierung und Opposition wird im schweizerischen Regierungssystem institutionell verhindert durch das Kollegialprinzip der Exekutive, das die ministerielle Verantwortung ausschließt, und die Volksrechte, insbesondere das Referendum" *(Erich Gruner).*
Zu diesem System gehört wesentlich der *freiwillige Regierungsproporz,* der die im Parlament vertretenen Parteien in (große) Regierungs- und (kleine) Nichtregierungsparteien scheidet. Obwohl sich die Oppositionsrolle strukturell auf die Kleinparteien beschränkt, kann sie fallweise auch durch Regierungsparteien ausgeübt werden; so opponiert die Sozialdemokratische Partei im Parlament häufig in militärpolitischen bzw. sicherheitspolitischen Fragen, die Schweizerische Volkspartei in europapolitischen Fragen, was die Konkordanz gelegentlich in Frage stellen kann.

Als „Zauberformeln" wird in der politischen Alltagssprache die seit 1959 beachtete parteipolitische Zusammensetzung des Bundesrates bezeichnet. Von den sieben Sitzen sind je zwei auf die drei großen und einer auf die kleinen Regierungspartei aufgeteilt. Die drei großen Regierungsparteien entstanden im 19. Jahrhundert. Die bürgerlichen *Freisinnig-Demokratische Partei* und weitgehend bürgerliche *Christlichdemokratische Partei* markierten ursprünglich den Gegensatz zwischen der protestantisch-liberalen Mehrheit der städtisch-industriellen Kantone und der katholisch-konservativen Minderheit in den agrarischen Kantonen, während die *Sozialdemokratische Partei* als einzige nichtbürgerliche Partei die Interessen der Lohnabhängigen vertrat. Die kleine Regierungspartei, die bürgerliche *Schweizerische Volkspartei* entstand nach dem Ersten Weltkrieg, indem sich in den protestantischen Gebieten die Bauernschaft und das Gewerbe von den Freisinnigen abspalteten.

Auf eidgenössischer Ebene eine Kleinpartei ist die *Liberale Partei der Schweiz,* in der sich die liberal-konservativen Kräfte des Freisinns in der Westschweiz und in Basel 1913 zusammenschlossen. Von den Kleinparteien, die im 20. Jahrhundert entstanden, stehen in der politischen Mitte der *Landesring der Unabhängigen* und die *Evangelische Volkspartei,* von der sich die evangelikal-konservativen *Eidgenössisch-Demokratische Union* abgespalten hat; links im politischen Feld steht die *Partei der Arbeit.* Die 1983 gegründete *Grüne Partei der Schweiz* hat sich von der ökologischen Protestpartei zu einer Reformpartei hin entwickelt, während die *Freiheitliche Partei* (vormals Autopartei), die *Schweizer Demokraten* (vormals Nationale Aktion) und die *Lega del Ticinesi* Protestparteien geblieben sind.
Zusätzlich zu den Regierungs- und den genannten Kleinparteien traten in verschiedenen Kantonen kantonale Kleinparteien oder politische Gruppierungen mit eigenen Listen, Listenverbindungen oder Wahlempfehlungen zu den Nationalratswahlen an. So konnten im Kanton Zürich die feministische Liste *Frauen macht Politik* und im Kanton Freiburg die von der Christlichdemokratischen Volkspartei abgespaltene *Christlich-soziale Partei* je ein Mandat erringen. Ebenfalls von der Christlichdemokratischen Volkspartei abgespalten hat sich die vor einem Jahr gegründete rechtskatholische *Katholische Volkspartei,* die auch nach den Nationalratswahlen als Splittergrüppchen dasteht; im Kanton Aargau errang sie 0,7 Prozent der Stimmen.

Die europäische Integrationsfrage wirkte polarisierend

Zur Ausgangslage des eidgenössischen Wahlherbstes 1995 gehörten nicht nur die bisherige Stärke der Parteien und ihre neuen Programme, sondern auch eine politische Befindlichkeit, die gesamtschweizerisch als wachsendes Mißtrauen wahrgenommen werden muß. „Im Volk sinkt das Vertrauen in die politische Führung, der man die Lösung zentraler Fragen wegen struktureller Blockaden nicht mehr zutraut. Gleichzeitig wächst auch das Mißtrauen gegen die Wirtschaft, der man nicht mehr glaubt, sie werde die notwendige Beschäftigung im eigenen Land gewährleisten *(Matthias Saxer,* NZZ vom 25. September 1995).

Für dieses Mißtrauen macht der Politikwissenschaftler *Claude Longchamp* drei Gründe namhaft. Erstens bewirke die wirtschaftliche Rezession – wie in anderen Ländern – einen Verlust an Popularität für die Regierung. Zunächst wachse die Erwartung, die Regierung werde eine Wende herbeiführen können; weil die Möglichkeiten des Staates im Rahmen einer marktwirtschaftlichen Ordnung dabei aber überschätzt werden, steige sodann die Frustration. Zweitens sei mit der weltpolitischen Wende 1989/90 der weltanschaulich fundierte Gegensatz zwischen Ost und West als Strukturelement im Denken und Handeln verschwunden. An dessen Stelle habe die Europäische Union, die im Gefolge dieser Entwicklung zum Forum der Regierungskoordination in politischen, wirtschaftlichen und juristischen Fragen geworden sei, in der Schweiz gleich mehrfach Verunsicherungen ausgelöst. Ab 1991 wurde die Schweiz dann auch – in ökonomischer wie ideeller Hinsicht – mit einem durch den Bundesrat befürworteten *Integrationskurs* konfrontiert. Die Auseinandersetzung um den Beitritt zum Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) habe die entstandene Verunsicherung in Richtung Mißtrauen vor allem traditionell ausgerichteter Kreise eher noch verstärkt (vgl. HK, Februar 1993, 65–67). Drittens habe die Konkordanzdemokratie an Ausstrahlung verloren, und im Gefolge verschiedener Staatsaffären hätten

die Medien zudem begonnen, ihre Aktivitäten zusehens weg von einem Verlautbarungsjournalismus hin zur eigenen Recherche zu verlagern. Dies fördere besonders bei politisch wenig integrierten Bevölkerungsteilen das negative Bild der Politik bzw. das Mißtrauen in die exponiertesten Behörden.

Aufgrund dieser Analyse wird verständlich, weshalb die europäische Integrationsfrage bzw. die europäische Integrationspolitik im Wahlherbst 1995 zu einem polarisierenden Katalysator werden konnte. Auf der einen Seite setzt sich die Sozialdemokratische Partei entschieden für einen Beitritt zur Europäischen Union ein, auf der anderen Seite schließt die Schweizerische Volkspartei als einzige Regierungspartei einen Beitritt der Schweiz zur Europäischen Union kategorisch aus. Unterstützt wird sie dabei von der rechtsbürgerlichen außerparlamentarischen Oppositionsbewegung „Aktion für eine unabhängige und neutrale Schweiz (AUNS)". Dabei zögert *Christoph Blocher,* Präsident der Zürcher SVP (Schweizerische Volkspartei) und der AUNS, nicht, politisch Andersdenkende herabzusetzen und zu verhöhnen und sich als Rechtspopulist zu gerieren. So beklagte sich unter anderen die Liberale Partei öffentlich, daß Leute, die für eine sorgfältige und umsichtige Behandlung der Europafrage eintreten, keine Chance hatten.
In diesem Zusammenhang lösten die vierzehn Tage vor dem Wahltag veröffentlichten Rechtsextremismusberichte einige Aufregung aus *(Urs Altermatt/Hanspeter Kriesi,* Rechtsextremismus in der Schweiz, Zürich 1995). Wohl wird darin festgehalten, „daß die rechtsextreme Bewegung in der Schweiz zahlenmäßig klein ist. Zusammen mit der organisierten Neuen Rechten umfaßt die aktive Anhängerschaft einige hundert Personen". In der polarisierten politischen Stimmung wollte man in diesen Berichten dennoch Antwort finden auf Fragen wie: Ist die AUNS, ist die Zürcher SVP rechtsextrem? Direkt fündig wurde man aber nicht; der von Altermatt diskutierte Zusammenhang zwischen Rechtspopulismus und Rechtsextremismus ist aber doch relevant: „Daß Zusammenhänge personeller, ideologischer und organisatorischer Art zwischen den Rechtspopulismus bestehen, brauchen wir nicht besonders zu betonen ... Dabei besitzen die rechtspopulistischen Wortführer mit ihren weltanschaulichen und soziokulturellen Leitbildern und Vorstellungen eine nicht geringe Wirkung auf die öffentliche Diskussion."

In der mit Hilfe von ereignis- und strukturgeschichtlichen Methoden typologisierten extremen und Neuen Rechten in der Schweiz tritt indes ein Umfeld des Rechtspopulismus zutage: „In der deutschen Schweiz ist die Neue Rechte intellektuell und organisatorisch schwächer (als in der welschen Schweiz), übt aber mit ihrer publizistischen Tätigkeit und ideologischen Ausstrahlung einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus." Als deutschsprachige Presseorgane werden erwähnt: die „Memopress" *Emil Rahms,* das „Abendland" *Herbert Meiers* – der auch die katholikale „pro Ecclesia Schweiz" präsidiert und die „Schweizerische Katholische Wochenzeitung" mitherausgibt und redigiert – und die „Schweizerzeit" *Ulrich Schlüers,* der die protestantische rechtsbürgerliche Vereinigung „Bürger + Christ" präsidiert und als Vertreter der Zürcher SVP in den Nationalrat gewählt wurde.
Mit dem zunehmenden Gewicht der Europapolitik beginnt sich auch die bislang recht klare politische Struktur mit einer bürgerlichen Mehrheit und einer linken Minderheit zu verändern. Für Claude Longchamp beginnen sich dabei drei Kräfte abzuzeichnen. Ein rot-grünes Lager, das in seinen wesentlichen Teilen zunehmend Lust verspürt, das Land zu regieren; ein bürgerliches Zentrum, das Verantwortung tragen will, aber auf mehrere Parteien zerfällt, und eine national-konservative Rechte, die bei Volksabstimmungen schon heute oppositionell auftritt, ohne aber parteimäßig organisiert zu sein.

Die Regierungsparteien wurden gestärkt

Das Ergebnis der Nationalratswahlen vom Oktober 1995 wurde in diesem politischen Zusammenhang zu einer großen Überraschung. Zum einen gingen die Regierungsparteien deutlich gestärkt aus den Wahlen hervor, und zum andern sind dabei die beiden Parteien links und rechts der Mitte die klaren Sieger. Die integrationsfreundliche Sozialdemokratische Partei gewann 12 Sitze und ist jetzt mit 54 Sitzen die stärkste Partei im Nationalrat; die integrationsfeindliche Schweizerische Volkspartei gewann vier Sitze und verfügt jetzt im Nationalrat über 29 Sitze. Die beiden Parteien in der Mitte konnten sich gut bzw. nicht ganz behaupten: die Freisinnig-Demokratische Partei gewann einen Sitz und ist mit 45 Sitzen jetzt die zweitstärkste Partei im Nationalrat; die Christlichdemokratische Volkspartei verlor zwei Sitze und steht jetzt mit 34 Sitzen auf Platz drei. Insgesamt verfügen die Regierungsparteien im Nationalrat jetzt über 162 von 200 Sitzen gegenüber 147 in der letzten Legislaturperiode. Mit Ausnahme der bis 1982 dem Marxismus-Leninismus verpflichteten Partei der Arbeit, die nach einem Sitzgewinn jetzt über drei Sitze verfügt, haben alle Kleinparteien verloren.
Eigentliche Verliererin ist indes die Grüne Partei, die nach fünf Sitzverlusten nur noch neun Sitze innehat, wobei der Stimmenanteil allerdings bloß von 6,1 auf 5,1 Prozent zurückgegangen und damit auch Proporzglück von 1991 verlorengegangen ist. Eine Rolle dürfte auch gespielt haben, daß die Grüne Partei den EWR-Beitritt noch bekämpft und erst die diesjährige Delegiertenversammlung einer Ausrichtung auf die europäische Integration zugestimmt hatte; so sind vermutlich europafreundliche grüne Stimmen zur Sozialdemokratie abgewandert.
Auch im *Ständerat,* in dem aufgrund der Majorzwahl die großen Parteien übervertreten sind, wurden die beiden Parteien links und rechts der Mitte gestärkt: die Sozialdemokratische Partei hat zwei Sitze, die Volkspartei einen Sitz hinzugewonnen, was indes an den parteipolitischen Kräfteverhältnissen nichts ändert, verfügen doch die bürgerlichen Freisinnig-Demokratische und Christlichdemokratische Partei zusammen über 33 von 46 Sitzen und die vier Regierungsparteien zusammen über 43 Sitze; zwei Westschweizer Man-

date gingen an die Liberale Partei und ein Mandat an den Zürcher Landesring der Unabhängigen.
Klar gewonnen haben im Ständerat die *Frauen,* die mit jetzt acht Sitzen ihren Anteil im Vergleich zur letzten Legislaturperiode auf allerdings erst 17,4 Prozent verdoppelt haben; die Kantone Zürich und Genf haben immerhin ihre beiden Mandate Frauen anvertraut. Im Nationalrat hingegen ist ihr Anteil seit der Einführung des Frauenstimm- und -wahlrechts 1991 stetig auf heute 43 Mandate (21,5 Prozent) gestiegen. Im europäischen Vergleich liegt die Schweiz mit ihrem Frauenanteil im Parlament so im Mittelfeld – hinter Deutschland mit 26,3 Prozent und Österreich mit 25,1 Prozent.

Weil die eidgenössischen Wahlen nicht gesamtschweizerische, sondern kantonal durchgeführte Wahlen sind, sind trotz Gemeinsamkeiten bzw. nationalen Trends sowohl die Ausgangslagen wie die Ergebnisse in den einzelnen Kantonen recht unterschiedlich. Im Falle der Liberalen in der Westschweiz dürfte sich dies hingegen wiederum gesamtschweizerisch auswirken. Denn in den Kantonen Waadt, Neuenburg und Genf verloren sie je einen Nationalratssitz und im Kanton Genf einen Ständeratssitz. So laufen sie mit der Grünen Partei Gefahr, wie die Freiheitspartei und der Landesring in die Nähe der politischen Bedeutungslosigkeit zu geraten.
Mit Ausnahme des deutschsprachigen Teils des Kantons Wallis, in dem die Christlichdemokratische Partei (CVP) ihren Stimmenanteil auf 54,9 Prozent leicht verbessern konnte, gab es für die historische Partei der Katholiken in verschiedenen Kantonen *Enttäuschungen.* In der Innerschweiz verlor die CVP erhebliche, die Freisinnig-Demokratische Partei einige Stimmenanteile an die Volkspartei (SVP); im Kanton Luzern ging der Stimmenanteil der CVP seit der letzten Legislaturperiode von 48,6 Prozent auf 36,5 Prozent zurück, im Kanton Schwyz verlor sie 5,5 Prozent und im Kanton Zug 7,1 Prozent und entsprechend verbesserte sich die SVP – im Kanton Luzern, wo sie erst 1992 Einzug hielt, auf 13,8 Prozent.

In einer „Erstanalyse" hat das GfS-Forschungsinstitut, dessen Co-Direktor Claude Longchamp ist, statistisch erhoben, daß es den Siegern der Wahlen 1995 gelungen ist, neue soziale Schichten für sich zu gewinnen. Die Sozialdemokratische Partei gewann Teile der Einkommens- und Bildungsmittelschichten, verlor aber Rentner; im Gegenzug verjüngte sie sich, wird aber immer noch mehrheitlich von Männern gewählt (55 Prozent Männer, 45 Prozent Frauen). Die Schweizerische Volkspartei (SVP) gewann vor allem in den Agglomerationen und bei den Älteren; 49 Prozent ihrer Wählerinnen und Wähler wohnen in mittleren und kleineren Agglomerationen, und der Anteil von Männern und Frauen ist gleichmäßig geworden, nachdem der Männeranteil 1983 noch bei 70 Prozent lag. Auch die SVP hat ihren stärksten Wähler- und Wählerinnenanteil in der mittleren Altersklasse, konnte aber bei den Rentnern und Rentnerinnen von 16 auf 23 Prozent zulegen, während der Anteil der jüngeren von 36 auf 32 Prozent zurückging. Die Hälfte des Wahlgewinns der SVP wird darauf zurückgeführt, daß die Partei in fünf Kantonen erstmals für eidgenössische Wahlen kandidierte.
Die *Wahlbeteiligung* erreichte mit 42,3 Prozent einen historischen Tiefstand. Am stärksten nahm sie in den ländlichen Gebieten ab, während sie in den großen Städten weitgehend stabil blieb. Im Vergleich zu den Wahlen 1991 sank die Beteiligung der Frauen von 42 auf 36 Prozent, jene der Männer von 52 auf 49 Prozent, jene der unter 40jährigen von 40 auf 32 Prozent, während die Beteiligung der Rentner und Rentnerinnen von 52 auf 56 Prozent stieg.

Die Stärkung der Regierungsparteien und die gleichzeitige Gewichtsverlagerung nach rechts und links macht politische Prognosen schwierig. Für die Kleinparteien, die die eigentlichen Verliererinnen der Wahlen 1995 sind, stellt sich zunächst die Frage der Fraktionsbildung. Denn nur Parlamentsfraktionen, im Nationalrat sind dafür mindestens fünf Sitze erforderlich, sind zur Einsitznahme in die Kommission berechtigt, wer also keiner Fraktion angehört, kann auf den Parlamentsbetrieb nur geringen Einfluß nehmen. Die siegreichen Regierungsparteien ihrerseits sind herausgefordert, für die anstehenden wichtigen politischen Fragen wirklich tragfähige Lösungen zu erarbeiten. Andere Lösungen würden die Zustimmung des Volkes, das das letzte Wort hat oder verlangen kann, mit Bestimmtheit nicht finden. So ist noch im Juni 1995 eine Vorlage, die das Gesetz zur Einschränkung des Erwerbs von Grundstücken durch Ausländer lockern wollte, unter Führung der rechten Kleinparteien Schweizer Demokraten und Lega gegen den Widerstand der Regierungsparteien und der anderen oppositionellen Kleinparteien in einer Volksabstimmung abgelehnt worden. Auf das politische Mittel des Referendums setzen aber auch die beiden Regierungsparteien, die sowohl Regierungsverantwortung wahrnehmen als auch fallweise die Rolle der Opposition übernehmen und die aus den Wahlen 1995 gestärkt hervorgegangen sind: die Sozialdemokratische Partei (SP) und die Schweizerische Volkspartei (SVP).

Gewichtige Fragen, die einer Lösung harren

Ob sich zunächst das bürgerliche Zentrum – die Freisinnig-Demokratische Partei (FDP) und die Christlichdemokratische Partei (CVP) – findet und dann eine Mehrheit sucht oder ob es zu neuen Koalitionen kommt, wird sich erst zeigen müssen. Für Claude Longchamp gibt es aufgrund des tripolaren Kraftfeldes theoretisch zwei stabilisierende Brückenschläge: entweder eine Koalition des Zentrums mit der Rechten unter Ausgrenzung der Linken oder aber eine Koalition des Zentrums mit der Linken unter Marginalisierung der Rechten.
Eine Mitte/Rechte-Koalition würde der *Innenpolitik* den Vorrang geben, namentlich der Finanz-, Wirtschafts- und Sozialpolitik. Bei diesem Szenario wären in wesentlichen in-

nenpolitischen Fragen klare Mehrheiten wahrscheinlich. Außenpolitisch würde sich die Öffnung der Schweiz auf die Wirtschaft beschränken. In diesem Szenario ergäbe sich das Problem, daß europapolitisch äußerste Zurückhaltung zu üben wäre und sich die französische Schweiz von der alemannischen Mehrheit noch mehr entfremden würde.
Eine Mitte/Linke-Koalition würde der *europäischen Integrationspolitik* den Vorrang geben und so eine politische Blockierung lösen können; die Schweiz könnte außenpolitisch wieder konsequent offen werden. Das Problem in diesem Szenario wäre, daß sich die Rechtsopposition parteipolitisch organisieren würde und wenigstens in der deutschsprachigen Schweiz elektoral zu einer starken Kraft werden könnte. Weil aber sowohl innen- wie außenpolitische Probleme nicht nur anstehen, sondern dringend zu lösen sind, wird sich die „classe politique" vermutlich für keines dieser Szenarien entscheiden können. Sie wird vielmehr einen Mittelweg suchen, das heißt, auf dem bisherigen konkordanzdemokratischen Weg sowohl innen- als außenpolitische Fragen so zu lösen versuchen, daß die (Kompromiß-)Lösungen auch vor einer Volksabstimmung bestehen können.
Dringend einer Lösung harren zur Zeit nämlich sowohl Fragen, die von einer Mitte/Rechts-Koalition, als auch Fragen, die von einer Mitte/Links-Koalition leichter zu lösen wären als von der gegenwärtigen Vier-Parteien-Koalition. Innenpolitisch müssen namentlich die Bundesfinanzen in Ordnung gebracht, die Sozialversicherungswerke konsolidiert und die Finanzierung der neuen Alpentransversalen (Neat) und des übrigen öffentlichen Verkehrs (Bahn 2000) gesichert werden; dazu kommt der Reformbedarf für die politischen bzw. staatlichen Institutionen. Außenpolitisch muß die Schweiz ihre Position gegenüber der europäischen Integration verbindlich festlegen und namentlich ihre Beziehungen zur Europäischen Union aushandeln. Hierbei einen Mittelweg konsequent einzuhalten, dürfte nach dem Wahlherbst 1995 mit seiner Stärkung der Regierungskoalition unter gleichzeitiger Stärkung der zentrifugalen Kräfte in ihr nicht leichter geworden sein.

Rolf Weibel

„Wissen, was wir tun"

Ein Gespräch mit DFG-Präsident Wolfgang Frühwald

Auf den wissenschaftlich-technischen Fortschritt richten sich viele Hoffnungen. Gleichzeitig löst er wegen seines Tempos und seiner Risiken aber auch Ängste aus. Wächst uns der Fortschritt über den Kopf? Was müssen die Wissenschaftler, was muß die Gesellschaft für eine humane Zukunftsbewältigung leisten? Darüber sprachen wir mit dem Präsidenten der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Wolfgang Frühwald. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Frühwald, Politiker überbieten sich derzeit gegenseitig mit der Forderung, Deutschland müsse möglichst schnell fit für die Zukunft gemacht werden, überall ist von entscheidenden Zukunftstechnologien die Rede, bei denen man den Anschluß nicht verpassen dürfe. Wenn man einmal die unvermeidliche Portion Rhetorik bei solchen Äußerungen abzieht: Sind wir wirklich zu zögerlich, wo es um die zukünftige wissenschaftlich-technische Entwicklung und ihre Chancen für die Gesellschaft geht?

Frühwald: Über die Zukunft wird heute vermutlich auch deshalb so viel geredet, weil wir am Ende eines Jahrhunderts und zugleich eines Jahrtausends stehen. Der alte Chiliasmus ist aus den Jahren des Übergangs vom 20. zum 21. Jahrhundert nicht wegzudenken. Jahrhundert-Enden haben immer schon zu Zukunftsspekulationen verführt. Dieser Verführung erliegen Politiker in einer Demokratie, die auf die Zustimmung des Publikums angewiesen sind, besonders gern. Aber das ist nur ein Aspekt: Gleichzeitig haben wir nicht zuletzt durch das Nachdenken darüber, was wir am Jahrhundertende erreicht bzw. nicht erreicht haben, bemerkt, daß es in der Bundesrepublik, aber auch in Westeuropa insgesamt erhebliche wirtschaftliche, ökologische, gesellschaftlich-soziale und wissenschaftliche Defizite gibt. Diese Defizite müssen wir aufholen, wenn wir für die Auseinandersetzungen gerüstet sein wollen, die nicht erst mit dem Jahr 2000 beginnen werden, sondern längst begonnen haben. Ich denke dabei vor allem an die Auseinandersetzung mit den Wachstumsregionen in Asien, mit denen wir konkurrieren müssen.

HK: Sind die Defizite etwa bei den Zukunftstechnologien wie Informations- und Biotechnologie wirklich so groß, daß die deutsche bzw. europäische Konkurrenzfähigkeit beeinträchtigt ist?

Frühwald: Ich meine schon. In den USA hat man vor zwanzig Jahren damit begonnen, den ganzen Bereich der Biotechnologie und Gentechnologie als einen industriellen Wachstumssektor zu entdecken. Daraufhin haben die Amerikaner über ihre „National Institutes of Health" eine riesige Forschungsoffensive gestartet und diese Organisation mit jähr-

lich sechs bis acht Milliarden Dollar ausgestattet. Ergebnis dieser Offensive ist, daß die USA heute reife Früchte von den Bäumen pflücken und weltweit riesige Geschäfte mit der Gentechnologie machen können. In Deutschland dagegen wurde noch 1981 den Farbwerken Höchst verboten, Humaninsulin herzustellen und so das Entstehen einer gen- und biotechnologischen Industrie strikt blockiert. In den USA gibt es derzeit etwa 1 500 gentechnisch arbeitende Betriebe, in ganz Europa 500 und in Deutschland etwas weniger als zwanzig. Wir haben also seinerzeit eine technische Entwicklung verschlafen, die sich als zukunftsträchtig erwiesen hat.

„Es entsteht Druck von der Basis her"

HK: Und wie steht es mit der Informationstechnologie, die heute besonders häufig als die Zukunftsbranche mit geradezu revolutionären Auswirkungen und Chancen beschworen wird?

Frühwald: In Deutschland wurden leistungsfähige Glasfaserkabel verlegt, die für eine sehr schnelle Informationsübermittlung bereitstehen. Aber es besteht in Deutschland ein Post- bzw. jetzt Telekommonopol, das es nicht erlaubt, diese Kabel so zu nutzen, wie es eigentlich notwendig würde. Anders ausgedrückt: In Deutschland haben die Universitäten meistens einen Anschluß von 64 Kilobit pro Sekunde oder von zwei Megabit pro Sekunde. Wir können damit stehende Texte schnell über solche Netze übertragen. In England, wo man den Markt in diesem Bereich viel früher entdeckt hat, besteht inzwischen ein Netz mit 155 Megabit pro Sekunde, das auch die Übertragung von Bildern ermöglicht. In den USA wiederum will man in absehbarer Zeit ein Netz mit 600 Megabit installieren und damit dann bewegte farbige Bilder übertragen. Der Konsulararzt kann dann in Boston sitzen, während die Operation in Los Angeles stattfindet. Auch hier haben wir eine Zukunftstechnologie verschlafen. Jetzt sind wir aufgewacht, müssen uns aber bei der Aufholjagd sehr anstrengen.

HK: Besteht nicht die Gefahr, daß man jetzt vor lauter Aufholjagd problematische Begleiterscheinungen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts unterschätzt oder gar bewußt in Kauf nimmt oder wieder einmal überzogene bis utopische Hoffnungen auf diesen Fortschritt setzt? Wird nicht teilweise überreagiert?

Frühwald: Wenn jetzt von der Politik die Weichen etwa für ein großes Humangenom-Forschungsprogramm oder für die besondere Förderung der Kommunikationstechnologie gestellt werden, ist das nur eine Reaktion auf die Verhältnisse, die in unserem Land derzeit herrschen. Wenn die Deutsche Forschungsgemeinschaft heute eine Stelle für einen Neurobiologen ausschreibt, bekommt sie 700 Bewerbungen, von denen rund 600 brauchbar sind. Wir haben also einen hervorragend ausgebildeten wissenschaftlichen Nachwuchs, für den es in Deutschland derzeit keine Arbeitsplätze gibt. Damit entsteht Druck von der Basis her, endlich etwas zu tun. Oder wenn ich mir vor Augen führe, daß mein sechsjähriger Enkel sich sehnlichst einen Computer wünscht, weil alle seine Freunde schon einen Computer haben, zeigt das doch, daß sich Entwicklungen vollzogen haben, auf die wir reagieren müssen. Es ist also nicht so, daß wir überzogenen Zukunftsvisionen nachjagen. Vielmehr haben sich Veränderungen ergeben, auf die Politik, Wirtschaft und vielleicht auch der Wissenschaftsbetrieb erst mit Verspätung reagieren.

HK: Aber es gibt doch nicht nur die selbstverständliche Vertrautheit mit neuen technischen Möglichkeiten gerade bei jüngeren Menschen, sondern in der Bevölkerung insgesamt auch Skepsis und Angst angesichts der schon jetzt sichtbaren oder für die Zukunft zu erwartenden Risiken...

Frühwald: Ich meine, daß Deutschland nicht in Gefahr ist, Risiken zu unterschätzen, sondern eher in der Gefahr, sie weit zu überschätzen. In keinem Land ist die fundamentale Wissenschaftsangst so verbreitet wie bei uns. Deutschland hat sogar dem Englischen inzwischen das Wort „angst" gespendet, nachdem das Englische früher von uns so schöne Worte wie „rucksack" und „kindergarden" übernommen hat. Es gibt auch nirgendwo so viele Risikoabschätzungsgruppen wie hierzulande. Durch alle Wissenschaftsbereiche hindurch weiß man sehr genau, daß wir mit der Gentechnologie und der Molekularbiologie in das Innere des Lebens vorgedrungen sind und deshalb schon im Bereich der Grundlagenforschung Risikoabschätzung notwendig ist. Auf diesem Feld geschieht viel. Aber wenn wir uns in den Geleitzug der wissenschaftlich-technischen Innovation nicht einreihen, der weltweit Fahrt aufgenommen hat und immer schneller fährt, werden wir durch Unterlassen viel größere Fehler begehen als wir sie durch entschlossene Mitgestaltung je begehen könnten.

HK: Für einen Außenstehenden ist schon die schiere Quantität heutiger Forschung leicht unheimlich. Alle 13 Jahre verdoppelt sich etwa die Zahl der in den USA tätigen Naturwissenschaftler und damit nimmt auch der Ausstoß an Forschungsergebnissen explosionsartig zu. Hält der Nutzen wissenschaftlicher Forschung mit diesem ungeheuren, immer spezialisierteren Aufwand inzwischen überhaupt noch Schritt?

Frühwald: Man darf heutige Forschung nicht mit der Elle des Wissenschaftsbegriffs des 19. Jahrhunderts messen, die viele von uns noch im Kopf haben. Es ist schwierig, sich von der Vorstellung zu befreien, wonach der Gelehrte jemand ist, der am Schreibtisch sitzt und nachdenkt und dem dabei etwas Neues, Weltbewegendes einfällt. Experimente in der Hochenergiephysik, die auf neue Ergebnisse zielen, werden heute von Arbeitsgruppen mit etwa 1500 Teilnehmern durchgeführt. Als man Frau Nüsslein-Vollhardt aus Tübingen, die jetzt den Nobelpreis erhalten hat, die Frage stellte, ob ihre Versuchsanordnung nicht recht einfach gewesen sei, hat sie geantwortet: Ja, sie war einfach! Sie brauchte einige

Pinzetten, ein Umkehrmikroskop und einige Kulturräume, in denen sie ihre Fliegen gezüchtet hat. So hat die Arbeit von Frau Nüsslein-Vollhardt angefangen, die dann in den Nobelpreis mündete. Inzwischen verfügt sie allerdings über ein millionenteures Haus für Zebrafische, weil jeder Fortschritt, der in solchen Disziplinen erzielt werden kann, mit erheblichem Aufwand an Geld und Personal verbunden ist und an immer komplizierteren Organismen erarbeitet werden muß. Die Drosophila ist „beforscht", der Zebrafisch noch nicht, die Maus auch noch nicht. So können Sie die Linie weiterziehen bis hin zum menschlichen Genom.

HK: Es besteht also ein Wechselverhältnis zwischen Quantität und Komplexität in der Forschung.

Frühwald: Allerdings. Wir dringen in immer kompliziertere Bereiche des Lebens und der Materie vor. Um in diesen Bereichen weiterzukommen, braucht es die Hochspezialisierung, wie sie gegenwärtig anzutreffen ist. Im gesamten Bereich der sogenannten „Science based industry" bestehen Marktnischen, in denen durch Innovationen Geld zu verdienen ist, nur noch bei höchst spezialisiertem Wissen. Auf dem Feld des „normalen" Wissens, der „normalen" Information sieht es inzwischen auf der ganzen Welt gleich aus: Die Erkenntnisse sind überall vorhanden und man kann sie dementsprechend auch überall umsetzen. Deswegen brauchen wir auch aus wirtschaftlichen Gründen diese Höchstspezialisierung, müssen uns allerdings auch darum kümmern, wie wir mit ihr ethisch und moralisch zurechtkommen.

„Wir dringen in immer kompliziertere Bereiche des Lebens vor"

HK: Aus welcher Quelle speist sich das rasante Innovationstempo in Wissenschaft und Technik, das bei vielen Menschen für erheblichen Streß sorgt oder sie verunsichert?

Frühwald: Basisprozeß dafür ist letztlich die Vermehrung der Erdbevölkerung. Als ich zur Schule ging, habe ich noch gelernt, daß die Erdbevölkerung nebeneinandergestellt auf der Fläche des Bodensees Platz hätte. Für die jetzige Erdbevölkerung bräuchte man schon eine dreimal so große Fläche. Wir wissen, daß die Verdoppelungszeit der Bevölkerung in einigen Entwicklungsländern auf 18 Jahre gesunken ist; weltweit beträgt sie 40 Jahre. Dieser Verdoppelungsprozeß führt auch zu einer Verdoppelung des Wissens und der Wissenschaft. Aber die wachsende Weltbevölkerung kann nur in Würde am Leben erhalten werden, wenn die Innovationsgeschwindigkeit der Wissenschaft so groß ist wie heute oder eher noch zunimmt.

HK: Aber gibt es nicht doch trotz allem so etwas wie anthropologische Konstanten in dem Sinn, daß man einzelnen Menschen oder auch Menschengruppen immer nur ein begrenztes Maß an Komplexität und Innovation zumuten kann? Oder spaltet sich die Gesellschaft zunehmend auf in solche, die diesem Prozeß mehr gewachsen sind, und solche, die zurückbleiben?

Frühwald: Wir haben lange darüber diskutiert, ob es eine neue Verteilung von Armut und Reichtum auf der Welt geben wird, nämlich zwischen informationsarmen und informationsreichen Völkern und Menschengruppen. Inzwischen reden wir davon, daß die Kluft vermutlich zwischen den Jungen und den Alten besteht, wobei zu den Alten alle diejenigen zählen, die vor der Kommunikationsrevolution geboren sind und sich die neuen Techniken jetzt mühsam aneignen müssen. Im übrigen ist der Mensch, biologisch betrachtet, immer noch das Wesen, das sich einst im Urwald aufgerichtet hat und nun auf zwei Beinen versucht, aus dem Schatten dieses Waldes in die Sonne zu gelangen. Das Können des Menschen hat sein Sollen inzwischen weit und rasant überstiegen. Wir versuchen deshalb, mit unserer Rationalität, mit den Fähigkeiten unseres Gehirns den biologischen Abstand zu unserem Können zu verringern. Wenn wir schon das alles können, was in unserem Gespräch eben erwähnt wurde und eine ungeheure Wissensexplosion durch den menschlichen Verstand geschehen ist, dann müssen wir zumindest wissen, was wir tun. Wir dürfen dann nicht mit den Anstrengungen aufhören, die Lücke zwischen Können und Sollen wenigstens kleiner zu machen.

HK: Aber genau an diesem Punkt setzt doch eine Grundangst vieler Menschen angesichts des wissenschaftlich-technischen Fortschritts an. Ich meine die Angst vor der Möglichkeit, in die biologische Substanz des Menschen eingreifen und ihn dadurch manipulieren zu können...

Frühwald: Die biologische Basis des Menschen wie aller Lebewesen wird nicht erst manipulierbar, sie ist es schon. Bedenken wir nur das, was unsere Züchter mit den Blumen und eßbaren Pflanzen getan haben: Mit Natur und Natürlichkeit im Sinn des 19. Jahrhunderts hat das nichts mehr zu tun. In dem Gedicht „Mondnacht" von Eichendorff heißt es in der zweiten Strophe: „Die Luft ging durch die Felder, die Ähren wogten sacht." Als ich diese Verse einmal im Gespräch mit einem Agrarhistoriker zitierte, sagte er: Typisch, das waren damals Langstrohsorten! Ein wogendes Ährenfeld mit Langstrohsorten, also mit dem Weizen, wie er „von Natur aus" wächst, ergibt eine ganz andere Bewegung im Wind als die heutigen, aus Züchtung hervorgegangenen Kurzstrohsorten. Ohne alle Eingriffe in das Genom haben die Züchter unsere gesamte Umwelt total verändert. Oder bedenken Sie die Ergebnisse der Reproduktionsmedizin, die mit Gentechnologie noch gar nichts zu tun haben! Weil die menschlichen Lebensgrundlagen und seine Umwelt manipulierbar sind, müssen wir das Wissen soweit vorantreiben, daß wir den Ursachen dieser Veränderbarkeit auf die Spur kommen. Das entscheidende Stichwort, auf das wir dabei stoßen, ist das des komplexen Systems.

HK: Was hat man sich darunter genauerhin vorzustellen?

Frühwald: Ein komplexes System unterscheidet sich grundlegend von einer linearen Entwicklung. Unser Gehirn ist ein

solches System: In jedem Augenblick interagieren zwischen zehn und 100 Milliarden Nervenzellen unseres Gehirns miteinander. So komplex wie das menschliche Gehirn ist die gesamte Wirklichkeit, und die Wissenschaft ist im Augenblick dabei, die Funktionsmechanismen dieses Systems aufzudecken. Zum ersten Mal können wir jetzt etwa Ursachen für Krankheiten und für natürliche Entwicklungen erkennen. Anders ausgedrückt: Von einem vormodernen Naturbegriff, in dem die Natur außerhalb des Menschen steht und mit seiner Rationalität nichts zu tun hat, müssen wir zu einem modernen Naturbegriff übergehen, in dem menschliche Rationalität Teil der natürlichen Entwicklung ist. Weil dem so ist, wird der Mensch zweifellos auch auf eine ganz neue und risikoreiche Weise manipulierbar.

„Die Wissenschaftler haben eine erhebliche Bringschuld"

HK: Angesichts dieser bisher nicht gekannten Risiken wird die Forderung laut, mit der Forschung in bestimmten sensiblen Bereichen aufzuhören, um einen letzten Rest an Unverfügbarem zu retten und Gefahren für die Schöpfung abzuwenden...

Frühwald: In Wiesbaden habe ich an einer Mauer in der Nähe des Wissenschaftsministeriums den Spruch gelesen: „Hört auf zu denken, fühlt!" Das ist sicher keine zu verantwortende Lösung, so verständlich ein solcher Hilfeschrei auch sein mag. Ich plädiere für einen anderen Weg, nämlich mit Herz und Verstand der Herausforderung der wissenschaftlich-technischen Entwicklung zu begegnen. Da der Prozeß des Fortschritts sich selbständig weiterentwickelt und von einzelnen nicht mehr kontrolliert werden kann, müssen die einzelnen zu wissen versuchen, wohin der Prozeß geht. Eine dritte Möglichkeit neben dem totalen Ausstieg oder der verantwortlichen Mitgestaltung sehe ich nicht.

HK: Wenn Menschen bei uns heute besorgt in die Zukunft blicken, tun sie es vielfach unter Verweis auf die Auswirkungen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts auf die Umwelt. Man befürchtet, daß der ökologische Aspekt zugunsten ungehemmter technisch-wirtschaftlicher Modernisierung in den Hintergrund gedrängt wird. Muß man diese Sorge nicht sehr ernst nehmen?

Frühwald: Sorge um die Umwelt kann sich aus unterschiedlichen Motiven speisen. Es gibt eine Ökologiebewegung mit fundamentalistischen Zügen und hohen Idealen. Ich akzeptiere diese Bewegung, solange sie die Menschen nicht daran hindert, klüger und besser zu werden. Ihr Programm läuft letztlich darauf hinaus, Fortschritt im Rückwärtsgang zu erreichen: Fortschritt besteht dann darin, daß ich mein Auto abschaffe und aufs Fahrrad umsteige, mir statt Kleidung aus neuentwickelten Kunststoffen solche aus handgewebtem Stoff anschaffe, keine Züchtungsprodukte wie etwa gentechnisch veränderte Wassermelonen esse, sondern zum Biobauern gehe. In das Geschehen der Welt kann diese Bewegung nicht ernsthaft eingreifen: Wer Hunger hat, dem geht es vor allem darum, daß er und seine Kinder am nächsten Tag etwas zu essen haben. Deshalb müssen unsere Anstrengungen darauf gerichtet sein, den unzähligen notleidenden Menschen auf der Welt ein einigermaßen menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen. Die Idee des Verzichts ist dabei eine Möglichkeit, aber in jedem Fall nur ein kleiner Baustein im weltweiten Entwicklungsprozeß.

HK: Was muß zum Verzicht dazukommen, um einen verantwortbaren Weg aus der ökologischen Krise zu finden?

Frühwald: Auch hier ist die Wissenschaft gefordert. Unsere Umwelttechnologie ist ohne höchstentwickelte Wissenschaft nicht zu denken. Naturschonende und hochmoderne Umwelttechnologie ist ein europäisches Exportgut, das wahrscheinlich gerade in Asien bald sehr gefragt sein wird. Mit einem solchen Ziel können wir auch junge Menschen für Forschung motivieren, ohne daß wir in einen vormodernen Naturbegriff zurückfallen. Wir haben inzwischen schmerzlich erfahren, daß die Herrschaft über die Natur den Menschen selber in seiner natürlichen Veranlagung zu zerstören beginnt. Aber der Weg aus dieser Entfremdung, der heute gesucht wird, kann nicht einfach ein linearer Rückweg sein. Es geht eher um eine Spiralbewegung. Heinrich von Kleist würde sagen, das Paradies ist von hinten her offen; vorne steht immer noch der Engel mit dem Flammenschwert.

HK: Wie kann es in einer Gesellschaft weitergehen, in der sehr unterschiedliche Sichtweisen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts bestehen und sich auch aneinander reiben? Besteht nicht die Gefahr, daß sich die verschiedenen Kulturen noch weiter auseinanderentwickeln und es immer schwieriger wird, einen Konsens über die notwendigen Schritte auf dem Weg in die Zukunft zu erreichen?

Frühwald: Die Wissenschaft hat hier nur begrenzte Möglichkeiten. Sie kann zum einen den Menschen sagen: Wir möchten euch nicht einfach „aufklärend" informieren, sondern wir sind Menschen wie ihr und sitzen mit euch im gleichen Boot. Wir wollen mit euch in Würde überleben und für unsere Kinder und Enkel eine lebenswerte Zukunft schaffen. Zum zweiten ist die Einsicht entscheidend, daß die Wissenschaft kein Publikum *hat*, sondern sich eines schafft. Wenn Wissenschaft weiterhin so arrogant ist wie derzeit in vielen, übrigens auch geisteswissenschaftlichen Fächern, wenn sie mit den Menschen nicht redet und sie nicht für wissenschaftliche Probleme und Ergebnisse zu gewinnen versucht, wird sich die Schere in der Gesellschaft weiter öffnen. Es ist natürlich schwierig, mit Menschen zu reden, die ihre Ängste eher hinausschreien als begründen können. Aber wenn es gelingt, wieder eine gemeinsame Gesprächsebene zu finden, können wir dazu kommen, daß die Gesellschaft gemeinsam in die Zukunft schaut. Hier haben die Wissenschaftler eine erhebliche Bringschuld, aber natürlich auch die Menschen, die ihren Forschungen oft mit Unverständnis und Sorge gegenüberstehen.

HK: Sie setzen darauf, daß sich Wissenschaft und Öffentlichkeit neu über Zukunftsziele verständigen und eine gemeinsame Sprache finden. Wie sehen Sie in diesem Zusammenhang den Ruf nach der Ethik in der Wissenschaft, der oft zu hören ist? Inwieweit ist mit einem verstärkten Nachdenken über Wissenschaftsethik den Problemen mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt beizukommen?

Frühwald: Von einer Spezial-Ethik der Wissenschaft halte ich nichts, weil ich sehr viel von Bürgerethik halte. Der hochspezialisierte Wissenschaftler braucht prinzipiell keine andere Ethik als der Spengler oder der Omnibuschauffeur. Für uns alle als Menschen gilt die gleiche Ethik, mit speziell für die jeweiligen Berufe abzuwandelnden Verhaltensweisen. Daß mir das Bemühen um eine gemeinsame Sprache wichtiger scheint als die Ausbildung einer speziellen Wissenschaftsethik, hat noch einen weiteren Grund: Wenn ein Wissenschaftler einem Menschen mit ganz anderen Interessen und Tätigkeitsfeldern sein Tun erklären muß, kontrolliert er zugleich seine eigene Arbeit. Wo der Forscher sich nicht mehr selber auf Relevanz und Verantwortung hin kontrolliert, bleibt er in einem technizistischen Kreislauf eingeschlossen und hat die Berechtigung zur Finanzierung seiner Arbeiten mit Steuermitteln verloren.

HK: Heißt das dann auch, daß Sie gegenüber der Arbeit von Ethikkommissionen skeptisch sind?

Frühwald: Das heißt es nicht. Eine Ethikkommission ist sozusagen eine handwerkliche Institution, die in vielen Bereichen eingesetzt werden muß, weil man die Verantwortung für einen wissenschaftlichen Versuch nicht mehr in das Belieben eines einzelnen Forschers legen kann. Vielmehr müssen fachnahe Kriterien für solche Versuche mit mehreren Fachleuten diskutiert werden. Im übrigen hat es so etwas immer gegeben: Längst vor der Einrichtung von Ethikkommissionen hat ein Ärztekonsilium darüber beraten, ob eine Operation sinnvoll ist oder nicht. Heute braucht es die Mitwirkung einer Ethikkommision etwa bei Versuchen, bei denen Tiere „verbraucht" werden. Hier muß eine solche Kommission darüber entscheiden, ob der Tierverbrauch angemessen ist, ob überhaupt Tiere eingesetzt werden müssen, ob klinische Versuche gemacht werden dürfen usw. Ethikkommissionen sind wichtig, aber sie stiften nicht eine spezielle Ethik der Wissenschaft. Sie beraten vielmehr den Wissenschaftler in seiner konkreten handwerklichen Tätigkeit.

HK: Es gibt die zwar nicht mehr ganz taufrische, aber immer noch nachdenkenswerte These von Odo Marquard, durch das immer höhere wissenschaftlich-technische Innovationstempo und die damit verbundene Auflösung fester Lebensformen wachse der Bedarf an Kompensation, werde so etwa die Bedeutung der Geisteswissenschaften für die spätmoderne Gesellschaft zunehmen. Braucht es im Sinn einer sinnvollen und menschlichen Zukunftsgestaltung nicht solche Gegenakzente?

Frühwald: Von der Kompensationsthese, die Odo Marquard im übrigen auch nie so gemeint hat, halte ich nichts. Die Geistes- und Sozialwissenschaften zusammen, also die kulturwissenschaftlichen Fächer haben – wenn man das überhaupt so schlagzeilenartig ausdrücken kann – die Aufgabe, dem Wissen und der Wissensgenerierung des Menschen ein Wissen um den Menschen selber zu verschaffen. Der Konstanzer Philosoph Jürgen Mittelstraß sagte neulich, wir hätten einen rasanten Wissensfortschritt, wüßten aber immer noch nicht, wie er zustande komme. Das Nachdenken darüber, was der Mensch tun darf, tun soll, tun kann und tun wird, ist als genuine Aufgabe der Kulturwissenschaften durch nichts zu ersetzen. Solches Nachdenken kompensiert dann nicht den Fortschritt, sondern ist ein integrierender Teil dieses Fortschritts. Nur Wissenschaften, die sich als rein antiquarisch verstehen, könnten sich darauf beschränken, Früheres zu rekonstruieren. Aber in dieser Beschränkung werden sie wahrscheinlich weiter an Bedeutung verlieren. Anders ist es mit den Wissenschaften, die dem Menschen ein Wissen über sich selber vermitteln. Ihr Gewicht wird wachsen.

„Die moderne Welt kann nicht ohne ein Gedächtnis auskommen"

HK: Welche Konsequenzen hat das dann für die schulische Bildung? Zum einen gibt es Klagen darüber, daß die mathematisch-naturwissenschaftliche Grundbildung von Gymnasiasten nicht ausreichend sei, andere warnen vor einer Vernachlässigung der Kulturtechniken in der Schule...

Frühwald: Nach wie vor halte ich Deutsch für das wichtigste Schulfach. Aus folgendem Grund: Lesekompetenz, die Fähigkeit, einen geschriebenen Text zu verstehen und nicht nur zu buchstabieren, ist die Grundlage, auf der alle weiteren Bildungsinhalte aufruhen. Es gibt Untersuchungen, die nachweisen, daß Menschen nur dann über Medienkompetenz verfügen, wenn sie zuvor Lesekompetenz erworben haben. Nur wer geschriebene Texte analysieren kann, kann auch mit dem Medium Fernsehen und in Zukunft mit der Mediabox bzw. einem Multimediasystem umgehen. Der Deutschunterricht ist so wichtig nicht wegen einzelner literarischer Werke, wegen der korrekten Rechtschreibung oder Grammatik, sondern wegen der Denkstruktur des menschlichen Gehirns.

HK: In der Diskussion über den wissenschaftlich-technischen Fortschritt und seine gesellschaftlichen Auswirkungen, über Zukunftsbewältigung und Zukunftsangst spielt die Kirche eine eher untergeordnete Rolle, auch wenn sie häufig das Jahr 2000 beschwört. Liegt das mehr an der Kirche und ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Technik oder an der Wissenschaft?

Frühwald: Die Ausstrahlung der kirchlich verfaßten Religion hat dadurch abgenommen, daß sich die Kirche zu sehr mit sich selbst beschäftigt, anstatt die Frohe Botschaft zu verkünden. Genau diese Botschaft würde aber dringend gebraucht, um die Menschen von apokalyptischen Szenarien

abzubringen und sie fröhlich und selbstbewußt in die Zukunft jedes einzelnen, der Völker und der ganzen Menschheit zu geleiten. Die Kirche hat auch die Aufgabe, die überall aus dem Boden schießenden irrationalen, sich irgendwie religiös verstehenden Kräfte rational zu bändigen. Der christliche Glaube mit seiner spezifischen Verbindung von Religion und Rationalität verfügt dazu über ein großes Potential. Deshalb ist es höchste Zeit, mit der kirchlichen Nabelschau aufzuhören und sich mit der Welt und ihren Problemen zu beschäftigen, weil diese Welt Gottes Schöpfung ist.

HK: Sie setzen also auf ein neues Bündnis zwischen christlicher Botschaft und wissenschaftlicher Rationalität ...

Frühwald: Wir brauchen ein neues Bündnis zwischen den Verwaltern einer Tradition, die viel älter ist als die moderne Rationalität, und denen, die diese moderne Rationalität in ihrem Nachdenken und Forschen befördern. Die moderne Welt kann nicht ohne ein Gedächtnis auskommen, sie braucht die Erinnerung an Traditionen, die ihr vorausliegen. Johann Baptist Metz hat von der „anamnetischen Kultur" gesprochen, die in der Kirche präsent ist und die sie gerade heute auch präsent halten muß. Das ist auch entscheidend für das Verhältnis von Kirche und Wissenschaft: Wie die Kompetenzen zwischen der Theologie und dem Lehramt verteilt sind, ist den meisten Wissenschaftlern herzlich gleichgültig. Aber auf das Angebot der Kirche, gemeinsam nach Wegen zu suchen, auf denen der modernen Rationalität ihre Erinnerung, ihr Gedächtnis erhalten werden kann, werden sich Wissenschaftler auf der ganzen Welt bereitwillig einlassen.

Die religiöse Dimension der Gegenwart

Ein Blick in neuere Bücher

Die spätmoderne, nachchristliche Gesellschaft ist nicht religionslos. Aber sie geht mit dem Thema Religion in einer Art und Weise um, die der kirchlichen Verkündigung und auch der Theologie erhebliches Kopfzerbrechen bereitet. Die religiösen Signale und Trends in unserer Kultur sind unscharf und oft widersprüchlich. Arno Schilson, Professor für abendländische Religionsgeschichte in Mainz, stellt im folgenden Beitrag einige neuere Bücher vor, die Schneisen in dieses unübersichtliche Gelände schlagen.

Am Übergang ins 3. Jahrtausend sehen sich Kirche und Theologie einer völlig neuen Situation gegenüber. Dem unleugbaren Schwund an Kirchlichkeit und dem Erosionsprozeß des Christlichen steht eine erstaunlich breite, allerdings ebenso diffuse wie selektiv geartete Religiosität gegenüber. Der evangelische Theologe *Gerhard Ebeling* hat diesen paradoxen Befund auf die griffige Formel gebracht: „Die Religion befindet sich einerseits (sc. als kirchliche Religion) im Zerfall, andererseits (sc. als außerkirchliche Religion) im fanatischen Wildwuchs." Die damit verbundene Herausforderung gerade für eine zeitgemäße Theologie und Verkündigung ist bislang nur ungenügend aufgenommen worden.

Die Vitalität neuer religiöser Suchbewegungen

Um so erfreulicher ist es deshalb, daß zumindest in einigen wenigen Publikationen neuerer Zeit diese religiöse Dimension der Gegenwart aufgegriffen, analysiert und differenziert bewertet wird. Nicht nur die Vielfalt religiöser Optionen, die dem einzelnen und der Gegenwart offenstehen, wird dabei klarer erkennbar. Daneben findet das Phänomen der Zivilreligion und deren Bedeutung für die bundesrepublikanische Wirklichkeit besondere Beachtung. Am wichtigsten aber bleibt die Rückfrage nach den religionsproduktiven Tendenzen der Moderne und nach der Fähigkeit der Kirchen, die vielfältigen, oft eher kryptischen Weisen von Religion zu integrieren.

Reinhart Hummel, langjähriger Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, hat den reichen Ertrag seiner Arbeit in einem schmalen, jedoch gehaltvollen Bändchen zusammengefaßt. Die Titelfrage „Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?" (Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, 223 S.) weist darauf hin, daß es hier nicht nur um eine Sichtung und Beschreibung der vielfältigen Gestalten gegenwärtiger Religiosität geht. Vielmehr stellt sich Hummel mit großer Offenheit dem vielgestaltigen *Synkretismusproblem* und diskutiert die Frage, wie christlicher Glaube mit diesem neuen Phänomen des religiösen Pluralismus umgehen soll. Im Rückblick auf mehr als ein Jahrhundert „interreligiöse Begegnung" konzentriert sich die Darstellung zunächst auf die Präsenz östlicher Religionen und deren Dialog mit dem Christentum. Positiv gewürdigt wird, „daß die Begegnung mit den östlichen Religionen zur Wiederentdeckung der Heiligen, speziell des spirituellen Lehrers und der Bedeutung personaler Glaubenskommunikation geführt hat" (50). Das kann freilich kaum darüber hinwegtäuschen, daß sich in der zentralen

Stellung der Gestalt Christi und der damit verbundenen Richtung der Inkarnation, also der positiv verstandenen Weltlichkeit, gegenüber einer „Exkarnation", also dem Streben nach Stille und gestaltloser Leere, in den östlichen Religionen, entscheidende Hindernisse auf dem Weg des interreligiösen Dialogs stellen.

Ähnlich einfühlsam geraten ist die instruktive Darstellung der *neuen religiösen Bewegungen.* Gerade hier zeigt sich eine ungeheuere Vitalität neuer religiöser Suchbewegungen, für die nicht zuletzt „elementare Bedürfnisse und gesellschaftliche Defiziterfahrungen" (89) verantwortlich zeichnen. Dabei verschweigt Hummel nicht, daß angesichts der globalen Suche nach einer neuen Spiritualität entscheidende Mängel und Schwächen des Christentums, nicht zuletzt des Protestantismus, in den letzten Jahrzehnten, deutlich werden. So warnt er nachdrücklich vor einer globalen und pauschalen theologischen und kirchlichen Verdächtigung von Religion und Religiosität und bedauert den vielfachen Verlust an Kompetenz im Umgang mit religiöser Praxis und religiösen Phänomenen. Die Gleichsinnigkeit solcher menschlichen Suchbewegungen zwingt die Kirche, sich mit diesen „konkurrierenden Wegangeboten, Wahrheitsansprüchen und Lebensverheißungen" (93) kritisch auseinanderzusetzen, zugleich aber vor dem stets drohenden Mißbrauch dieser religiösen Sehnsüchte zu warnen.

Der islamischen Präsenz in Deutschland und Europa sowie den damit gegebenen Herausforderungen und Dialogmöglichkeiten für das Christentum sind weitere Kapitel des Buches gewidmet. Dabei zeigt Hummel eine besondere Sensibilität für die dem Islam selbst drohende Gefährdung durch die Erfahrung einer religiös pluralen Gesellschaft und Kultur, aber auch durch die Begegnung mit der liberalen Gesellschaftsordnung und autonomen Ethik des Westens. Daß sich fundamentalistische Tendenzen auch bei nichtislamischen Kulturen der Dritten Welt finden, begründet in der Sorge um Behauptung der eigenen religiösen Identität, und daß die vom Islam als „Okzidentose" empfundene Bedrohung auch von anderen Religionen ähnlich angesehen wird, bleibt dabei zu beachten. Angesichts einer zunehmenden „Individualisierung und Pluralisierung von Religion" (160) stellt sich abschließend die Frage, wie das Christentum mit diesem Phänomen umzugehen und inwieweit Integration im Sinne eines Synkretismus möglich ist.

Hier bleibt Hummel weitgehend den bekannten kirchlichen Denkweisen verpflichtet. Zwar fordert er einen „integrierten ‚ganzheitlichen' Zugang zur Welt der Religionen, in der alle unterschiedlichen Aspekte und Dimensionen auf Gemeinsames und Trennendes hin befragt werden." (170) Allerdings unterscheidet er zugleich zwischen einer möglichen Integration fremdreligiöser Bewegungen in die westliche Kultur und den entschieden engeren Grenzen, die dem Christentum und der Theologie im Umgang mit dem religiösen Pluralismus gesetzt sind. Dennoch plädiert Hummel für eine grundsätzlich positive Würdigung dieser neuen religiösen Situation der Gegenwart: „Auch die Religionen sind ein Wirkungsbereich Gottes, wie immer man die göttliche Wirksamkeit in ihnen definieren mag. Daß es die Wirklichkeit des Religiösen überhaupt noch gibt, erfahren manche Christen überhaupt erst in der Begegnung mit einer anderen Religion." (191)

Mit dieser Feststellung dürfte allerdings das eigentliche Problem eher genannt als gelöst sein. Die Frage, wie der christliche Glaube mit dem Phänomen einer frei flottierenden Religiosität umzugehen und deren eigene Herausforderungen anzunehmen hat, bleibt hier jedenfalls weitgehend unbeantwortet. Zu deutlich beläßt es Hummel bei einem weitgehend unvermittelten Gegenüber von Christentum und Religion bzw. Religionen, ohne die daraus entspringende Notwendigkeit eines innovativen und kongenialen Verhaltens genauer zu umreißen.

Zivilreligion als Herausforderung an die Kirche

Hier führt eine evangelische Heidelberger Dissertation weiter, die für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland das Phänomen der *Zivilreligion* eindringlich untersucht. Angestoßen von der im amerikanischen Raum seit langem schon geführten Diskussion um die „civil religion" geht es *Wolfgang Vögele* in seiner Studie „Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland" (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994, 480 S.) darum, „die religiösen und theologischen Gehalte des politischen Diskurses" zu erheben und zu beleuchten, die „auf einen möglichst weitgehenden Konsens unter den Staatsbürgern ausgelegt sind" (18). Die jüngste Diskussion um das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts und die daran anknüpfende Debatte um die religiöse, wenn nicht gar christliche Prägung und Fundierung staatlicher Wirklichkeit in Deutschland verleihen dieser Untersuchung eine besondere Brisanz.

Die Realität einer jenseits aller Konfessionalität angesiedelten Religion als Moment politischer Öffentlichkeit wird dabei nicht nur Politikerreden zwischen November 1989 und Oktober 1990 aufgezeigt. Ähnliche Phänomene einer Zivilreligion findet der Autor in der Demokratiedenkschrift der EKD sowie in dem Konsensdokument „Gott ist ein Freund des Lebens". Dabei zeigt sich, daß „der Geschichtsbegriff... in zivilreligiöser Rede den Gottesbegriff substituieren kann" (27). Wichtig bleibt auch der Hinweis darauf, daß die gängige Rede von der Schöpfung letztlich auf einen spezifisch theologischen Begriff rekurriert. Grundsätzlich dokumentiert sich die Zivilreligion inhaltlich in einer auf allgemeine Geltung ausgerichteten Anthropologie, die zugleich einen universalen Wertekonsens als gültig unterstellt und entschieden ethische Forderungen normativ begründet. Trotz der relativ geringen Zahl einschlägig als zivilreligiös einzuordnender Äußerungen bundesrepublikanischer Politiker läßt sich aus dem untersuchten Material eine doppelte Feststellung herleiten: Spezifisch christliche Gehalte und zentrale Themen des christlichen Glaubens spielen in dieser Zivilreligion keine besondere Rolle.

Der vorläufigen Sichtung des Phänomenbefundes schließt sich eine eindringliche Darstellung und Erörterung der von *Hermann Lübbe* vorgetragenen Theorie der Zivilreligion an, die Vögele als derzeit differenzierteste Ausarbeitung einschätzt. Auf dem Hintergrund eines funktionalen Religionsbegriffs, der Religion als Anerkennung und damit als Bewältigung absoluter Kontingenz betrachtet, definiert Lübbe Zivilreligion als einen Sonderfall der Kulturreligion: „Zivilreligion ist das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System faktisch oder gar förmlich-institutionell, wie im religiösen Staatsrecht, integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre eigene interne Angelegenheit überlassen sind, die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion der Bürger unabhängig von ihren konventionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimieren, das heißt auch aus religiösen Gründen anerkennungsfähig darstellen." (zit. 172)

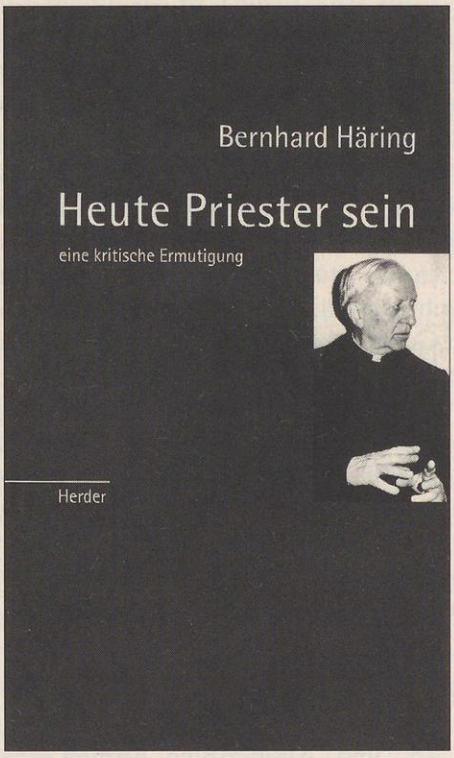
Eine geradezu extreme Minimalisierung des Inhalts, der letztlich die bloße Voraussetzung der Existenz Gottes meint, eine grundsätzliche Unabhängigkeit von den Konfessionen, eine indiskutable Geltung, eine normative Bedeutung für die Selbstlegitimation des Staates und die Garantie für dessen Liberalität sowie ein – paradoxerweise auf Religionsfreiheit gründender – religiös bestimmter Minimalkonsens der Bürger sind für Lübbe wesentliche Momente der Zivilreligion. Dabei hat sie ihren Ort „genau an der Grenze zwischen dem Religiösen und Politischen... In diesen beiden Sphären entfaltet sie ihre spezifischen Funktionen. Innerhalb des Politischen repräsentiert sie das Religiöse und sorgt dadurch für die Legitimation des Staates und des Gemeinwesens. Innerhalb des religiösen Bereichs repräsentiert sie das Politische und weist den Konfessionen und Religionsgemeinschaften ihren spezifischen Ort innerhalb der Gesellschaft zu und wehrt alle Versuche der Repolitisierung von Religion ab." (189)
Eine so verstandene Zivilreligion ist zugleich deutlich abzugrenzen von anderen, scheinbar ähnlich gelagerten Phänomenen und Begriffen wie der Leutereligion, der Volksreligion, der öffentlichen Moral, der Gesellschaftsreligion und auch von einer als regressive Form des Christentums oder gar relativ eigenständig gedachten Bürgerreligion. Die erst etwa 15 Jahre alte deutsche Debatte um die Zivilreligion zeigt, wie wenig diese mit einer Alltagsreligion, wie viel sie hingegen mit politischer Legitimation und gesellschaftlicher Integration zu tun hat. Dabei handelt es sich allerdings nicht um „jede Art von Gemeinwohllegitimation und Staatsintegration" (236), sondern um die spezifisch „religiösen Elemente des Konsenses, der eine Gesellschaft trägt" (247).

Damit verbinden sich allerdings wichtige Herausforderungen für die Kirche. Ihr ist es zunächst aufgetragen, die Zivilreligion als einen durchaus wichtigen Aspekt gegenwärtiger diffuser Religion wahrzunehmen und positiv-kritisch damit umzugehen. Obwohl „in der Zivilreligion der Bedeutungshorizont der von den Konfessionen übernommenen Symbole und der religiösen Begriffe erweitert wird" (321) – was konsequenterweise auch für eine allgemein zivilreligiös geartete Sinngebung des Kreuzes gelten dürfte –, sind die Kirchen aufgerufen, durch die von ihnen bewußt und konfessionell differenziert gelebte Religion die zivilreligiösen Konsense in der politischen Kultur der Bundesrepublik nachhaltig zu stützen und zu fördern. Zivilreligion bleibt so jener Bereich der Religion, wie der Öffentlichkeit, in dem sich die Kirche und der Staat begegnen, ohne ihre jeweilige Eigenständigkeit preiszugeben.
Daß das Thema Zivilreligion in der deutschen Theologie noch reichlich ungenügend und geradezu „stiefmütterlich" (417) behandelt wurde und wird, zeigt Vögele in der kritischen Diskussion gegenwärtiger Modelle einer Verhältnisbestimmung von Staat, Gesellschaft und Kirche. Sie reicht von *Trutz Rendtorff* bis zu *Ernst-Wolfgang Böckenförde.* Dabei plädiert er nachdrücklich und engagiert für die Ausarbeitung einer „Öffentlichen Theologie", wobei seine erklärte Sympathie der Theorie der Zivilreligion gilt. Deshalb lautet sein Fazit: „Es gibt in der Bundesrepublik eine religiöse Dimension der politischen Kultur, die sich als Zivilreligion kennzeichnen läßt. Sie zeigt sich in Politikerreden, in Gesetzestexten und wohl auch in politischen Ritualen. Diese zivilreligiöse Dimension der politischen Kultur ist in der Bundesrepublik vor allem durch das Christentum geprägt ... Es gehört zu den Aufgaben öffentlicher Theologie, zivilreligiöse Phänomene zur Kenntnis zu nehmen, Kritik und Zustimmung differenziert geltend zu machen sowie das Verhältnis von Kirchen und Zivilreligion und die zwischen beiden bestehenden osmotischen Vorgänge zu klären." (438)

Neue Aufgaben für die Volkskirche

Diese material- und facettenreiche Studie beleuchtet Dimensionen einer äußerst wirksamen, allerdings nur schwer greifbaren Religion in Gesellschaft und Staat. Die Verbindung zwischen einer zupackenden Sichtung des ebenso reichen wie differenzierten Phänomenbefundes und einer hochreflektierten Darstellung der einschlägigen Theorie-Diskussion eröffnet immer neue Einblicke und bringt vielfältigste Aspekte zur Geltung. Gerade im Rückblick auf die noch kaum ausgestandene und oft unbefriedigende Diskussion um das Karlsruher Kruzifixurteil kann diese Dissertation klärend und ordnend wirken. Sobald die religiöse Symbolik des Kreuzes nicht mehr eindimensional in kirchlicher oder sogar konfessioneller Perspektive betrachtet wird, sondern im Kontext einer auch symbolhaft sich darstellenden Zivilreligion, verändern sich viele Voraussetzungen und erweisen sich gängige Einschätzungen als falsch oder zumindest ungenügend reflektiert.
Weit über einen Aspekt der Religionsthematik hinaus geht der evangelische Theologe *Volker Drehsen* mit seinen gesammelten Studien, die der globalen Frage gewidmet sind

ORIENTIERUNG



NEU

152 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 26,80 öS 199,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-23758-X

Wie steht es eigentlich mit den Priestern in der Kirche? Wie hat Jesus sie gewollt? Sind die Herren im Talar so, wie der Mann aus Nazaret es sich erhoffte? Und vor allem: Wie müssen Priester heute sein, damit es mit ihnen und mit der Kirche auch morgen weitergeht? Fragen, denen sich Bernhard Häring kompetent wie kaum ein anderer zuwenden kann: Selbst seit mehr als fünf Jahrzehnten Priester ist er noch immer in der Priesteraus- und Priesterfortbildung tätig. Er kennt die Probleme der Geistlichkeit, und er wagt es, Lösungswege aufzuzeigen.
Dieses Buch bietet auf menschlich ansprechende Weise kritisch-konstruktive Orientierung in einer für die Zukunft der Kirche entscheidenden Frage.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Neu in der Reihe Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament



192 S., gebunden mit Schutzumschlag,
Einzelpreis: DM 68,– /öS 503,– /SFr 65.–
ISBN 3-451-23768-7
Subskriptionspreis:
DM 58,– /öS 429,– /SFr 55.–

Immer wieder gibt es in der exegetischen Forschung Anlaß zu kontroversen Fragen: Muß man für den Zweiten Timotheusbrief mit einem eigenen Autor rechnen? Ist der Schreiber des Briefes im Unterschied zum Ersten Timotheusbrief und Ersten Titusbrief vielleicht gar Paulus selbst? Bildet das Corpus pastorale unter dieser Rücksicht überhaupt noch eine ursprüngliche, inhaltliche Einheit? In detaillierter Einzelanalyse spürt Lorenz Oberlinner im vorliegenden Band auch diesen Fragen nach.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

„Wie religionsfähig ist die Volkskirche?" (Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis. Gütersloh: Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994, 356 S.). Diese Arbeit stellt sich der umfassenden Renaissance des Religiösen und sucht nach Antworten, die die Volkskirche darauf zu geben vermag. Auch hier geht es – ähnlich wie schon bei Hummel – darum, daß gerade im protestantischen Bereich (außerkirchliche) Religion und Religiosität nicht als Depravation oder als Ausdünnung christlicher Bestände betrachtet werden, sondern als Chance und Herausforderung für eine echte Zeitgenossenschaft der Volkskirche.

Am Anfang steht eine differenzierte Analyse *schwindender Kirchlichkeit.* Diese offenbart sich als durchaus komplexer und keineswegs eindimensional zu betrachtender Vorgang von Kirchendistanz, welche nicht notwendig einen religiösen Interessenverzicht bedeuten muß. So läßt sich der Kirchenschwund durchaus „als gewandelte Form des religiösen Lebensinteresses und der innerkirchlichen Emanzipation" (9) betrachten, aber auch als das Unvermögen, die eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen mit dem überkommenen Kirchenmilieu und der Christentumspraxis der Volkskirche zusammenzubringen. Die Hinwendung vieler zu religiösen Ersatzwelten stellt daher die Frage nach der *religiösen Interpretationsfähigkeit* der Kirche.

Daß es sehr wohl „Stetigkeiten gelebter Religiosität" in der Alltagswelt und in biographischen Lebensvollzügen gibt, machen die wegweisenden Betrachtungen des zweiten Teils deutlich. Aufmerksamkeit verdient hier allein schon das in Journalen und Büchern, in Medien und Wissenschaften, in Philosophie und Zeitdiagnostik massiv erkennbare Interesse an einer neuen religiösen Gegenwartskultur. Diese hat viele Erscheinungsformen und macht eine Überprüfung der scheinbar alleingültigen Säkularisierungsthese notwendig. Auch hier taucht Lübbes Verständnis der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis" auf, ebenso aber der Ansatz der Suche nach Religion „an der Problematik der Einheit des Handelns im Alltag, der Konsistenz seines Verständnisses und Sinnes, an der Frage nach der Integration von Alltagserfahrung in ein sie überbietendes Sinngefüge" (137).

Die Alternative einer so allgemein verstandenen Religion als „identitätsverbürgender Kontingenzbewältigungspraxis" (145) bleibt ein ebenso uneinsichtiger wie unbeweglicher Fundamentalismus, also „die Renaissance der Religion als Summierung dogmatisch-positioneller Bekenntnisakte" (146). Anschaulich vorgestellt wird die hier umrissene Gestalt von Religion zunächst im Blick auf die religiöse Dimension des biographischen Interesses in der Neuzeit. Die Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit der eigenen Lebensgeschichte und deren symbolisch-ganzheitliche Rekonstruktion verweisen auf Religion, gerade angesichts der „Krisenanfälligkeit und Fragmenterfahrung im biographischen Kontinuum" (172). Dabei gilt in wechselseitiger Verschränkung – wobei die Leistungskraft des Christentums als einer individualitäts- und subjektstärkenden Religion zu betonen bleibt –: „Ist Religion einmal, so muß sie notwendig und zentral auch lebensgeschichtlich orientiert sein, wie auch umgekehrt gilt, daß die Biographie eines Menschen Ausdruck seiner Religion ist" (172).

Noch konkreter wird diese Adaptationsfähigkeit von Religion durch die Volkskirche in den vielgestaltigen Amtshandlungen, die gleichsam der „Heiligung von Lebensgeschichten" dienen und denen daher gesellschaftstheologische Bedeutung eignet. Dabei widerspricht Drehsen überzogenen Forderungen oder Erwartungen kirchlicher Pastoral, weiß aber zugleich das rituell-sakramentale Handeln der Kirche an den „Einbruchstellen des Unbestimmbaren" (Niklas Luhmann), bei Geburt, Adoleszenz, Heirat, Sterben und Tod als entscheidende Hilfe bei der Sinndeutung biographischer Identität nahezubringen. Hier sollen „der Sinn und das Gelingen, die Unversehrtheit und Unverwechselbarkeit von Lebensgeschichten in ihren Gesamtbezügen angesichts der Erfahrungen von Fragmentarität und Diskontinuität im Horizont der christlichen Heilsverheißung thematisch" (194) werden. Ähnliches gilt nicht zuletzt für Trauer und Trost angesichts der Erfahrung des Todes.

Aus diesen sorgfältigen Analysen ergeben sich schließlich einschlägige „Optionen gegenwärtiger Christentumspraxis", die nicht zuletzt vor der Gefahr einer radikalen fundamentalistischen Ab- und Ausgrenzung warnen oder die Erstreckungsbreite und Toleranzgrenze eines volkskirchlichen Pluralismus diskutieren. Am spannendsten bleibt dabei die Herausforderung der Volkskirche durch die *Großstadtkultur,* in der Religion in vielfältigster Form auf dem Markt der Möglichkeiten angeboten wird. Subjektive Auswahl erscheint hier zwingend und eine „Diversifikation und Pluralisierung von Religion" (243) die unausweichliche Folge.

Das hier erkennbare Gespür für die besonderen Herausforderungen einer neuen gesellschaftlichen Situation, die nicht ohne Rückwirkungen auf Struktur und Gestalt kirchlich formierter Religion bleiben kann, zeigt sich auch in weiteren Kapiteln dieses Bandes. Dem *Fundamentalismus* gegenüber erinnert Drehsen an die Unterscheidung zwischen Glaubensgrund und Glaubensausdruck sowie sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Vor allem aber verweist er darauf, daß Gewißheit aus innerem Vertrauen entspringt, nicht aber Sicherheit meint, welche auf kontrollierbarer Übereinstimmung mit einer Glaubenslehre gründet. Die Überwindung subjektiver Beliebigkeit durch den Fundamentalismus erweist sich zudem letztlich als Trug, weil das Beharren auf angeblich ungebrochener Tradition letztlich eine ebenso beliebige Option darstellt und in der Konsequenz zu einer „fortschreitenden Privatisierung des Christentums" (312) führt. Demgegenüber wirbt Drehsen abschließend für einen moderaten Synkretismus und die darin vollzogene „Anverwandlung des Fremden".

Auch wenn das zuletzt behandelte Problem noch kaum auf die Anverwandlung des Fremd-Religiösen durch die Volkskirche hin durchsichtig gemacht wird, lassen sich doch hier wie stets die daraus erfließenden Konsequenzen leicht erkennen. In sympathischer, deshalb aber keineswegs unkriti-

scher Weise nähert sich Drehsen in allen Beiträgen dieses anregenden Bandes dem Phänomen eines außerkirchlichen Aufschwungs von Religiosität. Die bewußt un-dogmatische, die Grenzen der Lehrbarkeit des Christentums einbringende Diskussion der neuen und ungeahnten Aufgaben für die Volkskirche und das damit verbundene Plädoyer für „Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer sozial-kulturellen Vermittlung der christlichen Religion" (13) verraten eine erfreuliche Offenheit und ein großes Gespür für die besonderen Herausforderungen der Zeit.

Im selben Maße als die Volkskirche sich durch die Anverwandlung des Fremden ihrer wahren Möglichkeiten bewußt wird, kann sie sich in ihrer konkreten Christentumspraxis als religionsfähig und so als beweglich und zeitgemäß erweisen. Soviel Zeit und Anstrengung es dafür auch brauchen mag, sowenig das hier Gesagte restlos zufriedenstellen mag, so bohrend die Rückfrage nach der unverbrüchlichen Identität des Christlichen auch bleiben mag – Drehsens Beiträge wirken wegweisend, stoßen Türen auf und brechen verengte Wahrnehmungen und verkrustete Denkweisen auf.

Weniger eine Traditions- als eine Innovationskrise

Als kompetenter katholischer Gesprächspartner zur Bewältigung der angesichts dieser neuen Aufbrüche von Religion gegebenen Herausforderungen von Kirche und Theologie hat sich seit Jahren der Kölner Sozialethiker *Hans-Joachim Höhn* erwiesen. Brillant in der Analyse und kompetent im Aufweis religionsproduktiver Tendenzen in nachaufklärerischer Zeit hat er in einem schmalen, jedoch höchst anspruchsvollen Bändchen seine wichtigsten Einsichten und Thesen zusammengefaßt. Auch ihm gilt der widersprüchlich erscheinende Befund kirchlicher Erosion einerseits und der neuen Blüte von Religion andererseits als *das* Problem heutiger Theologie. Unter dem programmatischen Titel „Gegen-Mythen" (Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg i. Br.: Basel: Wien: Herder 1994, 150 S.) tritt er an, aus dem inneren Verstehen der säkularisierenden und zugleich religionsproduzierenden Tendenzen der Moderne die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute neu zu bestimmen.

Die Pointe der Darstellung liegt nicht in einem unvermittelten Gegeneinander oder Gegenüber von Säkularisierung der Kultur in der Moderne und der deutlich erkennbaren Wiederkehr der Religion. Vielmehr hat in einer profilierten Dialektik der Aufklärung die Moderne selbst im Zuge ihres umfassenden Sicherungsbestrebens ausgerechnet jene Risikogesellschaft hervorgebracht, die zeigt, „daß die Grenze jenes neuzeitlichen Autonomie- und Sicherheitsstrebens erreicht ist, das Autonomie und Sicherheit allein durch die Ausdehnung menschlicher Verfügungsmacht über die Natur mit Hilfe von Wissenschaft und Technik herstellen will". (26)

Die geschichtliche Aufgabe umfassender Kontingenzbewältigung kommt dort an ihr Ende, wo die Daseinssicherung selbst neue Risiken produziert und die Grenzen des Verfügbaren spürbar werden. Neu an dieser Situation ist ihre gesellschaftliche Dimension, die auch die mögliche religiöse Deutung solcher Kontingenzphänomene nicht mehr maßgeblich in der privaten Lebenswelt zu orten erlaubt, sondern die Frage nach der Daseinssicherung in der „Schnittstelle zwischen Ethik und Religion, zwischen Sozialtheorie und Theologie" (34) findet. Die damit verlangte, sozialtheoretisch plausible Antwort auf die religiöse Dimension moderner Kontingenzproduktion setzt aus christlicher Perspektive beim unbedingten Willen Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen an. „Soziales Handeln meint dann eine solche Handlungsweise, die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an die Handelnden verdankt und diese Vorgabe in der Interaktion jeweils neu (um-)setzt. Sie zielt auf den Aufbau einer Lebenswelt, in der die unbedingte gegenseitige Anerkennung aller Beteiligten Bedingung des eigenen freien Selbstseins ist... Die unbedingte Anerkennung eines vielfach bedingten Menschen kann sich aber auch nicht nach dessen Maß richten, soll sie unbedingt sein. Sie ist verantwortbar nur durch die Berufung auf eine unbedingte Zuwendung, die von einer unbedingten Wirklichkeit kommt." (51 f.) Die Überbietung der Leistungskraft des mythisch-mystischen Allgemein-Religiösen durch das Christentum liegt in der Einbeziehung und Bewältigung absoluter Kontingenz, die dem Absolutheitsanspruch des Faktischen keinen Raum mehr läßt angesichts der kontrafaktischen „Transzendierung menschlicher Existenz" (52).

Ähnlich zupackende Analysen und Sinnbestimmungen des Christlich-Religiösen in unmittelbarer Zeitgenossenschaft gelingen Höhn bei der Beschreibung heutigen Zeit-Erlebens. In rasanter Beschleunigung wird das Neue immer schneller alt und erweist sich rasch als unwiederbringlich veraltet. Der darin sich ankündende Bedarf an echter Vergangenheit und Zukunft, welche Leben in der rasch alternden Gegenwart ermöglicht, trägt angesichts der Flucht in Mythen und Mystik durchaus religiöse Züge. Im Christentum hingegen finden sich wirksame *Gegenkräfte,* die sich sogar vor der aufgeklärten Vernunft bewähren können: Unterbrechung der Zeit, ein un-ökonomischer, von Zweck- und Nutzen-Kalkulationen befreiter Umgang mit der Zeit in Festen und Feiern, die Einklagung von Vergangenheit als „gefährlicher Erinnerung" an „die unabgegoltenen großen Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume der Menschen gegen ihre kleinformatigen Erfüllungen" (80), aber auch die Eröffnung von wahrer, nicht alternder Zukunft.

Ein Blick auf die City-Religion und deren Rückwirkungen auf das Verständnis und die zeitgenössische Aufgabe des Christentums legt besonderen Wert auf die befreiende Bedeutung einer multireligiösen Kultur, welche Christen in die Lage versetzt, „vergessene oder unentdeckte Wahrheiten ihres Glaubens auch außerhalb der eigenen Reihen zu erkennen und umgekehrt der Welterfahrung der ‚Anderen' mit

dem Evangelium größere Tiefenschärfe geben zu können" (137). Weniger eine Traditions- als vielmehr eine *Innovationskrise* kennzeichnet demnach die Situation christlicher Kirchen und christlicher Theologie in der Gegenwart.

Sosehr Höhn für Intelligibilität der Vermittlung des Christlich-Religiösen plädiert, sowenig meint er damit das Akademisch-Intellektuelle. Vielmehr geht es um eine Neuentdeckung und Wiederbelebung der *Symbolsprache des Christentums,* die heute allerdings weniger im Bereich der Natur oder des privaten Lebens als vielmehr in den für die Moderne charakteristischen Feldern des Sozialen zu suchen ist. Dabei sollte das Christentum sich allerdings nicht durch eine rein kontrastive Symbolik auszeichnen. Vielmehr muß es in höchster Sensibilität für die neue religiöse Dimension der Gesellschaft seine kulturelle Präsenz dadurch erweisen, daß es „zugleich mitwirkt an der Beseitigung jener Unfähigkeit des Menschen, sich selbst, seine Zeit und seine Welt zu begreifen" (145), und damit das Evangelium wirklich „von unten" her verständlich werden läßt.

Kaum anders als Drehsen, allerdings philosophisch anspruchsvoller und noch zupackender, verbindet Höhn seine gut nachvollziehbaren Analysen zur geistigen, kulturellen und religiösen Situation der Gegenwart mit einem ebenso klaren wie einsichtigen Plädoyer für eine kritische theologisch-kirchliche Begegnung mit den religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart. Damit lädt auch er ein zum Weiterdenken, vor allem aber zu stärkerer Konkretisierung dieser programmatischen Umrisse einer christlichen Antwort auf die allgemein-religiöse Herausforderung. Zu bedenken bleibt nämlich, daß – auch hier – die Skizze dessen, was kirchlich und theologisch „an der Zeit" ist, um auf die Renaissance der Religion angemessen zu reagieren, reichlich abstrakt und allgemein bleibt und dringend einer stärkeren Bodenhaftung bedürfte.

Interdisziplinäre Anstrengung könnte hier weiterführen. Nicht zuletzt das Gespräch mit der *Liturgiewissenschaft,* die sich am Beginn unseres Jahrhunderts in besonderer Weise als kompetent erwiesen hat angesichts einer ähnlich diffusen Religiosität, dürfte hier ratsam und vielversprechend sein. Homiletik und Religionspädagogik sollten die angesprochene Herausforderung mutig aufgreifen und konkret umsetzen. Die Systematische Theologie aber müßte sich fragen, ob sie noch länger in Vernachlässigung der zeitgenössischen Religiosität und im achtlosen Vorübergehen an den vielfältigen Erscheinungsformen dieses neuen Religiösen die „Zeichen der Zeit" nicht verkennt und ihre ureigene Aufgabe einer zeitgemäßen, in Anknüpfung und Widerspruch sich gestaltenden Glaubensreflexion aufs sträflichste vernachlässigt.

Die Kirchen insgesamt aber müssen endlich herausfinden aus einer ebenso fatalen wie unfruchtbaren Frontstellung gegenüber der neuen Religiosität der Gegenwart und die darin ohne Zweifel gegebenen und in den vorliegenden Werken klar erkennbaren Chancen aufmerksam wahrnehmen und positiv aufgreifen. Die alten und abgegriffenen Schlagworte vom Auswahlchristentum, von Synkretismus, von der Krise der Symbole und dem Verlust an Tradition bedürfen einer ebenso gründlichen wie unbefangenen Überprüfung. Nur in echter Zeitgenossenschaft, im Ringen um die Bewältigung der religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart und in der aufrichtigen Suche nach deren ebenso aufgeklärt wie religiös gearteter Beantwortung wird das Christentum diese eminente Herausforderung in ureigener und damit zugleich auch gesamtkultureller Verantwortung bestehen können.

Gemeinsame Anwaltschaft

Eine kirchliche Konsultation zu Flüchtlingsfragen in Addis Abeba

Vom 6. bis 11. November 1995 trafen sich Vertreter aus 72 verschiedenen Kirchen bzw. kirchlichen Organisationen aus 57 Ländern zu einer internationalen Konsultation über Flucht, Vertreibung und Migration. Hermann Uihlein, Referatsleiter für Flüchtlings- und Aussiedlerfragen im Deutschen Caritasverband und Vorsitzender der Arbeitsgruppe Migration von Caritas Europa, berichtet über diese auch unter ökumenischer Hinsicht bemerkenswerte Konferenz.

Jeder 50. Mensch dieser Erde lebt mehr oder weniger unfreiwillig außerhalb seines Heimatlandes. Etwa 125 Millionen Menschen weltweit, so die bedrückende Feststellung auf der 1994 in Kairo durchgeführten internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung (ICPD), leben derzeit außerhalb ihres Herkunftslandes. Gründe hierfür sind vor allem Krieg, Verfolgung, ökologische Katastrophen, Verarmung oder sonstige, nicht selten lebensbedrohende Situationen. Hinzu kommen etwa 30 Millionen sogenannte „interne Flüchtlinge", Menschen, die innerhalb ihres Landes gezwungenermaßen ihren bisherigen Wohnort verlassen mußten. Von den etwa 50 Millionen Menschen, die

sich weltweit auf der Flucht befinden, sind nur 14,4 Millionen Flüchtlinge vom Hohen Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen (UNHCR) als solche anerkannt. Dennoch bemüht sich diese internationale Behörde um etwa 27 Millionen Menschen, davon 8,7 Millionen Flüchtlinge allein in Afrika.
Die Gründe für die massenhafte Migration werden immer vielschichtiger, so daß die bisherige Unterscheidung zwischen Migration und Flucht immer fragwürdiger wird. „Wir können ehrlicherweise die Unterscheidung zwischen ‚freiwilligen' Wirtschaftsmigranten und ‚unfreiwilligen' Flüchtlingen nicht länger aufrechterhalten", betonte *Narcisa Escaler*, Generaldirektorin der Internationalen Organisation für Migrationsfragen (IOM), bei der Eröffnung einer internationalen ökumenischen Konsultation zu Flüchtlingsfragen vom 6. bis 11. November 1995 in Addis Abeba.

Einberufen wurde die Konferenz unter dem Thema „Die prophetische Sendung der Kirchen angesichts der gewaltsamen Vertreibung von Menschen" vom „Internationalen Ökumenischen Konsultativkomitee für Flüchtlinge" (IECCR). Diesem gehören Caritas Internationalis, der Ökumenische Rat der Kirchen und der Lutherische Weltbund an. Seit 1981 arbeiten diese drei Organisationen auf dem Gebiet der Flüchtlingsarbeit zusammen. Auf über eine Milliarde US-Dollar schätzen Experten dabei den Wert der kirchlichen Flüchtlingshilfe pro Jahr weltweit. Dies schließt mehrere hunderte Millionen Dollar ein, die durch die Kirchen an internationalen Hilfen eingeworben werden. Nicht darin enthalten ist aber der hohe ehrenamtliche Einsatz kirchlicher Helfer auf der ganzen Welt, der sich kaum schätzen läßt.

Ein gemeinsames theologisches Fundament

In einer sich in den letzten Jahren ständig verdichtenden ökumenischen Zusammenarbeit entstand die Idee zu einer Konferenz, bei der Kirchenführer, Experten und Flüchtlingshelfer der verschiedenen Kirchen weltweit zusammengeführt werden sollten. Vertreter von 72 verschiedenen Kirchen und kirchlichen Organisationen aus insgesamt 57 Ländern, darunter 14 Bischöfe, nahmen daran teil. Im Vordergrund standen dabei die Besinnung auf theologische Grundlagen und Standpunkte bezüglich der Arbeit mit Flüchtlingen, Migranten und intern Vertriebenen und die Suche nach einem tieferen Verständnis der Ursachen und Auswirkungen von Massenvertreibungen und Migration. Neben dem Erfahrungsaustausch über Modelle kirchlicher Aktionen, die Gerechtigkeit und das Zusammenleben fördern, auf Versöhnung, Akzeptanz, Solidarität und Anwaltschaft zielen, ging es auch um die Entwicklung weiterer kirchlicher Aktivitäten zugunsten gewaltsam Vertriebener und um die Überprüfung der Idee des ökumenischen Konsultativkomitees als Instrument einer umfassenden ökumenischen Zusammenarbeit.

Der Sekretär des Päpstlichen Rates der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs, *Silvano M. Tomasi*, stimmte die Anwesenden auf die gemeinsame theologische Grundlage ein, indem er auf die zahlreichen Stellen im Alten und Neuen Testament verwies, die von der besonderen Sorge Gottes für die flüchtenden und entwurzelten Menschen sprechen. Ausdrücklich betonte er die prophetische Sendung der Kirchen in der Welt von heute: „Was sagt der Geist Gottes den Kirchen heute, den Kirchen in Ländern, die Flüchtlinge aufnehmen, den Kirchen in Ländern, die Flüchtlinge hervorbringen und in den Ländern, die abseits stehen und zuschauen?" Das Beispiel Jesu zeige, was Versöhnung, Solidarität und Toleranz heute bedeuten könne.

Die anschließende Aussprache ließ keinen Dissens über das gemeinsame theologische Fundament erkennen. Die Diskussion der sich auf dieser Basis ergebenden Konsequenzen kirchlichen Handelns blieb nicht in theoretischen Erörterungen stecken. Insbesondere in den verschiedenen Arbeitsgruppen kam es zu sehr konkreten Vorschlägen, wie sich die Kirchen im Sinne von Solidarität, gelebter Gastfreundschaft und tätiger Umkehr an den Wurzeln ihrer Sendung in der Welt von heute orientieren können.
Als ein Hauptgrund für Flucht, Vertreibung und unfreiwillige Migration wurde das Zusammenbrechen der tragenden gesellschaftlichen Strukturen benannt. *Politische Instabilität*, repressive Politik gegenüber Minderheiten, ethnische Streitigkeiten und tiefgreifende Menschenrechtsverletzungen führen zur Zerstörung gewachsener Lebensräume und familiärer Strukturen. Wesentlich gefördert wird diese Entwicklung durch den weltweiten *Handel von Kriegswaffen*, vor allem durch die Industriestaaten. Zu den Ursachen der derzeitigen weltweiten Migrationsbewegungen zählen mehr und mehr auch die erdrückende Armut, hohe Arbeitslosigkeit und der Fortfall ländlicher Erwerbsmöglichkeiten aufgrund ökologischer Katastrophen.

Eine kleine Gruppe der Konferenzteilnehmer konnte sich bei einer Exkursion am Rande der Konferenz beim Besuch einer äthiopischen Familie einen persönlichen Eindruck von den Auswirkungen der Landflucht aufgrund von Dürre verschaffen. Zusammengepfercht auf den wenigen Quadratmetern einer angemieteten afrikanischen Hütte hatte die neunköpfige Familie – das Jüngste wenige Wochen alt – am Rand der Dorfstraße eine neue Bleibe gefunden. Einziges Einkommen neben gelegentlicher kirchlicher Unterstützung sind Taglohnarbeiten des Vaters, die kaum zur Zahlung der Miete reichen. Hier zeigte sich, daß anerkannte Flüchtlinge mit Hilfe internationaler Unterstützung unter besseren Bedingungen leben als diese Landflüchtlinge, die nirgends mit Unterstützung rechnen können. In einer Schlußerklärung wurde das neugewonnene Verständnis der *globalen Ursachen* der heutigen Massenmigration deutlich. Vor allem zwei Aspekte wurden darin besonders hervorgehoben: „Strukturen der Ungerechtigkeit und Gewalt" sowie eine „Kultur des Todes".

Auch mit den Auswirkungen dieser Situation befaßte sich die Konferenz. Insbesondere das „brain drain", das Abwandern qualifizierter Fachkräfte vestärkt den desolaten Zustand angeschlagener Volkswirtschaften ebenso wie die Kapitalflucht derer, die das Wenige, das sie haben, über die Grenze retten wollen. Nicht zu unterschätzen sind auch die negativen Auswirkungen auf die Kirchen der Heimatländer und deren Strukturen durch den massenhaften Wegzug ihrer Mitglieder. Bei dem sehr praxisorientierten Erfahrungsaustausch wurden auch kritische Töne laut. „Die Kirchen sind manchmal in Gefahr, ihre guten Beziehungen zu den Regierungen höher zu bewerten als die drängenden Nöte der betroffenen Menschen", beklagte ein Teilnehmer aus Europa. Dies sei keineswegs ein Problem der europäischen Kirche, ergänzten Teilnehmer aus Lateinamerika diese Erfahrungen. In die Schlußerklärung wollte man diese selbstkritischen Äußerungen allerdings nicht aufnehmen. War es wohl die Befürchtung, das zarte Pflänzchen der Ökumene zu sehr zu belasten?

Es war vor allem *Elizabeth G. Ferris* vom Church World Service (CWS) New York, die bei der Konferenz konkrete Handlungsschritte für die Zukunft aufzeigte. Ihr Ausgangspunkt dabei war eine Welt, die geprägt ist von wachsender Zentralisierung der ökonomischen Strukturen auf der einen Seite und zusammenbrechenden politischen Strukturen auf der anderen, wobei letzteres zu den andauernden ethnischen Konflikten sowohl in der nördlichen als auch in der südlichen Hemisphäre führe. Hierin liege auch weiterhin die Ursache der Entwurzelung vieler Menschen. Die Perspektiven für die Zukunft sah Ferris sehr nüchtern: „Die weltweiten und alles umfassenden Kräfte der Wirtschaft bringen uns unerbittlich einer Welt näher, die geprägt ist von wachsender Ungleichheit und in der große Bereiche der Gesellschaften bewußt vom wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Leben ausgeschlossen sind."

Kinder, Frauen und Familien als Opfer der Zwangsmigration

Die Kirchen müßten sich vor diesem Hintergrund an den Auswirkungen der Zwangsmigration für die Betroffenen orientieren. Ausführlicher widmete sie sich den verschiedenen Gruppen der von Flucht und Zwangsmigration Betroffenen und erläuterte darauf aufbauend ihre Vorstellungen für *mögliche Hilfeansätze*:
Kinder – die Mehrheit der Weltflüchtlingspopulation – leiden am meisten unter Flucht, Vertreibung und Entwurzelung. Ihre psychosozialen Bedürfnisse werden in den wenigsten Fällen befriedigt. Die in der Kinderschutzkonvention der Vereinten Nationen geschützten Rechte werden ständig verletzt. Nur selten – wenn überhaupt – kommen sie über das Grundschulniveau hinaus. Die für ihre psychosoziale Entwicklung so wichtigen familiären Strukturen fehlen in vielen Fällen. Allzuoft – Experten schätzen ihre Zahl auf etwa 200 000 – werden Kinder zum Waffendienst gezwungen, ihren Familien entrissen und wachsen in Militärlagern in einer Atmosphäre von Haß und Gewalt auf. Sie bilden so den Samen neuer Gewalt.

Neben den Kindern leiden vor allem *Frauen* unter den Auswirkungen von Flucht und Zwangsmigration. Ihre familiäre Rolle gerät ins Wanken, sie müssen neue, ihnen bisher unvertraute Rollen übernehmen, insbesondere wenn der Ehemann fehlt. In den Flüchtlingslagern sind sie in besonderem Maß allgemeiner Gewalt und der Gefahr der *Vergewaltigung* ausgesetzt. Insbesondere bei kriegerischen Handlungen und ethnischen Konflikten wird die Vergewaltigung von Frauen immer öfter zur Kriegswaffe. Auf allen Stationen der Flucht begleitet sie diese Gefahr. Als Frauen nicht ernstgenommen, haben sie kaum Chancen zur Verbesserung ihrer Lebensumstände und sind auf Dauer mit ihren Kindern zu einem Leben in Abhängigkeit verurteilt.
Eine weitere besonders gefährdete Gruppe entzieht sich normalerweise dem öffentlichen Interesse und damit der Hilfen: die Körper- und Geistigbehinderten, die psychisch Kranken, HIV-Positive, ältere Menschen und traumatisierte Personen. Ist es schon schwer, jungen, gesunden und aktiven Menschen Hilfe zukommen zu lassen, so haben die genannten Personengruppen unter den Flüchtingen kaum eine Chance. Hier sind die Kirchen in ganz besonderem Maße gefragt.
Höchst gefährdet sind aber auch *Familien* bei Flucht und Zwangsmigration. Oft kann die Familie ihre Funktion als emotionale Heimat und Bewahrerin kultureller Werte nicht mehr wahrnehmen. Hinzu kommt die Angst um vermißte Familienmitglieder. Von außen erzwungene Veränderungen des Rollensystems (z. B. durch Vollverpflegung ohne Erwerbsmöglichkeit) destabilisieren die Familie insgesamt.
Ausdrücklich forderte Ferris, auch die mit der Migration, insbesondere der „freiwilligen", entstehenden Probleme in den Herkunftsländern dürften nicht länger tabuisiert werden. Das unbestrittene Recht auf Auswanderung dürfe nicht den Blick auf die Probleme wie Kapitalflucht und Abwanderung dringend benötigter Facharbeiter verstellen. Wichtig sei, vorurteilsfrei solche Schwierigkeiten zu berücksichtigen und nötige Konsequenzen für das eigene Handeln in dieser heiklen Frage zu ziehen.

Die Abwehrhaltung gegenüber Fremden sei auch unter den Mitgliedern der christlichen Kirchen weitverbreitet. Viele Belastungen der Flüchtlinge könnten vermieden werden, wenn in den christlichen Gemeinden der Geist der Gastfreundschaft weiter verbreitet wäre. Es sei in der Regel leichter, gegenüber dem Staat als Anwalt für die Flüchtlinge aufzutreten als die eigenen Kirchenmitglieder für die Auf- und Annahme der Fremden zu gewinnen. Dringend nötig sei, den Einfluß auf die Kirchengemeinden und Kirchenmitglieder zu verstärken, damit diese sich der Fremden annehmen.
Die kirchliche Flüchtlingsexpertin verwies aber auch auf positive Effekte weltweiter Migration: So biete der Zustrom von Flüchtlingen und Migranten die Möglichkeit, daß sich die aufnehmenden Gesellschaften zu *multikulturellen Gesell-*

schaften entwickeln, in denen die Verschiedenheiten als Bereicherung empfunden werden. Die eigenen Horizonte können sich erweitern und ein tieferes Verständnis für internationale Fragen entstehen.

Dagegen führe die derzeitige Massenmigration weltweit auch zu einer Zunahme von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Nationalismus. Die durch den Zuzug vieler Fremder ausgelösten Ängste bei der einheimischen Bevölkerung müßten ernstgenommen werden; ihnen gilt es, durch breitangelegte Informationskampagnen und Integrationsmaßnahmen zu begegnen.
Zuletzt forderte Ferris, die bestehenden internationalen Konventionen und Bestimmungen zum Schutz von Flüchtlingen und Migranten der geänderten Situation anzupassen. Die Kirchen seien aufgefordert, ihre Erfahrungen in den entsprechenden Strukturen einzubringen und Anwalt dieser Menschen zu sein. Hierzu ist eine enge Zusammenarbeit mit den bestehenden internationalen Strukturen erforderlich.

Bemerkenswert an dieser internationalen kirchlichen Flüchtlingskonferenz war neben dem fachlichen Aspekt ihre *ökumenische Dimension,* die Tatsache, daß annähernd 150 hochrangige Vertreter von katholischen, orthodoxen und evangelischen Kirchen sich zu einer einwöchigen Konferenz zusammengefunden haben. Vor allem aber war es die Atmosphäre, die einen Geist der Gemeinschaft ohne spürbaren Dissens, weder im Plenum noch in den Arbeitsgruppen oder in privaten Gesprächen, spüren ließen. Die Konferenz war geprägt von einer *Normalität*, die selbst für die Organisatoren überraschend war. Es schien, als wäre ein solches ökumenisches Treffen das Selbstverständlichste der Welt.
In einer Zeit, in der ökumenische Gespräche auf Weltebene im theologischen Bereich nicht gerade von Euphorie gekennzeichnet sind, zeigte die Konferenz, daß Ökumene dennoch möglich ist: In der gemeinsamen Sorge um den Menschen. Möglicherweise liegt hier der Schlüssel zur weiteren Annäherung der Kirchen. Den Anlaß dieser ökumenischen Annäherung gab der fremde, der entrechtete, der schutzlose Mensch; anders ausgedrückt: Es ist Jesus, der uns durch den fremden, entrechteten, schutzlosen Menschen auffordert, besser und enger zusammenzuarbeiten.
Das Schlußkommuniqué fordert die Kirchen auf, im Dienst am Menschen die konfessionellen Schranken fallen zu lassen und zu mehr Gemeinsamkeit auch in den Strukturen der Hilfegewährung zu kommen. Damit war keine ökumenische Superstruktur auf Weltebene, kein „kirchlicher UNHCR" gemeint. Im Blick war vielmehr die Zusammenarbeit vor Ort, aber auch auf der diözesanen und nationalen Ebene. Angeregt wurde ein besserer Austausch der verschiedensten kirchlichen Aktivitäten auf regionaler Ebene.
Gemeinsamkeit herrschte auch bezüglich des Ziels, mit aller Kraft am Gelingen einer multikulturellen Gesellschaft mitzuwirken. Das weitverbreitete Fehlen des Bewußtseins der Einheit der Völkerfamilie stellt eine dauerhafte Herausforderung für die Kirchen dar, deren verbindendes Grundelement der Glaube an die gemeinsame Gotteskindschaft aller Menschen – unabhängig von Nationalität, Glaube und Konfession – ist.

Hermann Uihlein

Einander nähergekommen

Zum Stand der ökumenischen Zusammenarbeit im Nahen Osten

In der Region, in der das Christentum entstand, bilden die Christen heute eine Minderheit, in zahlreiche Konfessionen und Gemeinschaften gespalten. In den letzten Jahren ist das Verhältnis zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen im Nahen Osten insgesamt besser geworden, auch wenn sich die ökumenische Situation von Land zu Land unterschiedlich darstellt. Besondere Verdienste um ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl hat sich dabei der Nahöstliche Kirchenrat erworben.

Zwischen fünf und zwölf Millionen Christen leben heute noch in den Staaten des Vorderen Orients. Die größte Gruppe bilden dabei die Kopten in Ägypten, nach Schätzungen zwischen zwei und acht Millionen. Der Anteil der Christen an der Bevölkerung liegt zwischen vier Prozent in Jordanien und 40 Prozent in der Region im Libanon. Nur sehr wenige Christen leben auf der arabischen Halbinsel und im Maghreb.
Obwohl die Gesamtzahl der Christen so gering ist, zerfallen sie in zahlreiche Konfessionen und Riten: 24 Jurisdiktionen gehören dem Nahöstlichen Kirchenrat (Middle East Council of Churches, MECC) an. Diese werden in vier „Familien" eingeteilt: Orientalisch-Orthodoxe (Altorientalen), Orthodoxe, Katholiken und Protestanten. Die Assyrer („Nestorianer") sind gegenwärtig noch nicht Mitglieder des MECC.
Jahrhundertelang waren Kontakte zwischen den einzelnen Konfessionen sehr selten. In Syrien wurde dem Autor berichtet, daß früher zahlreiche Vorurteile gegen Angehörige anderer Konfessionen existierten und man einander gemieden habe. Eheschließungen über die Konfessionsgrenzen

waren verpönt. Inzwischen gibt es allerdings ein ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl. Kooperation zwischen den Konfessionen ist mittlerweile in allen Ländern des Nahen Ostens üblich, wenngleich sie in den einzelnen Staaten sehr unterschiedlich weit gediehen ist. Am engsten ist sie gegenwärtig in Syrien und Libanon.

Noch keine Einigung über den Ostertermin

Besonders engagiert hat sich die syrisch-orthodoxe Kirche, die zu den fünf orientalisch-orthodoxen gehört, unter ihrem Patriarchen Zakka I. Iwas und dem Ökumenebeauftragten, Erzbischof *Yohanna Ibrahim*. Die gemeinsame Erklärung Johannes Pauls II. und des syrisch-orthodoxen Patriarchen vom 23. Juni 1984 stellt nicht nur die Gemeinsamkeiten im Glauben heraus, sondern sieht auch die Möglichkeit vor, daß Gläubige in der Diaspora bei Geistlichen der jeweils anderen Gemeinschaft die Sakramente der Beichte, Eucharistie und Krankensalbung empfangen. Ein ähnlich weitgehendes Abkommen zwischen dem syrisch-orthodoxen und griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochien wurde am 11. November 1991 unterzeichnet. Es sieht die Spendung aller Sakramente durch den Priester einer Konfession für beide Gemeinschaften vor, vorausgesetzt, daß nur ein Priester am Ort anzutreffen ist.
Zu einem Teil der Sitzungen der katholischen Bischofskonferenz in Syrien sind nur die Bischöfe der sechs katholischen Kirchen eingeladen, bei einem anderen Teil dürfen auch die Kollegen aus den anderen Konfessionen teilnehmen. Die Sitzungen finden bedeutend häufiger statt als in Mitteleuropa. Aber auch das Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den Gläubigen ist inzwischen gewachsen. Es gibt zahlreiche Kontakte zwischen den Kirchen, zu wichtigen Anlässen werden auch Angehörige der jeweils anderen Konfession eingeladen. Ehen zwischen Angehörigen verschiedener christlicher Konfessionen sind inzwischen zu einer Selbstverständlichkeit geworden.

Einen wesentlichen Beitrag für diese Entwicklung leistete der MECC, u. a. durch Einladungen zu gemeinsamen Workshops. Der Leiter eines solchen Ausbildungsprogrammes des MECC sagte kürzlich: „Die Leute sitzen nebeneinander und machen vielleicht Tonarbeiten. Während man so dasitzt, kommt man ins Gespräch. Und wenn man heimgeht, merkt man, daß man viele Vorurteile nicht mehr so leicht sagen kann." Aber er wies auch darauf hin, daß dieses Zusammenwachsen im einzelnen sehr unterschiedlich weit gediehen ist. Was etwa in Damaskus, Aleppo oder in Beirut schon selbstverständlich sei, würde im Osten Syriens noch vielfach mit Argwohn betrachtet. Aber auch hier sei eine positive Entwicklung zu beobachten.

Im *Libanon* sind die Christen inzwischen wahrscheinlich in der Minderheit, bedingt vor allem dadurch, daß etwa 70 Prozent der Flüchtlinge Christen sind. Dies wird wahrscheinlich auch auf das ökumenische Klima Auswirkungen haben. Zur Libanon-Synode vom 26. November bis 14. Dezember 1995 in Rom waren auch Beobachter der nichtkatholischen Kirchen des Landes eingeladen. Einen Schwerpunkt der Gespräche bildete das Problem der Auswanderung vieler Christen aus ihrer Heimat, eine Schwierigkeit, mit der alle Kirchen im Nahen Osten kämpfen.

Einen besonderen Schub hat die ökumenische Bewegung im Libanon aber durch die Wahl von *Aram Keshishian*, Vorsitzender des Zentralausschusses des ÖRK, zum neuen armenisch-apostolischen Katholikos (entspricht etwa einem Patriarchen in anderen Kirchen) bekommen. Wiederholt hat er darauf hingewiesen, daß sich die Ökumene nicht nur auf Abkommen beschränken dürfe; ebenso wichtig seien das gemeinsame Zeugnis vom Evangelium, die Erneuerung der Kirche, das Engagement in gemeinsamer Diakonie und der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, sowie der Dialog mit anderen Religionen, insbesondere dem Islam. Dieser wiederholt geäußerte Wunsch Keshishians konnte bisher noch nicht in die Tat umgesetzt werden. Wohl gibt es Dialoge des ÖRK und des Vatikans sowie einzelner Patriarchate mit dem Islam, nicht aber der Kirchen des Nahen Ostens gemeinsam. Erschwert wird dies auch dadurch, daß es keinen Repräsentanten des gesamten Islams gibt.
Ungelöst ist in Syrien und im Libanon auch noch die Frage des *Ostertermins*. Die beiden orthodoxen Kirchenfamilien feiern Ostern ein bis zwei Wochen nach Katholiken und Protestanten. Die Frage ist zentraler, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Viele der Muslime Syriens, die mehr als 90 Prozent der Bevölkerung bilden, hören von den Christen nur zu Weihnachten und zu Ostern, wenn das staatliche Fernsehen den Gottesdienst der Katholiken ausstrahlt, und dann nochmals, wenn das staatliche Fernsehen die orthodoxen Ostergottesdienste überträgt. „Wir machen uns vor den Muslimen lächerlich", klagen viele Christen. Weihnachten wird seit einigen Jahren einheitlich am 24. Dezember gefeiert. Beim Ostertermin sollen nun die Katholiken nachgeben, fordert die eine Seite. Es habe keinen Sinn, sich von der Weltkirche abzukoppeln, meint die andere. Erschwerend kommt dazu, daß sich die orthodoxen Kirchen untereinander nicht über den Ostertermin einig sind.

Während im Libanon die Religonsfreiheit Tradition hat, steht sie in *Syrien* noch auf schwachen Füßen. Die Sympathie vieler Christen für Staatspräsident *Assad* ist echt. Als Angehöriger der muslimischen Splittergruppe der Alawiten, die nur sieben Prozent der Bevölkerung ausmachen, ist er an religiöser Toleranz interessiert. Dies gibt auch den Christen gewisse Entfaltungsmöglichkeiten. Mehrere Konfessionen bauen gegenwärtig an neuen Kirchen und Klöstern, was nach traditionell hanefitischem Recht undenkbar wäre.
Wenig Interesse an der Ökumene gibt es gegenwärtig im *Irak*, wo die Christen etwa fünf Prozent der Bevölkerung ausmachen. Kirchenvertreter berichten zwar, es gehe ihren Gläubigen nicht schlechter als den Muslimen. „Christian So-

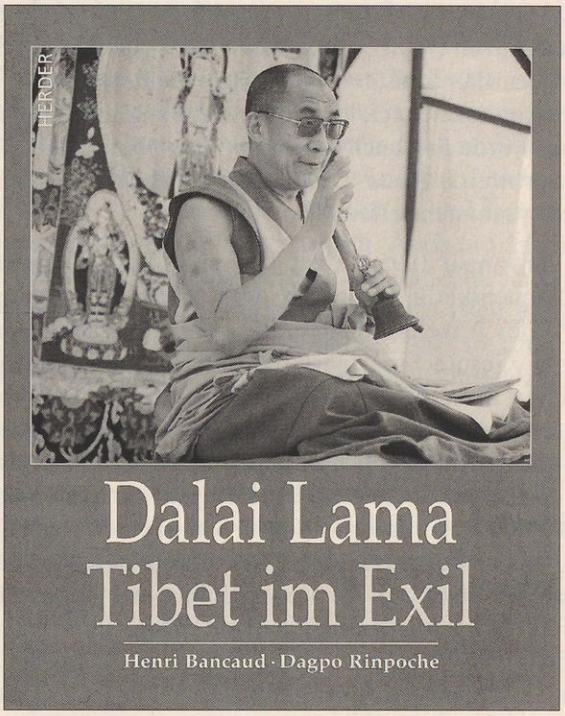
lidarity International" berichtet dagegen von mehreren Verfolgungswellen, vor allem gegen die assyrischen Christen in den vorwiegend kurdisch besiedelten Gebieten. Unübersehbar ist der wachsende wirtschaftliche Verfall infolge des Embargos, der eine sehr kleine extrem reiche Gruppe und eine überwältigende Mehrheit vollkommen verarmter Bürger, zu der auch schon zahlreiche Ärzte, Anwälte und Professoren zählen, geschaffen hat.

Ein gemeinsames Dokument zum Status der Heiligen Stadt Jerusalem

Lange Zeit war das ökumenische Klima in *Israel* besonders schlecht. Der Großteil der Christen ist arabischen Ursprungs, die relativ größte Zahl von ihnen gehört zum griechisch-orthodoxen Patriarchat. Gerade dieses betrachtete die Gründung anderer Kirchenstrukturen immer als unfreundlichen Akt. Als besondere Provokation wurde die Schaffung eines lateinischen Patriarchats von Jerusalem im Jahr 1847 empfunden. Bis vor kurzem weigerte sich Patriarch Diodoros I., höhere Repräsentanten der Katholiken in Jerusalem zu empfangen.
In den letzten Jahren hat sich einiges getan. Ein Faktor war wohl die ausdrückliche Anerkenntnis von führenden Katholiken, daß die griechisch-orthodoxe Kirche die ursprüngliche Ortskirche in Jersualem sei. Wichtig war aber vor allem der fortschreitende *Friedensprozeß*. Er macht es für die Kirchen notwendig, gemeinsam Stellung zu beziehen, besonders im Blick auf ihre Vorstellungen über den zukünftigen Status von Jerusalem. Am 14. November 1994 wurde dazu ein gemeinsames Dokument veröffentlicht. Wesentlichste Forderung: Jerusalem soll ein besonderes rechtliches und politisches Statut erhalten, das von der internationalen Staatengemeinschaft kontrolliert werden soll. Nur so könne sichergestellt werden, daß die Freiheit der Religionsgemeinschaften nicht durch Gesetze, die in Folge von Feindseligkeiten entstanden sind, eingeschränkt wird (Nr. 14).

Als Ergebnis einer Geschichtsbetrachtung kommen die Vertreter der Kirchen zum Schluß, Jerusalem könne nur eine Stadt des Friedens sein „wenn sie nicht mehr von allen Seiten begehrt wird…" Jerusalem könne daher nicht ausschließlich einem Volk oder einer Religion gehören. Die Stadt sollte zur „Hauptstadt der Menschlichkeit" erklärt werden (Nr. 5). Im weiteren weisen sie auf die besondere Rolle Jerusalems im Alten und im Neuen Testament hin und auf die christliche Tradition, wonach das irdische Jerusalem eine Vorwegnahme des himmlischen Jerusalem als „Vision des Friedens" sei (Nr. 7).
Als konkrete Forderungen formuliert das Dokument (Nr. 11): „Da Jerusalem eine reine Heilige Stadt ist, sollte sie vor allem vollen freien Zutritt zu den heiligen Stätten und Freiheit der Religionsausübung gewährleisten. Jene Eigentums- und Besitzrechte und Rechte der Religionsausübung, die die einzelnen Kirchen im Laufe der Geschichte erworben

Erbe und Gegenwart einer großen Kultur



NEU

216 Seiten mit 140 farb. Abbildungen, gebunden mit Schutzumschlag, DM 78,– öS 577,– /SFr 74.–
ISBN 3-451-23872-1

Der farbenprächtige Bildband dokumentiert nicht nur die folkloristische Tradition dieser Kultur, sondern stellt gleichermaßen das Wesen des tibetischen Buddhismus, seine Symbole und Feste erlebnisreich in den Vordergrund.
Ein einzigartiger Prachtband für alle Freunde Tibets.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

haben, sollen bei diesen Gemeinschaften verbleiben." Im einzelnen existieren sehr detaillierte Nutzungsregelungen. Weiter wird gefordert: „Die Christen aus der ganzen Welt... sollen das Recht haben, auf Pilgerreise nach Jerusalem zu kommen", die örtlichen christlichen Gemeinschaften ihren Pflichten gegenüber Gläubigen und Pilgern nachkommen dürfen, die Christen Jerusalems alle Grund- und Bürgerrechte besitzen (Nr. 12). Der Text wurde von den führenden Vertretern aller größeren christlichen Gemeinschaften in Jerusalem unterzeichnet. Im Zusammenhang mit diesem Dokument wurde nun auch vereinbart, daß über andere Fragen diskutiert werden solle. Die Kirchenoberhäupter wollen monatlich zusammentreffen.

Noch im Januar 1995 berichtete *Frans Bouwen*, ein führender Ökumeniker in Jerusalem, die Kirchen sprächen miteinander über Angelegenheiten, die sie gemeinsam gegenüber äußeren Gesprächspartnern betreffen. Über Fragen zwischen den Konfessionen werde aber noch nicht gesprochen. Einige Monate später, an Ostern letzten Jahres, war man überraschenderweise schon einen großen Schritt weiter. 1995 feierten die Christen im Heiligen Land erstmals gemeinsam Ostern, und zwar zum orthodoxen Termin, also nach dem katholischen Fest. Dies allerdings nur außerhalb Jerusalems: Dort war die Verschiebung nicht sinnvoll oder zumutbar, kommen doch gerade zu den Kar- und Ostertagen unzählige Pilger. Diese möchten Heilige Tage begehen, würden in Jerusalem aber eine gewöhnliche Wochentagsliturgie erleben. Die jetzt getroffene Lösung wird dementsprechend als nicht zufriedenstellend empfunden, bildet aber doch einen wesentlichen Fortschritt für die Ökumene in Israel.

Anders ist die Situation in *Ägypten*. Hier existiert eine traditionsreiche Großkirche mit einer – im Verhältnis zu den anderen Kirchen – dominierenden Stellung, die koptisch-orthodoxe. Daneben gibt es sehr kleine Kirchen: griechisch-orthodoxe, katholische, armenisch-apostolische und einige andere. Der koptische Papst Schenuda III. engagierte sich – besonders vor und zu Beginn seiner Amtszeit im Jahr 1971 – stark im ökumenischen Dialog. Von ihm stammte auch die Kompromißformel zur Christologie, die er erstmals bei der I. Wiener Altorientalenkonsultation vorschlug: „Wir glauben, daß unser Gott und Erlöser, Jesus Christus, Gottes fleischgewordener Sohn ist, vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einen Augenblick getrennt. Seine Menschheit ist eins mit seiner Gottheit ohne Vermischung, ohne Vermengung, ohne Teilung, ohne Trennung." Sie war aus der koptischen Liturgie entnommen und wurde zur Basis gemeinsamer Erklärungen mit Katholiken und Orthodoxen, die den 1500 Jahre alten Streit über die christologische Formel von Chalzedon offiziell beendete.
Anders sieht das Zusammenleben zwischen den Konfessionen innerhalb Ägyptens aus. „Man ist sich einig, wenn es um äußere Gegner geht; aber wenn es um innere Fragen geht, ist man nach wie vor zerstritten" skizzierte unlängst der koptisch-katholische Patriarch. Die anderen christlichen Konfessionen werfen Schenuda vor allem vor, daß er Konvertiten aus anderen Kirchen nochmals taufen lasse – was impliziert, daß er die Taufe der anderen Kirchen nicht anerkennt. Koptische Vertreter dagegen klagen, daß Katholiken mit Sozialprojekten ihnen Gläubige abwerben. Fälle solcher Konversionen wurden bislang allerdings nicht nachgewiesen.

Andererseits sickert auch in der koptischen Kirche allmählich ein neues Verständnis der anderen Kirchen durch und ihre Synode bemüht sich darum, ihnen im einen oder anderen Punkt entgegenzukommen. Klar ist allerdings, wer die Christen Ägyptens nach außen vertritt: Kein anderer Kirchenführer würde diese Rolle dem dynamischen koptischen Papst, der eine enorme religiöse Erneuerung in der Kirche ermöglicht hat und bei seinen Gläubigen ausgesprochen beliebt zu sein scheint, streitig machen. Hemmend für die Ökumene in Ägypten wirkt sich auch aus, daß es kaum üblich ist, Theologen zum Studium ins Ausland zu schicken, was das Abgehen von alten Klischees schwerer macht. Gemeinsam betroffen sind die Christen Ägyptens vom erstarkenden Fundamentalismus, der sich schon wiederholt gegen christliche Viertel und einmal auch gegen Klöster richtete. Koptische Vertreter betonen, daß es sich dabei nicht um einen Konflikt zwischen Christen und Muslimen, sondern um einen zwischen dem Staat und den Fundamentalisten handele. Aber dieser Konflikt wird zum Teil auf dem Rücken der Christen ausgetragen.

Die begrenzte Freiheit ist immer gefährdet

Als letzte der alten Kirchen des Nahen Ostens hat 1994 auch die assyrische Kirche des Ostens, die „Nestorianer", ökumenische Beziehungen aufgenommen. Diese Kirche ist traditionell vorwiegend in Persien beheimatet. Ihre tatsächliche Größe im Altertum und Mittelalter ist umstritten, bezeugt ist ihr Einfluß unter Turkstämmen in vorislamischer Zeit und ihre Mission bis nach Indien, ja sogar bis nach China. Assyrische Christen spielten auch im Mongolenreich eine gewisse Rolle. Im dreizehnten Jahrhundert ging ihr Einfluß besonders nach einer harten Verfolgungswelle unter Timur Leng radikal zurück. Heute hat sie noch maximal 400 000 Gläubige, weniger als die Hälfte davon in ihren Stammländern.
Im Juni 1994 trafen die vier Kirchen syrischer Tradition – zu der auch die Assyrer gehören – auf Einladung von Pro Oriente in Wien zusammen. Ein gemeinsames Verständnis der Christologie, die auch hier die Kirchen trennt, konnte aber nicht formuliert werden. Zu unterschiedlich scheinen die Auffassungen zwischen Altorientalen und Assyrern zu sein. Eine gemeinsame Erklärung kam dann aber im November 1995 zwischen Johannes Paul II. und dem assyrischen Katholikos Mar Dinkha IV. zu Stande, in der die erreichte Übereinstimmung herausgearbeitet wurde. Im März 1995 wurde die Aufnahme eines offiziellen Dialoges zwischen Assyrern und Syrisch-Orthodoxen beschlossen.
Zum ökumenischen Tauwetter im Nahen Osten hat der

Middle East Council of Churches wesentlich beigetragen. Dieses Gremium ist aus einem Rat der evangelischen Kirchen der Region hervorgegangen. Nach achtjährigen Verhandlungen wurde 1974 sein Statut radikal überarbeitet: Die orthodoxe Kirche und orientalisch-orthodoxen Kirchen wurden aufgenommen; 1990 traten auch die katholischen Kirchen bei. Der MECC engagierte sich u. a. für die Aufnahme von bilateralen Dialogen, initiierte aber auch Programme wie die oben geschilderten. Ein weiterer Schwerpunkt war die Erarbeitung einer arabischen Übersetzung von Vater unser und Credo, die für alle Kirchen gelten soll. Ebenso wurde eine Bibelübersetzung erstellt. Die meisten Kirchen gebrauchen allerdings noch ihre angestammten Texte. Nur einzelne katholische Kirchen haben bisher die vorgeschlagenen ökumenischen Gebetstexte rezipiert.
Neben dem engagierten Wirken zahlreicher Personen für die Ökumene gibt es zahlreiche äußere Gründe, die die positive Entwicklung der Ökumene in diesem Teil der Welt begünstigt haben. Dazu gehört zum einen wohl das allgemeine Zusammenrücken der Konfessionen seit Beginn dieses Jahrhunderts, besonders seit der Gründung des ÖRK 1948.

Wichtig sind aber auch spezielle Faktoren: Zum einen ließ die Emigration vieler Christen aus dem Vorderen Orient nach Europa, Amerika und Australien ihre Zahl insgesamt sinken. Sie verläuft langsam. Zuerst erreicht ein Mitglied einer Großfamilie in einem westlichen Land die Staatsbürgerschaft und jedes Jahr zieht dann ein Mitglied der Familie nach. Bisher ist keine Änderung dieser Entwicklung in Sicht. So schätzt Aram Keshishian, daß allein in der ersten Hälfte der achtziger Jahre die christliche Bevölkerung der Region um 10 Prozent zurückgegangen ist. Sehr wenige kehren zurück, sind doch die politischen Verhältnisse unstabil. Rückkehrer sind oft religiös motiviert. So finden sich unter den Mönchen der ägyptischen Wüstenklöster zahlreiche Männer, die aus Amerika und Australien gekommen sind.
Dazu kommt, daß der erstarkende islamische Fundamentalismus für die Christen in den muslimischen Ländern eine zumindest latente Bedrohung darstellt. Auch in Ländern, in denen die Christen heute verhältnismäßig frei sind, kann sich die Situation rasch wieder ändern; in Syrien beispielsweise allein durch einen Regierungswechsel. So könnte die begrenzte Freiheit wieder in Unterdrückung umschlagen.

Insgesamt sind sich die Kirchen im Nahen Osten in den letzten Jahren jedenfalls bedeutend näher gekommen, auch wenn der Weg bis zur vollen Einheit noch lange ist. Die Voraussetzungen für das gemeinsame Zeugnis der Christen im Nahen Osten haben sich aber zweifellos verbessert.

Hannes Schreiber

Die Mühen der Tiefebene

Kirchliche Spannungen und wirtschaftliche Probleme in Ungarn

Sechs Jahre nach der Wende kämpft die aus Sozialisten und Liberalen gebildete Regierung Ungarns mit einer schweren Wirtschaftskrise. Die Bürger sind mit den Auswirkungen eines umfangreichen Sparpakets konfrontiert, das den Staatshaushalt ins Gleichgewicht bringen soll. Die katholische Kirche, der etwa zwei Drittel der Ungarn angehören, tut sich noch immer schwer mit der veränderten gesellschaftlichen Situation und sucht mühsam einen Weg zwischen Restauration und radikaler Erneuerung.

Als im September 1995 Religionssoziologen aus Mittel- und Osteuropa in Budapest zu ihrer ersten gemeinsamen Konferenz zusammentrafen, lautete ihre einhellige Analyse: Das wachsende religiöse Interesse der Menschen in den ehemals kommunistisch regierten Ländern kommt nur zu einem kleinen Teil den institutionellen Kirchen zugute, es wendet sich zu einem großen Teil den vielen religiösen Bewegungen und Sekten zu.
Der Osten des Kontinents holt offenbar jene Entwicklung nach, die vor zwei bis drei Jahrzehnten in Westeuropa eingesetzt hat und die vom Schlagwort „Gott ja, Kirche nein" geprägt ist (und die nach Ansicht von Religionssoziologen bereits in ihre nächste Phase getreten ist, gekennzeichnet durch das paradox klingende „Religion ja, Gott nein").
Auch im Land der Magyaren gehen die gesellschaftlichen und religiösen Uhren nicht anders. Die Euphorie der Wende ist der Mühsal der Ebene gewichen. Träume von einer triumphalen Wiedergeburt der Kirche nach dem Ende realsozialistischer Knebelung, von einer Kirche, die der Gesellschaft wieder den Takt vorgibt, sind an den Realitäten zerschellt.
Die starke *Feudaltradition* der katholischen Kirche in Ungarn überdauerte in Fragmenten auch die Zeit der Verfolgung. Teile des ungarischen Episkopats und des Klerus hatten daher auf die Restauration gehofft, unterstützt durch entsprechende Strömungen auf weltkirchlicher Ebene. Der Rückkehr zu vorkommunistischen Verhältnissen legten sich aber vor allem drei Kräfte in den Weg: ein Volk, das seine atheistische und materialistische Lektion besser als vermutet gelernt hat; die Politik, in der sozialistische Traditionen wie-

dererstarkt sind und liberale Gedanken ihren Platz errungen haben; Erneuerungsbewegungen in der Kirche selbst, die sich gegen den Widerstand mancher Hirten ihren Weg bahnen.
Zu jenen katholischen Bischöfen in Ungarn, die tiefgreifenden Reformen im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils entschieden das Wort reden, zählt der Erzabt der Benediktinerabtei Pannonhalma, Bischof *Asztrik Várszegi.* Er erklärte im Sommer 1995 in einem Interview mit der Wochenzeitung „168 ora" (168 Stunden), die Kirche in seinem Land müsse endlich mit feudalen Traditionen brechen. Sie müsse in ihrem Umgang mit Menschen, in ihrem Stil und Auftreten „erniedrigenden Paternalismus" unterlassen. Der Abt-Bischof weiß, wovon er spricht, hat er doch für seine Linie schon manche Schelte des ungarischen Primas und Erzbischofs von Esztergom-Budapest, Kardinal *László Paskai,* und vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Erzbischof *István Seregely* (Eger), einstecken müssen.

Noch keine umfassende Aufarbeitung der Vergangenheit

Zu einer *gesamtungarischen Synode* hat sich die Kirche bisher nicht durchringen können, auch wenn in einigen Diözesen entsprechende Prozesse begonnen worden sind. Die Erzdiözese Esztergom-Budapest führte als erste in Ungarn seit dem II. Vatikanum eine Synode durch, die bereits Ende 1994 abgeschlossen wurde. Schwerpunkte des neuen Konzepts: eine stärkere Einbeziehung der Laien in kirchliche Aufgaben, eine engere Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien, Ausbau der Seelsorge für Minderheiten, Flüchtlinge und Randgruppen der Gesellschaft, stärkeres soziales und karitatives Engagement. Da der ungarische Klerus völlig überaltert ist – die meisten Priester sind älter als 60 und die mittlere Generation von Priestern fehlt fast völlig –, bleibt der Kirche kaum eine andere Möglichkeit als der Rückgriff auf die Laien.
Manche ungarische Theologen zweifeln, ob die Analysen und Reformansätze, die sich von seiten der Kirchenführung abzeichnen, tiefgreifend genug sind. Die heutige Bevölkerung Ungarns habe eine völlig andere Denkweise als die vor 30 oder 40 Jahren, stellt etwa der Theologe *György Benyik* fest. Wenn man diese Denkweise nicht ernstnehme oder hochmütig verurteile, könne man den Menschen das Evangelium nicht nahebringen. Man müsse im Gegenteil die Lebensweise der heutigen Menschen kennen und verstehen lernen, erst dann könne man ihnen die christliche Botschaft vermitteln.
Benyik plädiert dafür, die Werte „messianischer Bewegungen, die die Verbesserung der Welt zum Ziel haben", einschließlich der Aufklärung, nicht zu verwerfen, sondern aufzugreifen. Die Kirche dürfe nicht von einer „Konfrontation mit der Welt" ausgehen, sondern müsse ihre gesellschaftlichen Wurzeln erkennen. Jede Kultur enthalte Werte, die die kirchliche Kultur befruchten können. Der Theologe will eine Erneuerung der Kirche nach urchristlichem Vorbild. Die urchristliche Gemeinde von Korinth etwa habe vieles aus der dortigen Gesellschaft aufgegriffen, was ihr positiv erschien, etwa die Gleichstellung der Frau.

Die Erklärungen der Ungarischen Bischofskonferenz lassen von dieser offenen Haltung gegenüber der heutigen ungarischen Gesellschaft wenig spüren – etwa, wenn sie in der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen das strikte Nein Roms bekräftigen. Von zeitgenössischen Überlegungen zur Frauenfrage ganz zu schweigen.
Wie in den meisten anderen ex-kommunistischen Ländern ist auch in Ungarns Kirche noch kaum deutlich geworden, wie die Erfahrungen und Leiden aus der Zeit der Verfolgung für die Gegenwart und Zukunft fruchtbar gemacht werden können. Das liegt unter anderem daran, daß sich die Kirche einer Aufarbeitung der Vergangenheit nach wie vor verweigert. Bisher ist es in Ungarn zu keiner umfassenden und systematischen Aufarbeitung der Tätigkeit des kommunistischen Geheimdienstes und seiner – freiwilligen oder unfreiwilligen – Kollaborateure gekommen, auch nicht auf staatlicher Seite. Als das Verfassungsgericht vor einem Jahr vorschlug, im Rahmen eines „Agentengesetzes" sollten auch führende kirchliche Persönlichkeiten auf mögliche Kollaboration mit dem früheren Regime überprüft werden, blockte die Kirchenführung ab.
Eine Durchleuchtung kirchlicher Verantwortungsträger müsse Angelegenheit der Kirche selbst bleiben, hieß es. Der ehemalige Botschafter Ungarns am Vatikan, *Sándor Keresztes,* meinte gar, durch die Trennung von Kirche und Staat habe der Staat kein Recht, ohne Einwilligung des Vatikans von den Kirchenoberen eine Offenlegung ihrer Vergangenheit zu verlangen.
Daß genügend Aufklärungsbedürftiges vorhanden wäre, machte der im April 1994 verstorbene Bischof *József Cserháti* von Pécs deutlich. Er war 19 Jahre Sekretär der Bischofskonferenz und saß so an einer Nahtstelle zwischen den KP-Diktatoren und der Kirche. In seinem letzten Interview kurz vor seinem Tod, aufgezeichnet vom ORF, bekannte er, die Bischofskonferenz sei vom Staatlichen Kirchenamt völlig kontrolliert und gelenkt gewesen.

Was und wie etwas behandelt wurde, legten die kommunistischen Machthaber im vorhinein fest. „Wir waren weisungsgebunden. Das war das Schändlichste, was mit uns geschah. Die Bischofskonferenz war nicht frei, ich war nicht frei", so Cserháti. Man habe von ihnen verlangt, „zu Dingen ja zu sagen, die nicht hätten geschehen dürfen". Bischofskonferenz und Bischofsresidenzen seien durchgängig abgehört worden. In jedem bischöflichen Sekretariat sei mindestens ein Spitzel eingeschleust gewesen.
Die Staatsbehörden veranlaßten die Bischöfe auch zur Strafversetzung von besonders aktiven und vor allem bei der Jugend erfolgreichen Priestern, plauderte Cserháti als erster ungarischer Bischof öffentlich aus der kommunistischen Machtküche. Obwohl die Bischöfe solche Maßnahmen in

ihrem Gewissen nicht hätten rechtfertigen können, hätten sie dem Druck nachgegeben. Es sei ihnen auch nicht viel anderes übriggeblieben, da den betroffenen Priestern ansonsten Predigt- oder gar Amtsverbot erteilt worden wäre. Eine Ausnahme seien die rund 300 bis 400 staatstreuen „Friedenspriester" gewesen. Jene Bischöfe aus dieser Ära, die noch heute im Amt sind, hüllen sich in Schweigen: kein Wort der Entschuldigung, kein Schuldeingeständnis, keine Offenlegung der Vorgänge.

Kirchliche Schwierigkeiten mit dem liberalen Koalitionspartner

Der mangelnde Wille zur Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit zeigt sich besonders am Fall des Piaristenpaters *György Bulányi* und seiner Basisbewegung „Bokor". Bulányi, unter dem KP-Regime mehr als ein Jahrzehnt in Haft, trat entschieden für das Recht auf Wehrdienstverweigerung ein. Das Regime verlangte in den achtziger Jahren von den Bischöfen, Maßnahmen gegen Bulányi zu setzen. Die Bischofskonferenz erklärte daraufhin, es sei moralische Pflicht eines jeden wehrpflichtigen ungarischen Katholiken, seinen Militärdienst abzuleisten.
Für die „Bokor"-Bewegung, aus deren Mitgliedern viele wegen Wehrdienstverweigerung ins Gefängnis gegangen waren, war diese Erklärung der Bischöfe inakzeptabel. Bulányi vertrat die Ansicht, man müsse den Bischöfen unter diesen Umständen keinen Gehorsam leisten, da sie in ihren Entscheidungen nicht frei seien. Besonders der damalige Primas, Kardinal Lékai, fühlte sich in seiner Autorität gekränkt, er leitete ein Verfahren gegen Bulányi bei der Glaubenskongregation ein. Es kam zu keiner Verurteilung des Piaristenpaters, doch sollte er eine Zwölf-Punkte-Erklärung unterzeichnen. Der Geistliche tat dies auch, aber unter Hinzufügung einer Aussage des II. Vatikanums zur Gewissensfreiheit. Die Bischöfe akzeptierten dies nicht. Bulányi wurde verboten, als Priester öffentlich zu wirken.

Bis heute ist die Bischofskonferenz nicht bereit, die Sache zu bereinigen. Das Wirkverbot gegen Bulányi ist fünf Jahre nach der Wende noch immer aufrecht. Erzbischof Seregely schiebt als Vorsitzender der Bischofskonferenz den Ball immer wieder Rom zu, obwohl der Vatikan mehrfach deutlich gemacht hat, die Sache sei innerungarisch zu klären.
Die „Bokor"-Bewegung mit ihrem vom Urchristentum inspirierten basiskirchlichen Engagement wird noch immer als „antikirchlich" verdächtigt, ihre Mitglieder werden als „Sektierer" hingestellt. Der Bitte Bulányis nach einer offenen Aussprache wird nicht stattgegeben. Statt dessen hält man den Vorwurf aufrecht, er weiche in seinen Werken von der kirchlichen Lehre ab.

Auch wenn die „Bokor"-Bewegung nur eine kleine Gruppe innerhalb des ungarischen Katholizismus ist, die Weigerung der Kirche, sich mit der eigenen Vergangenheit offen auseinanderzusetzen, schafft ein Glaubwürdigkeitsdefizit. Bischof Cserháti meint dazu in seinem letzten Interview: Solange Fehler und Versäumnisse nicht eingestanden werden, werde die Kirche in der Gesellschaft nicht jenes Verständnis finden, das sie brauche. Wenn die Kirche ihre eigenen Angelegenheiten nicht in Ordnung bringen kann, wie soll sie Lösungen in gesellschaftlichen Fragen anbieten können, so Cserháti.
Die Schwierigkeiten der ungarischen katholischen Kirche, in der Öffentlichkeit Akzeptanz zu finden, sieht auch der Sekretär der Bischofskonferenz. Weihbischof *Csaba Ternyák*. Die Mehrheit der ungarischen Bevölkerung wolle nicht, daß die Kirchen eine aktive Rolle in der Öffentlichkeit spielen. Religiosität werde als „rein private Angelegenheit" betrachtet, die innerhalb der Kirchenmauern ihren Platz hat. „Jede Verschiebung der Position nach außen, hinaus aus dem Ghetto, wird als unangemessene Einflußnahme zurückgewiesen", so Ternyák.

Diese Haltung weiter Teile der Bevölkerung bereitet den Kirchen auch Schwierigkeiten bei ihren Bestrebungen, von den Kommunisten beschlagnahmtes *Eigentum* zurückzuerhalten bzw. dafür entschädigt zu werden. Dasselbe gilt für Fragen der staatlichen Mitfinanzierung konfessioneller Schulen. Die Probleme verschärften sich, als bei den Parlamentswahlen im Mai 1994 das regierende konservative Ungarische Demokratische Forum (MDF) einen Absturz von 164 auf 37 Mandate erlebte und die Sozialistische Partei (MSZP) im Gegenzug als klarer Sieger hervorging. Sozialistenführer *Gyula Horn* bildete mit dem liberalen Bund Freier Demokraten (SZDSZ) eine Regierungskoalition.
Wie sich bald herausstellte, hatten die christlichen Kirchen weniger die aus der kommunistischen Partei hervorgegangen Sozialisten zu fürchten als vielmehr die *Liberalen*. Die frühere konservative Regierung hatte noch im Frühjahr 1994 eine Vereinbarung mit den religiösen Gemeinschaften Ungarns unterzeichnet, die für die nächsten 20 Jahre die staatliche Finanzierung konfessioneller Schulen garantierte. Die Zahl konfessionell geführter Kindergärten und Schulen ist von acht während der kommunistischen Zeit auf mehr als 200 gestiegen, das sind rund vier Prozent dieser Einrichtungen. In den Schulen wird fakultativ Religionsunterricht angeboten, die Lehrer werden vom Staat bezahlt.

Der neue von den Liberalen gestellte Erziehungsminister *Gábor Fodor* strebte eine Kürzung der Zuschüsse an die konfessionellen Schulen und eine Ausgliederung des Faches Religion aus dem Fächerkanon an (Religionsstunden sollen vor oder nach der regulären Unterrichtszeit gehalten werden, Religionslehrer nicht mehr Mitglieder des Lehrkörpers sein). Die Bischöfe der katholischen, der reformierten und der lutherischen Kirche legten in einem gemeinsamen Brief heftigen Protest gegen diese Bestrebungen ein. Regierungschef Horn lenkte ein.
Der Ökumenische Rat der Kirchen in Ungarn spricht von „Kulturkampf" der Liberalen gegen die Kirche. Die christlichen Kirchen betrachten auch mit Sorge, daß unter den 56 staatlich eingetragenen Religionsgemeinschaften rund ein

Drittel Vereinigungen sind, die im Westen eindeutig als Sekten eingeordnet werden. Die Eintragung erfolgt auf der Basis des Vereinsgesetzes: Die Gemeinschaften müssen mindestens hundert Mitglieder nachweisen, über Statuten und eine Organisationsstruktur verfügen und dürfen in Struktur und Tätigkeit nicht gegen die Verfassung verstoßen.

Etwa die Hälfte der religiösen Gemeinschaften erfüllt die Bedingungen für finanzielle Förderung durch den Staat für karitative, gesellschaftliche und kulturelle Projekte oder für den Religionsunterricht. Von den zehn Millionen Ungarn bekennen sich 6,5 Millionen zur römisch-katholischen Kirche, zwei Millionen sind Reformierte, 430000 Lutheraner, 273000 Mitglieder zählt die griechisch-katholische Kirche, 80000 sind Juden. Die Liberalen verteidigen die Praxis, Sekten den historischen Religionsgemeinschaften gleichzustellen: Der Staat müsse sich jeglicher weltanschaulicher Diskriminierung enthalten, so ihr Argument. Es gehen Gerüchte um, einige SZDSZ-Politiker seien Sekten-Mitglieder.
Die Restitution beschlagnahmten Kircheneigentums war vorübergehend ins Stocken geraten. In einer ersten Phase waren 1991 den Religionsgemeinschaften rund 1200 der 10000 enteigneten Gebäude und Besitzungen zurückgegeben worden. Ministerpräsident Horn und die betroffenen Kirchen vereinbarten, bis Ende November 1995 ihre Listen mit jenen Gebäuden vorzulegen, die sie noch zurückhaben bzw. abgelöst haben wollen. Der Staatssekretär für religiöse Angelegenheiten, *István Platthy,* spricht von rund 4200 Gebäuden. Ungarn erklärte sich zuletzt auch bereit, jüdischen Besitz, der während des Zweiten Weltkriegs beschlagnahmt wurde, zurückzugeben oder abzulösen.
Die gesamte Restitutionsfrage soll nach dem Plan der Regierung bis 2001 über die Bühne sein. Zurückgegeben werden nur Immobilien, die die Kirchen für pastorale, soziale oder kulturelle Zwecke verwenden. Der katholische Bischof von Szeged, *Endre Gyulay,* sieht den Zeitplan allerdings gefährdet. Die heutigen Benutzer würden immer höhere Kompensationszahlungen für ihre Aussiedlung verlangen.
Die *Kirchenfinanzierung* soll insgesamt auf eine ganz neue Basis gestellt werden. Eine gemischte Staat-Kirchen-Kommission soll verschiedene Modelle prüfen und ein geeignetes ausverhandeln, das Kirchenbeitrag, Kompensationszahlungen und sonstige Förderungen umfaßt. So wichtig Kirchenfunktionären Fragen der Finanzierung scheinen mögen, die Zukunft der christlichen Kirchen in Ungarn wird sich nicht daran entscheiden. Bei einer Tagung der katholischen Bewegungen und Verbände wurde deutlich, eine der Hauptaufgaben der Seelsorge wäre die Sorge um die Fernstehenden, die „am meisten vernachlässigten Schichten" der Bevölkerung. In den riesigen und meist tristen Wohngroßsiedlungen am Rande der Städte ist die Kirche kaum präsent. Die Menschen erwarten aber Antworten auf ihre seelischen, sozialen und materiellen Nöte.

Im Juni dieses Jahres wird Johannes Paul II. zum zweiten Mal nach 1991 Ungarn besuchen. Anlaß ist das 1000-Jahr-Jubiläum der Benediktinerabtei Pannonhalma (sie wurde 996 vom hl. Adalbert von Prag gegründet). Es fällt mit dem 1100-Jahr-Jubiläum der Landnahme Pannoniens durch die Magyaren zusammen. Abt-Bischof Várszegi hat zu dem Anlaß auch den orthodoxen Moskauer Patriarchen Aleksij II. eingeladen. Endgültig ausverhandelt ist der West-Ost-Kirchengipfel noch nicht. Sollte das russisch-orthodoxe Kirchenoberhaupt anreisen, wird die Papstvisite hauptsächlich im Zeichen der katholisch-orthodoxen Begegnung stehen. Wesentliche innerkirchliche Reformimpulse erwarten Realisten von dem Besuch nicht.

Große Teile der Bevölkerung des Landes quälen derzeit andere Sorgen. Ihr Kampf ums tägliche Leben – Arbeitsplatz, Wohnung, finanzielles Auskommen – ist härter geworden. Ministerpräsident Horn verordnete im März 1995 dem Land ein Sparprogramm. Ungarn steckt in einer veritablen Wirtschaftskrise, auch wenn es im Vergleich mit anderen ehemaligen Ostblock-Ländern noch gut dasteht. Der Staatshaushalt wäre im Grunde ausgeglichen, wären nicht die Zinsen für die Staatsschulden derart hoch, daß die jährliche Neuverschuldung bereits rund zehn Prozent des Brutto-Inlands-Produkts ausmacht.
Das „Sparpaket" klingt westlichen Ohren wohlvertraut: Reallohnsenkungen und 15prozentiger Stellenabbau im öffentlichen Dienst, Zahlung von Familienbeihilfen und Kindergeld nur noch in sozial begründeten Fällen, Kürzung der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall, Erhebung einer Studiengebühr von monatlich 2000 Forint (umgerechnet rund 23 DM). Dazu kommt eine Abwertung des Forint um knapp 20 Prozent im Jahr 1995.

Doch schon „Licht am Ende des Tunnels"?

Da das Verfassungsgericht manche Maßnahmen wegen fehlender Übergangsregelungen für gesetzeswidrig erklärte, tritt das rigorose Sparprogramm erst mit 1. Januar dieses Jahres voll in Kraft. Die Maßnahmen im Sozialbereich treffen die meisten Ungarn hart. Lehrer, Gesundheitsbedienstete und die Studenten reagierten mit Streiks und Protesten. Insgesamt sechs Minister verließen im Laufe des Jahres 1995 die Regierung, hauptsächlich wegen Differenzen um das „Sparpaket". Immer wieder war von Regierungs- und Koalitionskrisen die Rede. Beim Parteitag der Sozialisten Ende November probte der linke Parteiflügel den Aufstand, die Mehrheit der Delegierten stellte sich dennoch hinter Parteichef Horn. In den Umfragen stürzten die Sozialisten wie auch Horn allerdings ab.
Scharfe Kritik an den „unsozialen" Maßnahmen des Kabinetts Horn kam auch von seiten der Kirchen. Man stelle nicht die Notwendigkeit von Einsparungen in Frage. Es sei aber untragbar, gerade den Familien und den sozial Schwachen die Lasten der Sanierung des Staatshaushaltes aufzubürden, erklärte die Bischofskonferenz. Die Kommission „Iustitia et Pax" kritisierte, daß nicht gleichzeitig wirksame Maßnahmen gegen Steuerhinterziehung, Wirtschaftskrimi-

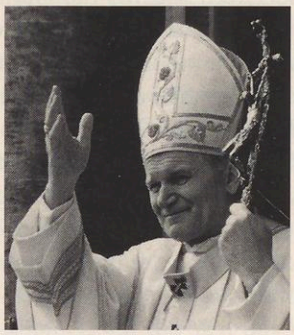
nalität und Korruption ergriffen werden. Firmen wirtschaften oft ohne Buchhaltung, Privatkosten werden von Unternehmern zum Großteil als Firmenkosten abgeschrieben. Dem Staat entgehen so Millionen.
Wie zu Zeiten des „Gulasch-Kommunismus" blüht die *Schattenwirtschaft.* Dazu muß allerdings festgehalten werden: Ohne ihre Nebeneinkünfte aller Art hätten die Ungarn in KP-Zeiten nicht das Auslangen gefunden – und sie würden es auch heute nicht finden.
Der Ministerpräsident ruft die geplagten Bürger zum Durchhalten auf und verweist auf die seit Jahren erstmals wieder wachsende Wirtschaft (+2 Prozent 1994). Weiter lockt er mit dem Eintritt in die „Wohlfahrtsparadiese" OECD (noch 1996) und EU (bis zur Jahrtausendwende). Den Pensionisten, die im Schnitt zwischen 20000 und 25000 Forint (an die 300 DM) Pension erhalten, sind solche Zukunftsversprechen eine dürftige Überlebenshilfe.
Entschieden befürwortet die Regierung einen NATO-Beitritt in absehbarer Zeit. Die nicht im Parlament vertretene Arbeiterpartei erreichte mit einem Volksbegehren, daß bis zum März dieses Jahres in einer Volksabstimmung über einen möglichen NATO-Beitritt abgestimmt werden muß.

Als Fels in der politischen Brandung betrachten die Ungarn Staatspräsident *Arpad Göncz.* Er wurde 1995 vom Parlament für weitere fünf Jahre in dieses Amt gewählt. Göncz ist seit fünf Jahren der mit Abstand beliebteste Politiker des Landes. Der 73jährige Dichter und „Schöngeist" gilt den meisten Bürgern als „unbeugsamer Wächter der Demokratie" und als guter Vermittler zwischen Regierung und Volk.
Im Gegensatz zu den meisten seiner Nachbarländer hat Ungarn in der *Minderheitenpolitik* hohen Standard erreicht. Es ratifizierte als viertes von 27 Unterzeichnerländern die Minderheitenschutz-Konvention des Europarates. Es hat sich damit verpflichtet, Minderheiten sozial, politisch und kulturell zu fördern. Nach der Konvention sollen Minderheiten eigene Schulen einrichten können und Zugang zu den Medien haben. Namens- und Ortsschilder in den von Minderheiten bewohnten Regionen sollen in ihrer Sprache verfaßt sein können.
Das neue ungarische *Wahlgesetz* ermöglicht den Minderheiten die Wahl von Selbstverwaltungen, die in den lokalen Verwaltungen in Kultur- und Bildungsbelangen ein Mitspracherecht haben. Manche Minderheitenstimmen verlangen zusätzlich eine Direktwahl von Minderheitenvertretern ins Parlament. Die Zahlenangaben über die einzelnen Minderheiten schwanken. Nach Schätzungen des Europarats leben in Ungarn rund 500000 Roma und Sinti, 200000 Deutsche, 110000 Slowaken und kleinere Gruppen von Serben, Kroaten, Slowenen, Bulgaren, Armeniern und anderen.

Sorgen bereitet der ungarischen Regierung die Lage ungarischer Minderheiten in der Slowakei, Rumänien und in der serbischen Vojvodina. Die nationalistisch orientierte Regierung in Preßburg erließ im Herbst vergangenen Jahres ein restriktives Sprachengesetz, das der ungarischen Minderheit den Gebrauch ihrer Muttersprache drastisch einschränkt.

Orientierung
und Meditationen
für jeden Tag

Johannes Paul II.



Aus der Kraft
der Hoffnung leben

Jahreslesebuch

Herder

Das Jahreslesebuch von Papst Johannes Paul II.

Mit einem Vorwort von Joseph Kardinal Ratzinger

NEU

400 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 34,– /öS 265,– /SFr34.–
ISBN 3-451-23773-3

*D*ieses Buch bietet im bewährten Konzept des Jahreslesebuchs einen Text für jeden Tag des Jahres. Kernaussagen des Papstes aus der Zeit seines Pontifikats, aber auch aus den Jahren davor begleiten den Leser durch das Jahr. Themen dieses Buches sind die Verbundenheit mit Gott im Gebet; die Wahrnehmung Jesu als Mensch und als Christus; Maria; die Eucharistie; die Scheidung der Geister in der verwirrenden und verführerischen Fülle von heute und vieles mehr. Tag für Tag wird dem Leser ein Text zur Orientierung in die Hand gegeben, der ihm sicheres Geleit, hoffende Zuversicht und spirituellen Halt vermittelt.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

In Rumänien, wo rund 1,6 Millionen Ungarn leben, hat vor allem ein neues Unterrichtsgesetz Proteste der Minderheiten ausgelöst. Es erlaubt Unterricht in einer anderen Sprache als Rumänisch nur mehr in Grund- und Mittelschulen, nicht mehr aber in Berufsschulen und Universitäten. Vertreter der Ungarn in Rumänien deponierten daraufhin beim Europarat knapp eine halbe Million Protestunterschriften. Nationalistische Kreise in Rumänien malen nach wie vor die Gefahr an die Wand, Ungarn wolle territoriale Ansprüche auf Siebenbürgen erheben. Budapest ist um moderate Töne bemüht. Ein Grundlagenvertrag wie mit der Slowakei ist aber mit Rumänien noch nicht zustandegekommen.
Verschärft hat sich in den vergangenen Monaten die Lage in der Vojvodina. Von den rund 160 000 Serben, die im Zuge der kroatischen Offensive aus der Krajina flohen, wurden mehr als 100 000 in der Vojvodina angesiedelt. Die ethnische Zusammensetzung in Dörfern und Regionen, die mehrheitlich von Ungarn bewohnt waren, hat sich stark verändert. Es kam auch zu Vertreibungen von Ungarn aus ihren Wohnungen und Häusern. Die Arbeitslosenrate stieg regional stark an.
Budapest hofft, daß sich die Lage im Zuge des Friedensvertrages für Bosnien entspannt. Schätzungen zufolge brachte das Embargo Ungarns Wirtschaft einen Schaden von zwei Milliarden Dollar, obwohl der Schwarzhandel an der ungarisch-serbischen Grenze blühte. Durch die Aufhebung des UNO-Embargos gegen Rest-Jugoslawien erwartet man sich auch einen wirtschaftlichen Wiederaufschwung auf beiden Seiten. „Licht am Ende des Tunnels", das Regierungschef Horn seinen Landsleuten jüngst wortreich herbeigeredet hat?

Josef Pumberger

Bislang nicht gescheitert

Südafrika auf dem Weg zur Demokratie

Trotz aller Schwierigkeiten des Übergangs vom Apartheidsregime zur Demokratie ist es in Südafrika in den letzten anderthalb Jahren ruhig und friedlich geblieben. Allerdings sind noch etliche Lasten der Vergangenheit zu bewältigen, und der von der Bevölkerung erhoffte wirtschaftliche Aufschwung läßt auf sich warten. Schon jetzt richtet sich der Blick auf die Zeit nach Nelson Mandela, der bei den Präsidentschaftswahlen 1999 nicht mehr antreten wird.

Am 1. November 1995 durften in Südafrika zum zweiten Mal in der Geschichte des Landes alle Menschen gleich welcher Hautfarbe zu den Wahlurnen schreiten. Bei den ersten demokratischen Wahlen im April 1994 wurden das nationale Parlament und die neun Provinzparlamente gewählt, bei den Kommunalwahlen im November 1995 waren jetzt die Stadt- und Gemeinderäte in rund 700 Wahlbezirken an der Reihe. Bislang waren die Gemeinden von nach Absprache der Parteien ernannten Übergangsräten verwaltet worden. Der Ausgang der Kommunalwahlen wurde im Vorfeld gemeinhin als Urteil über die Politik der Regierung des ANC und *Nelson Mandelas* gesehen. Der ANC bezeichnete sie während des Wahlkampfes gar als die „dritte Säule der Befreiung" (nach den Parlaments- und Provinzwahlen), um die schon jetzt wahlmüden Südafrikaner zur Wahl zu motivieren.
Bei den Nationalwahlen hatte der ANC die Zweidrittelmehrheit nur knapp verfehlt. Zusammen mit der Nationalen Partei und der Inkatha Freedom Party bildet er seitdem die Regierung der Nationalen Einheit. Allen warnenden und pessimistischen Stimmen zum Trotz ist es in Südafrika in den vergangenen anderthalb Jahren erfreulich ruhig und friedlich geblieben. Die Regierung der Nationalen Einheit ist nicht auseinandergebrochen, die wirtschaftliche Lage hat sich leicht konsolidiert. Kurz: Südafrika ist auf seinem Weg von der Apartheid zur Demokratie – zunächst – nicht gescheitert.

Schritte zur nationalen Versöhnung

Der Nationale Versöhnungsgottesdienst am 8. Mai 1994 im Anschluß an die ersten Wahlen deutete an, in welchem Geiste zumindest Nelson Mandela die neue Regierung zu führen gedachte: Am Aufbau des neuen Südafrika sollen alle Menschen ungeachtet ihrer Hautfarbe und ungeachtet ihrer bisherigen politischen Überzeugung teilnehmen. Mandela – schon während der Jahrzehnte seiner Haft zur Integrationsfigur geworden – suchte als der erste schwarze Präsident des Landes das Gespräch mit allen politischen Gruppierungen. Seinen Gegner Mangosuthu Buthelezi ernannte er zum Innenminister und band ihn damit in den politischen Prozeß ein; er besuchte sogar die Witwe des Apartheidarchitekten Hendrik French Verwoerd in ihrer „weißen" Enklave Orania. Sein großes Entgegenkommen besonders gegenüber der weißen Rechten stieß zwar auf einige Kritik; dennoch hat er bei seinen Anhängern weder an Ansehen noch an Autorität verloren.

Trotz Einbindung des weitestmöglichen politischen Spektrums ins neue Südafrika und trotz Mandelas programmatischen Aufrufs am 8. Mai 1994, „Was vorbei ist, ist vorbei", wird die Vergangenheit nicht vergessen: Die *Verbrechen der Apartheidzeit*, sowohl die der südafrikanischen Sicherheitsbehörden wie diejenigen des ANC in den Lagern während des Exils, sollen aufgeklärt werden. Eine Strafverfolgung soll hingegen nicht erfolgen, wenn sich die Täter selbst offenbaren. Grundgedanke des im April 1995 ratifizierten Gesetzes über die Förderung der Nationalen Einheit und Versöhnung ist, daß die von der Verfassung gebotene nationale Versöhnung nur auf individuellen Akten des Verzeihens beruhen kann. Verzeihen könne aber nur der, der weiß, was und wem er verzeiht. Bei der Erarbeitung dieses Gesetzes versuchte der ANC aus den Erfahrungen anderer Länder zu lernen, so von denen mit Amnestiegesetzen in ehemaligen lateinamerikanischen Militärdiktaturen und auch von den Regelungen in der vereinten Bundesrepublik.

Südafrikas unabhängige „Kommission für Wahrheit und Gerechtigkeit" hat nicht nur die Aufgabe, alle politisch motivierten Menschenrechtsverletzungen zu untersuchen, sondern auch die Vollmacht, geständige Täter zu amnestieren sowie die Opfer der Gewalt aus einem staatlichen Fonds zu entschädigen. Strittig zwischen ANC auf der einen Seite und Nationaler Partei und Freiheitsfront des früheren Generals *Viljoen* auf der anderen bleibt die zeitliche Begrenzung der Amnestie. Sie gilt für alle Straftaten im Zeitraum zwischen dem 1. März 1960 und dem 5. Dezember 1993. Die „weißen" Parteien wollen die Amnestie bis zum 10. Mai 1994 ausdehnen. Damit fielen nämlich die Attentäter, die noch in den Tagen vor der Wahl versucht hatten, diese zu verhindern, ebenfalls unter die Amnestie. Der ANC lehnt eine solche Änderung ab. Es bleibt abzuwarten, ob die Offenlegung der Straftaten wirklich zur Versöhnung beitragen kann. Die Bloßstellung von Tätern einerseits, deren strafrechtliche Folgelosigkeit andererseits könnte neue Risse in einer ohnehin immer noch gespaltenen Gesellschaft entstehen lassen.
Bereits vor den letztjährigen Parlamentswahlen hatten ANC und Nationale Partei, der Problematik dieser Spaltung bewußt, sich darauf geeinigt, den Willen zur Versöhnung und Konsens auch durch die Gestaltung staatlicher Symbole auszudrücken: Eine neue Staatsflagge führt die Farben der alten Republik mit denen des ANC zusammen und läßt graphisch aus zwei Linien eine werden; alle elf im Lande gebräuchlichen Sprachen wurden als gleichberechtigt anerkannt; bis zu den nächsten Wahlen gibt es zwei Nationalhymnen, nämlich die afrikaanse „Stem van Zuid-Africa" und das aus der Tradition der Befreiungsbewegung entstandene „Ngozi Sikeleli Africa". Beide sind alte Kirchenlieder. Seit neuestem streitet man sich freilich darüber, in welcher Sprache sie gesungen werden sollen.

Den wohl wichtigsten integrativen Begriff prägte der Friedensnobelpreisträger *Desmond Tutu*: die Südafrikaner als die „Regenbogennation Gottes" – ein Begriff, der inzwischen voll in den Sprachgebrauch von Politikern und Journalisten eingegangen ist. Die Symbolik der neuen Einheit und ihre religiöse Deutung erhöht das, was den harten Kern des südafrikanischen „historischen Kompromisses" darstellt: Die alte Regierung und der ANC hatten sich bereits vor den Wahlen auf eine für fünf Jahre gültige *Übergangsverfassung* geeinigt, derzufolge alle großen Parteien an der Macht beteiligt werden. Die Verfassungsunterhändler wollten den in anderen Staaten eingetretenen Fall vorbeugen, daß das Wahlergebnis von der oder den unterlegenen Parteien nicht anerkannt werden würde.
So regiert jetzt in Südafrika bis zu den nächsten nationalen Wahlen im Jahr 1999 eine Regierung der Nationalen Einheit, bestehend aus dem ANC, der Nationalen Partei und der Inkatha Freedom Party. Das Parlament (Nationalversammlung und Senat) fungiert gleichzeitig als verfassunggebende Versammlung; auch die endgültige Verfassung ist jedoch an die Verfassungsprinzipien gebunden, vor allem an den *Grundrechtekatalog*, auf die sich die Verhandlungspartner geeinigt hatten. Mit der Parlamentswahl 1999 unter der definitiven Verfassung soll der Demokratisierungsprozeß abgeschlossen werden. Ende November legte die verfassunggebende Versammlung Präsident Mandela und der Bevölkerung einen ersten *Verfassungsentwurf* vor.

Die Regierung der Nationalen Einheit besteht zwar mehrheitlich aus ANC-Ministern. Führende Minister anderer Parteien sind Buthelezi (Innenminister), der Unterhändler der Nationalen Partei *Roelf Meyer* (Provinzangelegenheiten und Verfassungsentwicklung) und *Derek Keys* bzw. sein Nachfolger *Chris Liebenberg* (Finanzen), ebenfalls Nationale Partei. Parlamentsdebatten und -abstimmungen haben in der Zwischenzeit gezeigt, daß je nach Thema kurzfristige Koalitionen quer durch das Parteienspektrum möglich sind.

Ein integrierter und basisorientierter Reformansatz

Das Regierungsprogramm ist eine revidierte Fassung des „Reconstruction and Development Program" (Wiederaufbau- und Entwicklungsprogramm, kurz RDP). Es war ursprünglich das Wahlkampfprogramm des ANC, als das es große Hoffnungen geweckt hatte: In einem Fünfjahreszeitraum versprach der ANC weitgehenden und schnellen Abbau von Entwicklungsdefiziten insbesondere im Bereich Bildung, Wohnungsbau und Gesundheit, zudem die Umverteilung eines Teils des Grundbesitzes und die Elektrifizierung schwarzer Siedlungen. Das jetzt gültige „Weißbuch" des RDP ist realistischer. Statt stimmenträchtige Verheißungen zu machen, setzt es Prioritäten, wobei das politisch Gewünschte durch die Zwänge der Haushaltsdisziplin beträchtlich reduziert wurde. Der Wohnungsbau soll gefördert werden, aber auch Industriezweige, die ohne Zollschranken überleben können – durch die Importsubstitutionspolitik der Apartheidregierung sind noch heute viele südafrikanische Betriebe auf dem Weltmarkt nicht konkurrenzfähig –,

ebenso arbeitsintensive Industrien, wie die Weiterverarbeitung von Agrarerzeugnissen. Laufende Staatsausgaben sollen zugunsten von Kapitalinvestitionen gesenkt werden. Das könnte durch eine Verkleinerung des Beamtenapparates erfolgen, da die Beamten- und Angestelltenlöhne den größten Teil der Staatsausgaben ausmachen.

Es ist jedoch wenig wahrscheinlich, ob die Regierung und insbesondere der ANC diese Politik durchhalten können, müssen sie doch in irgendeiner Form ihre Anhänger und treuen Weggefährten zufriedenstellen. Wie Beispiele anderer Länder nach Umstürzen oder Regierungswechseln zeigen, ist das am leichtesten möglich durch deren Ernennung zu Beamten. Befragungen zeigen, daß eine Mehrheit der ausgebildeten Schwarzen ihren sozialen Aufstieg eher in der *Bürokratie* als in der Privatwirtschaft erwartet. Im vergangenen Jahr wurde auch offensichtlich, daß zudem viele ehemalige Kämpfer gegen die Apartheid mit einer Art „Befreiungskampfbonus", d. h. mit einer Entschädigung für die langen Jahre im Exil oder Gefängnis rechnen. Ihre Erwartungen reichen von Steuerbefreiung bis zu kostenloser Ausbildung für ihre Kinder.

Im Kampf gegen die Apartheid waren Miet- oder Strompreisboykotte wirksame Mittel. Da viele Menschen sich daran gewöhnt haben, für diese Dienstleistungen nicht zu bezahlen, wird aber häufig der „Boykott" gegen die „eigene" Regierung weitergeführt. Je mehr die Regierung solchen Forderungen und Unterlassungen nachgibt, desto stärker wird der Staatshaushalt belastet und desto mehr vermindern sich die Chancen auf eine wirtschaftliche Gesundung. Erschwerend kommt hinzu, daß der staatliche Verwaltungsapparat ohnehin belastet ist durch die Garantie der Besitzstandswahrung für die Bürokratien des Apartheidstaates einschließlich die der Homelandverwaltungen. Diese Garantie wurde gegeben, um die weißen Bürokraten nicht zu erbitterten Gegnern des neuen Südafrika werden zu lassen. Gleichzeitig fordert das RDP die Durchsetzung von „affirmative action", der südafrikanischen Version der Quotenregelung: es müssen bevorzugt Schwarze eingestellt werden. Diese sind aber oft wegen mangelnder Schulbildung oder Erfahrung weniger qualifiziert als ihre weißen Vorgänger. Folglich werden manche Stellen doppelt besetzt. All dies führt zu einer immensen Belastung der Wirtschaft.

Seinem eigenen Anspruch nach ist das RDP ein integrierter, basisorientierter Reformansatz. Er versucht, Grundbedürfnisbefriedigung, Entwicklung menschlicher Ressourcen, Wirtschaftsentwicklung und Demokratisierung von Staat und Gesellschaft miteinander zu verknüpfen. Geleitet und koordiniert wird das Programm vom RDP-Büro, dem der ehemalige Generalsekretär des Gewerkschaftsverbandes COSATU und jetzige Minister ohne Geschäftsbereich, *Jay Naidoo*, vorsteht. Finanziert werden soll das RDP laut Haushaltsplan 1994/95 durch einen speziellen Fonds für Entwicklung und Wiederaufbau, der durch Kürzungen in anderen Regierungsprogrammen, insbesondere im Wehretat, und mit Hilfe von Entwicklungshilfegeldern und Spenden gespeist werden soll.

Es soll umgesetzt werden in Zusammenarbeit der Fachministerien, der Provinz- und Lokalverwaltungen, zum Teil in Partnerschaft mit der Privatwirtschaft bzw. unter Beteiligung von Nichtregierungsorganisationen und Gruppen an der Basis. Dies erfordert die Schaffung vieler neuer *Koordinations- und Abstimmungsgremien*. Letzteres ist ein zwiespältiges Phänomen des neuen Südafrika: Im Bemühen um Transparenz, Bürgerbeteiligung und politischen Konsens werden unzählige Beratungs-, Konsultations- und Mitbestimmungsgremien in Form von Kommissionen, Beiräten, Foren etc. geschaffen. Manchmal wirken sie allerdings auch als Hemmschuh.

Das RDP war insbesondere in den Monaten nach der Wahl als das Zauberwort für alle Probleme in aller Munde. Es wurde von allen relevanten gesellschaftlichen und politischen Gruppen als wirtschafts- und sozialpolitische Vision des neuen Südafrika mitgetragen. Kein gesellschaftliches Ereignis fand statt, ohne daß bei diesem Anlaß nicht für das RDP gesammelt worden wäre. Einigen besonderen Programmen, wie zum Beispiel der Schulspeisung, kamen als „Programme des Präsidenten" besondere Bedeutung zu; sie wurden sozusagen von Nelson Mandela „gestartet". Das RDP ist bislang allerdings hinter den in es gesetzten Erwartungen zurückgeblieben. Das liegt nicht nur an fehlenden Mitteln, sondern verstärkt an Kompetenzgerangel zwischen RDP-Minister Naidoo und anderen ANC-Ministern um die Verteilung von Geldern. Die Durchführung des Programms, in das die Hoffnung auf die Zukunft Südafrikas gesetzt wird, stößt also auf allen Ebenen auf verwaltungstechnische Probleme.

Streit um die Rechte der Provinzen

Die Provinz Kwa-Zulu-Natal ist das Gebiet Südafrika, das bislang den höchsten Blutzoll im politischen Kampf um die Macht entrichtet hat. Seit Mitte der 80er Jahre fanden dort blutige Auseinandersetzungen zwischen Anhängern des ANC und der Inkatha Freedom Party um politische Einflußsphären statt. Buthelezi, der Führer der IFP, weigerte sich, an den Wahlen 1994 teilzunehmen, solange ihm nicht eine weitreichende Autonomie für Kwa-Zulu-Natal und eine verfassungsmäßige Sicherung der Stellung des Zulu-Königs zugesichert wurde. Letztere wurde vor den Wahlen in die Verfassung aufgenommen, über erstere wird immer noch gestritten. Um seiner Forderung mehr Nachdruck zu verleihen, boykottiert Buthelezi seit April dieses Jahres die verfassunggebende Versammlung. Ende November kam es jedoch zu einer Annäherung zwischen Buthelezi und dem Vorsitzenden der verfassunggebenden Versammlung, *Cyril Ramaphosa*. Buthelezis Rückkehr in die Versammlung scheint kurz bevor zu stehen.

Bedenklicher und gefährlicher für die Stabilität des Landes ist das Spielen Buthelezis mit der ethnischen Karte, inzwischen ohne die Unterstützung des Zulukönigs *Goodwill Zwelethini*. Nach wie vor versucht er die Bevölkerung Kwa-

Zulu-Natals mit dem Appell an „traditionelle Werte" zu mobilisieren: Die Unabhängigkeit der Zulus sei im neuen Südafrika gefährdet. Diese Politik Buthelezis hat in Kwa-Zulu-Natal wieder zu verstärkten und blutigen Kämpfen zwischen ANC-Anhängern und Inkatha-Unterstützern geführt, nachdem sie nach den Wahlen im April 1994 weitgehend zum Erliegen gekommen waren. Hervorzuheben ist, daß beide politischen Gruppen sich in dieser Region großteils aus Zulus zusammensetzen. Da sich die Inkatha Freedom Party und die Zentralregierung nicht über die Eingliederung der von traditionalen Häuptlingen regierten Stammesgebiete in neue Gemeinden einigen konnten, wurden die Kommunalwahlen in Kwa-Zulu-Natal bis März 1996 verschoben. Daher läßt sich derzeit keine verläßliche Aussage darüber machen, wie groß die Machtbasis Buthelezis und damit seiner Separationsbemühungen in Kwa-Zulu-Natal wirklich ist.

Paradoxerweise gewann Buthelezi Verbündete, mit denen er sicherlich nicht gerechnet hatte. Auch innerhalb des ANC führte nämlich die Frage der Rechte der Provinzregierungen zu einem Disput. Vor den Wahlen hatte er von einer starken Zentralgewalt Abstand genommen und eine Verankerung der Rechte der Provinzen in der Verfassung zugestimmt. Die südafrikanische Verfassung orientiert sich teilweise am bundesdeutschen Föderalismus. Provinzregierungen können Gesetze in ihrer Provinz verabschieden, Gesetzesvorlagen in die Nationalversammlung einbringen und ein Veto gegen Gesetzesvorschläge einreichen, die entgegen der Interessen ihrer Region sind.

Seit der Verfassungskonferenz des ANC im April versucht eine Fraktion, diese Rechte zu beschneiden und die Provinzregierungen auf die Rolle reiner Verwaltungsorgane zu reduzieren. Die legislative Gewalt soll nur noch von der Zentralgewalt ausgeübt werden. Hintergrund dieses Entwurfs ist die Angst vor einer Balkanisierung durch eine zu große Autonomie der Provinzen – in erster Linie der von Kwa-Zulu-Natal, welche letztlich zu einer Sezession führen könnte. Nicht nur Buthelezi, sondern auch die Führer der vom ANC geführten Provinzen – keine Widerstandskämpfer mehr, sondern Provinzführer –, sind jedoch gegen eine Beschneidung ihrer Rechte.

Ähnlich wie es in der Bundesrepublik schwierig und manchmal auch schmerzlich ist, aus zwei Staaten mit unterschiedlichen Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen einen zu machen, ist dies auch in Südafrika der Fall. Auch hier reichen die Schatten der Vergangenheit weit. So hat die weiße Regierung jahrzehntelang die *Erziehung und Ausbildung der Bevölkerungsmehrheit* vernachlässigt. Für schwarze Kinder gab es keine Schulpflicht. Die „Bantu education" wollte Schwarze in erster Linie zu Minenarbeitern, Fabrikarbeitern und ähnlichem ausbilden; schwarze Akademiker sollte es nur in begrenzter Zahl geben. Das nach „Rassen" getrennte Bildungswesen führte zum Anwachsen eines gigantischen bürokratischen Apparates: es gab nicht weniger als neunzehn verschiedene Erziehungsministerien.

In der Hochphase der Apartheid gab die Regierung 25 mal mehr für die Ausbildung eines weißen Schülers als eines schwarzen aus. Auch 1993 war es immerhin noch vier mal mehr. Kurz: Das Ausbildungsniveau der Schwarzen ist wesentlich niedriger als das der Weißen, und es wird einige Jahre dauern, bis dieses Defizit aufgeholt werden kann. Darüber hinaus leiden die Schulen aber auch daran, daß die schwarze Protestbewegung sie jahrelang zum Schlachtfeld für den Kampf gegen das Apartheid-Regime gemacht hatte: „Liberation before education".

Fast zwei Jahrzehnte ständig unterbrochener Schulunterricht, Verlust der Lehrerautorität und elementarster Disziplin der Schüler haben ihre Spuren hinterlassen. An den Universitäten mußten die Zulassungsbedingungen herabgesetzt und spezielle Förderkurse für schwarze Studenten eingerichtet werden, um ihnen ein Studium zu ermöglichen. Der vom ANC gestellte Erziehungsminister *Sibusiso Bengu* schloß im Januar 1995 die neunzehn Erziehungsministerien in ein einziges zusammen. Südafrika gibt jetzt ein Fünftel seines Haushaltes für das Erziehungswesen aus, das ist mehr als in anderen Schwellenländern. Die Rassendiskriminierung soll abgeschafft und eine gerechte Verteilung der Mittel erreicht werden. Diese Maßnahmen stießen anfänglich auf heftigen Widerstand in rein weißen Wohngebieten, weil die weißen Eltern einen Rückgang des Ausbildungsniveaus befürchteten. Inzwischen aber hat die Integration der Schulen weitgehend reibungslos stattgefunden.

Landfrage, neue Armee, kriminelle Gewalt

Die weiße Minderheit Südafrikas hat seit 1913 insgesamt 87 Prozent der Fläche des Landes für sich in Anspruch genommen. Schwarze wurden enteignet und in unfruchtbare Gebiete vertrieben. Zwischen 1960 und 1980, während der Regierungzeit der Nationalen Partei, wurden allein mehr als drei Millionen Menschen umgesiedelt. Die Umsiedlungspolitik betraf Gebiete, die als „nichtweiße" Enklaven, sog. black spots, übrig geblieben waren. Gemeinden wurden auseinandergerissen, bestehende Strukturen mit einem Schlag zerstört. Mit steigender Zahl der Zwangsumsiedlungen verschlechterten sich auch die Umstände für die Betroffenen. Während anfangs Umsiedlungen nur dann erfolgten, wenn zuvor rudimentäre Wohnmöglichkeiten in den neuen Siedlungsgebieten geschaffen waren, wurden später Tausende von Umsiedlern in Gegenden gekarrt, wo sie lediglich ein Grundstück ohne ein Dach über dem Kopf erwartete.

Schon während der Apartheid versuchten vertriebene schwarze Gemeinden, ihr Land zurückzuerhalten oder zumindest dort wieder wohnen zu können. Das gelang aber nur in wenigen Einzelfällen, in der Regel mit der Unterstützung des südafrikanischen Kirchenrats. Heute sind „wilde Squatter", d. h. Menschen aus den ländlichen Gebieten oder auch Migranten aus anderen afrikanischen Ländern, die in Parks oder auf Spielplätzen der Ballungsgebiete oft über Nacht illegale Siedlungen errichten, ein großes Problem für die Regierung. Ihrem Wahlversprechen, Häuser für alle, konnte sie

nicht nachkommen, andererseits muß sie Squatter-Siedlungen abreißen, weil sie nicht legal sind. Anfang Oktober 1994 wurde in Kapstadt ein Gesetz zur Landfrage verabschiedet: Schwarze Südafrikaner, deren Land unter der Apartheid enteignet worden ist, sollen ihren Grundbesitz zurückerhalten. In Fällen, in denen dies nicht möglich ist, soll ein Sondergerichtshof Entschädigung zuweisen.

Die ehemals weiße *Armee* war nach den Wahlen mit den Armeen der Befreiungsbewegungen und der ehemaligen Homelands zusammengelegt worden. Auch dies wurde als ein Teil der nationalen Versöhnungspolitik gesehen, doch die Schwierigkeiten überwiegen: Die ehemaligen Guerilleros können sich nur schwer in die Armeedisziplin einfügen. Zudem beschweren sie sich über den Rassismus ihrer – in der Regel – weißen Vorgesetzten. Im August 1995 beschloß die Regierung, die Armee zu halbieren; davon betroffen sind hauptsächlich die ehemaligen Befreiungskämpfer. Mittels Umschulungsprogrammen und Abfindungen soll ihnen der Übergang ins zivile Leben erleichtert werden.
Das Stichwort, das am häufigsten im südafrikanischen Zusammenhang genannt wird, ist das der *kriminellen Gewalt*. Diebstähle, Überfälle, Autoentführungen usw. haben in dem Maße drastisch zugenommen, in dem die politische Gewalt zurückging. Viele illegale Waffen sind im Umlauf. Johannesburg gilt als gefährlicher als New York. Dies ist nicht nur nicht sonderlich angenehm für die Südafrikaner selbst, es schreckt auch potentielle Investoren aus dem Ausland ab. Die Regierung Mandela ist sich dieses Problems bewußt, und alle Parteien hatten die Bekämpfung der Gewalt auf ihre Wahlkampffahnen geschrieben. Es gilt, strukturelle Probleme zu bekämpfen, vor allem die hohe Jugendarbeitslosigkeit – Südafrika hat insgesamt eine Arbeitslosenquote von ca. 50 Prozent. Gleichzeitig muß aber eine gut ausgebildete und bei der Bevölkerung akzeptierte Polizeitruppe, deren Bild nicht mehr durch die Apartheid belastet ist, geschaffen werden.

Wieder ein politische Reifezeugnis

In den acht Provinzen waren 16 Millionen Menschen zur Kommunalwahl aufgerufen, aber nicht alle machten von ihrem Recht Gebrauch. Im Gegensatz zu den Parlamentswahlen hatte ihre Motivation stark nachgelassen. Das hatte sich schon im Vorfeld bei der Wählerregistrierung gezeigt, deren Frist immer wieder verlängert werden mußte, bis sich immerhin knapp 80 Prozent der Südafrikaner im Wahlalter in die Wahllisten eingetragen hatten. Anders als bei den Parlamentswahlen konnte nicht jeder überall unter Vorlage eines Ausweises dort wählen, wo er wollte, sondern nur aufgrund seiner Einschreibung in lokale Wählerverzeichnisse. Etwa die Hälfte der registrierten Wähler machten von ihrem Wahlrecht Gebrauch., d. h. nur etwa ein Drittel der möglichen Wähler gingen zu den Urnen. Die Gründe für die Wahlmüdigkeit reichen von der fehlenden Einsicht in eine zweite Wahl bis zur Enttäuschung über die nicht eingelösten Wahlversprechen des ANC. Viele Menschen wollten deshalb nicht für den ANC stimmen, aber auch nicht gegen ihn.

Vor den Wahlen waren ehemals schwarze und weiße Gemeinden zusammengelegt worden, das bedeutet, vernachlässigte Gebiete mit mangelnder Infrastruktur mit Straßenzügen europäischen Gepräges. Genauso unterschiedlich waren auch die Erwartungen bzw. die Befürchtungen: Die schwarzen Gemeinden erhoffen sich eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen – Stromversorgung, sauberes Wasser, Straßenreinigung. Die weißen hingegen befürchten erhöhte Abgaben, um den Nachholbedarf ihrer schwarzen Nachbarn zu finanzieren.
Die Berichte über die Kommunalwahlen gleichen denen über die ersten Wahlen vor anderthalb Jahren: ein organisatorisches Chaos, aber wider allen Befürchtungen ein friedliches Ereignis. Das Ergebnis entsprach ebenfalls den Erwartungen: Der ANC gewann die absolute Mehrheit der Stimmen mit 66,4 Prozent, die Nationale Partei gewann 16,2 Prozent. Überraschend gut schnitt die Democratic Party ab, die bei den ersten Wahlen erhebliche Einbussen hatte hinnehmen müssen. Sie gewann 3,2 Prozent und scheint sich von der Niederlage erholt und den aufgrund ihrer langjährigen Opposition gegen die Apartheid verdienten Platz gefunden zu haben. Unerwartet war ebenfalls das Abschneiden der weißen Rechten und der Inkatha Freedom Party. Letztere erzielte landesweit weniger als 1 Prozent. (Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß in Kwa-Zulu-Natal nicht gewählt wurde.) Freiheitsfront (4 Prozent) und Konservative Partei (1,2 Prozent) verloren selbst in ihren Hochburgen. Die Idee eines weißen „Volksstaates", den sie anstreben, scheint damit in weite Ferne gerückt.

Erneut hat sich das südafrikanische Volk ein *politisches Reifezeugnis* ausgestellt, wenn auch ohne die Euphorie der ersten Wahlen. Die politische Freiheit ist da, aber die Hoffnungen der Bevölkerungsmehrheit auf einen wirtschaftlichen Aufschwung haben sich noch nicht erfüllt. Dennoch blieben die Menschen bislang geduldig. Es scheint aber, daß sie sich von ihren neuen Gemeindeverwaltungen endlich eine Besserung ihrer Lebensumstände versprechen. Kommt es nicht dazu, dann könnte das Wahlergebnis 1999 ganz anders aussehen.
Südafrika ist in die internationale Staatengemeinschaft zurückgekehrt; es ist wieder Mitglied in allen wichtigen internationalen Gremien. Das Land zehrt noch vom Bonus des friedlichen Wechsels. Es braucht aber mehr als Besuche, damit der Wechsel friedlich bleibt: Internationale Investitionen werden durch die hohe Kriminalitätsrate abgeschreckt, die nur durch Umverteilung und wirtschaftlichen Aufschwung gesenkt werden kann – ein Teufelskreis könnte entstehen.
Präsident Mandela wird sich 1999 nicht mehr zur Wahl stellen. Das große Fragezeichen der südafrikanischen Zukunft und Sicherheit ist damit, neben der wirtschaftlichen Gesundung, die Intergrationsfähigkeit seines Nachfolgers. Aller Voraussicht nach wird es sein Vizepräsident *Thabo Mbeki* sein.

Helga Dickow

Kurzinformationen

EKD und Bischofskonferenz legen Zwischenbilanz zum Konsultationsprozeß vor

Weit mehr als 1000 Stellungnahmen mit einem Umfang von über 10 000 Druckseiten sind inzwischen bei den beiden zentralen Informationsstellen eingegangen, so die von EKD und Deutscher Bischofskonferenz Ende November 1995 verbreitete Zwischenbilanz zum Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Fast alle im Bundestag vertretenen Parteien, die Tarifsvertragsparteien, Gewerkschaften, Wirtschafts- und Wohlfahrtsverbände hätten sich bisher am Konsultationsprozeß beteiligt und zu den in diesem aufgeworfenen Fragen Stellung genommen. Aber auch eine Fülle von Einzeleingaben besorgter Bürgerinnen und Bürger seien eingegangen. Darüberhinaus habe der Konsultationsprozeß und das ihm zugrundeliegende, im November 1994 veröffentlichte Impulspapier (vgl. HK, Januar 1995, 9 ff.) in den Medien und unter Wissenschaftlern eine Flut von Beiträgen und Stellungnahmen ausgelöst. Ausdrückliche Zustimmung finde, so die Bilanz, daß sich die Kirchen in einer Zeit wachsender gesellschaftlicher und sozialer Schwierigkeiten und Spaltungen auf die Seite der Benachteiligten und der Menschen in Not geschlagen, die Perspektive der Betroffenen selbst gewählt haben. Als immer wiederkehrende Kritikpunkte würden genannt: die einseitige Parteinahme zugunsten wirtschaftlicher Interessen ebenso wie zugunsten der Benachteiligten und Armen, die ausgeblendete Perspektive der Frauen, eine oberflächliche Behandlung der ökologischen Problematik und die fehlende Stringenz in der biblisch-theologischen Konzeption. Insgesamt aber überwögen die zustimmenden Voten. Gemeinsam bekräftigen die Kirchen in ihrer Mitteilung das bereits im Impulspapier festgeschriebene Versprechen: Jede zum Konsultationsprozeß eingegangene Eingabe und Stellungnahme werde von den beiden zentralen Koordinationsstellen, dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Bochum und dem Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln in Bad Honnef, ausgewertet und aufbereitet, um spätestens mit der Vorlage des Endtextes über Ergebnis und Verlauf des Prozesses eine umfassende Dokumentation vorlegen zu können. Der weitere Zeitplan: Die Konsultationsphase wird mit einer Anfang Februar in Berlin stattfindenden zusammenfassenden Konsultationsveranstaltung enden. Bis Ende August 1996 soll dann der Entwurf für das endgültige Wort beider Kirchen vorbereitet werden, so daß es am Jahresende veröffentlicht werden kann. Die federführende Verantwortung für die Vorbereitung der Textvorlage liegt beim Vizepäsidenten des EKD-Kirchenamtes, *Hermann Barth*, und dem Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer*. Die fachliche und inhaltliche Zuarbeit sollen zwei Gremien leisten, zum einen eine *Beratergruppe*, der Sachverständige beider Kirchen angehören, sowie ein *Redakteurskreis*, bestehend aus den Sekretären des Konsultationsprozesses sowie Mitgliedern der den Prozeß begleitenden Arbeitsgruppen.

Kurt Koch ist neuer Bischof von Basel

Der vom Domkapitel der Diözese Basel zum neuen Diözesanbischof gewählte *Kurt Koch* wurde von Johannes Paul II. auf den 7. Dezember 1995 bestätigt. Notwendig geworden war diese Bischofwahl, weil der vor zwei Jahren gewählte Bischof *Hansjörg Vogel* wegen Vaterschaft seinen Rücktritt eingereicht hatte, der am 2. Juni von Johannes Paul II. auch angenommen worden war (vgl. HK, Juli 1995, 340 f.). Statutengemäß wählte das residierende Domkapitel noch am gleichen Tag Weihbischof *Joseph Candolfi* zum Diözesanadministrator; offiziell nicht bekannt wurde, daß Weihbischof Candolfi vom Apostolischen Stuhl zum Apostolischen Administrator ernannt worden war. Der vom Domkapitel vorgesehene Termin der konkordatär geregelten Wahl des neuen Bischofs vom 30. Juni wurde auf Wunsch des Papstes auf den 21. August verschoben. Mit der Bekanntgabe der päpstlichen Bestätigung der Wahl wurde auch die vom Domkapitel aufgestellte Kandidatenliste veröffentlicht; auf ihr standen *Hans Baur* (1936, Pfarrer, Domkapitular), *Walter Bühlmann* (1938, Regens), *Kuno Eggenschwiler* (1933, Regionaldekan, Domkanzler), *Max Hofer* (1937, Pastoralamtsleiter, Domkapitular), *Kurt Koch* (1950, Professor) und *Bernhard Schibli* (1946, Pfarrer). Bei der Genehmheitsabklärung durch die Bistumskantone als Vertragspartner des Heiligen Stuhles wurde keinem Kandidaten gegenüber auch nur ein Vorbehalt angebracht, nachdem das Domkapitel darauf verzichtet hatte, *Rudolf Schmid* (1931, Regionaldekan), der vor der letzten Bischofswahl von der Mehrheit der Kantone ohne Angabe von Gründen gestrichen worden war (vgl. HK, März 1994, 129 ff.), wieder auf die Liste zu nehmen. Zwischen der Bischofwahl und der päpstlichen Bestätigung verstrich mehr als ein Vierteljahr – in der Geschichte des neuen Bistums Basel eine erstmalig lange Zeit. „Dadurch entstand vor allem für die Mitglieder des Domkapitels, die Seelsorger und Seelsorgerinnen sowie den Gewählten selbst eine Ungewißheit, die mehr und mehr belastend wirkte. Es entstanden Gerüchte und Vermutungen. Diese weckten in vielen Bistumsangehörigen Unverständnis gegenüber den Leitungsorganen in der Kirche. Die Domherren bedauern die Belastungen, die durch das langdauernde Verfahren entstanden sind" (Kommuniqué des Domkapitels). Der gewählte und bestätigte Bischof von Basel ist seit 1989 ordentlicher Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theo-

logischen Fakultät Luzern und seit dem Studienjahr 1995/96 Rektor der Hochschule Luzern und Dekan ihrer Theologischen Fakultät. An einer Medienkonferenz skizzierte er sein Verständnis des Bischofsamtes als Dienst am Evangelium, an den Seelsorgern und Seelsorgerinnen, an der Einheit der Kirche und an der Gesellschaft, wobei er zugleich Theologe und Seelsorger sein wolle.

Deutschlandbesuch chinesischer Bischöfe

Kontakte zwischen der katholischen Kirche in China und dem Ausland sind wegen der fehlenden diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der VR China, sowie den Problemen um die Bischofswahlen und -weihen seit Jahrzehnten kompliziert und belastet. Es war daher keine alltägliche Sache, daß sich eine Delegation von vier Bischöfen der sog. „offizellen" Kirche, d. h. der im Gegensatz zur sog. „Untergrundkirche" von der chinesischen Regierung anerkannten und offen operierenden Kirche, begleitet von drei Priestern, auf Einladung der Konrad-Adenauer-Stiftung, unter der Fachberatung und Assistenz des China-Zentrums in St. Augustin vom 12. bis 30. November 1995 in der Bundesrepublik aufhielt. Das Besuchsprogramm stand unter dem eher allgemeinen Rahmenthema „Bildung und Modernisierung". Neben allgemeinen Fragen der Bildung und Erziehung in Deutschland lag das Schwergewicht des Interesses der chinesischen Delegation auf Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Bundesrepublik, vor allem aber auf der Problematik der Priesterausbildung, der Schulung von Ordensschwestern und der theologischen Weiterbildung. Angeführt wurde die Delegation von Bischof *Zong Huaide*, dem Vorsitzenden der Chinesischen Bischofskonferenz und Rektor des Nationalen Priesterseminars in Beijing. Auch die übrigen drei Bischöfe, Bischof *Jin Luxian* von Shanghai, zugleich Vorsitzender der nationalen Kommission für die Priester- und Schwesternausbildung, Bischof *Fu Tieshan* von Beijing und Bischof *Li Duan* von Xian sind als Rektoren eines Priesterseminars ebenfalls mit der Priesterausbildung befaßt. Der erste wichtige Themenbereich des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Bundesrepublik kam in Gesprächen in Bonn zur Sprache. Für die chinesische Delegation waren die vielfältigen Formen der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat auf dem sozialen, karitativen und Erziehungssektor sehr beeindruckend. Zur Thematik von Theologie und Spiritualität der Priesterausbildung fanden die chinesischen Gäste bei mehreren Stationen kompetente Gesprächspartner. Kirchenpolitisch bedeutsam waren die Kontakte mit mehreren deutschen Bischöfen. Bei diesen Gesprächen ging es zunächst um Information und Austausch zur Situation der katholischen Christen in der VR China in der ganzen Bandbreite der gegenwärtig gegebenen schwierigen Beziehungen zwischen den kirchlichen Gruppen in China selber und mit Rom. Wichtig waren die Kontakte mit der EKD, die den Bischöfen die ökumenische Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in Deutschland näherbrachte. Seit vielen Jahren arbeiten die mit China befaßten kirchlichen Stellen in Deutschland in der Form des *Ökumenischen China-Arbeitskreises* zusammen. Mehr praktischer Natur waren die Kontakte mit den verschiedenen kirchlichen Hilfswerken in der Bundesrepublik, die meist schon seit Jahren in China tätig sind. Der Besuch der chinesischen Delegation endete ohne ein öffentliches Kommuniqué, wie es dem inoffiziellen Charakter des Unternehmens entsprach.

Die neueste Kirchenstatistik aus den Niederlanden

Nach der neuesten Statistik der katholischen Kirche in den Niederlanden (Kerkelijke documentatie, Nr. 9/1995) gehörten Ende 1994 35,4 Prozent der niederländischen Bevölkerung der katholischen Kirche an (1985 waren es 38,1 Prozent). Die Zahl der *Priester* im aktiven Dienst betrug zum Stichtag Ende 1994 insgesamt 1740 (1980 waren es 3374 und 1985 noch 266l). In den sieben Bistümern der Niederländischen Kirchenprovinz wurden 1994 zwanzig Neupriester geweiht, davon allein neun im Bistum Roermond. Die Zahl der *Ständigen Diakone* betrug 1994 199 (1985 waren es erst 43). Im Dienst der niederländischen Bistümer standen außerdem 667 *Pastoralreferenten* („pastoraal werk(st)ers"); ihre Zahl lag damit 1994 mehr als doppelt so hoch wie 1980 (302). Der Frauenanteil bei den Pastoralreferenten lag im Berichtsjahr bei 34 Prozent. Von den Kindern, die 1994 in den Niederlanden zur Welt kamen, wurden 24,6 Prozent in der katholischen Kirche getauft. Dieser Prozentsatz hat sich in den letzten Jahren nur minimal verändert. 86,3 Prozent der altersmäßig dafür in Frage kommenden getauften Kinder gingen 1994 zur Erstkommunion; 63,9 Prozent wurden gefirmt. Von den Paaren, die 1994 in den Niederlanden standesamtlich heirateten, ließen sich 17,8 Prozent in der katholischen Kirche kirchlich trauen; davon waren 18,6 konfessionsverschiedene Paare. Auch dieser Anteil hat sich in den letzten Jahren nicht wesentlich verändert. Weiter leicht abgenommen hat die Zahl der *Gottesdienstbesucher* an den beiden „Zählsonntagen": Im Frühjahr 1995 wurden 560000 Gottesdienstbesucher in den Pfarreien gezählt, was einem Anteil von 11,8 Prozent der Katholiken von sieben Jahren und älter entspricht. Vor fünfzehn Jahren lag der Gottesdienstbesuch an den „Zählsonntagen" bei 23,7 Prozent, vor zehn Jahren bei 17,5 Prozent. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Bistümern sind nicht sehr groß: 1995 lag der Gottesdienstbesuch zwischen 16,8 Prozent im Bistum Groningen und 9,9 Prozent im Bistum Rotterdam. Gestiegen ist in den letzten Jahren die Zahl derjenigen, die in den Pfarreien *ehrenamtlich* tätig sind: Für 1995 schätzt man eine Gesamtzahl von knapp 340000 Ehrenamtlichen; ihre Gruppe ist inzwischen halb so groß wie die der regelmäßigen Kirchgänger.

Bücher

OSWALD BAYER, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik. Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1995. 351 S., 73,– DM.

Drei Jahre nach der Veröffentlichung der Aufsatzsammlung „Leibliches Wort" – Reformation und Neuzeit im Konflikt (vgl. HK, November 1992, 534) legt Bayer, Tübinger Systematiker und Anwalt lutherisch-reformatorischer Theologie, gesammelte Aufsätze und Vorträge zur theologischen Ethik vor. Schon der Titel enthält einen programmatischen Anspruch. Glaubensgrund und Ziel der Beiträge sind damit nämlich schon insofern erfaßt, als der Autor Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen durchgehend als *Angesprochensein* durch die Schöpfung und das biblische Offenbarungswort verstanden wissen will. Es ist die elementare *Lebenszusage* des Schöpfers und Herrn der Geschichte und ihre freie menschliche Anerkennung, die einer theologischen Ethik ihre Atemkraft und kritische Funktion verleiht. Der Band ist in drei Hauptteile gegliedert: Mensch sein vor Gott – Ethik im Konflikt – Lebensbereiche (mit den Schwerpunkten Ehe und Familie, Gesellschaft und Staat). Philosophiegeschichtlich ausgerichtete Beiträge werden durch pastoral engagierte Stellungnahmen zur Bewahrung des Sonntags, zur Barmherzigkeit und mitmenschlichen Güte ergänzt. An der praktischen Philosophie Kants scheiden sich für den Verfasser die Geister, indem sein Gottespostulat des „Als ob" des Daseins eines allmächtigen Gottes nur noch eine Ethik ohne Schöpfungslob zuläßt. Ob diese neuzeitliche Position Kants schon mit dem Begriff eines „methodischen Atheismus" bezeichnet werden darf, der zum Konflikt vor allem mit der katholischen Naturrechtslehre führt, bleibt eine Streitfrage. Auch ist zu bedenken, daß der Schattenwurf des unlösbaren Theordizeeproblems jeden Versuch einer *theologischen* Grundlegung der Ethik unaustilgbar begleitet und dennoch nicht unterlassen werden darf. Die gemäß der Schrift *begrenzte* Macht des Bösen trotz seiner andauernden erschreckenden Realität fordert und ermöglicht ethische Grundentscheidungen im persönlichen und staatlichen Bereich. Die Legitimität des Ethischen, so zeigt der Verfasser überzeugend, gerät dann in eine Konfliktzone, wenn der Christusglaube als Prüfstein zugesagter Freiheit in Weltverantwortung sich vor dem Forum autonomer Vernunft zu rechtfertigen hat. Christliche Theologie darf die *eschatologische* Perspektive der Heilsbotschaft nicht aus ihrem Blickfeld verlieren. Sie greift aber nur zu kurz, wenn der „Weltenrichter" zu sehr von der vorgängigen und nicht widerrufenen Urposivität des Geschaffenen abgehoben wird. Aus dem Grundton dieser Beiträge zur theologischen Ethik spricht den Leser unbeugsame, zeitoffene, biblische Glaubenskraft an. Sie verbindet den evangelischen Ruf zur Freiheit im Spannungsfeld von Autorität und Kritik mit überkonfessioneller Solidarität in geschöpflicher Vorläufigkeit. *W. S.*

NICHOLAS NEGROPONTE. Total digital – Die Welt zwischen 0 und 1. Verlag Bertelsmann, München 1995, 288 S. 42, 80 DM

Das Buch bietet eine verführerische Mischung: Das Genre halb Sachbuch, halb Science-fiction, im Stil teils Physikvorlesung teils feuilletonistische Plauderei, der Zugang zur Sache selbst reicht von angelsächsischer Nüchternheit bis zur steilen Vision, distanzierte Betrachtung wechselt mit euphorischem Missionsdrang. Mit viel Information und suggestivem Optimismus, in jedem Fall aber lesenwert, beschreibt der Gründer und heutige Direktor des interdisziplinären „Media Laboratory" am renommierten Massachusetts Institute of Technology in Boston einen Paradigmenwechsel, die „Ablösung des Atoms durch das Bit". Für Negroponte hat das „Zeitalter des Computers", das „Postinformationszeitalter" längst begonnen, eine digitale Welt, geprägt durch rasante technische Entwicklungsmöglichkeiten, ist bereits im Entstehen. Der Umgang mit dem Computer wird darin zum Lebensstil. Die Zukunft der einzelnen Industriezweige hängt von deren Fähigkeit ab, ihre Produkte in digitaler Form zu übermitteln. Die klassischen Massenmedien werden total umgekrempelt, denn die Informationsmacht geht nicht mehr länger nur vom Sender aus. Der aufblühende Multimediabereich wird die Kluft zwischen Wissenschaft und Kunst, zwischen Technik und Geisteswissenschaft schließen. Elektronische Assistenten, die unsere persönlichen Vorlieben und Bedürfnisse lernen, sollen die Daten- und Informationsflut individuell selektieren und aufbereiten. Haushaltsgeräte werden in reger, selbständiger Kommunikation mit dem Computer ihre umfassende Fürsorge für uns entwickeln. Die Revolution ist total: „Wertvorstellungen eines Staates oder einer Nation werden den Werten größerer und kleinerer elektronischer Gemeinschaften weichen". Allerdings sieht der Leiter des führenden Forschungsinstitutes in puncto zukünftiger Kommunikation auch die noch ungelösten Probleme und Hindernisse auf dem Weg vom heutigen Informationszeitalter in die digitale Postinformationsära. Am Ende, allerdings doch etwas knapp, wendet sich Negroponte auch den „Schattenseiten" des digitalen Zeitalters zu, etwa dem realistisch zu erwartenden breiten Arbeitsplatzabbau, den Mißbrauchsmöglichkeiten geistigen Eigentums, den zu erwartenden Einbrüchen in die Privatsphäre. Bits könnten den weltweiten Hunger nicht stillen, Rechner besäßen keine Moral. Dennoch: Ähnlich einer Naturgewalt lasse sich der Eintritt ins digitale Zeitalter weder ignorieren noch stoppen. *A. F.*

Notizen

Im Grundsatz erleichtert und erfreut über das Ende November 1995 im US-amerikanischen Dayton paraphierte Friedensabkommen für Bosnien-Herzegowina zeigten sich die katholischen Bischöfe des früheren Jugoslawiens. Der kroatische Primas, Kardinal Franjo Kuharić, begrüßte das Friedensabkommen, monierte jedoch, zentrale Fragen seien offen geblieben, etwa die nach dem Schicksal der vielen Flüchtlinge. Der Erzbischof von Belgrad, Franc Perko, bezeichnete das Abkommen als „ein wahres Wunder". Daß mit der erreichten Lösung jedoch niemand ganz zufrieden sein könne, bedeute weiterhin eine große Gefahr. Der Bischof von Banja Luka, Franjo Komarica, mahnte, es sei nun Pflicht der Unterzeichner, Rechte und Freiheiten aller zu garantieren. Dazu gehöre auch die Möglichkeit für die vielen Vertriebenen, in ihre Heimatorte zurückkehren zu können. Deutliche Kritik und Enttäuschung äußerte dagegen der Erzbischof von Sarajevo, Kardinal Vinko Puljić. Das Abkommen habe die ethnischen Säuberungen legalisiert, der Friede sei nicht auf Gerechtigkeit gegründet.

Nach dem Ende November 1995 veröffentlichten Jahresbericht 1994 der Solidaritätsaktion „Renovabis" für Mittel- und Osteuropa wurden insgesamt 431 neue Projekte in den Ländern des ehemaligen Ostblocks bewilligt und dafür 22,3 Millionen Mark bereitgestellt. 43 Prozent der Projekte liegen dabei im Sozial- und Bildungsbereich, 18 Prozent sind Bauprojekte. Die Einnahmen aus Kollekte und Spenden betrugen 1994 insgesamt 19,1 Millionen Mark, dies sind 1,4 Millionen weniger als 1993. Auf der Grundlage des Geschäftsjahres 1994 wurde Renovabis das Spendensiegel zuerkannt.

Zum neuen Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen wählte Mitte November 1995 die Landessynode mit großer Mehrheit Manfred Sorg. Der 57jährige tritt damit die Nachfolge von Hans-Martin Linnemann an. Für acht Jahre wird Sorg damit der mit 2,9 Millionen Mitgliedern und 658 Gemeinden drittgrößten EKD-Gliedkirche als Präsident der Landessynode sowie als Vorsitzender der Kirchenleitung und des Landeskirchenamts vorstehen.

Zum neuen Präsidenten des Päpstlichen Rates „Cor Unum" ist der deutsche Kurienbischof Paul Josef Cordes berufen worden. Cordes, seit 1980 Vizepräsident des Päpstlichen Laienrates, folgt in seinem neuen Amt dem französischen Kurienkardinal Roger Etchegaray nach. Der gleichzeitig zum Erzbischof ernannte Cordes ist damit neben dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, der zweite Deutsche, der eine Kurienbehörde leitet. „Cor Unum" ist für die Koordinierung der kirchlichen Hilfs- und Entwicklungsinitiativen zuständig.

Kanada befinde sich an einem entscheidenden Kreuzungspunkt seiner Geschichte; die Regierenden ebenso wie alle Bürger seien herausgefordert zu gegenseitigem Verstehen und zur Zusammenarbeit im Bewußtsein eines gemeinsamen Auftrages. Mit ihrer Anfang November 1995 veröffentlichten Erklärung bezieht die Kanadische Bischofskonferenz Stellung (Wortlaut in origins, 16. 11. 95) zu dem Referendum vom 30. Oktober, in dem sich die Bevölkerung der Provinz Quebec mit einer nur knappen Mehrheit für den Verbleib im kanadischen Bundesstaat entschieden hatte. Die Debatte im Vorfeld des Referendums ebenso wie das Ergebnis selbst könne nicht ohne Folgen für alle Kanadier bleiben. Wie nie zuvor sei die Offenheit der Herzen und Gedanken erforderlich – in einem Moment, der von durchaus verständlichen Emotionen, von Patriotismus und Stolz, aber auch durch Wut, Enttäuschung und Leiden, von Ressentiments und gegenseitigen Verdächtigungen geprägt sei.

Erneut hat das Internationale Katholische Missionswerk missio gefordert, die pakistanische Regierung müsse die jüngsten Verschärfungen des Blasphemiegesetzes zurücknehmen. Extremisten benutzten dieses um Andersgläubige auszuschalten und den Fundamentalismus zu verbreiten. Konkreter Anlaß für die Intervention bei der pakistanischen Regierung war der Tod eines Mitte November in Polizeigewahrsam verstorbenen, der Blasphemie beschuldigten Christen. Missio hatte darüber hinaus eine an den Bundesaußenminister Klaus Kinkel und den pakistanischen Botschafter in Deutschland gerichtete Unterschriftenaktion zugunsten der verfolgten Christen gestartet, an der sich nach Angaben des Missionswerkes fast 86 000 Unterzeichner beteiligten.

Der Erzbischof von São Paulo, Kardinal Paulo Evaristo Arns, hat den neu gestifteten „Nationalpreis für Menschenrechte" Brasiliens erhalten. Die mit umgerechnet rund 45 000 Mark dotierte Auszeichnung wurde vom brasilianischen Präsident Fernando Henrique Cardoso angeregt. Finanziert wird der Preis von privaten Unternehmen. Arns erhielt den Preis besonders für sein Menschenrechtsengagement während der Militärdiktatur in Brasilien.

Der anläßlich der Eröffnung der Adveniat-Aktion 1995 Anfang Dezember in Deutschland weilende Vorsitzende des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), der Erzbischof von Tegucigalpa, Oscar Rodríguez Maradiaga, hat einen Erlaß der Auslandsschulden für Honduras gefordert. Die Auslandsverschuldung in Höhe von mehr als 4,2 Milliarden Mark ebenso wie korrupte Politiker stellten für die demokratische Regierung des Landes eine schwere Erblast dar. Mehr und mehr verarme die Mittelschicht in Honduras, wofür fehlendes Wirtschaftswachstum, die starke Inflation und zu hohe Steuern verantwortlich seien. Ein wachsender Teil der ohnehin armen Bevölkerung des als ärmstes Land Zentralamerikas geltenden Honduras verelende immer weiter.

Zum neuen Apostolischen Nuntius in Deutschland wurde Erzbischof Giovanni Lajolo (60) ernannt, derzeit Sekretär der Güterverwaltung des Apostolischen Stuhls. Der im norditalienischen Novara geborene Lajolo hat in München Kirchenrecht studiert und bei Klaus Mörsdorf mit einer Arbeit über Konkordate promoviert. Von 1970 bis 1974 war er an der Apostolischen Nuntiatur in Bonn tätig, dann bis 1989 im (inzwischen in das Staatssekretariat integrierten) „Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche". Er folgt als Nuntius in Deutschland dem Ungarn Lajos Kada nach, der nach nur fünfjähriger Amtszeit zum Nuntius in Spanien ernannt wurde. In der Amtszeit Kadas wurden die neuen Bistümer in Ost- bzw. Norddeutschland errichtet; auf seinen Nachfolger wartet jetzt der Abschluß der Staatskirchenverträge mit den neuen Bundesländern.

Beilagenhinweis
Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 2 50. Jahrgang Februar 1996

Wir müssen uns die Phantasie zumuten, über eine Wertkoexistenz von Arbeit und Nichtarbeit nachzudenken.

Wolf Lepenies

Was ist Arbeit wert?

Wenn in den unzähligen Kommentaren zum alles beherrschenden Thema Arbeitslosigkeit diese als Geißel, Tragödie oder Skandal bezeichnet wird, scheint dies fraglos angemessen; kaum einer wird die Rede von der „ernsthaften Bedrohung der Humanität" durch die Arbeitslosigkeit, so etwa das Diskussionspapier zum Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, als übertrieben oder gar anstößig empfinden. Selbstverständlich und unbefragt plausibel wirken auch die ebenso zahlreichen wie flammenden Appelle und Plädoyers zur Überwindung des „Elends" Arbeitslosigkeit. Wer findet nicht die gesellschaftlichen Folgen der Arbeitslosigkeit – Stichwort: ungenutzt verschwendetes „Humankapital" – beklagenswert? Jedoch nicht nur volkswirtschaftliche und fiskalische Gründe, sondern auch die bei langanhaltender Massenarbeitslosigkeit zu befürchtenden gesellschaftlichen Spannungen, Verwerfungen und Instabilitäten fordern den Kampf um neue Arbeitsplätze, das Bemühen um den Erhalt der bestehenden. In jedem Fall aber berührt uns die sich verschärfende Knappheit des knappen Gutes Arbeit an einem ganzen zentralen Nerv.

Arbeit ist mehr als Einkommenssicherung

Welcher Stellenwert der Erwerbstätigkeit in unserer Gesellschaft zukommt, zeigt sich – im Umkehrschluß – erst recht auch in den subjektiven, physischen und psychischen Folgen der Erwerbslosigkeit, beim Blick auf die Probleme und Nöte derer, die sich morgens mit der bangen Gewißheit, daß ihre Fähigkeiten und Begabungen wieder nicht gebraucht werden, in die Schlange vor dem Büro der Arbeitsvermittlung einreihen. Psychologen und Mediziner wissen, der Verlust des Arbeitsplatzes kann im wörtlichen Sinn krank machen. Besonders bei Langzeitarbeitslosen treten häufig Depressionen auf. Der schamhaft „frei"-gewählten sozialen Isolation vieler Arbeitsloser folgen Angstzustände, Schlaflosigkeit, Reizbarkeit und Nervosität. In einem Klima, in dem Arbeitslosen nicht selten immer noch unterstellt wird, selbst schuld am eigenen Schicksal zu sein, entstehen selbstzerstörerische Schuldgefühle.

Unter den menschlichen Daseinsvollzügen behauptet die Arbeit einen Spitzenplatz: Erwerbstätigkeit vermittelt zentrale Lebenserfahrungen. Ihre Bedeutung und Funktion für den einzelnen erschöpft sich längst nicht in der Einkommenssicherung, Konsumbedürfnisse allein können den allgemeinen Wunsch nach Erwerbstätigkeit nicht hinreichend erklären. Beruf und Arbeit sind wichtige Bausteine zu einer selbstbewußten Persönlichkeit. Erfolg in der Arbeit schafft Lebenszufriedenheit und Bestätigung. Zugleich ist die Erwerbstätigkeit Quelle gesellschaftlicher Anerkennung, eine Basis wichtiger sozialer Kontakte, vor allem auch der Kern gesellschaftlicher Partizipation.

Die Arbeit kann und muß aber auch Sinn stiften. In Rahmen ihrer neuzeitlichen Karriere, so lehren die Soziologen, hat sie auch Funktionen an sich gezogen, die ehemals beispielsweise die Religion für sich beanspruchte. Die Berufstätigkeit

steht heute im Zentrum der Biographie des einzelnen ebenso wie des gesamten gesellschaftlichen Lebens: Einkommen und Konsumchancen, soziale Sicherheit, das gesamte Wirtschafts-, Steuer- und Abgabensystem, aber auch das Bildungs- und Erziehungssystem sind auf die Erwerbstätigkeit hin ausgerichtet.
Wenn heute vor dem Hintergrund der jeweils aktuellsten Daten aus Nürnberg in den zahlreichen einschlägigen Publikationen, Experteninterviews, Talkshows und an den diversen Runden Tischen, die schon in den siebziger Jahren formulierte These vom „Ende der Arbeitsgesellschaft" aufgegriffen wird, sind meist Zukunftsängste, kaum Hoffnung und Gestaltungsfreude zu spüren. Der Grund liegt sicherlich nicht nur in der Fragwürdigkeit dieser These selbst. Auch das Fehlen einer konkreten Vorstellung davon, wie eine „Post-Arbeitsgesellschaft" wirtschaftlich am Leben gehalten und finanziert werden könnte, ist nicht alleinige Ursache.
Ein Paradox des Zivilisationsprozesses? Da hat menschlicher Forschungsdrang in ungezügeltem Herrschaftsanspruch über die Natur den Sturm der industriellen Revolution, eine rasante Entwicklung moderner Technik entfesselt, nicht zuletzt unter der Verheißung des Sieges über die Mühsal der Arbeit, über die „entfremdende" Plackerei und den sprichwörtlich biblischen Schweiß, mit dem das tägliche Brot erst verdient werden mußte, bevor es zu essen war. Am Ende des 20. Jahrhunderts aber fragt sich der Zeitgenosse einmal mehr, ob er bezüglich seines eigenen Tätigseins die „Erschütterung oder die Befreiung unserer Zivilisation" erlebt. (so etwa der englische Autor *Jeremy Rifkin* in seinem jüngst veröffentlichten Buch mit dem bezeichnenden, jedoch schon lange nicht mehr originellen Titel „Das Ende der Arbeit"). Bislang jedenfalls war die Arbeit doch eine der zentralen Grundlagen unserer Zivilisation.

Freilich, in gewisser Spannung zu der allgemein der Erwerbsarbeit attestierten zentralen Funktion, ihrer subjektiven Wertschätzung und ihrem enormen gesellschaftlichen Stellenwert steht manches Argument im nach wie vor mit harten Bandagen ausgetragenen Kampf um den Standort Deutschland und die Zukunft seines sozialen Sicherungssystems. Je nach der eigenen Betroffenheit ratlos, befremdet oder zornig bleibt, wem bei morgendlicher Zeitungslektüre neben den neuesten Meldungen aus Nürnberg zugleich gewichtige Überlegungen präsentiert werden, wie neue und wirkungsvolle „Anreize" zur Arbeit geschaffen werden könnten. Gleich ob es um die Begründung für Einschnitte in der Arbeitsförderung, das „Lohnabstandsgebot" für Gestaltung und Bemessung der Sozialhilfe oder das Lamento über den deutschen Krankenstand und Abhilfe durch Karenztage geht – aus dieser Perspektive scheint mancher faulgewordene deutsche „Freizeitkünstler" nur noch mühsam aus der Hängematte heraus und zur Arbeit zu bewegen.

Konnte nur noch immer nicht mit dem Vorurteil vom unwilligen Erwerbslosen aufgeräumt werden? Wie erklärt sich dessen Renitenz trotz der monatlichen veröffentlichten Arbeitslosenstatistik? Oder ist unter der von allen Seiten bekannten Wertschätzung der Arbeit und noch unter den Vorzeichen der einstmals politisch gewollten Vollbeschäftigung die tatsächliche Arbeitsbereitschaft dermaßen erodiert, daß es neuer Anreize, auch der vielfach zu hörenden Appelle zu Mehrarbeit und besserer Arbeitsdisziplin wirklich bedarf? Hat sich das Arbeitsethos des 18. und 19. Jahrhunderts, das unsere Gesellschaft und Kultur – von den Nachbarn gleichermaßen belächelt wie bewundert – so unverwechselbar geprägt hat, im „Freizeitpark Deutschland" unwiederbringlich verflüchtigt?

Arbeit bedeutet viel, aber nicht mehr alles

Gerade ein prekär gewordener Arbeitsmarkt, die schwierige Suche nach Möglichkeiten der Finanzierung und Verteilung von Arbeit verlangen besondere Verantwortung, Sorgfalt und Vorsicht, wenn es um die Beurteilung der faktischen Arbeitsbereitschaft, Bedeutung und Wertschätzung der Erwerbsarbeit geht. Zuerst gilt es beispielsweise zu bedenken, daß auch eine moderne Dienstleistungsgesellschaft keineswegs nur Jobs bereithält, deren Ausübung Kreativität, Teamgeist und geistige Flexibilität verlangt und dafür aber auch einen hohen Grad an Selbstverwirklichung oder -bestätigung verheißt. Auch in der High-Tech-Arbeitswelt der Zukunft, in der durch Kommunikations- und Informationstechnologien gepägten „Dritten Industriellen Revolution" wird dies nicht anders sein.
Zu berücksichtigen ist weiterhin, daß heute schon die Mehrheit der Berufsanfänger nicht mehr die Möglichkeit hat, den Wunsch-, gar Traumjob oder einen Ausbildungsplatz für diesen zu finden. Auch verfügen nicht alle in gleichem Maße über die notwendigen Fähigkeiten und Qualifikationen, um überhaupt einen anspruchsvollen und ansprechenden Beruf auszufüllen. Wer also von Sinn und Bedeutung der Arbeit und dem Wunsch nach Erwerbstätigkeit spricht, darf als erstes nicht die konkreten Arbeitsplätze und Arbeitsbedingungen aus dem Blick verlieren.

Grundsätzlich aber hat sich sicherlich, jenseits der falschen Alternative von grassierender Arbeitsbesessenheit oder Arbeitsscheu, die Bedeutung und Bewertung der Erwerbsarbeit im Kontext des allgemeinen Wertewandels verändert – in Wechselwirkung mit den durch Produktivitätsfortschritt und weitgehende technische Rationalisierung ebenso erzwungenen wie ermöglichten Verkürzungen der Arbeits- und der Lebensarbeitszeit. Diese Veränderungen betreffen zum einen die Anforderungen und Erwartungen an Gestaltung und Ausübung der Arbeit selbst, gemeinhin unter dem Schlagwort vom „Drang nach Autonomie und Selbstverwirklichung" zusammengefaßt.
Gewandelt hat sich – in der Wertehierarchie des einzelnen – zum anderen aber auch das Verhältnis zwischen Arbeit, nicht entlohnter Arbeit und Freizeit, die heute keineswegs mehr nur noch den Status verbleibender Restzeit besitzt. Damit hat die Bereitschaft abgenommen, die Gestaltung aller anderen Lebensbereiche, etwa die des Familienlebens,

unwidersprochen dem Beruf zu opfern. Zahlreiche Umfragen haben beispielsweise gezeigt, daß es eine durchgängig hohe Bereitschaft zur Teilzeitarbeit gibt – auch unter Lohnverzicht, soweit dies möglich ist. Insgesamt haben diese Veränderungen die Erwerbstätigkeit sicherlich abgewertet. Gleichwohl hat mit dem enormen Anstieg der Arbeitslosigkeit aber auch eine deutlich zu bemerkende Gegenbewegung eingesetzt, die das knappe Gut wieder wertvoller macht.

All diese Veränderungen und teilweise beim ersten Augenschein widersprüchlichen Beobachtungen in Rechnung gestellt, läßt sich dennoch nicht bestreiten: Erstens bleibt für das Gros der Bevölkerung die Erwerbsarbeit von zentraler Bedeutung; auch der größte Teil der derzeit Arbeitslosen würde tausendmal lieber arbeiten, ein Einkommen mit eigener Arbeit erwirtschaften. Nur schwer zu bestreiten scheint zweitens die These, die allem Gerede von der ausgehenden Arbeit entgegensteht: Einmal abgesehen von der Frage der Finanzierung, der Arbeitsmarktfähigkeit oder auch der arbeitsmarktpolitischen Steuerungsmöglichkeit – es gibt sicherlich Arbeit in Hülle und Fülle. Dies gilt erst recht für den Bereich der gegenwärtig nicht entlohnten Arbeiten und Dienste. Besonders im Bereich der zwischenmenschlichen „Dienstleistungen" werden sich unschwer dafür viele Beispiele finden lassen.
Die „Arbeitsgesellschaft" aber ist – in diesen beiden Koordinaten – zumindest an einen Punkt gelangt, an dem eine erneute Klärung dringlich ist über die inviduelle wie gesellschaftliche Bedeutung der Erwerbsarbeit und deren Konsequenzen. Vor allem aber bedarf es einer erneuten Verständigung über die Wertigkeit und das Verhältnis der verschiedenen Dimensionen menschlichen Tätigseins überhaupt, in Berufstätigkeit, in nichtentlohnter Arbeit, in der Familien- und Erziehungsarbeit, in der Freizeit und in der „Muße". Nur ein solchermaßen neu gewonnenes Verständnis kann die Basis bilden für die dringend notwendige Neuverteilung der verschiedenen Dimensionen von Arbeit im Alltag des einzelnen und seiner Lebenszeit, zwischen den Geschlechtern, unter den verschiedenen Trägergruppen und -schichten.

Die Leitfrage für diese Neuverständigung aber muß sein: Wie lassen sich die anderen Formen menschlicher Tätigkeit gegenüber der Erwerbsarbeit in ihrer Bedeutung aufwerten, wie kann eine gewisse Überbewertung der Erwerbstätigkeit relativiert und ins rechte Maß gerückt werden? Auf Dauer wird eine Gesellschaft nicht mehr gestaltungsfähig sein, in der die Wertschätzung und Akzeptanz des einzelnen fast ausschließlich durch seine Erwerbstätigkeit garantiert ist, nur diese gesellschaftliche Partizipation zu ermöglichen scheint, in der der „Vollzeitjob", ausgestattet mit den verschiedensten materiellen wie immateriellen Anreizen, den Normalfall darstellt. Programmiert sind enorme Frustrationen beim einzelnen und damit auch enorme soziale und politische Verwerfungen, wenn immer mehr einfach keinen Zugang mehr zu den Verheißungen einer kontinuierlichen Erwerbsbiographie mit Vollzeittätigkeit finden werden. Die kreative, vor allem aber sozial ausgewogene Gestaltung der gewollten oder ungewollten „Befreiung" von der Erwerbsarbeit wird *die* zentrale Aufgabe der Zukunft sein.
Allerdings, im Kontext von fast vier Millionen Arbeitslosen und überdies wenig verheißungsvollen wirtschaftlichen Zukunftsprognosen über Sinn, Wert und Bedeutung der Arbeit zu philosophieren, ist mißverständlich und erweckt leicht den Verdacht des Zynismus. Ganz ähnlich entsteht gelegentlich auch der fahle Beigeschmack falschen Trostes, der Eindruck der billigen Vertröstung gegenüber einer allzu euphorischen Wiederentdeckung und demonstrativen Wertschätzung aller Tätigkeiten, die nicht entlohnt werden müssen: von der Eigenarbeit zum Ehrenamt bis hin zur Familien- oder Erziehungsarbeit.
Vor allem berufstätige Frauen haben demgegenüber ein ziemlich empfindliches Sensorium für Zwischentöne. Unbestreitbar ist gerade die hohe Erwerbsneigung von Frauen, ihre Bereitschaft, die oftmals hohe Doppelbelastung von Familie und Beruf in Kauf zu nehmen, ein untrüglicher Indikator für die allgemeine gesellschaftliche wie individuelle Bedeutung der Erwerbsarbeit. Wird aber der Drang der Frauen auf den Arbeitsmarkt umstandslos mit dem Hinweis auf die doch auch reichlich Selbstverwirklichung schenkende Familienarbeit verknüpft, schrillen bei diesen völlig zu recht die Alarmglocken.

Kein Alibi für Untätigkeit

Billige Vertröstung und wirkungsloser Appell werden aber alle noch so empathischen Verweise auf eine objektive wie subjektive Neubewertung aller nicht entlohnten Arbeiten und Tätigkeiten bleiben: Wenn dem, der nach Teilzeitbeschäftigung verlangt, mangelnder Karrierewille und damit geringere Leistungsbereitschaft unterstellt wird; wenn der geistige Horizont der Hausfrauen und der wenigen Hausmänner auf die Ausmaße der Krabbelstube reduziert wird, wenn Erziehungszeiten beim Wiedereinstieg in den Beruf – sollte dieser überhaupt möglich sein – nur als Qualifikationsverlust in Rechnung gestellt werden; wenn der, der seine altersschwachen Eltern pflegt, sich auf einmal in sozialer Isolation befindet; wenn die zu Pflegenden oder die auch noch so geliebten Kinder zwangsläufig zum „Ein und Alles" werden.

Noch in anderer Hinsicht als im Sinne einer arbeitsmarktpolitischen Maßnahme kann das Plädoyer, Arbeit in allen ihren Dimensionen neu zu bewerten, mißverständlich sein. Diese dringend nötige Verständigung darf nicht zum Alibi werden, nicht alles dafür zu tun, um die unbestreitbar vorhandenen Arbeitsplatzressourcen auszuschöpfen. Keiner der für den Arbeitsmarkt verantwortlichen Akteure, weder Wirtschafts-, Steuer-, Bildungs- und Forschungspolitiker noch Parteien und Gewerkschaften und keine der involvierten gesellschaftlichen Institutionen und Interessensverbände kann aus der Verantwortung entlassen werden, der Massenarbeitslosigkeit nach bestem Wissen und Gewissen entgegenzutreten.

Alexander Foitzik

Verlegenheiten

Was mit Zukunftsrhetorik alles zugedeckt wird

Zukunft da, Zukunft dort, Zukunft überall. So viel Zukunft war noch nie. Gebt der Zukunft eine Chance. Der Banalitäten ist kein Ende. Es geht dabei natürlich auch um die Zukunft von Wissenschaft und Forschung, um die Zukunft Deutschlands, Österreichs oder Italiens, um die Zukunft Europas, um die Zukunft der Arbeitsplätze, um die Zukunft der Kirche, aber vor allem um die Zukunft schlechthin. Alle beschwören sie: die einen ängstlich, als ob ihre eigene Existenz auf dem Spiel stünde; die anderen mit gespieltem oder je nachdem auch geballtem Selbstbewußtsein („Wir bauen die Zukunft"); die Dritten mit moralischem Unterton als die in Frage stehende Zukunft der nächsten Generation, deren Lebensgrundlagen und Lebensbedingungen.

Alle bemächtigen sich der Zukunft auf je ihre Weise: die berufsmäßigen Prognostiker, die demoskopischen Wahrsager, die Analysten, Designer und natürlich die Wahlkämpfer. Die einen kurzatmig, die anderen angestrengt den Blick weit nach vorne gerichtet; die einen schon Bilder zeichnend mit klaren Umrissen. Sie wissen genau, wie im Jahre 2010 oder 2020 gelebt, gearbeitet und gestorben wird. Die anderen im Nebel stochernd, sich vortastend, um das eigene Überleben gesellschaftlich als Institution, physisch als Person, ökologisch als Menschheit besorgt.
An Jahreswenden läuft sich die Konjunktur solcher Zukunftsbeschwörungen besonders gerne warm. Und die nächste Jahrtausendwende ist auch nicht mehr weit, da sollte man sich über den Zwang futurologischen Redens und Beschwörens nicht wundern. Oder doch?

Da ist einmal die menschheitsgeschichtlich großräumige Tatsache, daß unser eigenes Tun uns immer mehr auch zum eigenen Schicksal wird. Man wird zwar in eine so und so beschaffene Welt hineingeboren, aber Dasein wird nicht mehr erfahren als göttliche Fügung oder als unabweisbares Faktum, sondern als Auftrag, sich die Lebensbedingungen selbst zu schaffen. Die Kräfte der Selbstgestaltung wachsen ins Unendliche, das Leben des einzelnen wird zum Planungsprojekt und -objekt, die Menschheit nimmt sich selbst in die Hand. Zukunft wird sozusagen und wenigstens in bescheidenen Dimensionen *verfügbar.* Zukunft wird so gewissermaßen allgegenwärtig: es muß also von ihr geredet werden.

Es fällt freilich ein abrupter, wenn auch offensichtlich unspektakulär vor sich gegangener Wechsel auf. Hochgestochen würde man von einem Paradigmenwechsel sprechen. Schon in den siebziger und erst recht in den achtziger Jahren waren die öffentlichen Räsonnements voll von „Posts" und „Nachs". Die Berufsanalytiker überschlugen sich mit Expertisen über die postindustrielle Gesellschaft, über das nachchristliche Zeitalter, über die Postmoderne. Die kollektiven Ahnungen des Vergehens bestimmten den öffentlichen Diskurs. Die letzten aufgeklärten Lebensretter der Moderne à la *Jürgen Habermas* taten, teilweise neue Bündnisse mit alten Traditionsträgern schließend, ihr mühsames Werk; Aufklärung und Christentum entdeckten lange uneingestandene Gemeinsamkeiten gegen die infantilen Beliebigkeiten postmoderner Destrukteure ordnender Vernunft.

Und jetzt nichts mehr davon – weder von Moderne noch von Postmoderne, sondern einfach Zukunft, zur Zukunft entschlossen über alle Unübersichtlichkeiten hinweg? Die rhetorische Kulissenschieberei mit Zukunftsparolen wirkt bei näherem Hinsehen allerdings höchst verdächtig. Was als Zukunft verkauft wird, erweist sich fast durch die Bank als Verlegenheitsgeschäft – vor allem, wo es um Politik, Staat und Gesellschaft geht.
Eine Überfülle von Problemen reibt sich an einer *höchst geringen Fähigkeit zu Problemlösungen.* Die Sicht nach vorne verheißt nur vage Versprechungen. Trotz rasanter Beschleunigung der Wissensvermehrung und der ständig sich überstürzenden technischen Erfindungen bleibt wahre Erkenntnis Glückssache. Die Interessen, in einer Vielzahl von Subsystemen bestens organisiert, sind so ineinander verschachtelt, daß sie bewegungsunfähig geworden sind und auch das überzeugendste Argument totgeschlagen wird, bevor es konkretere Reformgestalt annehmen kann. Das von den deutschen Gewerkschaften vorgeschlagene „Bündnis für Arbeit" ist ein eklatantes Beispiel dafür. Die Folgen und Folgewirkungen von Entscheidungen sind kaum überschaubar, Politik, selbst Kirchenpolitik, wird zum Reparaturbetrieb. Die Konsensbildung geht durch ein Labyrinth von Irr- und Umwegen. Da macht es sich gut, alles hinter sich zu lassen und schlicht nur noch von Zukunft zu reden.
Zukunftsrhetorik also als eine mehr oder weniger elegante Flucht nach vorne, als Entscheidungsersatz in dem Maße, in dem man entscheidungsunfähig geworden ist?
Vermutlich ist das noch nicht alles. Die um sich greifende Zukunftsrhetorik deckt noch andere Fluchtbewegungen verbal zu: die Flucht vom Menschen ins System, von der Person in die Institution, vom greifbaren Subjekt in die Abstraktion. Man redet schon auch von der Zukunft der Hirnforschung, von der Zukunft des Parlamentarismus, von der Zukunft der Kernindustrie, aber vor allem und einfach von *der* Zukunft. Der Zukunftsbegriff klingt *so* seltsam abstrakt und ist zugleich verborgen totalitär. Die Systeme und Institutionen werden nicht nur zum Ort, sondern zugleich zum primären, wenn nicht ausschließlichen Ziel ihrer Gestaltung. Menschen dienen vorwiegend als verplanbares Systembaumaterial. Individualität und Subjektivität, die sich privat so schön ausleben können, werden öffentlich und gesellschaftlich durch Systeme und Institutionen aufgesaugt. Folgerichtig spricht man zum Beispiel auch kaum noch von der Zukunft der Chri-

sten, auch nicht von der Zukunft des Christentums, sondern fast nur noch von der Zukunft der Kirche oder der Kirchen. Die Institution Kirche tritt auch über das Medium Zukunft klammheimlich an die Stelle des glaubenden Subjekts.
Es ist Zeit, unsere Rhetoriker wieder auf das Maß schlichter menschlicher Zustände zu bringen, dann lassen sich auch Reformen leichter in Gang setzen. *se*

Auf Bewährung

27. Januar zum Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus erklärt

Auschwitz – kein anderer Begriff symbolisiert wie dieser die Schuld der Deutschen; der Name des Zwangsarbeits- und Vernichtungslagers in der Nähe von Krakau ist zum Symbolwort für den Judenmord, zur Chiffre für den Holocaust überhaupt geworden. Erst die grauenvollen Bilder aus Auschwitz zeigen das wahre Gesicht des nationalsozialistischen Regimes. Auschwitz ist zum Synonym geworden für das, was der Mensch dem Menschen antun kann.
Von der (Medien-)Öffentlichkeit fast unbemerkt hat Bundespräsident *Roman Herzog* kurz nach der Jahreswende den Tag der Befreiung des Lagers Auschwitz durch die Rote Armee, den 27. Januar, zum „Tag des Gedenkens für die Opfer des Nationalsozialismus" erklärt. Er hat damit auch einen Wunsch erfüllt – *Ignatz Bubis*, der Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, hatte bei der Gedenkfeier zur Befreiung des Konzentrationslagers Bergen-Belsen im April letzten Jahres die Einrichtung eines Gedenktages vorgeschlagen.
Sieht man einmal davon ab, daß ein solcher Gedenktag den Deutschen schon sehr viel früher gut angestanden hätte, war der Zeitpunkt für diese stille, aber damit auch sehr entschieden wirkende Proklamation überaus günstig: Nicht in, sondern nach dem Jahr 1995, dem Marathon des Gedenkens, Erinnerns, Feierns, aber auch der teilweise würdelosen Debatten über das rechte Maß des Erinnerns und der Warnung vor dem Zuviel. Herzog begründete seine Entscheidung mit dem Hinweis, die Erinnerung dürfe nicht enden, auch künftige Generationen müßten durch sie zur Wachsamkeit gemahnt werden.
Lag aber die geringe Resonanz auf den neuen Gedenktag nicht schon möglicherweise in einem Erinnerungsüberdruß, in einer Gedenkjahrsmüdigkeit, die immer den gefährlichen Wunsch in sich trägt, nachdem man das Gedenken pflichtschuldig und schuldbewußt abgehakt hat, endlich zur Tagesordnung übergehen zu dürfen? Wenn die Proklamation kurz vor dem Besuch des israelischen Staatspräsidenten *Ezer Weizmann*, der ihn auch in das Lager Sachsenhausen führte, als kleiner symbolischer Willkommensgruß gewertet wurde, ist dies sicherlich nicht von Schaden.

Die Wahl des 27. Januar aber besitzt, gerade weil der Name Auschwitz in diesem Maße zum Symbol geworden ist, eine kaum zu hinterfragende Plausibilität, scheint zugleich Ausdruck großer Sensibilität. Erinnert man sich etwa an die Auseinandersetzungen um die Gestaltung der „Neuen Wache" in Berlin, darf man fast froh sein, daß keine längeren Diskussionen, zumindest nicht nach bestimmten Öffentlichkeitsritualen vollzogen, der Entscheidung vorangegangen sind. Schräge Töne gab es – Gott sei Dank – keine. Hätte etwas mehr Aufregung aber nicht doch auch ihr Gutes gehabt?

Die Einführung des Gedenktages erfolgt auf Bewährung. Mit der Wahl dieses Datums hat sich Deutschland selbst einen Anspruch auferlegt, dem es erst gerecht werden muß. Ob es sich aber der Ernsthaftigkeit dieses Tages gestellt hat, beispielsweise der Tag im Leben des Landes und seiner Bevölkerung tatsächlich verankert wurde, wird sich erst nach fünf, zehn oder zwanzig Jahren sagen lassen. Diesen Tag zu einem der vielen Gedenk- und Mahntage schrumpfen zu lassen – dies wäre schlimmer als hätte es ihn nie gegeben. Es mag dabei viele Möglichkeiten des peinlichen Scheiterns geben: lustlos abgefeierte Trauerrituale, Wichtigtuerei oder die Überlagerung des Tages von bestimmten politisch-gesellschaftlichen Interessen und Absichten, die Verzweckung des Erinnerns im tagespoltischen Alltagsgeschäft. Dem Bundespräsidenten, der kurz nach seiner Wahl nach Israel reiste, um die Bedeutung des Verhältnisses zwischen Israel und Deutschland gerade auch gegenüber der eigenen Nation unmißverständlich zu unterstreichen, wird man bei dieser Skepsis durchaus verantwortungs- und zugleich stilvolle „Produkthaftung", Sorge um den von ihm proklamierten Gedenktag zutrauen dürfen.

Bewähren muß sich Deutschland gegenüber diesem Tag nicht nur im öffentlichen Trauerritual. Die um ein nicht verzwecktes Erinnern verdiente Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste etwa, aber auch einige der Kommentare wiesen darauf hin: Die Ernsthaftigkeit des Gedenkens werde sich auch an konkreten Entscheidungen wie der über die derzeit debattierte Entschädigung der NS-Opfer in den baltischen Staaten und der ehemaligen sowjetischen Zwangsarbeiter messen lassen müssen.
Daß diese Rentenzahlungen etwa an deutschstämmige Juden in den damals von den Nazis besetzten Ostgebieten nun endlich – solange überhaupt noch Opfer leben – geleistet werden müßten, hatte die Bundesregierung bereits vor sechs Jahren versprochen. Aus Furcht aber vor einer allzu großen Belastung der Rentenkassen hatte es bis zum Jahreswechsel 95/96 Diskussionen über die Zahlungen gegeben. Kurz vor dem Besuch Weizmanns wurde jedoch betont, man werde die Abkommen, ohnehin erst im Frühjahr 1995 unterzeichnet, schnellstens nun auch im Bundestag ratifizieren.

Die Bewährung gegenüber dem neuen Gedenktag geht aber noch viel weiter. Präsident Weizmann hat dies in Sachsenhausen mit seinem Appell an die Jugend in Deutschland betont: „Lernt

aus der Vergangenheit, warum das Schreckliche geschah, wie es geschehen konnte und wie Ihr es in Zukunft verhindern könnt!" *fo*

In der Schwebe

Kirche in Frankreich zwischen Papst und Bischof Gaillot

Ein Jahr nach der „Versetzung" von Bischof *Jacques Gaillot* auf den Titularbischofssitz Parthenia (vgl. HK, Februar 1995, 62) und ein halbes Jahr vor dem nächsten geplanten Frankreichbesuch Johannes Pauls II. befindet sich die Kirche in Frankreich in einem merkwürdigen Schwebezustand. Wenige Tage vor Weihnachten empfing der Papst Bischof Gaillot zwar in Privataudienz – aber von wirklicher Versöhnung kann offenbar keine Rede sein, auch wenn das Gespräch allem Anschein nach nicht in unfreundlicher Atmosphäre verlaufen ist. Gaillot muß voraussichtlich seine bisherige Bleibe, ein von Obdachlosen besetztes Haus in der Rue du Dragon im 6. Pariser Arrondissement bald verlassen – wohin er dann gehen soll, weiß offenbar keiner, nicht einmal er selbst.

Aber damit nicht genug. Gaillots früherer Bischofssitz Evreux leidet unter einer Vakanz, deren Ende nicht abzusehen ist. Daß er wiederbesetzt wird, bevor eine Entscheidung über die weitere Verwendung von Bischof Gaillot gefallen ist, gilt als ausgeschlossen. Daß diese Frage noch über den nächsten Aufenthalt des Papstes in Frankreich im kommenden September hinaus ungeklärt bleibt, ist unwahrscheinlich. Aber wohin mit ihm?

Zum Zusammentreffen des Papstes mit Bischof Gaillot kam es nur, weil Rom auf früher erhobene Bedingungen für das Gespräch nicht weiter bestand. Als solche hatte man im vergangenen Jahr vor allem verlangt, daß Gaillot zuvor seine „Unterlassungen in bezug auf die pastorale Leitung, die kirchliche Communio und den Dienst am gemeinsamen Glauben der Kirche" anerkennen müsse. Einer erneuten Bitte Gaillots vom Herbst letzten Jahres um ein Gespräch wurde diesmal entsprochen.

Und auch in einem zweiten Punkt hielt der Apostolische Stuhl nicht an einer ursprünglich erhobenen Bedingung fest. Der Vatikan veröffentlichte ein Kommuniqué über das Gespräch, in dem es hieß, der Nachfolger Petri habe Bischof Gaillot gegenüber die „Hoffnung geäußert, daß (dieser) sich immer mehr für den Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft einsetzt" – eine diplomatische Umschreibung der Feststellung, daß es nach Ansicht Roms in der Vergangenheit bei Gaillot genau daran gefehlt habe. Im weiteren insistiert der Text einerseits auf die Zustimmung eines Bischofs zur kirchlichen Lehre, streicht zugleich aber die Berechtigung des Einsatzes „für die Armen und an den Rand Gedrängten" heraus.

Mit dem Empfang Gaillots durch den Papst hat Rom zwar ein Hindernis auf dem Weg zur Verbesserung der Beziehungen mit der Kirche in Frankreich aus dem Weg geräumt und sich insofern flexibel gezeigt – aber dies geschah nicht aus eigenem Antrieb bzw. weil man inzwischen den Fall Gaillot anders als zu Beginn des Jahres 1995 einschätzen würde. Vier Wochen nach der letzten Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz (vgl. HK, Dezember 1995, 680) berichteten ihr Vorsitzender und ihr Generalsekretär in Rom über die problematische Stimmung im französischen Episkopat und setzten sich für ein Gespräch des Papstes mit Gaillot ein; nur einige Wochen später kam es zustande. Daß es im Oktober obendrein einen Wechsel im Amt des Apostolischen Nuntius in Frankreich gegeben hat – neuer Nuntius ist der frühere Nuntius in Spanien, Erzbischof *Mario Tagliaferri* –, könnte in dem Zusammenhang auch von Belang sein.

Die Zeit drängt. Vor allem für den Apostolischen Stuhl. Am selben Tag, an dem der Apostolische Stuhl das bevorstehende Gespräch des Papstes mit Bischof Gaillot bekanntgab, veröffentlichte er einen *Brief des Papstes an die französischen Katholiken* aus Anlaß des für den Herbst geplanten Besuches von Johannes Paul II. in Reims, Sainte-Anne-d'Auray (Bretagne) und Tours. (Ein weiterer Besuch ist bereits für 1997 vorgesehen: Zu dem Zeitpunkt soll das Weltjugendtreffen in Paris stattfinden, an dem traditionell der Papst teilnimmt.)

Der Vorgang als solcher ist ungewöhnlich: Der Papst geht in seinem Brief mit keinem Wort auf die Vorgänge um Bischof Gaillot ein, auch nicht auf die für viele französischen Katholiken in den zurückliegenden Monaten massiv zum Problem gewordenen kommunikativen Verhältnisse in der Kirche.

Der Brief liest sich wie der Versuch, den aktuell zwischen Rom und Frankreich diskutierten Themen die nach Ansicht des Papstes wirklich wichtigen entgegenzustellen – in der Hoffnung, daß es auch diejenigen sein werden, die seine bevorstehenden Besuche prägen werden: der Reichtum des christlichen Erbes Frankreichs, der Umgang mit einer dem Glauben gegenüber distanzierten säkularen Öffentlichkeit. Mit anderen Worten: Während man in Frankreich sich gewünscht hätte, etwas darüber zu lesen, wie sich der Papst künftig den Dialog *in* der Kirche vorstellt, geht Johannes Paul II. auf den Dialog mit den Nichtglaubenden bzw. denen ein, die sich dem Glauben gegenüber entfremdet haben.

Ob die vatikanische Rechnung aufgeht, bleibt abzuwarten. Absehbar scheint indes zu sein, daß Gesten wie das Gaillot-Gespräch und der Papstbrief als konzertierte Versuche, versöhnend und entspannend zu wirken, den 13. Januar 1995, den Tag der Amtsenthebung Gaillots, nicht vergessen machen können. Wer auf das Vergessen der französischen kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit hoffte, wurde in den vergangenen zwölf Monaten eines anderen belehrt. Die Lage hat sich nicht entspannt, sie hat sich „verschärft" (*Henri Tincq*, in: Le Monde, 22.12.95). Und daß die kommenden Papstbesuche hiervon nicht nachhaltig überschattet werden, erscheint aus heutiger Sicht eher unwahrscheinlich. *nt*

Zweckbündnis

Amerikas religiöse Rechte wirbt um die Katholiken

Im vergangenen Herbst nahm in den Vereinigten Staaten eine Organisation die Arbeit auf, deren Gründung ein bezeichnendes Licht auf die religiöse wie die politische Stimmung ein Jahr vor den nächsten Präsidentschaftswahlen wirft. Nur schon die Nachricht von der erfolgten Gründung löste auf katholischer bzw. kirchenamtlicher Seite beträchtliche Unruhe aus – so z. B. auf der Vollversammlung der amerikanischen Bischofskonferenz im November vergangenen Jahres.

Die Rede ist von einer sogenannten „Catholic Alliance", deren Gründung die „Christian Coalition" des evangelikalen protestantischen Fernsehpredigers und früheren Präsidentschaftskandidaten (vgl. HK, April 1988, 163) *Pat Robertson* im vergangenen Oktober bekanntgab. Die „Christian Coalition" ist eine der mächtigsten religiöspolitischen Organisationen in den Vereinigten Staaten, die sowohl massiv in die Republikanische Partei hineinwirkt, als auch bei Wahlkämpfen Unterstützung für diese mobilisiert. Nach eigenen Angaben sind bisher 16 Prozent der Mitglieder der „Christian Coalition" Katholiken.

Mit der Schaffung eines eigenen Ablegers der „Christian Coalition" für Katholiken bemüht man sich um bessere Ausgangsbedingungen beim Versuch, Katholiken dauerhaft ins republikanische Lager hinüberzuholen und sie an es zu binden. Gerade das Umschwenken der mehrheitlich traditionell dem demokratischen Lager zugerechneten katholischen Wähler zur Republikanischen Partei machte man mitentscheidend für die Erfolge von *Ronald Reagan* in den 80er Jahren verantwortlich.

Der jüngste Schritt im Bemühen der US-Rechten um das Wählervotum der Katholiken kommt nicht von ungefähr. Seit langem ist man dabei, die Beziehungen zwischen Katholiken und Evangelikalen in den USA zu verbessern. Beide Seiten haben festgestellt, daß sie mehr verbindet als trennt. Im März 1994 erschien ein Dokument, das aus einer anderthalbjährigen Konsultation zwischen Vertretern des evangelikalen US-Protestantismus und einigen Katholiken hervorging (vgl. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 3/1995, 54 ff.). Angesichts der offensichtlichen Nähe des konservativen Flügels der katholischen Kirche mit der Evangelikalen-Bewegung in politischen und sozialen Fragen soll dies Dokument helfen, traditionelle Vorbehalte abzubauen. Drei katholische Bischöfe gehören zu den Unterstützern dieses Unternehmens: New Yorks Kardinal *John O'Connor*, der Erzbischof von Denver, *Francis Stafford*, der Bischof von Yakima (Bundesstaat Washington), *Francis George*.

Mit diesem Dokument zeichnet sich ein „Zweckbündnis" (*Erich Geldbach*) ab, in dem all das einen Platz hat, was das konservative Amerika seit Jahren umtreibt, ohne daß es jedoch nennenswerte sichtbare Erfolge aufweisen könnte: Verschärfung der gesetzlichen Bestimmungen für Abtreibungen, Erziehung zugunsten von bestimmten moralischen Werten, Sicherung der Elternrechte in Erziehung und Schule, Kampf gegen die Pornographie, Betonung individueller Verantwortlichkeit und der freien Marktwirtschaft als integralem Bestandteil einer freien Gesellschaft, selbstbewußte Behauptung der Werte westlicher Kultur, Stärkung nichtstaatlicher Institutionen wie Familie, Kirchen und Freiwilligkeitsorganisationen, eine „realistische" Einschätzung der Rolle der USA im Weltgeschehen.

Bischöfe waren es aber auch, die schon bald nach der Bekanntgabe der Gründung auf die Probleme hinwiesen, die sie im Zusammenhang mit der „Catholic Alliance" erwarten. Vor der Vollversammlung der Bischofskonferenz wies Bischof *Howard Hubbard* von Albany (Bundesstaat New York; Wortlaut in: Origins, 7.12.95) auf die „massive Verwirrung" im Kirchenvolk wie in politischen Kreisen hin, die drohe, wenn diese Gruppierung als Sprecher von US-Katholiken auftrete. Niemand wolle irgendeinem Katholiken das Recht absprechen, sich zu welchem Thema auch immer politisch zu äußern – etwas anderes sei es jedoch, die Position der katholischen Kirche vertreten zu wollen.

Unter den Zielen der „Christian Coalition" befänden sich Themen, in denen man übereinstimme, etwa in der Abtreibungsfrage; zugleich gäbe es jedoch auch solche, in denen man nicht übereinstimme, etwa in bezug auf die Reform des Sozialsystems und die Todesstrafe. Mit Hilfe der „Catholic Alliance" solle ein katholisch-christlicher Wählerblock entstehen, der auf Konfrontationskurs gehe zu den Auffassungen der Bischöfe. Das Ganze sei ein Versuch, die Katholiken ihren Bischöfen zu entfremden.

Der Vorgang läßt sich nicht auf die Frage reduzieren, inwieweit die „Catholic Alliance" die Bezeichnung „katholisch" zu Recht verwendet. Die Schwierigkeiten der US-Bischöfe mit einer Lebensethik, die sich nicht auf das Abtreibungsthema fixiert und dabei die in den USA wieder vermehrt praktizierte Todesstrafe unerwähnt läßt, ebenso das Armutsproblem im eigenen Land sowie erst recht die Verantwortung des reichsten Landes der Erde für die Eine Welt sind nicht neu. Auch die viel beachteten Hirtenbriefe der US-Bischöfe aus den 80er Jahren zur Friedens- und Wirtschaftsethik konnten nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Bischöfe damit in Teilen des eigenen Kirchenvolkes auf erhebliche Vorbehalte stießen.

Dennoch dürften schwierigere Zeiten anbrechen – nicht nur im bevorstehenden Präsidentschaftswahlkampf. Viel wird davon abhängen, inwieweit die Bischofskonferenz auch in Zukunft die Kraft aufbringt, auf diesem Gebiet eine konsistente, unverwechselbare Linie durchzuhalten. Das Gesprächsklima in der Bischofskonferenz (vgl. HK, September 1995, 464 ff.) ist nicht so, daß man in jedem Fall sicher sein könnte, daß dies auch gelingt. *nt*

Österreich: Die Wende ist ausgeblieben

Nach den vorgezogenen Parlamentswahlen vom Dezember 1995 steht Österreich vor einer Neuauflage der großen Koalition. Das Land ist wie selten zuvor zwischen Links und Rechts gespalten; die Kirche kommt nur langsam aus ihrer Lähmung durch interne Querelen heraus.

Es ist Halbzeit in Österreich. Nach 25 Jahren mit ÖVP-Bundeskanzlern von *Leopold Figl* und *Julius Raab* bis *Josef Klaus* in der Zeit von 1945 bis 1970, und nach 25 Jahren mit SPÖ-Kanzlern von *Bruno Kreisky* bis *Franz Vranitzky* in den Jahren 1970 bis 1995 schienen die vorgezogenen Parlamentswahlen im Dezember letzten Jahres eine politische Wende zu signalisieren. Der kühne, aber sehr riskante Ausbruchsversuch der christdemokratischen Volkspartei unter der Führung von Vizekanzler *Wolfgang Schüssel* aus der großen Koalition blieb jedoch im Sperrfeuer der sozialdemokratischen Defensivstrategie liegen. Der ÖVP bleibt jetzt nichts anders übrig, als in den Pferch der großen Koalition zurückzukehren.

Noch der Vorgänger von Wolfgang Schüssel als ÖVP-Parteiobmann, der intellektuelle Vizekanzler *Erhard Busek*, hatte im Sommer 1994, nach der triumphalen Volksabstimmung über den Beitritt Österreichs zur Europäischen Union, ein uneingeschränktes Bekenntnis zur großen Koalition „ohne Wenn und Aber" abgelegt. Binnen kürzester Zeit zerstritt sich aber diese Koalition wegen diverser Kompetenzfragen in europäischen Angelegenheiten, zunehmende Budgetschwierigkeiten führten zu einer Reihe von Wahlniederlagen der Koalitionsparteien. Die heftigen Attacken des Populisten *Jörg Haider* und seiner Freiheitlichen gegen den „Privilegienstadel" der österreichischen Proporzdemokratie führten überdies zu einer zunehmenden Verunsicherung der großen Koalition, die eine grundlegende Wandlung des Parteienspektrums zur Kenntnis nehmen mußte.

Statt zwei schier allmächtigen Parteien, die alles, einfach alles im ganzen Land bestimmten und entschieden, waren nun fünf Parteien im österreichischen Parlament vertreten, und die beiden Großparteien, die jahrzehntelang Stimmenanteile zwischen 40 und 50 Prozent quasi spielend erobern konnten, schrumpften auf Mittelparteien mit einem Wähleranteil um die 30 Prozent. Die ÖVP, die einstige Staatspartei nach 1945, geriet in die akute Gefahr, von den Freiheitlichen überholt zu werden, und mußte sich in einzelnen Bundesländern sogar mit dem dritten Platz begnügen.

Die ÖVP zog den kürzeren

Angesichts dieser prekären Situation entschloß sich Vizekanzler Schüssel im Oktober 1995, die Koalition mit den Sozialdemokraten zu sprengen, und versuchte unter der Parole „25 Jahre Sozialismus sind genug" den ersten Platz im Staat zurückzuerobern. Ein Milliarden-Defizit im Staatshaushalt bot den äußeren Grund zum Absprung, der sozialdemokratischen „Verschwendungspolitik" sollte ein eisernes Sparprogramm entgegengesetzt werden. Eine schon länger andauernde Schwächeperiode der SPÖ und des nun schon seit neun Jahren regierenden Bundeskanzlers Franz Vranitzky sowie ausnehmend gute Umfragewerte für die ÖVP waren innere Gründe für Wolfgang Schüssel, den Griff nach dem Bundeskanzleramt zu wagen.

Im Wahlkampf zeigte sich aber schnell, daß die Sozialdemokraten, so angeschlagen sie sind, nach wie vor über einen Parteiapparat verfügen, der in Stunden der Gefahr voll einsatzfähig ist. In einer wuchtigen Agitation wurde die ÖVP als jene Partei hingestellt, die Sozialleistungen und Pensionen kürzen möchte, ein „Rentenklau" also. Zudem präsentierte sich Kanzler Vranitzky als jener Politiker, der eine Regierungsverantwortung des Populisten Haider nie und nimmer zulassen würde. Mit dieser Taktik wurde der Angriff der ÖVP wirkungsvoll unterlaufen, die sich eine ähnlich klare Absage an die FPÖ nicht leisten konnte: Denn nur mit Zustimmung oder zumindest mit Duldung der Freiheitlichen war eine ÖVP-Regierung in Zukunft vorstellbar.

Das Rezept der ÖVP, nach dem Muster der Republikaner in den USA ein Sparprogramm gerade bei Sozialleistungen zu verlangen, unterlag bei der Dezemberwahl gegenüber dem Konzept der Sozialdemokraten, die sich dem Abbau sozialer Errungenschaften und „wohl erworbener Rechte" entgegenstemmten. Der Gewinn von sechs Nationalratsmandaten für die SPÖ war das Fazit der Wahl, während sich die ÖVP mit einem einzigen zusätzlichen Parlamentssitz begnügen mußte. Von einer Wiedereroberung der Parlamentsmehrheit durch die ÖVP konnte keine Rede sein, die große politische Wende blieb aus.

Von Interesse für die Zukunft sind besonders die Begleiterscheinungen dieser Wahl für die *kleineren Parteien:* Sie alle, die in den letzten Jahren zum Teil spektakuläre Erfolge errungen hatten, verloren diesmal Stimmen und Mandate, was wohl vor allem darauf zurückzuführen sein dürfte, daß die erbitterte Konfrontation der beiden zerstrittenen Koalitionsparteien den Handlungsspielraum der „Kleinen" wesentlich einengte. Aufsehenerregend waren die Verluste der *Grünen*, die von 13 Sitzen im Parlament immerhin vier einbüßten. Offenbar wählten diesmal nicht wenige Grüne rot, um Haider auf jeden Fall zu verhindern.

Auch die Liberalen unter *Heide*

Schmidt, die sich für den Ersatz des Religionsunterrichtes durch einen verpflichtenden Ethikunterricht und für eine Neuverhandlung des Konkordates stark gemacht hatten, fielen zurück. Am spektakulärsten waren aber zweifellos die Stimmenverluste der Freiheitlichen, die wohl im Westen Österreichs, in Tirol und Vorarlberg, weitere Erfolge errangen, im Osten und Süden aber stagnierten oder Stimmen einbüßten, so daß sie insgesamt zwei Mandate im Nationalrat verloren. Haider mußte sich mit knapp 22 Prozent der Stimmen begnügen, die ÖVP konnte 28 Prozent, die SPÖ gar mehr als 38 Prozent der gültigen Stimmen erreichen. Optimisten sprachen schon von einem endgültigen Stop Haiders.

Das politische Österreich ist gespalten

Unmittelbar nach Weihnachten begannen die ersten Gespräche zwischen SPÖ und ÖVP über die Bildung einer neuen großen Koalition. Als Konzession gegenüber der ÖVP löste Kanzler Vranitzky am Neujahrstag den jungen Finanzminister *Staribacher* ab, der durch seine unsensible Ausgabenpolitik viel zur Verärgerung führender Wirtschaftskreise beigetragen hat. Zu seinem Nachfolger wurde Verkehrsminister *Klima* ernannt, der fachlich anerkannt ist und über gute Beziehungen zur ÖVP verfügt. Diese Indizien lassen darauf schließen, daß die SPÖ alles tun will, möglichst rasch zu einem Übereinkommen mit der Volkspartei zu gelangen. Da aber rein rechnerisch noch immer eine Koalition zwischen ÖVP und FPÖ möglich wäre, eröffnete die SPÖ eine propagandistische Nebenfront: Die Videoaufzeichnung einer Ansprache Jörg Haiders vor Veteranen der Waffen-SS in Kärnten, die vom ARD schon im Frühherbst ausgestrahlt worden ist, wurde nunmehr vom ORF entdeckt und zu einer neuen massiven Kampagne gegen Haider benützt.

In seiner Ansprache hatte Haider ein angebliches Zitat Adenauers verwendet und gesagt, die Waffen-SS sei ein Teil der Wehrmacht gewesen und habe sich nichts vorzuwerfen. Prompt stellte die SPÖ fest, angesichts dieses Ausspruches sei es ihr nicht möglich, der bisherigen Tradition zu folgen und einen freiheitlichen Mandatar als Angehörigen der drittstärksten Parlamentsfraktion zum dritten Nationalratspräsidenten zu wählen. Die ÖVP schloß sich diesem Standpunkt vorerst an, revidierte aber dann ihre Meinung, als die Freiheitlichen erklärten, sie würden in einem solchen Fall ihre Beziehungen zur ÖVP „einfrieren".

Die Volkspartei zog sich auf den Standpunkt zurück, die ÖVP lehne wohl den von Haider vorgeschlagenen Kandidaten für das Amt des Dritten Nationalratspräsidenten ab, würde aber jedem anderen Vorschlag der FPÖ zustimmen. So geschah es Mitte Januar bei der konstituierenden Sitzung des Nationalrates in Wien: Im ersten Wahlgang blieb der Kandidat Jörg Haiders in der Minderheit, im zweiten Wahlgang wechselte die FPÖ ihren Kandidaten aus, nominierte *Willi Brauneder*, und dieser wurde gegen die Einheitsfront der SPÖ, der Grünen und Liberalen von FPÖ und ÖVP mit einer Stimme Mehrheit gewählt.

Für die kommende Neuauflage der großen Koalition zwischen SPÖ und ÖVP, die ja erst mühsam ausgehandelt werden muß, bedeutet dieser offene Konflikt ein sehr schlechtes Omen. Wie selten zuvor ist das politische Österreich in Linke und Rechte gespalten, und Jörg Haider tut alles, um diese Gegensätze noch zusätzlich zuzuspitzen. Unverständlich ist es, daß Haider in dieser Lage sowohl in der Politik als auch in vielen Medien eine fast hysterische Aufmerksamkeit zuteil wird, was neben manchen anderen Ursachen wohl mit dem österreichischen Hang zum Theatralischen zu tun hat, mit einem übertriebenen Interesse am Darstellerischen, nicht am Inhaltlichen.
Das Einschwenken der ÖVP auf die Linie der Freiheitlichen in der Frage des Nationalratspräsidiums hatte vor allem mit der Drohung Haiders zu tun, bei der Wahl des neuen Landeshauptmanns in der Steiermark nicht die Volkspartei zu unterstützen, wenn die FPÖ im Parlament allein gelassen werden sollte. Die von VP-Parteiobmann Schüssel vom Zaun gebrochene Dezemberwahl hatte nämlich auch noch eine andere nicht vorhergesehene folgenschwere Konsequenz: Der steirische Landeshauptmann *Josef Krainer* entschloß sich in der Hoffnung auf eine Sogwirkung dieser Bundeswahl, auch die steirischen Landtagswahlen vorzuverlegen und am gleichen Tag wie die Parlamentswahl anzusetzen.
Damit durchbrach Krainer eine noch von seinem Vater eingeführte politische Praxis, die Landtagswahlen immer und auf jeden Fall von Bundeswahlen zu trennen. Dadurch erzielte die Landes-ÖVP in der Steiermark im Laufe von Jahrzehnten bis zu 16 Prozent mehr Stimmen als die ÖVP bei Bundeswahlen. Am Abend des Wahltages mußte Krainer erkennen, welch schweren Fehler er begangen hatte, als er diese Regel mißachtete: Er verlor mehr als 70000 Stimmen und fünf Mandate gegenüber der Landtagswahl 1991. Die steirische ÖVP, die das Land seit Jahrzehnten dominiert hat, steht jetzt im Landtag der SPÖ mit einem Gleichstand von 21 Mandaten gegenüber.
Noch am Wahlabend erklärte Landeshauptmann Krainer seinen Rücktritt. Das war die eigentliche „Bombe" des ganzen Wahlvorganges. Denn die Steiermark ist schon seit 1945 von den Krainers geprägt worden. Josef Krainer I. war nach dem Krieg 23 Jahre lang Landeshauptmann, ihm folgte 1980 sein Sohn Josef Krainer II., wie man ihn scherzend nannte, in dieses Amt. Nun ist diese Ära zu Ende gegangen, in deren Verlauf sich prägende katholische Reformkräfte entwickeln konnten. Für die gesamtösterreichische ÖVP war die steirische Volkspartei unter den Krainers nicht selten ein Stachel im Fleisch und eine Antriebskraft für überfällige Erneuerungen.
Die Sozialdemokraten meldeten sofort ihren Anspruch auf das erste Amt in der Steiermark an, das sie durch eine freie Wahl noch nie errungen haben.

Angesichts der Pattstellung im steirischen Landtag kommt den Freiheitlichen in der Steiermark mit 10 Mandaten eine Schlüsselrolle zu. Daher wirkte Haiders Drohung einer „Eiszeit" so prompt. Mittlerweile nominierte die steirische ÖVP *Waltraud Klasnic* als Krainer-Nachfolgerin, doch nur die freiheitliche Unterstützung kann die erste Landeshauptfrau in Österreich wählen. Damit kommt die bevorstehende große Koalition auf Bundesebene auch in einem wichtigen Bundesland unter den Druck einer faktischen schwarz-blauen Zusammenarbeit, was stürmische Zeiten ankündigt.
In dieser kritischen Phase wäre es eine Aufgabe der Kirche, zur Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit zu mahnen. Die *internen Querelen*, die die Kirche in Österreich im Jahr 1995 von Grund auf aufwühlten, haben eine solche wichtige gesellschaftspolitische Intervention monatelang verhindert. Jetzt zeichnen sich allerdings erste Auswirkungen innerer Reformmaßnahmen ab. Erzbischof *Schönborn* in Wien gewinnt zunehmend an Profil, und Bischof *Johann Weber* als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz bemüht sich unter mancherlei Selbstverleugnung, die auseinanderstrebenden Kräfte unter den Oberhirten zusammenzubinden. Für September dieses Jahres sind in Mariazell Expertengespräche über das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft vorgesehen, außerdem ist eine „Wallfahrt der Vielfalt" geplant. Damit soll ein großer Gesprächsvorgang der Kirche in Österreich zu einem späteren Zeitpunkt vorbereitet werden. *F. C.*

Dritte-Welt-Arbeit: Was christliche Gruppen leisten

Im Auftrag einer Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz wurden rund 1000 Dritte-Welt-Arbeitsgruppen im katholischen und ökumenischen Umfeld nach Motivation, Handlungsformen und kirchlicher Ausrichtung befragt. Dabei zeigte sich: Sie sind ein kreatives und zukunftsfähiges, für die Kirche aber erst zu entdeckendes Potential.

Viel Anerkennung für die christlichen Dritte-Welt-Gruppen: Sie stellten ein überraschend stabiles, gefestigtes und zukunftsfähiges Potential dar, seien Bausteine einer zur Solidarität und Empathie fähigen Gesellschaft. Innerhalb der Kirche bildeten sie einen Aktivposten des weltkirchlichen Engagements für internationale Gerechtigkeit. Gelegentlich am Rande der Kirche oder schon außerhalb, machten sie unter hohem Energie- und Zeiteinsatz „pastorale Dreckarbeit". Für die Kirchengemeinden erfüllen sie eine wichtige Öffnungsfunktion in die gesellschaftliche Umwelt hinein.
Dieses Zeugnis ist das Ergebnis einer im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz erstellten Studie. Solches Lob erhalten die Gruppen jedoch nicht alle Tage – das Autorenteam der Studie, der Duisburger Politologe und Experte für Entwicklungfragen *Franz Nuscheler*, der Vechtaer Pastoralsoziologe *Karl Gabriel* und ihre Mitarbeiterinnen *Sabine Keller* und *Monika Treber*, mahnt: „Die kirchlichen Autoritäten haben dieses kreative Potential noch nicht entdeckt und deshalb sträflich vernachlässigt. Die Gruppen verdienen mehr Anerkennung und Unterstützung, sowohl immaterieller als auch materieller Art, als sie bisher bekommen haben."
Mit der im Matthias-Grünewald-Verlag (in der Reihe Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden) veröffentlichten, über 400 Seiten umfassenden Studie konnte eine Lücke geschlossen werden; christliche Dritte-Welt-Gruppen sind ein bisher unerforschtes Feld. Die Studie ist die erste umfassende sozialwissenschaftliche und religionssoziologische Erhebung über Dritte-Welt-Gruppen im katholischen bzw. ökumenischen Umfeld.

Die Studie ist in zwei Teilen angelegt. Für das erste, *quantitative* Projekt, in dem Sozialstruktur, Rekrutierungsbasis, Konstanz und Fluktuation, die Organisations- und Aktionsformen, die Verbindung von Projekt- und Bildungsarbeit sowie die Vernetzung mit anderen Gruppen und Organisationen erhoben wurde, befragten die Autoren insgesamt rund 1000 Gruppen, eingeteilt in vier Gruppentypen: die sogenannten „Mission-Entwicklung-Frieden"-Gruppen, meist Sachausschüsse der Pfarrgemeinderäte oder andere im engeren Sinne gemeindliche Gruppen; Gruppen, die einem katholischen Erwachsenenverband oder einer katholischen Bewegung angehören; Jugendverbandsgruppen und Gruppen innerhalb von Katholischer Hochschulgemeinde und KSG; allgemein christliche Gruppen außerhalb der formalen Strukturen sowie ökumenische Gruppen.

Bezüglich Alterszusammensetzung und Geschlechterverhältnis zeigten sich dabei auch die Dritte-Welt-Gruppen einigermaßen repräsentativ für die kirchliche Ehrenamtszene: Die anfangs aufgestellte Hypothese, überwiegend junge Erwachsene anzutreffen, sehen die Forscher widerlegt – alle vier Gruppentypen zusammengenommen dominieren die 30- bis 49jährigen. Weiblich sind 62 Prozent der Mitglieder der befragten Gruppen; in 12 Prozent aller Gruppen stellen Frauen sogar sämtliche Aktiven, 36 Prozent sind „überwiegend" weiblich. In bezug auf den Bildungsstand konstatieren die Autoren einen Trend zum intellektuellen Übergewicht in ebenfalls allen vier Gruppentypen. Die Kirchen- und Gemeindenähe sei größer als bei dieser Klientel gemeinhin angenommen: 85 Prozent sind als katholische Gruppen gegründet worden. 59 Prozent von

ihnen verstünden sich als im engeren Sinn der Kirche zugehörig, 31 Prozent im weiteren.
Die meisten Gruppen sind demokratisch und egalitär organisiert. Auf Beratung und Information von außen, insbesondere von den kirchlichen Hilfswerken, greift man in den meisten Gruppen gerne zurück. Finanziell bemühen sich die Gruppen aufs Ganze gesehen meist um Autarkie und zeigen sich insgesamt sehr genügsam. Bei der Frage nach dem Wo und Wie des Engagements unter der besonderen Perspektive, inwieweit die Gruppen den Paradigmenwechsel in der kirchlichen Entwicklungsarbeit (Stichwort: „von der Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit") mitvollzogen haben, zeigten sich deutliche Trends: Der regionale Schwerpunkt liegt nach wie vor bei lateinamerikanischen Ländern (66 Prozent aller Gruppen); den thematischen Schwerpunkt bildet für alle Gruppen eindeutig der „faire Handel" (63 Prozent).

Hinter reiner Spendentätigkeit und dem „Dritte-Welt-Handel" wurde als dritthäufigster Tätigkeitsbereich „Projektpartnerschaften" genannt. Vereinfacht ergebe sich die Formel: „Jugendverbandsgruppen und die ökumenischen Gruppen setzen auf Information, die Sachausschüsse und die Erwachsenenverbandsgruppen der Stichprobe auf Spendensammeln" (90).

Die gegenwärtige staatliche Entwicklungspolitik findet unter diesen Gruppen kaum Befürworter, ganz im Gegensatz zu den entwicklungspolitischen Grundsätzen der Kirche. Allerdings nur sieben Prozent geben dabei an, sich mit den einschlägigen Enzykliken auseinandergesetzt zu haben. Bei der Formulierung von Zielsetzungen habe sich, so die Studie, der Slogan „Von der Hilfe zur Selbsthilfe" durchsetzen können, für die Mehrheit der Gruppen ist dies das wichtigste Ziel von Entwicklungsarbeit. 80 Prozent der Gruppen geben an, im Bildungsbereich aktiv zu sein. Bei einem weiteren Charakterisierungs- und Typologisierungsversuch in eher politisch oder karitativ orientierte Gruppen, in „Spendensammler" und „Strukturveränderer", formulieren die Autoren eine einfache Faustregel: Je politischer die Gruppen würden, desto mehr entfernten sie sich vom katholischen Umfeld.

Vom Weihnachtsbasar zur Basisgemeinde

Die Begründung, Motivation und der Sinn, den die Gruppen mit ihrem Handeln verbinden, sowie der Blick über die einzelnen Gruppen hinaus auf „das übergreifende Milieu, in dem sich spezifische Orientierungsformen gebildet haben", sind Gegenstand des zweiten, *qualitativ* angelegten Studienteils. Dazu wurden ausführliche Gespräche mit zehn repräsentativ ausgewählten Gruppen geführt (in der Studie teilweise dokumentiert) und in Gegenüberstellung analysiert und interpretiert. Den Abschluß dieses Teils bildet erneut eine Typisierung der Gruppen unter der Perspektive, wie es ihnen gelingt, ihr gemeinsames Problem zu lösen: die Re- bzw. Neukonstruktion von Sinndeutungsmustern ihrer Praxis, nachdem die im traditionellen katholischen Milieu enthaltenen Deutungen für Missions- und Entwicklungsarbeit ihre Geltung verloren haben.
Einem „Milieu der Gemeindenahen", in dem die Dritte-Welt-Arbeit als *sozial-caritatives Hilfehandeln* Plausibilität und Sinn erhalte, lassen sich drei der zehn interviewten Gruppen zuordnen: Ein Sachausschuß „Mission – Entwicklung und Frieden", dessen Mitglieder nach eigenem Bekunden den Spagat zwischen dem neuen Missionsverständnis nach dem Zweiten Vatikanum und einem traditionellen versuchen, dabei stets viel Unverständnis und wenig Unterstützung von seiten der Gemeinde erfahren. Auch diesem Milieu zuzurechnen sei ein vorwiegend aus Hausfrauen rekrutierter Missionskreis, der ganz in der traditionellen Vorstellung gemeindlichen Missionsengagements Lepradecken strickt. Auch in diese Kategorie gehöre die interviewte Kolpinggruppe, die ihr Engagement in Kongruenz zu den Idealen des Kolpingverbandes – gesellschaftliche Veränderung durch Bildung – versteht, konkret mit den Erlösen eines Weihnachtsbasars ein von Franziskanern geleitetes Kinderdorf unterstützt.

Einem zweiten Typ, „am Rand und an der Grenze der Gemeindenahen", der charakterisiert wird durch das Ziel der „Entgrenzung des herkömmlichen Milieus auf einen erweiterten Sinnhorizont", werden von den Autoren zwei der repräsentativ ausgewählten Gruppen zugerechnet: Als erstes eine Gemeinde-Partnerschaftsgruppe, die ihr Engagement mit dem Anspruch verbindet, von der (mittelamerikanischen) Partnergemeinde selbst zu lernen und sich damit hin zu einem authentischeren Christentum zu verändern. Auch diese Gruppe, die besonders ihr Laiencharisma betont, befindet sich im stetigen Ringen mit der Gemeinde, kämpft unter anderem gegen den Verdacht der „Linkslastigkeit". Auch dem Grenzmilieu zuzurechnen sei eine pfarrgemeindlich strukturierte Jugendverbandsgruppe, die ihr Engagement auf den Verkauf von Dritte-Welt-Waren und die Öffentlichkeitsarbeit richtet.

Kennzeichen eines dritten Typs christlicher Dritte-Welt-Gruppen ist die selbstgestellte Herausforderung, die als ungerecht empfundenen gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen verändern zu wollen. Für ihre Praxis suchten solche Gruppen die formellen politischen Institutionen und Handlungsformen zu überschreiten. Die Gruppen diesen Typs zeigten allesamt eine Nähe zu erweiterten, alternativen Formen von Politik und politischem Protest. Mehr oder weniger griffen sie zu Orientierung, Motivation und Legitimation ihrer „entdifferenzierenden Praxis" auf Religion als „christliche Inspiration" zurück. „Die Vorstellung weltweiter Gerechtigkeit als zentraler Bezugspunkt der Orientierung übersteigt die rein politische Dimension und weist religiöse Momente auf" (392).
Zu diesem Typ zählen die Autoren die fünf verbleibenden Gruppen der Befragung: Unter diesen befinden sich

eine Gruppe, die sich mit ihrem Laden auf dem „Marktplatz" zu behaupten sucht, die Anerkennung als gesellschaftlich wirksame Einrichtung anzielt und zwei Gruppen aus Hochschulgemeinden, einer Soldidaritäts- und einer Aktionsgruppe. Neben Öffentlichkeits- und Menschenrechtsarbeit suchen die Mitglieder der ersten in unmittelbarer Begegnung mit Menschen der Dritten Welt die Erweiterung ihres eigenen Bewußtseins (ausdrücklich wenden sie sich aber gegen die Vorstellung eines „Büros für Solidaritätstourismus"). Durch die Begegnung mit einem lateinamerikanischen Bischof war aus einer ursprünglich primär spirituellen Gruppe ein politischer Arbeitskreis entstanden. Mit kleinen, konkreten Schritten sucht die zweite Gruppe in einer Hochschulgemeinde eine große studentische Öffentlichkeit zu erreichen und zu mobilisieren; sinnvermittelnd sei dabei die Gemeinschaftserfahrung.

Autonomiestreben der Gruppen respektieren

Auch zu diesem dritten Typ gerechnet werden eine Basisgemeinde-Gruppe und eine Bildungshausgruppe, die beide ihre Wurzeln im Bewegungsaufbruch der siebziger Jahre hätten. Deren Geschichte verlief gegenläufig: Während erstere in der Partnerschaft mit einer Basisgemeinde in Mittelamerika einen „Weg in die Radikalität" beschritten habe, ihr Engagement dabei als Auftrag zur Prophetie im eigenen Land versteht, erfuhr die Bildungshausgruppe eine „Auskühlung der Utopie". Aus dem alternativen Projekt ganzheitlichen Lebens zwischen Landkommune und Kloster ist eine Gruppe entstanden, die mit dem Anspruch hoher Professionalität Bildungsveranstaltungen sowie die Vernetzung anderer Dritte-Welt-Gruppen anbietet und dabei auch versucht, kirchliche Strukturen zu einer größeren Sensibilität für gesellschaftliche Mißstände zu bewegen.

Den Abschluß der Studie bildet ein *Empfehlungskatalog*, bezogen auf die verschiedenen kirchlichen Ebenen. Dabei stellt das Autorenteam unter anderem der kirchliche Bildungsarbeit eine besondere Aufgabe: Angesichts der erhobenen häufigen Neigung zu einem „kämpferischen Moralismus", der nicht immer von Sachkenntnis untermauert sei, plädieren sie für eine stärkere Professionalisierung und „ökonomische Alphabetisierung" der Dritte-Welt-Gruppen durch ein wissenschaftlich fundiertes Bildungsangebot.

Für die angemahnte kirchliche Unterstützung der Dritte-Welt-Gruppen geben die Autoren der für die Pastoral sicherlich insgesamt aufschlußreichen Studie grundsätzlich aber eines zu bedenken: Jede Förderung, Beeinflussung und Begleitung müsse sich an einem zentralen Motiv und Bedürfnis der Gruppen ausrichten: „Selbstbestimmung und Autonomie in der Wahl der Tätigkeitsbereiche, Aktionsformen, Projektauswahl, Mittelverwendung und Erfolgskontrolle." Prinzipiell könne nicht für die Gruppen, sondern nur mit ihnen gearbeitet werden. Mit dem in der Studie belegten motivgenerierend wirksamen „anti-institutionellen Affekt" sollten die Institutionen reflexiv umzugehen lernen. *A. F.*

Bischofssynode: Votum für die Unabhängigkeit des Libanon

Fünf Jahre nach dem offiziellen Ende des Bürgerkriegs im Libanon trafen sich in Rom Vertreter der in zahlreiche Riten gespaltenen katholischen Kirche des Landes zu einer Sonderversammlung der Bischofssynode für den Libanon. Die Kirchenvertreter nutzen die Gelegenheit zu einem leidenschaftlichen Appell für die Souveränität ihres Landes.

Vom 26. November bis zum 14. Dezember fand in Rom die seit langem angekündigte und geplante Sonderversammlung der Bischofssynode für den Libanon statt. Trotz mancherlei zunächst geäußerter Vorbehalte von seiten nicht-katholischer Kirchen und muslimischer Vertreter wurde die Synode zu einem entschlossenen Zeichen für interreligiöse Zusammenarbeit zugunsten eines nationalen, demokratischen Konsenses über die Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg.

Auffallend langwierig war die Vorbereitungsphase dieses Bischofstreffens. Wenige Monate nach dem offiziellen Ende des libanesischen Bürgerkriegs im Oktober 1990 berief Johannes Paul II. die Synode am 12. Juni 1991 ein. Anfang 1992 wurde der Rat des Synodengeneralsekretariates für die Sonderversammlung für den Libanon gebildet. Dieser tagte insgesamt sechsmal, und zwar März, Juni und September 1992, März 1993, März und Mai 1995: viermal in Rom, zweimal in Adma (Libanon). Das zu erwartende nachsynodale Schreiben wird der Papst voraussichtlich im Zusammenhang mit einer Reise in den Libanon noch in diesem Jahr veröffentlichen.

Eine „politische" Schlußbotschaft

Die Zusammensetzung der Synode zeugte von der komplizierten innerlibanesischen Lage. 119 Bischöfe, Priester, Ordensleute und Berater kamen zusammen, davon sieben Patriarchen, elf Kardinäle sowie je 19 Erzbischöfe und Bischöfe. Geleitet wurden die Beratungen von Kardinal *Nasrallah Sfeir*, dem Patriarchen der Maroniten, und Kardinal *Achille Silvestrini*, dem Präfekten der vatikanischen Ostkirchen-Kongregation. Als Gäste nahmen fünf Vertreter von nicht-katholischen Kir-

chen an den Beratungen teil sowie je ein Vertreter der Sunniten, Schiiten und Drusen.
Am 13. März 1993 waren die „Lineamenta" veröffentlicht worden. Die Zeit für die Antworten auf diesen ersten Vorbereitungstext war zunächst bis zum 1. Mai 1994 befristet, später aber bis zum 1. November 1994 verlängert worden. Am 15. August 1995 berief der Papst die Synode für Ende November bis Mitte Dezember ein. Ungewöhnlich war, daß das „Instrumentum laboris" erst unmittelbar vor Beginn der Synode veröffentlicht wurde. Zum erstenmal war auch Arabisch offizielle Sprache einer Bischofssynode.
Die Schlußbotschaft fiel insgesamt inhaltlich substantieller und weniger zeremoniell aus, als man dies von anderen Bischofssynoden der letzten Jahre gewohnt ist. In größerem Umfang als das „Instrumentum laboris" geht sie auf politische und gesellschaftliche Fragen ein bzw. den Beitrag, den die Kirchen und religiösen Gemeinschaften dazu liefern wollen und können. Der Text befleißigt sich einer offenen Sprache, die nicht nur Kritik an anderen religiösen Gemeinschaften des Libanons miteinschließt, sondern auch Selbstkritik.
Die Schlußbotschaft setzt sich aus drei Abschnitten zusammen: Der erste befaßt sich mit der kirchlichen Einheit im Libanon, einem Land mit *unterschiedlichen Riten* (innerhalb der katholischen Kirche), *Konfessionen und Religionen*. Der zweite geht auf die Notwendigkeit ein, *nationale Einheit* trotz der „interkommunitären" Verhältnisse herstellen zu wollen. Im dritten Abschnitt werden eine Reihe von gesellschaftlichen Bereichen angesprochen, die für die *weitere Normalisierung des Lebens im Libanon* von großer Bedeutung sind und für die die Kirchen ihren spezifischen Beitrag leisten wollen.
Überraschend ungeschminkt benennt die Botschaft die von (syrischer) Fremdbeherrschung gekennzeichnete *innenpolitische Lage* des Landes: Nichts sei so niederschmetternd für das libanesische Volk wie das Gefühl, nicht mehr Herr über das eigene Schicksal zu sein. Dieses Gefühl lähme das Leben der Nation, verzögere die Rückkehr der Emigranten und fördere die Auswanderung in andere Länder. Als Ziele nationaler Politik definiert sie: „Rückkehr des Staates", „Wiederherstellung der Sicherheit", „freier Verkehr in den meisten Teilen des libanesischen Hoheitsgebietes", „Beginn des Wiederaufbaus des Landes".

Im Mittelpunkt aller Überlegungen über künftige libanesische Staatlichkeit steht die Forderung nach *staatlicher Unabhängigkeit*. Aufgabe der Politiker sei es, „die Unabhängigkeit des Libanon sowie die Entscheidungsfreiheit auf nationaler und internationaler Ebene zu schützen". Niemand habe das Recht, „uns vom Verhandlungstisch für den Frieden auszuschließen und sich an unserer Stelle um unsere eigenen Interessen zu kümmern, als seien wir Minderjährige, die unter Vormundschaft stehen".

Auf der Suche nach einem nationalen Konsens

Die Synodenteilnehmer belassen es nicht bei allgemeinen und indirekten Hinweisen auf die Nachbarstaaten, die in die Souveränität des Libanon bis heute eingreifen, sondern nennen „Roß und Reiter" beim Namen: „Die Souveränität des Landes auf seinem Hoheitsgebiet muß wiederhergestellt werden, indem die israelische Besatzungsmacht dieses Gebiet verläßt in Anwendung der Entscheidungen der Vereinten Nationen. Im übrigen muß der innere Frieden in die Tat umgesetzt werden durch den Abzug der syrischen Truppen aus dem Land und die Ausdehnung der Anwesenheit der libanesischen Armee auf die Gesamtheit des Staatsgebiets." Die Deutlichkeit, mit der Damaskus an seine Verantwortung erinnert wird, verwundert auch deshalb, weil die Bischöfe in der Frage der Beziehungen zu Syrien als gespaltener gelten, als es hier erkennbar wird.
Neben der Sicherung der staatlichen Unabhängigkeit nach außen entwerfen die Synodenteilnehmer ein Konzept für die *innere strukturelle Befriedung des Landes*. Schlüsselbegriff ist der Begriff der „Interkommunitarität". Darunter wird ein „friedliches Zusammenleben" verstanden, „das die kulturelle Identität jeder unserer Gemeinschaften respektiert".
Die Botschaft beläßt es nicht bei einer Betonung des Zusammenlebens unterschiedlicher religiöser Gemeinschaften, sondern unterstreicht die Notwendigkeit eines übergreifenden „demokratischen Konsenses". Kritisiert wird jenes gruppenegoistische Gezerre, das das politische Handeln im Libanon bis heute belastet: „Unsere Gemeinschaften erniedrigen sich oft auf das Niveau einfacher und konkurrierender Interessengruppen oder das der Klientelwirtschaft."
Die katholischen kirchlichen Gemeinschaften werden davor gewarnt, „die Einigelung unserer Gemeinschaften auf die Spitze zu treiben", indem jede nur ihre eigenen Interessen schützt: „Wir sollten im Gegenteil unsere Gemeinschaften gegenüber unserer libanesischen Gesellschaft öffnen und aus ihnen integrierte Bestandteile und anregende Faktoren dieser Gesellschaft machen in einer Nation, in der man das Gemeinwohl nicht mehr einzeln, sondern zusammen verwaltet."
Sehr unmittelbar spiegelt sich der politische Alltag des Landes in einer weiteren Forderung wider: Die Synode setzt sich dafür ein, daß die Gläubigen „sich nicht einfach der Zugehörigkeit zu ihrer Religionsgemeinschaft… bedienen (sollten), um dieses oder jenes Amt zu erhalten oder darin bestätigt zu werden…" Anderen Religionsgemeinschaften gegenüber formuliert man etwas zurückhaltender: Man würde sich freuen, wenn auch sie sich ähnlich verhielten. Eine „neue Denkweise in der Politik" wird skizziert, „die jede Gemeinschaft in die Entscheidungen, die das ganze Land betreffen, miteinbezieht, damit keine von ihnen dem ganzen Land das auferlegt, was nur einer bestimmten Gemeinschaft nützt und den Traditionen der anderen nicht entspricht". In einem Zeitungsinterview wurde Kardinal Sfeir deutlicher:

Es brauche einen „stärkeren säkularen Staat“ (La Croix, 28.9.95).
Auch in anderer Hinsicht beläßt es die Schlußbotschaft nicht bei diplomatischen Umschreibungen der Probleme: „Willkürliche Verhaftungen“ sollen nach dem Willen der Synodenteilnehmer ein Ende finden, „politische Gefangene freigelassen“, „das Los der verschwundenen Personen aufgeklärt“ werden, „die ohne rechtsgültiges Urteil aus dem Libanon Vertriebenen in die Lage versetzt werden, nach Hause zurückzukehren und dort in Sicherheit zu leben“, „die Gleichheit aller vor dem Gesetz und vor den Gerichten wiederhergestellt“ werden. Der libanesischen Wirtschafts- und Sozialpolitik wird vorgehalten, daß sie sozial ungerecht sei: Sie schaffe keine Arbeitsplätze und lindere nicht die Probleme des fehlenden Wohnraums und des Gesundheitswesens.
Weiteres zentrales Thema der Schlußbotschaft ist die *künftige Rolle der insgesamt 18 verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften* im Libanon – 12 christliche, fünf muslimische und das Judentum. Der katholischen Kirche mit ihren sechs verschiedenen Riten und Hierarchien (Maroniten, Melkiten, Chaldäer, Syrer, Armenier, Lateiner) wird eine „neue Mentalität“ nahegelegt: Statt des Bestrebens, die Unterschiede hervorzustreichen, solle die Einheit hervorgehoben werden – „bei aller Achtung der Verschiedenheit“. Man bekennt sich zu vermehrter „Harmonisierung“ und „Zusammenarbeit“ zwischen den Kirchen. Ständige Büros zur zwischenkirchlichen Koordinierung sollen eingerichtet bzw. weiterentwickelt werden.
In den Synodenberatungen waren weitergehende Vorstellungen entwickelt worden: Der lateinische Patriarch von Jerusalem, *Michel Sabbah*, sprach sich gegen pastorale Überschneidungen zwischen den katholischen Riten und für Patriarchate aus, die mehrere Riten umfassen. Erzbischof *Paul Bassim*, der lateinische Apostolische Vikar in Beirut, favorisierte eine „einzige, gemeinsame, universale katholische Jurisdiktion“.
Die Synode bekannte sich darüber hinaus zu intensivierten Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen. In der Schlußbotschaft spricht man sich für ein *christlich-islamisches Zusammenleben* „in einem Klima der Freiheit, der Gleichheit vor dem Gesetz und der aufrichtigen Zusammenarbeit“ aus. Die drei muslimischen Sprecher auf der Synode bejahten ihrerseits, daß die Religionsgemeinschaften ihr Eigeninteresse zugunsten der Nationwerdung des Landes zurückstellen sollten. *Saud Almula* vom Obersten Schiiten-Rat des Landes und Berater des libanesischen Präsidenten betonte, der Libanon habe keinen Sinn ohne seine Christen und ohne seine Muslime. Alle Libanesen müßten sich in den Staat einreihen, „in Gerechtigkeit, Gleichheit und in gleicher Würde für alle und zwischen allen“. Jesuiten-General *Peter-Hans Kolvenbach*, der selbst 25 Jahre im Libanon als Wissenschaftler tätig war, wies zugleich auf bestehende Schwierigkeiten im christlich-islamischen Dialog im Lande hin. Dieser Dialog sei notwendig, auch wenn er bislang „mehr als Hoffnung denn als Realität“ bestehe.
Auch wenn das Interesse der Weltöffentlichkeit an dieser Bischofssynode gering ausfiel, für den Libanon – vertreten durch seine religiösen Führer – bot sie eine seltene Gelegenheit, sich vergleichsweise offen und ungehindert über die eigenen Visionen und Konzepte für die Zukunft des Landes auszutauschen. Die Distanz zum Ort des behandelten Geschehens, das internationale Klima Roms – beides könnte die gewünschte Offenheit eher begünstigt haben. Eine Synode der „Sonntagsreden“ wurde diese Bischofssynode, wie Beobachter bemerkten, nicht. Aber auch verändern wird sich nun der Libanon nicht von einem Tag auf den anderen. Aber manchmal ist es bereits viel, „nur“ miteinander gesprochen zu haben. *K. N.*

Polnische Orientierungsprobleme

Politik, Kirche und Gesellschaft nach den Wahlen

Die politische Landschaft Polens ist voller Turbulenzen: Ein nur mit knapper Mehrheit gewählter Präsident aus dem Lager der früheren Kommunisten, ein Premierminister auf Abruf, Gerangel um wichtige Regierungsämter. Die katholische Kirche scheint nach dem Sieg von Aleksander Kwaśniewski über Lech Wałęsa verunsichert; ob das Konkordat zwischen Polen und dem Heiligen Stuhl ratifiziert wird, ist fraglich.

Unglücklicher hätte das Jahr 1995 für die polnische Politik kaum enden können. Es war kein Geringerer als der Präsidentschaftskandidat der Demokratischen Linksallianz (SLD) des Jahres 1990, *Włodzimierz Cimoszewicz*, der den Scherbenhaufen der „classe politique“ im demokratischen Polen kurz vor dem Amtsantritt des aus seiner eigenen politischen Formation kommenden neuen Präsidenten *Aleksander Kwaśniewski* benannte: Auf dem scheidenden Präsidenten *(Lech Wałęsa)* lasten ernste Vorwürfe der Verletzung der Steuergesetzgebung. (Die Nachforderungen belaufen

sich auf mehrere hunderttausend Dollar.) Der gewählte Präsident hat den Wählern die Unwahrheit gesagt. Er hatte in der Einkommenserklärung die Aktienanteile seiner Frau an einer Versicherungsfirma „vergessen" und falsche Angaben über seinen Hochschulabschluß gemacht. Dem Premier *(Józef Oleksy)* droht die Anklage wegen Spionage (zugunsten Rußlands), und dem Generalstaatsanwalt (*Jerzy Jaskiernia,* SLD), der zugleich die Funktion des Justizministers innehat, wird die Mißachtung des unpolitischen Charakters und der Unabhängigkeit der Staatsanwaltschaft vorgeworfen. „Das alles", so Cimoszewicz, „droht die Exekutive in Polen zu paralysieren" (Rzeczpospolita, 22.12.95).
Die katholische Kirche gehört zwar nicht zur Exekutive in Polen. Aber sie stellt weiterhin die stärkste gesellschaftliche und geistige Kraft im Lande dar. Und auch sie scheint als hierarchische Institution nach den Präsidentenwahlen verunsichert. Hatte sie nicht mit Wałęsa verloren?

Was ist los in dem Land, das mit Jahr für Jahr besseren makroökonomischen Zahlen den Weg in die Marktwirtschaft geht, das mit die höchsten Zuwächse der Arbeitsproduktivität (im Privatsektor) und des Bruttoinlandsprodukts in ganz Europa erwirtschaftet, das im Jahre 1995 Rußland als Außenhandelspartner Deutschlands überrundete und mit einem Handelsvolumen von über 20 Mrd. DM zur Nummer eins unter Deutschlands östlichen Partnern avancierte – kurz und gut immer mehr wirtschaftliche „Normalität" nach europäischen Standards ausstrahlte?

Präsidentschaftswahlen – ein „normaler" Machtwechsel?

Am 19. November 1995 hatten die Polen einen neuen Präsidenten gewählt und den Schlußstrich unter eine Ära gezogen, die unauslöschlich mit dem Namen Lech Wałęsa verbunden ist. Mehr als 15 Jahre lang hatte der Elektriker aus Danzig, das Symbol für den Freiheitskampf der Polen, der polnischen Politik seinen Stempel aufgedrückt. Bei einer Wahlbeteiligung, die mit über 68 Prozent die höchste bei einer freien Wahl seit 1989 gewesen ist, koren unsere Nachbarn den SLD-Vorsitzenden, den 41jährigen Aleksander Kwaśniewski, zu ihrem Staatsoberhaupt und verwiesen den amtierenden Präsidenten auf den zweiten Platz. Das Wahlergebnis war knapp (51,72 : 48,28). Der Unterschied zwischen den beiden Kandidaten betrug nur 650 000 Stimmen.
Was war passiert? Haben sich die Polen gegen die 1989 begonnenen demokratischen und marktwirtschaftlichen Reformen entschieden und für eine Rückkehr in die Vergangenheit oder ein linkes Programm der „Postkommunisten"? Beobachtungen zum Wählerverhalten und die Untersuchungen über Wählerwanderungen zwischen dem ersten und zweiten Wahlgang besagen, daß dies nicht der Fall ist. Kwaśniewski konnte über die Stammwählerschaft der SLD hinaus noch ungefähr zwanzig Prozent der Stimmen aus anderen „Lagern" bis in die konservativ-katholische Wählerschaft hinein für sich gewinnen. Die Wahl zwischen Kwaśniewski und Wałęsa betrachteten die Polen offenbar mehrheitlich als eine *Persönlichkeitswahl,* nicht als Programmwahl. Und da galt – nicht zuletzt der jungen Generation – der Kandidat der Linken als der dynamische, zukunftszugewandte (Wahlparole: „Wählen wir die Zukunft"), moderate und versöhnende (Wahlparole: „Ein gemeinsames Polen") Typus. Dagegen bediente sich der Freiheitskämpfer der achtziger Jahre einer polarisierenden Sprache, die die bekannten destruktiven Merkmale des präsidialen Regierungsstils offenbar bestätigte. Die Mehrheit der Polen sehnt sich aber nach einem schmerzlosen Abschied von der Volksrepublik und nach Stabilität, die Wałęsa nach seinen Eskapaden am Rande des Verfassungsbruchs nicht überzeugend vermitteln konnte. Zudem hat ihm die offene Parteinahme der überwältigenden Mehrheit des katholischen Klerus wohl mehr geschadet als genutzt.

Seit dem Antritt der Regierungskoalition aus postkommunistischer SLD und Bauernpartei PSL im Oktober 1993 war das Verhältnis der katholischen Kirche zu der neuen Machtkonstellation voller Vorbehalte. Abgesehen von der grundsätzlichen weltanschaulichen Distanz zu dem aus der kommunistischen Arbeiterpartei hervorgegangenen linken Bündnis (SLD), begründete vor allem dessen Ablehnung der Ratifizierung des von der Regierung Suchocka ausgehandelten Konkordats und die Diskussion über die Werte in der noch zu verabschiedenden Verfassung die Haltung der Kirchenhierarchie.
Die SLD hatte mit ihrer Ankündigung, die Konkordatsratifizierung abzulehnen, im Parlamentswahlkampf 1993 um Stimmen geworben. Bei zahlreichen Gelegenheiten machten katholische Bischöfe und der Primas aus ihren politischen Präferenzen keinen Hehl. Und je näher der Termin der Präsidentschaftswahlen rückte, um so schwerer fiel es den Bischöfen, sich den von „Gaudium et Spes" vorgegebenen Richtlinien entsprechend zu verhalten, also die Mündigkeit und Gewissensfreiheit der Gläubigen zu respektieren und Wahlempfehlungen zu vermeiden.
Grundsätzliche Äußerungen von Kirchenleuten über die politische Zurückhaltung der Kirche fanden in der politischen Wirklichkeit keine Beachtung. Der Generalsekretär der Bischofskonferenz hatte sich mehrfach in diesem Sinne geäußert, beispielsweise im Gespräch mit dem „Tygodnik Powszechny" (Nr. 13, 26.3.95): „Die katholische Kirchenhierarchie beschäftigt sich nicht – zumindest sollte sie es nicht – unmittelbar mit der Politik... Heute will das die Kirche (Hierarchie) mittelbar tun... Deshalb werden Priester weder kandidieren noch speziell Propaganda für politische Parteien machen..."

In dem Hirtenwort vom 26. August 1995 wurde vor Inhabern hoher Staatsposten gewarnt, „die in der totalitären Ära höchste Regierungs- und Parteiämter ausgeübt haben". In seinem „Wort zu öffentlichen Angelegenheiten" nahm der Episkopat am 16. September 1995 nochmals Stellung zu den bevorstehenden Präsidentschaftswahlen. Er rief dazu auf, an

den Wahlen teilzunehmen und die Stimme nur einem Kandidaten zu geben, der „ein hohes moralisches Niveau" verkörpere, die „grundlegenden und unveräußerlichen Rechte des Menschen auf Leben, von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod", achte und sich „allem Polnischen" verbunden fühle. Die Bischöfe gaben zwar keine namentliche Wahlempfehlung. Die Auswahl sei eine Gewissensentscheidung der Gläubigen. Andererseits ließen sie keinen Zweifel daran, daß die Ermahnung darauf zielte, die Vorherrschaft „postkommunistischer" Kräfte im Staate zu verhindern. Und sie riefen im kirchennahen Lager zum Verzicht der Konkurrenten *(Hanna Gronkiewicz-Waltz, Jan Olszewski)* zugunsten des aussichtsreichsten Kandidaten (L. Wałęsa) auf (Tygodnik Powszechny, Nr. 39, 24.9.95). Aus rein weltanschaulichen Erwägungen kam außer Wałęsa, Gronkiewicz-Waltz und Olszewski niemand von den übrigen Bewerbern für die Kirche in Frage, insbesondere nicht der Kandidat der größten Solidarność-Nachfolgepartei, der Freiheitsunion (UW), *Jacek Kuroń,* den Elbings Bischof *Andrzej Śliwiński* als „Erbe des bolschewistischen Totalitarismus" beschimpfte (Gazeta Wyborcza, 10.10.95).
Im letzten Moment schien die katholische Kirche zu bemerken, daß sie die Geister der Konfrontation, die sie in unheiliger Allianz mit ausgesprochen antiklerikalen Kräften innerhalb SLD und der linkssozialdemokratischen Arbeitsunion (UP) gerufen hatte, nicht mehr los wurde und den Boden für hemmungslose Tiraden in katholisch-integristischen Printmedien (wie „Słowo") und landesweit sendenden rassistisch-xenophoben katholischen Radiostationen („Radio Maryja") bereitet hatte. Die Medienkommission der Bischofskonferenz warf daraufhin mehreren katholischen Medien vor, mit der Verbreitung von Unwahrheit und Verleumdungen in den Wahlkampf einzugreifen. Sie verwies auf „antisemitische Stereotypen", die von katholischen Medien propagiert würden und die einige Kandidaten wegen ihrer Vergangenheit anprangerten. Das bedeutendste Dokument einer Besinnung war aber die am 19. Oktober veröffentlichte Erklärung der katholischen Bischöfe „Über die Notwendigkeit von Dialog und Toleranz unter den Bedingungen des Aufbaus der Demokratie" (Tygodnik Powszechny, 5.11.95).

Ein glanzloser Wahlsieger und viele Skandale

Der Wahlsieg Kwaśniewskis stand von Anfang an unter einem ungünstigen Stern. Die polnischen Medien mochten in den ersten Tagen noch über die treffendste Charakterisierung des gerade 41 Jahre alt gewordenen neuen Präsidenten wetteifern – war er nun eher ein „polnischer Clinton" oder ein „Mann aus Plastik" (jugendlich, braungebrannt, perfekt gekleidet)? *Andrzej Szczypiorski* bezeichnete ihn als einen „aerodynamischen Opportunisten und politischen Karrieremacher, zu weich und pragmatisch für einen wahren Kommunisten" (FAZ, 27.11.95). Bald trat aber die unvollständig ausgefüllte Steuererklärung Kwaśniewskis, viel mehr aber noch die falsche Angabe eines Magisterabschlusses an der Danziger Hochschule in den Vordergrund der öffentlichen Aufmerksamkeit. Bis zum 9. Dezember mußte Kwaśniewski auf die Feststellung der Gültigkeit seiner Wahl durch das Oberste Gericht bangen. Mehrere hunderttausend Bürger vor allem aus dem Wałęsa-Lager hatten sie angefochten, da Kwaśniewski unter der Vorspiegelung, er habe einen Magisterabschluß, gewählt worden sei. Das Oberste Gericht hatte allein unter rechtlichen Gesichtspunkten zu entscheiden und bestätigte die Gültigkeit der Präsidentenwahl, es ging nicht um eine moralische oder strafrechtliche Bewertung des Verhaltens des gewählten Präsidenten.

Derweil bemühte sich Kwaśniewski darum zu beweisen, daß er es ernst meinte, „Präsident aller Polen" sein zu können. So wollte er Unabhängigkeit demonstrieren, indem er nicht nur alle Parteiämter niederlegte, sondern auch aus der „Sozialdemokratie der Republik Polen" austrat. Allerdings ließ er sich lange – bis zum 14. Dezember – bitten, bis er dazu bereit war, sich für seine Falschaussagen zu entschuldigen. Politische Öffnung versprach Kwaśniewski mit der Suche nach drei „präsidialen" Ministern (Äußeres, Inneres, Verteidigung) außerhalb seiner Regierungskoalition – die war nach den Rücktrittsgesuchen der Minister *Bartoszewski* (Äußeres), *Milczanowski* (Inneres) und *Okoński* (Verteidigung) notwendig geworden – und nach unabhängigen Persönlichkeiten bei der Besetzung der Präsidialkanzlei. Bei der Einrichtung eines Nationalen Sicherheitsrats sollte das gesamte politische Spektrum Polens repräsentiert sein.
Aber noch bevor der neue Präsident am 23. Dezember 1995 vor der Nationalversammlung seinen Amtseid (ohne religiöse Formel) ablegte, hatten sich Politiker aus allen politischen Lagern in eine Schlacht geworfen, die in der kurzen Geschichte der jungen polnischen Demokratie ihresgleichen sucht und ihre Glaubwürdigkeit zu untergraben droht.

Die Meldung, daß die polnischen Finanzbehörden nur wenige Tage vor dem Ende seiner Amtszeit das Bankkonto und das Gehalt des scheidenden Präsidenten Wałęsa sperrten und sein persönliches Vermögen mit einer Hypothek belegten, da er umgerechnet 1,4 Mio. DM nicht versteuert hatte, die er 1989 von der Hollywood-Filmgesellschaft Warner Bros. für die Rechte an der Verfilmung seines Lebens erhalten hatte, konnte man bereits als kalkulierte Aktion gegen einen Verlierer deuten. Denn warum war der polnische Fiskus gerade jetzt und erst jetzt darauf gekommen, die Steuerehrlichkeit Wałęsas zu überprüfen?
Wałęsas angebliche Steuerschulden verblaßten jedoch gegenüber dem schweren Vorwurf, den der noch amtierende Präsident und der scheidende Innenminister Milczanowski gegen Ministerpräsident Oleksy erhoben. Am 19. Dezember hatte Milczanowski bei der Obersten Militärstaatsanwaltschaft in Warschau den Antrag auf Eröffnung einer Voruntersuchung wegen der Bedrohung der politischen und wirtschaftlichen Sicherheit des Landes gestellt. Das dem Minister vorliegende Material legte den Verdacht nahe, der jetzige Ministerpräsident Oleksy habe von 1983 bis 1994 mit dem KGB und später mit dem russischen Geheimdienst zu-

sammengearbeitet. Schon vor einem Jahr sei Oleksy vom Staatsschutz (UOP) aufgefordert worden, die Kontakte mit Offizieren der KGB-Nachfolgeorganisation zu unterlassen, habe sich aber nicht danach gerichtet. Oleksy bezeichnete die Vorwürfe am Tag darauf als eine „schmutzige Provokation".

Wenn man auch sicher nicht fehl in der Annahme ging, daß bei Wałęsa zur Motivation für diesen lauten Knall, mit dem er sich von seinem Amt verabschiedete, gehörte, daß er seine Wahlniederlage gegen Kwaśniewski nicht verwinden konnte, so waren es für den allseits respektierten Innenminister offensichtlich subjektiv ehrenwerte Gründe und Sorge um die Stabilität des Staates, die ihn dazu veranlaßten, noch in den letzten Tagen seiner Amtszeit tätig zu werden. Aber auch in diesem Fall konnte man die Frage stellen: Warum erst jetzt? Milczanowski gab dazu später verschieden lautende Erklärungen ab. Einmal ließ er verlauten, daß erst Anfang Dezember genügend Beweismaterial gegen Oleksy vorgelegen habe. Dann versuchte er glaubhaft zu machen, daß er aus Fairness gegenüber dem Präsidentschaftskandidaten Kwaśniewski das Material so lange zurückgehalten habe, um bei anderer Gelegenheit einzuräumen, daß er den Weg zur Militärstaatsanwaltschaft bei der gegenwärtigen Beweislage noch nicht gegangen wäre, wenn er nicht zwei Tage später aus dem Amt geschieden wäre und hätte befürchten müssen, daß sein Nachfolger die Sache unter den Teppich kehren würde.
Jedenfalls forderte der Sejm Innenminister Milczanowski auf, die Volksvertretung zu unterrichten. Der Regierungschef wurde verpflichtet, im Anschluß an Milczanowski Stellung zu nehmen. Nach der bedrückenden Seijmsitzung am 21. Dezember wurde eine Untersuchungskommission damit beauftragt zu prüfen, ob die Vorwürfe gegen Oleksy eine Anklage erlauben oder ob das dem Innenminister unterstehende Amt für Staatsschutz (UOP) bei seinen Ermittlungen gegen Oleksy in Einklang mit dem geltenden Recht gehandelt hat. Die Kommission sollte außerdem dafür sorgen, daß die staatsanwaltschaftlichen Untersuchungen nicht durch politische Einflußnahme, insbesondere von seiten des Regierungschefs und des Justizministers Jaskiernia, eines Parteifreunds Oleksys, gestört werden.

Die Oberste Militärstaatsanwaltschaft hatte vor Weihnachten entschieden, noch kein Verfahren gegen Oleksy einzuleiten. Die von Milczanowski am 19. Dezember vorgelegten Dokumente, so hieß es, reichten nicht aus. Der oberste Militärstaatsanwalt *Ryszard Malinowski* verlangte eine Ergänzung des Materials in insgesamt zwölf Punkten. In der Zwischenzeit trugen Informationschaos und Indiskretionen aus den Ämtern, Spekulationen der Medien und der Politiker dazu bei, das Vertrauen in den Ministerpräsidenten mehr und mehr zu untergraben, ohne daß ein Schuldurteil beim derzeitigen Stand der Dinge überhaupt gefällt werden könnte. Von der SLD wurde die Vermutung lanciert, es handele sich um „getürkte" Unterlagen aus polnischen Geheimdienstkreisen oder um eine Provokation des russischen Geheimdienstes, um die Stabilität Polens zu untergraben und

Zum Gespräch der Religionen

Christus allein?

Der Streit um die pluralistische Religionstheologie

Herausgegeben von Raymund Schwager



NEU

Quaestiones disputatae, Band 160
208 Seiten, Paperback,
DM 42,– /öS 311,– /SFr 40.–
ISBN 3-451-02160-9

Christus, der einzige Weg zu Gott?
Oder gibt es das Heil in vielen Religionen?
Die Frage nach dem gerechten Glauben führte immer wieder zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Religionen, jede von sich überzeugt, die einzig wahre Erkenntnis zu besitzen.
Ist demnach die pluralistische Religionstheologie nur ein Modeartikel, oder hat sie mit der These recht, daß göttliche Wirklichkeit sich in verschiedenen Religionen zu Sprache bringt?
Ein notwendiges Buch für das Gespräch der Religionen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

im Westen Mißtrauen gegen den EU- und NATO-Kandidaten zu säen. Da sich allerdings immer weiter herauskristallisiert, daß Oleksy zumindest unwissentlich den russischen Geheimdienst mit Informationen versorgt hat, wird sein Rücktritt immer wahrscheinlicher.

Ein schwieriger Anfang

Das Zuschütten der politischen Gräben, das der neue Präsident in seiner glanzlosen Antrittsrede vor Sejm und Senat zu seinem Programm gemacht hatte, wird nicht nur durch das Drama um den Ministerpräsidenten erschwert, sondern auch durch die politisch motivierten Auseinandersetzungen um die Warschauer Staatsanwaltschaft, besser: um den Justizminister *Jaskiernia* – einen langjährigen Freund Kwaśniewskis, der zugleich das Amt des Generalstaatsanwalts innehat. Jaskiernia hatte gerade noch rechtzeitig vor der Vereidigung des neuen Präsidenten das Anliegen der Warschauer Staatsanwaltschaft zurückgewiesen, Kwaśniewski die Immunität als Abgeordneter zu entziehen, um wegen der falschen Vermögenserklärung und Angaben zu seinem Hochschulabschluß ermitteln zu können. Der stellvertretende Staatsanwalt, der für die Untersuchungen zuständig gewesen war, wurde ausgerechnet mit der Begründung „mangelnder Dynamik im Amt" entlassen. Aus Protest gegen diese Entscheidung trat daraufhin der Warschauer Staatsanwalt zurück. Ihm folgte Anfang Januar Jaskiernias Stellvertreter *Bogusław Dauter* wegen der für ihn undurchsichtigen Personalpolitik des Justizministers.

Nicht zuletzt das Gerangel um den neuen Verteidigungsminister unterstrich die Schwierigkeiten, die sich Kwaśniewski bei seinem Vorhaben entgegenstellten, mit seiner Personalpolitik ein demonstratives Zeichen von Überparteilichkeit und Anerkennung von Fachverstand zu setzen. Grundsätzlich muß es jedem profilierten Politiker der Oppositionsparteien, insbesondere aus der Freiheitsunion, schwerfallen, in der Präsidialkanzlei zu arbeiten, da das Präsidentenamt in Polen wegen der weitreichenden verfassungsmäßigen Kompetenzen so politisiert ist, daß durch einen Eintritt von Oppositionspersönlichkeiten die Grenze zwischen Regierung und Opposition verwischt würden und sowohl Selbstverständnis wie öffentliche Darstellung einer parlamentarischen Opposition in Frage gestellt werden könnten. Noch mehr gilt das für die Übernahme eines Kabinettspostens unter einem Premier der „Postkommunisten". Andererseits könnte man damit argumentieren, daß die Staatsräson über der Parteipolitik rangiert und es im Interesse Polens läge, wenn beispielsweise die Persönlichkeit des Außenministers und des Verteidigungsministers glaubwürdig die Fortführung der westorientierten Außen- und Sicherheitspolitik demonstrierte.

Das Vorhaben, den international geachteten ehemaligen Vizeverteidigungsminister und zeitweiligen Chef des Büros für Nationale Sicherheit unter dem Präsidenten Wałesa, *Jerzy Milewski,* zum Verteidigungsminister zu ernennen, mußte Kwaśniewski wegen des Widerstandes der Bauernpartei fallenlassen. Stattdessen wurde Milewski – in den achtziger Jahren Leiter des Auslandsbüros der Solidarność in Brüssel – wieder Chef des Büros für Nationale Sicherheit. Der schließlich von der PSL durchgesetzte Kandidat für das Amt des Verteidigungsministers, *Stanisław Dobrzański,* ist international ein unbeschriebenes Blatt und bisher eine graue Eminenz gewesen.

Bei den Ernennungen für das Außen- und Innenministerium ist Kwaśniewski zwar kein glänzender Durchbruch gelungen. Aber immerhin kommt der neue Innenminister *Jerzy Konieczny* aus der Solidarność-Bewegung und hatte bereits im Staatsschutz unter Präsident Wałesa gearbeitet. Er gilt als kompetenter Garant für Überparteilichkeit im Kabinett und ist voll des Respekts für seinen Amtsvorgänger Milczanowski. Der neue Außenminister *Dariusz Rosati* ist zwar vor 1989 Mitglied der Arbeiterpartei gewesen und bisher nur als Wirtschaftsfachmann hervorgetreten. Jedoch kennt er sich in internationalen Organisationen aus. Er leitete zuletzt die Abteilung für die Länder Mittel- und Osteuropas bei der Europäischen Wirtschaftskommission (ECE). In seiner ersten Erklärung unterstrich Rosati die Kontinuität der polnischen Außenpolitik seit 1989, indem er auf die Mitgliedschaft Polens in EU und NATO als außenpolitische Priorität hinwies.

Kwaśniewski und Kirche – Konkordat und Konstitution

Den Beweis der Überparteilichkeit und des guten Willens, Präsident aller Polen zu sein, wird Kwaśniewski nicht zuletzt auch gegenüber der katholischen Kirche zu beweisen suchen. Nicht nur, daß er die Rolle der Kirche für das öffentliche Leben Polens in den ersten Verlautbarungen nach seiner Wahl demonstrativ hervorhob und den Wunsch nach einer baldigen Begegnung mit dem Papst (Kwaśniewski für „La Stampa": „der größte Pole in der Geschichte") äußerte. In der Substanz geht es um die Regelung von Fragen, die gerade in den letzten Monaten und Wochen vor den Wahlen zu einem „kalten Religionskrieg" geführt hatten. Nach der Wahlschlacht scheint eine „kalte Normalisierung" zwischen Staat und katholischer Kirche nicht mehr ausgeschlossen, ebenso wenig aber neue Reibung in einigen Fragen. Über eine baldige Ratifizierung des Konkordats wird verstärkt spekuliert. Eine Zustimmung zum Verfassungsprojekt gilt aber immer noch als fraglich, da sich die Kirche hier durch die Ablehnung eines von ihr ursprünglich mitgetragenen Kompromisses (Staat-Kirche-Verhältnis in Artikel 16) ins Abseits gestellt hat. Der Vorschlag von Premier Oleksy, eine Kirchensteuer nach deutschem Vorbild einzuführen, erzeugt Unmut. Und ein erneuter Konflikt um die *Abtreibungsgesetzgebung* steht an, nachdem die „Arbeitsunion" eine Gesetzesnovelle im Parlament eingebracht hat, die eine soziale Indikation vorsieht. Mit der Verabschiedung dieser Gesetzesnovelle ist zu rechnen, und Präsident Kwaśniewski wird sie unterzeichnen.

Die katholische Hierarchie sucht sich in der neuen Situation zurechtzufinden. Wenn sie auch die Wahl Kwaśniewskis, der sich als Agnostiker bezeichnet, nicht als Niederlage der Kirche akzeptieren wolle, so gestand sie das Wahlergebnis doch als eine klare Niederlage für die Konzeption des unmittelbaren Engagements der Geistlichkeit im politischen Kampf ein. Dementsprechend stand im Mittelpunkt des Hirtenbriefs der polnischen Bischöfe vom 1. Dezember 1995 nicht die freilich ausdrücklich formulierte Sorge über die „Übernahme der ganzen Macht im Staate durch eine einzige ideologische Option, die für Gläubige unannehmbar ist" (Gazeta Wyborcza, 2.–3.12.95), sondern das Versagen des bisher gültigen Modells der Seelsorge: „Die Kirche muß sich auf das für sie Wesentliche besinnen und mehr evangelisches Zeugnis ablegen". Bischof Tadeusz Pieronek pointierte es vor einiger Zeit so: „Das Hauptproblem der Kirche in Polen ist weder der Streit um die Legalisierung der Abtreibung noch um den Platz der Religionslehre, noch um die Respektierung christlicher Werte im Fernsehen, noch die Invocatio Dei in der Verfassung. Ebensowenig ist das Hauptproblem der Kirche die Kritik, auf die sie trifft, oder der Streit um ihren Platz im öffentlichen Leben. Das Hauptproblem der Kirche in Polen ist die Kirche selbst" (Zit. n. Tygodnik Powszechny, 20.8.95).

Dieter Bingen

„Ein großes Stück weiter"

Ein Gespräch mit Pfarrer Ferdinand Kerstiens über die Rolle kirchlicher Reformgruppen

Durch das Kirchenvolksbegehren sind die Gruppen im deutschen Katholizismus wieder stärker in den Blick geraten, die sich mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen für eine Reform der Kirche engagieren, ohne in die offiziellen Strukturen integriert zu sein. Wie versteht sich heute dieser Teil des deutschen Katholizismus? Wo sieht er seinen Platz angesichts der derzeitigen kirchlichen Entwicklung? Darüber sprachen wir mit Pfarrer Ferdinand Kerstiens (Marl). Er gehört dem „Freckenhorster Kreis" und dem „Bensberger Kreis" an und war einer der Erstunterzeichner des Kirchenvolksbegehrens. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Pfarrer Dr. Kerstiens, das Kirchenvolksbegehren zog im vergangenen Herbst erhebliches öffentliches Interesse innerhalb wie außerhalb der Kirche auf sich. Initiiert wurde es in Deutschland von Leuten, die Reformgruppen im Katholizismus angehören. Um diese Gruppen war es ansonsten in den letzten Jahren auffallend ruhig. Fiel das Ergebnis des Kirchenvolksbegehrens nicht im Grunde besser aus, als es der Zustand der Gruppen, die es lanciert und gefördert haben, erwarten ließ?

Kerstiens: Da ist durchaus etwas dran. Ich gehörte selber zu denen, die gezögert haben, das Kirchenvolksbegehren in Deutschland zu unternehmen. Aber wenn es gemacht wird, wollte ich es unterstützen, weil der Unmut an der Basis über das, was „da oben" geschieht, ganz erheblich ist. Das gilt gleichermaßen gegenüber dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) wie gegenüber der Bischofskonferenz oder Rom. Die Praxis in den Gemeinden entwickelt sich auf eine Weise, wie sie von der Kirchengesetzgebung nicht gedeckt ist. Irgendwann mußte diese Diskrepanz in größerer Breite deutlich werden, als dies bei den Gruppen bisher möglich war. In dieser Hinsicht hat uns das Kirchenvolksbegehren ein großes Stück weiter gebracht.

HK: Hat das Kirchenvolksbegehren den Reformgruppen in für sie schwieriger Zeit eine dringend benötigte Motivationsspritze geliefert?

Kerstiens: Sicherlich hat das Kirchenvolksbegehren den Gruppen wieder Mut gemacht, die es inszeniert und getragen haben. Sicher hat es viele einzelne Leute motiviert, sich wieder mehr mit der Kirche zu befassen, Menschen, die dies eigentlich schon aufgegeben hatten. Das Echo in diesen Gruppen ist jedenfalls sehr positiv: Die Anliegen, denen sie in der kirchlichen Öffentlichkeit bisher wenig Gewicht verschaffen konnten, wurden zum Gegenstand einer öffentlichen Diskussion.

„Wir wollen gerade nicht unter uns bleiben"

HK: Für die Reformgruppen hat sich aber ansonsten in den letzten Jahren einiges verändert. Sie stehen heute weniger allein mit ihren Forderungen da. Das ZdK setzt sich bei den Bischöfen für eine Änderung in der Zölibatsfrage ein. Vor einigen Jahren veröffentlichte es mit dem Dialogpapier einen Text, den die Kirche in Deutschland so schnell nicht

wird zu den Akten legen können. Wie gedenken sich die Reformgruppen dieser Entwicklung gegenüber zu verhalten?

Kerstiens: Das Zentralkomitee hat zwar ein Dialog*papier* veröffentlicht, aber es hat selber nicht immer nach den Maßgaben seines Papiers gehandelt und Dialog geübt…

HK: Sie spielen auf das schwierige Verhältnis zur „Initiative Kirche von unten" (IKvu) an…

Kerstiens: Auf das Verhältnis zur IKvu, aber auch zu vielen anderen Initiativen. Das ZdK war zunächst eine Vertretung der katholischen Verbände. Nach dem Konzil kamen die Räte dazu, bei denen man zunächst gehofft hatte, sie würden im guten Sinne so etwas wie einen „Demokratisierungsschub" bedeuten. Zum Teil haben die Räte dies auch geleistet. Aber es stellte sich immer mehr heraus, daß die Räte nur eine *Räte*struktur und keine Struktur der gemeinsamen Entscheidung sind. Viele haben sich deshalb von der Rätestruktur wieder abgewandt, weil man letztlich ja doch nichts zu entscheiden hat. Parallel zu diesen Verbänden und Räten bildete sich eine neue Vielfalt an unterschiedlichen Aktionsgruppen, eine Entwicklung, die eng mit Konzil und Synode zusammenhängt, z. T. mit der Umbruchssituation von 1968 und den Jahren danach. Menschen begriffen, daß sie selber Kirche sind und als Kirche agieren können, in Gruppen, die sich nicht an den Rand drängen ließen, sondern sich selbst als in der Mitte der Kirche stehend verstanden. Dazu gehören der „Freckenhorster Kreis", die Priester- und Solidaritätsgruppen, auch der „Bensberger Kreis" und andere Gruppen, die stärker politische Fragen im Blick hatten. Es entstanden Gruppen ohne Verbandsspitzen im alten Sinne, Gruppen, an denen alle gleichberechtigt beteiligt sind und die daher eine sehr viel stärker kommunikative Form haben. Diese Gruppen sind strukturell im ZdK nicht vertreten.

HK: Was bedeutet es aber dann heute für die Reformgruppen, wenn der verfaßte Laienkatholizismus sich vorsichtig, aber stetig Positionen nähert, denen sie sich seit den 60er und 70er Jahren gegen mancherlei Widerstände verschrieben hatten? Künftig dürfte es ihnen weniger leicht fallen, sich gegenüber Verbänden und Räten zu profilieren.

Kerstiens: Die verschiedenen Initiativgruppen freuen sich natürlich, daß sich auch innerhalb der Verbände inzwischen eine Entwicklung langsam durchsetzt, in der ihre seit langem vertretenen Anliegen aufgegriffen werden. Die Frage des Zölibats ist lange vor dem ZdK von der Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen vorgebracht worden, von vielen Mitgliedsgruppen der „Initiative Kirche von unten" (IKvu), ich denke an die „Vereinigung katholischer Priester und ihrer Frauen", an die „Initiativgruppe der vom Zölibat betroffenen Frauen" und andere. Aber es bleiben noch viele Anliegen, die von den Verbänden und Räten nicht aufgegriffen werden.

HK: Schon bei den letzten Katholikentagen, besonders dann 1994 in Dresden, wurden die Übergänge zwischen ZdK-Katholikentag und IKvu-KatholikInnentag von unten immer fließender, das Interesse am Treffen der Reformgruppen nahm ab. Der Dresdner Katholikentag war ausgesprochen plural angelegt, so wie man es sich nicht nur bei der IKvu lange gewünscht hatte.

Kerstiens: Es ist nicht untypisch, daß der erste Katholikentag, der in den neuen Bundesländern stattfand und damit stark von den Katholikinnen und Katholiken dort geprägt wurde, pluraler angelegt war. In den neuen Bundesländern steht man der festen Verbandsstruktur einigermaßen fremd gegenüber und kann deswegen die Auseinandersetzung im Westen zwischen ZdK und IKvu kaum nachvollziehen. Aus der Sicht der IKvu kann man diese Tatsache nur befürworten. Wir wollen ja gerade nicht unter uns bleiben. Wir wollen, daß die Themen, die wir für wichtig halten, von allen Gruppierungen offen diskutiert werden. Das entscheidende Kriterium scheint mir zu sein, ob das ZdK alle Fäden in der Hand behalten und das, was geschieht, eben doch von oben bestimmen will, oder ob es den Initiativgruppen eigenverantwortliche Räume öffnet, wo sie das tun, was sie selber wollen. In dem Augenblick, wo das geschieht, bräuchten wir den „KatholikInnentag von unten" nicht mehr.

„Der Impuls der Reformgruppen kommt aus dem Glauben"

HK: Warum ist es in den letzten 15 Jahren in Deutschland nicht gelungen, einen Zusammenschluß von Reformgruppen im Katholizismus als eine feste und dauerhafte Größe zu etablieren, von der auch dann Aktivitäten ausgehen, wenn gerade kein Katholikentag stattfindet?

Kerstiens: Die Voraussetzung Ihrer Frage stimmt nur zum Teil. Sie übersehen die kontinuierliche Aktivität der IKvu, so z. B. in der Friedensbewegung und der Asylproblematik, sowie die öffentlichen Stellungnahmen zu innerkirchlichen Vorgängen. Im übrigen ist die „Initiative Kirche von unten" keine eigene Mitgliedergruppierung, sondern Mitglieder dieser Initiative sind die einzelnen Gruppen, die alle ihr Eigenleben führen und ihre unterschiedlichen Anliegen verfolgen. Diese einzelnen Gruppierungen sind z. T. schwächer geworden. Manche ihrer Mitglieder haben resigniert. Andere sind neu hinzugestoßen auf Grund von neuen kirchenpolitischen Entwicklungen. Immer wenn von Rom oder der Deutschen Bischofskonferenz oder in Einzelbereichen hart reagiert wurde, stießen Gruppierungen neu zur IKvu. Ich denke z. B. an die Entwicklung in der Studentengemeinde in Hannover, an die Frauenfrage in der Kirche. Die Liste der Mitgliedsgruppen der IKvu war und ist die Liste ungelöster Fragen in der Kirche: Das galt auch für die „Christen für den Sozialismus" ebenso wie für die Vereinigung „Homosexuelle und Kirche", um nur zwei Gruppen zu nennen, gegen die sich gerade auch das ZdK lange sträubte.

HK: Könnte aber nicht genau da eine Ursache für die eigene

Schwäche liegen, daß die Anstöße für die Reformgruppen immer von außen kommen mußten, sei es von der Programmpolitik des ZdKs bei Katholikentagen, sei es durch lehramtliche Entscheidungen usw.?

Kerstiens: Kritik richtet sich immer gegen etwas, was sonst in der Kirche oder in der Gesellschaft tonangebend ist, das ist richtig. Der Anstoß zur Schaffung des „Katholikentags von unten" war die Tatsache, daß die Podien auf den Katholikentagen zu wenig plural zusammengesetzt waren, daß die Themen der Reformgruppen dort zu wenig berücksichtigt wurden. Aber daß man sich dann eine eigene Struktur schuf, lag daran, daß die Menschen begriffen hatten, daß sie selbst Kirche sind, und nicht bereit waren, sich dies von irgendjemandem absprechen zu lassen, daß sie niemandem die Macht geben wollten, sie aus der Kirche herauszudrängen. Der Impuls dieser Gruppen kommt aus dem Glauben, aus dem Christsein und aus dem Kirchesein, selbst wenn er immer wieder von außen gereizt wird, sich zu artikulieren. In der Kritik der herrschenden Verhältnisse *und* im eigenen Engagement in Sachfragen, im Engagement für die Unterdrückten in Kirche und Gesellschaft hier und weltweit wird der kirchliche Ort der IKvu deutlich.

HK: Wie immer man die Strukturreform des ZdK auch beurteilt – Tatsache ist, daß es bemüht ist, seine Basis zu verbreitern und sich öffnet für Gruppierungen, denen eine Mitwirkung bisher unmöglich war. Wäre die Mitarbeit der Reformgruppen im ZdK unter diesen Bedingungen ein gangbarer Weg, um stärker in den verfaßten Katholizismus hineinzuwirken?

Kerstiens: Diese Entwicklung würde ich nicht für gut halten. Das Kirchenvolksbegehren ist keine Frischzellentherapie für eine veraltete Struktur des Zentralkomitees. Die Aufnahme von ein paar Vertretern der IKvu reicht da nicht aus. Es braucht eine Struktur, die dem neuen Verständnis vom Kirchesein entspricht.

HK: Setzen sich die Reformgruppen nicht damit aber dem Vorwurf aus, sie wollten sich gar nicht in die mühsame Alltagsarbeit eines pluralen Gremiums wie dem ZdK einspannen lassen? Stattdessen halte man sich fein raus und überlasse die Arbeit den anderen…

Kerstiens: Das trifft keinesfalls zu. Viele der engagierten Leute des Kirchenvolksbegehrens und der IKvu sind auch in den Gemeinden, in den Räten auf allen Ebenen, z. T. auch in den Verbänden engagiert. Sie haben nur gemerkt, daß sie durch die Arbeitsweise dieser Gremien als Beratungsgremien und auf der Basis des Vertretungssystems nicht mit ihren Anliegen durchkommen. Deswegen haben sie das Kirchenvolksbegehren inszeniert, um den eigenen Anliegen einen neuen Schub zu versetzen. Es geht auch nicht darum, den Pastoralgesprächen und Diözesanforen, wie sie gegenwärtig in mehreren Diözesen laufen, Konkurrenz zu machen, sondern um den Versuch, die Delegierten zu bewegen, diese Anliegen in den Gremien mit der gewünschten Ernsthaftigkeit und in der ganzen Breite einzubringen. Um in den anstehenden Fragen endlich zu Fortschritten zu kommen, braucht es zusätzliche Impulse.

HK: Wenn es in den letzten Jahren um die Reformgruppen stiller geworden ist, könnte dies nicht auch damit zusammenhängen, daß ihr Entstehungshintergrund, die unmittelbare Nachkonzilszeit, für immer mehr Katholiken in historische Ferne rückt? Welchen Stellenwert hatte das Konzil für Entstehung und Entwicklung der Reformgruppen?

Kerstiens: Einen entscheidenden. Das Konzil hatte bei vielen eine neue Freude entwickelt, Kirche zu sein, hatte Hoffnungen geweckt, die in der Richtung des persönlichen Verständnisses dessen lagen, was Christsein heute bedeutet. Da hat es, wenn man so will, einen Zusammenklang zwischen „unten" und „oben" gegeben. In der Gründungserklärung des „Freckenhorster Kreises" formulierten wir bereits 1969: Diese Impulse des Konzils drohen zu versanden. Wir setzten uns deshalb auch für die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg ein. In der Bundesrepublik ist es uns sicher nicht so gelungen, das Konzil umzusetzen, wie etwa der lateinamerikanischen Kirche durch die Bischofskonferenz in Medellín 1968 und die Entwicklung danach. Enttäuschungen machten sich schon damals wegen der vielen Eingriffe breit. In der Synode selber erlebten wir, wie menschenfreundliche Impulse des Evangeliums von der Bischofskonferenz, unterstützt von einem Teil der Synodalen, abgewürgt wurden. Das betrifft z. B. die positive Deutung der Sexualität, die kritische Diskussion des Zölibats und die Einladung der Geschiedenen und Wiederverheirateten zur Kommunion, alles Fragen, die jetzt im Kirchenvolksbegehren wieder zur Sprache kommen. Umso mehr war es uns wichtig, die weitere Entwicklung in die eigenen Hände zu nehmen.

„Die Praxis in den Gemeinden hat sich in unserem Sinn verändert"

HK: Welche Stimmung herrscht demgegenüber heute in den Reformgruppen: Resignation darüber, daß man bis heute im Zusammenhang mit zahlreichen reformerischen Anliegen nicht weiter ist, oder Genugtuung darüber, daß diese Anliegen – siehe Zentralkomitee – heute auch in den etablierten Gremien des Laienkatholizismus in dem von diesen Gruppen geforderten Sinne vertreten werden?

Kerstiens: Diese beiden genannten Einstellungen spielen sicher auch eine Rolle: Manche resignieren, andere sind froh darüber, daß diese Themen endlich breitere Kreise erfaßt haben. Daß man heute zugleich weniger über diese Themen redet, das hat auch damit zu tun, daß diese Gruppen sich in ihrem Engagement in den Ortskirchen verschlissen haben. Dasselbe gilt für all die Diözesen, in denen Synoden und Foren stattgefunden haben oder noch stattfinden. Diese Arbeit ist mühsam und anonym. Deshalb auch das Aufatmen über das Kirchenvolksbegehren: Man erhielt mit ei-

nem Mal durch breite Schichten in der Kirche eine massive Bestätigung in dem, was man jahrelang bereits vertrat. Man darf auch nicht übersehen, daß sich die Praxis in den Gemeinden in unserem Sinne schon an vielen Orten verändert hat. Bei dieser Veränderung der Praxis waren und sind viele von uns an der Basis beteiligt.

HK: Bei den kirchlichen Reformgruppen handelt es sich – im Vergleich zu den traditionellen Verbänden – um Bewegungen und Gruppierungen eines schon äußerlich neuen Typs. Inwieweit bestimmt dies das Interesse der Sympathisanten bzw. Mitglieder zu ihnen?

Kerstiens: Die Bildung von neueren Gruppen, wie es die Reformgruppen sind, hängt eng zusammen mit der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte. Die Verbindung zwischen den Gewählten und denen, die „unten" arbeiten, ist so über verschiedene Ebenen und Wahlvorgänge vermittelt, daß sie praktisch anonym wird. In unserer ganzen Gesellschaft erleben Menschen in wachsendem Maße – das betrifft die Kirchen ebenso wie die Parteien und Gewerkschaften –, daß die Entscheidungen „oben" hinter verschlossenen Türen fallen. Bekannt werden allenfalls Diskussionsergebnisse, die jedoch so weit von den Menschen entfernt sind, daß diese sich darin nicht wiedererkennen und sie nicht mehr als durch ihre gewählten Vertreter zustandegekommen anerkennen.

HK: Wenn der Eindruck von außen nicht täuscht, kennzeichnet die Reformgruppen eine Spannung zwischen Gruppen, die in erster Linie kirchenreformerisch interessiert, und solchen, die stärker politisch engagiert sind. Ist dieser Eindruck richtig?

Kerstiens: Diese Spannung ist sicherlich bis heute in vielen Gruppen lebendig. Dennoch sehe ich die eigentlich entscheidende Spannung weniger im Gegensatz zwischen politisch interessierten und politisch nicht interessierten Gruppen. Spannungen bestanden vor allem zwischen den Gruppen, die sehr stark auf ihrem eigenen Profil bestanden und weniger Kompromisse eingehen wollten, während andere eher bereit waren, Kompromisse einzugehen, um mehr Sympathisanten und andere Gruppen an sich zu binden, mit denen man zusammenarbeiten konnte.

HK: Worin besteht trotz aller Unterschiede im einzelnen das Verbindende in bezug auf das politische Engagement dieser einerseits mehr kirchlich-reformerisch ausgerichteten und andererseits in erster Linie politisch orientierten Reformgruppen?

Kerstiens: Es geht diesen Gruppierungen um einen, wie ich das nennen möchte, kritischen, verändernden Einfluß in Kirche und Gesellschaft im Sinne einer stärkeren Humanisierung, im Sinne der Wahrung der Menschenrechte, der Menschenwürde. Oder theologisch gesagt: um das Ziel, die Menschenfreundlichkeit Jesu in Kirche und Welt mehr zur Geltung zu bringen, als dies in den vorhandenen Strukturen und bei den vorherrschenden Kräften möglich ist. Die Unterscheidung von kirchenreformerisch hier und politisch dort halte ich im übrigen nicht für glücklich: Das Engagement der kirchenreformerischen Gruppen ist auch ein politisches Engagement. Die Kirche ist vielfach eine stabilisierende gesellschaftliche Größe, die Unrechtssysteme und -verhältnisse rechtfertigte bzw. zu wenig gegen sie unternahm. Das Bemühen, die Kirche zu verändern, ist also auch ein Teil des Bemühens, diesen Teil der Gesellschaft zu verändern. Die Kirche soll einen anderen Einfluß in der politischen Landschaft der Bundesrepublik ausüben.

„Vereinheitlichung kann nur repressiv sein"

HK: In den vergangenen 20 Jahren haben wir in Staat und Gesellschaft eine Entideologisierung der Politik erlebt, im kirchlichen Raum sind Glaube und Politik – trotz verschiedener Versuche, dem entgegenzuwirken – weiter auseinandergetreten. Inwieweit hat diese Entwicklung auch die Arbeit der Reformgruppen berührt und verändert?

Kerstiens: Ich teile nicht die Voraussetzung dieser Frage. In vielen Gruppen ist die enge Verbindung von Glauben und politischem Handeln im Sinne des Einsatzes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung nach wie vor lebendig. Darüber hinaus ist eine wichtige Entwicklung zu sehen, die wir auch in den Kirchen in der ehemaligen DDR, in der evangelischen wie der katholischen, nach der Wende beobachten konnten: Daß viele Leute, die vor der Wende in der Kirche aktiv waren, nachher andere Bereiche wählten, in denen sie aktiv werden, und deshalb die Kirche ärmer geworden ist. Viele gingen in gesellschaftliche Bereiche, in die Gewerkschaften, in die Wirtschaft, in politische Parteien. Und weil Kirche sich so schwer in die gewünschte Richtung bewegt, sind heute viele, die dies noch in den 70er Jahren waren, nicht mehr in der Kirche aktiv, sondern bei den Grünen, bei den Umweltgruppen, in anderen sozialpolitischen Initiativen, Asylgruppen. Aber diese Leute verstehen sich in ihrem Engagement durchaus als Christinnen und Christen und engagieren sich auf Grund ihres Glaubens. Eine Trennung von Politik und Glauben halten sie nicht für möglich, aber sie suchen nach neuen Aktionsformen, wie man sie in den Gruppen der 70er Jahre kannte.

HK: Wenn das politische Engagement von Christen, besonders von Katholiken, heute insgesamt pluraler und damit diffuser, weniger leicht als solches erkennbar und unterscheidbar ausfällt, wird diese Entwicklung in den Reformgruppen eher bedauert oder bejaht?

Kerstiens: Daß es dazu gekommen ist, war dringend nötig. Vereinheitlichung kann nur repressiv sein. Es ist eine Illusion anzunehmen, daß die katholischen Christinnen und Christen aus dem Evangelium alle die gleichen politischen Konsequenzen ziehen müßten. Dieses politische Zeugnis macht sich an glaubwürdigen Menschen in allen Parteien fest. Gerade die Reformgruppen in der Kirche kritisierten

immer wieder, daß von Rom und der Bischofskonferenz her ein uniformes Einheitskonzept vorgegeben wird. Das vergewaltigt Menschen. Deswegen sind Eigeninitiativen mit der Bemerkung „Wir sind Kirche" entstanden, weil sie diese Reglementierung und Uniformität nicht mehr wollen. Insofern ist dies auch eine Form der Inkulturation, der Vermenschlichung in den Lebensbezügen der Menschen. Es ist eine positive Entwicklung, daß der Katholizismus nicht mehr als Block neben der Gesellschaft steht, um sie zu beeinflussen, sondern viele engagierte Christinnen und Christen versuchen, im Rahmen der jeweiligen Möglichkeiten, zur Vermenschlichung der Gesellschaft beizutragen.

HK: Hat sich das politische Engagement innerhalb der kirchlichen Reformgruppen qualitativ seit den späten 60er Jahren verändert?

Kerstiens: Man hat sich zunehmend in diesen Gruppen auf ein bestimmtes Gebiet konzentriert und dafür andere Themen anderen Gruppen überlassen. Das politische Engagement verdichtet sich in bestimmten Gruppen, etwa den Asylgruppen. Die einzelnen Gruppen sind jeweils in ihren Anliegen professioneller geworden. Die Gruppen sagen: Es reicht nicht, lediglich mehr politischen Einfluß haben zu wollen. Wir müssen uns sachkundig machen und das können wir ehrenamtlich neben unserem Beruf nur in einer Frage. Und da wollen wir wirklich qualifizierte Arbeit leisten, sonst können wir den bestehenden Verhältnissen nicht genügend fundiert kritisch gegenüberstehen.

HK: Mit anderen Worten: man arbeitet spezialisierter, arbeitsteiliger, als man dies gerade von ehrenamtlichen Gruppen erwarten würde.

Kerstiens: Theologisch würde ich sagen: Es handelt sich um unterschiedliche Charismen. Jeder muß entdecken, wo er seine Möglichkeiten, seine Qualitäten, seine Kräfte einsetzt und was er vom Evangelium begriffen hat, und dies dann umzusetzen versuchen.

HK: Wie verhält es sich mit der Altersstruktur der Reformgruppen? Und welche Rückwirkungen hat dies auf deren Arbeit?

Kerstiens: Der Altersdurchschnitt in den Reformgruppen ist höher geworden, da besteht kein Zweifel. Die Gruppen werden vielfach von denen bestimmt, die dies in den letzten 20 Jahren gemacht haben. Das liegt auch daran, daß die Jüngeren die Kirche gar nicht so sehr als ein repressives System erlebt haben. Die Kontrasterfahrung fehlt ihnen. Sie tun vieles viel ungezwungener, ohne sich an Dingen zu reiben, die für sie einfach „abgehakt" sind, die für sie kein Thema mehr sind, an dem es sich für sie nicht lohnen würde, sich abzuarbeiten.

HK: Mit welchen Motivationen kommen dann heute Jüngere in die Reformgruppen, wenn sie denn überhaupt kommen?

Kerstiens: Sie kommen, weil sie unsicher sind und Solidarität suchen, Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner, um eine neue Form von Kirche zu gewinnen, auf die wir erst zugehen. Die finden sie eher in diesen Gruppen als in der etablierten Kirche. Man sucht Bundesgenossen, weil man nicht alleine suchen kann. Nur innerhalb von Gruppierungen, die in diesen Gesprächen keine falschen Tabus kennen, hoffen sie, daß sich die Neugestalt von Kirche, die auch morgen noch Bestand hat, herausbildet, für die aber keiner ein Rezept hat.

HK: Was wird nun aber aus dem Impuls des Kirchenvolksbegehrens? Die Motive der Menschen zu unterschreiben und sich zu engagieren, waren sehr unterschiedlich. Glauben Sie, daß sich der Impuls des vergangenen Herbstes überführen läßt in eine kompakte, dauerhafte Form?

Kerstiens: Z. Z. haben wir noch ein recht unstrukturiertes Feld vor uns. In diesem Jahr wird es darauf ankommen, aus den zahlreichen Initiativen, die zum Gelingen des Kirchenvolksbegehrens beigetragen haben, eine Bewegung – keinen Verband! – zu machen, die auf Dauer in die katholische Kirche hineinwirkt. Aber über das Übermorgen kann man noch nichts sagen. Heute muß man die richtigen Weichen stellen. So gibt es in diesen Wochen viele offene Veranstaltungen in den Diözesen, aber auch auf der Ebene der Bundesrepublik, um Netzwerke vorhandener Aktivitäten zu knüpfen und gemeinsam über das weitere Vorgehen zu beraten. Gedacht dabei ist es auch, Sprecherinnen und Sprecher auf den jeweiligen Ebenen zu wählen, die – gemeinsam mit den gemeindlichen oder überörtlichen Gruppen – das Anliegen weiter verfolgen, Aktionen planen, Stellungnahmen abgeben u. ä. Das Kirchenvolksbegehren ist mit der Überreichung der Unterschriften nicht zu Ende.

„Eine menschenfreundliche Kirche für eine menschenfreundliche Gesellschaft"

HK: Einmal vorausgesetzt, daß die Forderungen des Volksbegehrenstextes selbst diese nicht enthalten – wo werden die künftigen thematischen Schwerpunkte derjenigen Gruppen liegen, die sich dem Anliegen des Kirchenvolksbegehrens verpflichtet fühlen?

Kerstiens: Ich kann sagen, was ich mir wünsche, aber ich kann nicht sagen, daß dies die Themen sein werden. Das gehört gerade zum Charakter dieser Bewegung, daß das, was sein wird, von den beteiligten Leuten entschieden wird und nicht von irgendeiner Leitfigur, die dies vorgibt. Mehr als dies bisher im Kirchenvolksbegehren geschieht, wünsche ich mir, daß der Einsatz für eine menschenfreundliche Kirche im Sinne des Evangeliums auch der Einsatz für eine menschenfreundliche Gesellschaft ist. Arbeitslosigkeit, Asylfragen, Abbau des Sozialstaates, internationale Gerechtigkeit, Entwicklung von Armut und Reichtum in der Welt – diese Fragen brennen uns auf den Nägeln. Es muß uns an

einer menschenfreundlichen Kirche für eine menschenfreundliche Gesellschaft gelegen sein. Dazu gehört selbstverständlich auch eine stärkere ökumenische Ausrichtung.

HK: Welche Rolle spielt dabei für die Reformgruppen die Forderung nach einem erneuten synodalen Vorgang aller Diözesen in Deutschland?

Kerstiens: Die Zeit für eine wirkliche Synode, die Reformen beschließt und durchsetzen kann, ist noch nicht gekommen. Sie hat nicht die rechtlichen Möglichkeiten, die sie bräuchte. Die Entscheidungskompetenz ist so eingeschränkt, daß ich mir davon im Moment nichts verspreche. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt verspreche ich mir davon eher eine größere Frustration. Auch in vielen der Pastoralgespräche und Diözesanforen hat es sich gezeigt, daß man zwar vieles bereden kann, aber ohne Folgen. Die entscheidenden Beschlüsse werden nur als Voten verstanden an den Bischof oder an den Papst. Was damit dann geschieht, das liegt – wie wir seit der Würzburger Synode wissen – außerhalb der Kompetenz der Synode.

HK: Wenn aber die diözesanen synodalen Vorgänge die in sie gesteckten Hoffnungen zumeist nicht erfüllen und eine gemeinsame Synode nicht in Sicht ist – womit machen Sie den Mitgliedern von Reformgruppen Hoffnung?

Kerstiens: Ich verspreche mir heute mehr davon, daß die Praxis in den Gemeinden sich ändert. Da besteht viel Änderungsbedarf, es gibt aber auch viele Änderungsmöglichkeiten. Viele Christinnen und Christen sollten als einzelne und in ihren Gruppen das tun, was sie von der ganzen Kirche wünschen. Im Anschluß an das Kirchenvolksbegehren fragen sich Gruppen in den Gemeinden: Wie sieht es in unserer Pfarrgemeinde aus mit der geschwisterlichen Kirche? Mit der Stellung der Frauen in der Kirche? Welche Praxis besteht in unserer Pfarrgemeinde mit den wiederverheirateten Geschiedenen? Das ist der Ansatzpunkt vieler Gruppen. Da kann man vieles ändern. Die Ermutigung zu einer selbst verantworteten neuen kirchlichen Praxis in den Gemeinden im Sinne der Menschenfreundlichkeit Jesu ist für mich momentan der richtige Weg. Daraus wächst dann auch die Veränderung der Strukturen.

Altes und Neues verbinden

Wo kirchliches Familienengagement heute ansetzen muß

Unsere Gesellschaft ist von „struktureller Rücksichtslosigkeit" (Franz-Xaver Kaufmann) gegenüber der Familie geprägt. Familienpolitik kann die gesellschaftlichen Defizite für die Familien nur begrenzt ausgleichen. Die Kirche hat sich seit dem letzten Jahrhundert intensiv der Familie angenommen und dabei auf den Wandel der Lebensverhältnisse reagiert. Heute ist sie gefordert, sowohl ihre jahrhundertlange Erfahrung wie innovative Gestaltungsvorschläge in die gesellschaftliche Diskussion einzubringen.

Wie kaum ein anderes Thema ist in den letzten Jahrzehnten die Familie in den Mittelpunkt der lehramtlichen Verkündigung der Kirche gerückt. Das Apostolische Schreiben „Familiaris Consortio" von 1981 (vgl. HK, Februar 1982, 57 ff.) und der Brief des Papstes an die Familien zum UNO-Jahr der Familie 1994 sind nur die herausragenden Dokumente der laufenden kirchlichen Verlautbarungen auf allen Ebenen dazu. Das 1973 von Paul VI. eingerichtete „Komitee der Familie" wurde 1980 zum „Päpstlichen Rat für die Familie" erweitert und – ebenso wie neugegründete theologische Familieninstitute – schwerpunktmäßig mit pastoralen Aufgaben betraut.

Neben einer quantitativen ist dabei auch die qualitative Steigerung der Aussagen bemerkenswert: So bezeichnet Johannes Paul II. die Familie als „Kirche im kleinen (Ecclesiola domestica – Hauskirche)" (FC 49) bzw. als „kleine Kirche (ecclesiola)", die in und mit der Gesamtkirche dazu berufen sei, „Zeichen der Einheit für die Welt zu sein und so ihr prophetisches Amt auszuüben, indem sie Christi Herrschaft und Frieden bezeugt, woraufhin die ganze Welt unterwegs ist" (FC 48). Seinen Brief von 1994 stellt der Papst gar unter das Thema „Die Familie als Weg der Kirche".

Kirchliche Wiederentdeckung der Familie im 19. Jahrhundert

Diese Hinwendung zur Familie ist nicht ohne Kritik in Theologie und Religionssoziologie geblieben. So hat etwa die exegetische Forschung darauf hingewiesen, daß die Basileia-Botschaft Jesu auf dem Hintergrund der „familiaristischen" Gesellschaftsordnung der antiken Gesellschaft eher einen familien*kritischen* Impuls trägt. Von Texten wie Mt 10,34–36 her wird man sicher von einer „eschatologischen Depotenzierung" der natürlichen Lebensordnungen in der Verkündigung Jesu sprechen können. Familiale Bande werden zudem durch die Verbundenheit der gläubig Gewordenen überboten bzw. negiert (Mt 12, 46–50; Lk 11, 27–28). Diese Wert-

ordnung gilt ausdrücklich auch dort, wo aus dem Familienverhältnis sittliche Verpflichtungen abgeleitet und dem radikalen Anspruch Jesu entgegengehalten werden (Mt 8, 21).
Dieser familienkritische Impuls setzt sich in der frühen Kirche fort. So war es üblich, einzelne Familienmitglieder wie Frauen von nichtgläubigen Männern (1 Kor 7,13; 1 Petr 3,1) gegebenenfalls sogar gegen den Willen des „pater familias" in die Gemeinde aufzunehmen – „eine Praxis, die Christen, Juden und andere private Organisationen,..., verdächtig erscheinen ließ, weil sie den Anschein erweckten, die patriarchalische Ordnung der Familie und daher den Staat zu unterminieren" (*Carolyn Osiek*, Das Neue Testament und die Familie, in: Concilium 1995, 291). In der Tat drückt sich in dieser Praxis jene individualisierende Tendenz christlicher Heilsbotschaft aus, die den Adressaten zunächst *als einzelnen* anspricht. Sie/ Er entscheidet unvertretbar – im Grenzfall gegen die familiale Primärgruppe – über das eschatologische Heil und findet sich so in einer entscheidenden Beziehung aus dem „natürlichen" Verband herausgelöst.
Manche Wissenschaftler sehen daher den christlichen Personalismus selbst als entscheidenden Motor jener jahrhundertelangen geistesgeschichtlichen Individualisierungsprozesse, deren Auswüchse heute in den Kirchen mitunter beklagt werden. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß das Christentum von Anfang an auch den konstitutiven Bezug auf die Gemeinde bzw. (Orts-)Kirche kennt, der zugleich für die Nichtbeliebigkeit des Glaubens und die unhintergehbare *Gemeinschaftsbezogenheit* christlicher Lebenspraxis steht.

Die angedeutete historische Kritik aktueller kirchlicher Familienverkündigung findet sich aufgenommen und verschärft bei dem Bielefelder Religionssoziologen *Hartmann Tyrell*. Er zeigt, daß Familie in kultischer Hinsicht auch im „katholischen" Mittelalter keine besondere Rolle gespielt hat: So wandern etwa die Familiengräber als zentrales Kultelement aus dem häuslichen Bereich an die Dorfkirche heran. Entgegengesetzte Impulse gingen allerdings von Reformation und Pietismus aus, die den zölibatären Kleriker in mancher Beziehung durch den Vater als „Hausbischof" ersetzten.
Die Wiederentdeckung der Familie als „res sacra" in der *katholischen* Tradition datiert Tyrell erst auf das 19. Jahrhundert. Im Anschluß an Max Weber deutet er diese „katholische Familienrenaissance" dabei wissenssoziologisch als Herrschaftsstabilisierungsstrategie des Klerus. Dieser habe durch die Auflösung der tradierten Feudalstrukturen den ethisch-normierenden Zugriff auf die Gesellschaft verloren. Erst in diesem Zusammenhang sei es zur Bildung des katholischen Milieus und im Zuge davon zur Wiederentdeckung der Familie als strukturkonservativer Disziplinierungsinstanz gekommen.

Wie ist eine solche Kritik zu beurteilen? Tyrells Diskontinuitätsargument vermag nur ein Kirchenverständnis in Frage zu stellen, das von einer geschichtslosen Uniformität kirchlicher Verkündigung durch die Jahrhunderte hindurch ausgeht. Dies ist aber nicht das Verständnis des Zweiten Vatikanums, insbesondere jener Pastoralkonstitution, deren 30. Jubiläum wir in diesen Monaten gefeiert haben.

Gerade die wechselvolle Geschichte der Familienpastoral zeigt vielmehr, daß der wesentliche Inhalt kirchlicher Verkündigung immer nur vom Bezug auf den historischen Kontext und die Lebenssituation der Menschen darin angemessen zu bestimmen ist. In der familiaristischen Gesellschaftsordnung der Antike, in der die juristische Allgewalt des pater familias zeitweise sogar das straflose Töten von Sklaven und Familienangehörigen legitimierte, bringt sich der Grundimpuls christlicher Anthropologie tendenziell (wenngleich nicht ausschließlich) als Betonung der unvertretbaren Personwürde des einzelnen zur Geltung. Auf dem Weg zur industrialisierten Marktgesellschaft haben sich aber die Lebensbedingungen der Menschen elementar gewandelt. An die Stelle selbstverständlicher Integration in die homogene Gemeinschaft von Dorf/Kleinstadt und Gemeinde ist hier die Erfahrung elementaren Ausgeliefertseins an die anonymen Mächte von Arbeits- und Wohnungsmarkt in den explosionsartig wachsenden neuen Großstädten getreten.

Ausweitung auf gesellschaftspolitische Strukturfragen

Die Wiederentdeckung der Familie durch die kirchliche Verkündigung des 19. Jahrhunderts ist – ebenso wie die Konstitution des katholischen Vereinswesens in dieser Zeit – nur auf dem Hintergrund dieser elementaren Umbrüche der Lebenssituation im Zuge der Industrialisierung zu verstehen: Sie ist – als eine „pastorale Innovation" der Kirche – die Antwort auf die Verunsicherung der Menschen. Es ist ein Indiz in diese Richtung, wenn Tyrell als Kronzeugen für die Familienrenaissance immer wieder gerade *Adolf Kolping* benennt. Die „Integration" des einzelnen in eine Gemeinschaft, die ihn trägt, moralisch orientiert und ihm die Unwägbarkeiten des modernen Lebens zu meistern hilft, war durch die gesellschaftlichen Umbrüche zum Problem geworden. In dieser Situation wuchs der (Kern-)Familie neue Bedeutung zu. Das Ende der Selbstverständlichkeit hochintegrierter vormoderner Ordnungen ließ familiales Zusammenleben zum potentiellen Gegenstand aktiver Gestaltung werden, setzte es aber auch neuen Gefährdungen aus.
Dies betrifft vor allem das *Geschlechterverhältnis*. Denn während die neuen Lebensbedingungen für den Familienvater die Trennung von Lebens- und Arbeitsstätte brachte, fanden sich Frauen weitgehend auf den häuslichen Raum beschränkt (wenn auch keineswegs schon als nichtberufstätige Hausfrau – das war ein Privileg bürgerlicher Schichten –, aber doch vorwiegend als Heimarbeiterin). Die einseitige Abhängigkeit vom Verdienst des Mannes war ein weiterer destabilisierender Faktor. Betrachtet man den „patriarchalischen Charakter" der kirchlichen Familienverkündigung auf dem Hintergrund der konkreten gesellschaftlichen Lebens-

bedingungen des 19. Jahrhunderts, so läßt sich dieser auch als Mahnung an den Vater lesen, seine Verantwortung für die ihm anvertraute Familie denn auch wirklich wahrzunehmen. Wer heute erlebt, in welcher Weise Männer in den Slums von Entwicklungsländern zum täglichen Überlebenskampf ihrer Familien „beitragen" (vgl. dazu auch die instruktive Studie des Kolpingwerkes, Familie und Entwicklung. Die Bedeutung der Familie in der Entwicklungszusammenarbeit, Schriftenreihe des Kolpingwerkes 20, Köln 1994), der vermag sich das Anwendungsfeld kirchlicher Familienpastoral im Deutschland des 19. Jahrhunderts lebhaft vorzustellen.

Schwerpunkte und Gestalt *pastoralen Engagements* der Kirche sind nur auf dem Hintergrund zeitgenössischer gesellschaftlicher Herausforderungen zu verstehen. Dieser einfache hermeneutische Schlüssel läßt eine zweite Phase kirchlichen Familienengagements – grob gesagt – nach dem Zweiten Weltkrieg ausmachen. In dieser Zeit rückt aufgrund der weiter fortschreitenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Transformationen zunehmend ins Bewußtsein, daß die Lebens- und Arbeitsbedingungen in der Industriegesellschaft langfristig auch die Kleinfamilie als dominante Lebensform bedrohen könnten. Der Siegeszug der bürgerlichen Kernfamilie als Lebensform in den 50er und 60er Jahren, der zeitweise – und erstmals in der Geschichte! – über 90 Prozent der Erwachsenenbevölkerung erfaßte, konnte hellsichtige Geister nicht davon abhalten, warnend auf diese Strukturprobleme hinzuweisen.

Resonanzen innerhalb der Kirchen gingen in unterschiedliche Richtungen. Allen gemeinsam aber war, daß sie die bis dahin vorherrschenden und auch weiterhin dominierenden pastoral-moraltheologischen durch eine genuin sozialethische, auf wirtschafts- bzw. gesellschaftspolitische *Strukturfragen* bezogene Perspektive flankierten. Eine eher konservative Richtung wandte sich – speziell in den 50er und frühen 60er Jahren – vor allem gegen die Müttererwerbstätigkeit. Wie Kritiker herausgearbeitet haben, ist die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit dabei – eigentlich am Wohl des Kindes orientiert – z. T. über ihr Ziel hinausgeschossen, insbesondere dort, wo sie die wirtschaftliche Notlage z. B. Alleinerziehender nicht ausreichend berücksichtigt hat.
Das innerkirchliche Werben für die Bedeutung politisch-strukturellen Handelns in der Familienfrage ist dagegen in dieser Zeit mit Namen wie *Oswald von Nell-Breuning*, *Josef Höffner*, *Anton Rauscher*, *Wilfried Schreiber*, *Max Wingen* und anderen verbunden. Hinzu kamen Fachwissenschaftler wie *Heinz Lampert*, *Kurt Lüscher*, *Franz-Xaver Kaufmann* u. a. Sie alle mußten sich mit Positionen auseinandersetzen, die die Familie auch weiterhin als unerschütterliche Vorgabe der Gesellschaft und daher jeden „Eingriff" der Politik als tendenziell gefährliche Bevormundung ansahen. Solche Positionen ließen – und lassen! – unberücksichtigt, daß auch familienpolitische Abstinenz eine bestimmte Art des Einflusses auf die Familie zementiert: in diesem Fall nämlich die „strukturelle Rücksichtslosigkeit" (Kaufmann), die ein marktwirtschaftlich organisierter Arbeitsmarkt und das am Lohneinkommen orientierte Sozialsystem der Familie gegenüber entfalten.
Diese Strukturprobleme unseres Gesellschaftssystems sind etwa durch die *Rentenreform* von 1957 verstärkt worden. Diese hat – gegen die Intention ihrer wissenschaftlichen Architekten – den klassischen Generationenvertrag unterhöhlt, indem sie die wirtschaftliche Last der Kindererziehung zwar weiterhin „privat" den Familien überließ, die Alterssicherung aber von ihr entkoppelte und „sozialisierte". „Rentenversicherung" (und neuerdings „Pflegeversicherung") sind heute zu gigantischen Umverteilungsmaschinen herangewachsen, die zwar vielen Menschen Solidarleistungen zuteil werden lassen, dies aber in hohem Maße an den Familien vorbei. Zahlreiche Beiträge haben in den vergangenen Monaten über diese Probleme berichtet. Dies soll hier nicht repetiert werden. Neuere Arbeiten (wie etwa die Streitschrift von *J. Borchert*, Renten vor dem Absturz? Ist der Sozialstaat am Ende? Frankfurt 1993) haben verstehen lassen, wie stark die Sorge um diese Entwicklungen das Lebenswerk etwa von Oswald von Nell-Breuning noch in seinen letzten Jahren bestimmt hat.

Familienpolitik in der Demokratie – die Grenzen ihrer Möglichkeiten

Obwohl die entscheidenden Probleme also bereits in den 50er Jahren lebhaft diskutiert worden sind, stellen sich 40 Jahre Familienpolitik in der Bundesrepublik unter wechselnden Regierungen als eine Geschichte verspäteter und nicht ausreichender Anpassungen dar. Dies wirft die Frage nach *tieferliegenden Ursachen* auf. Worin liegen die Grenzen der Familienpolitik in der Demokratie begründet?
Sie liegen zunächst bei den Betroffenen selbst. Denn die politisch-strukturelle Sicht widerspricht dem moralischen Selbstverständnis junger Eltern wie auch einem Teil der öffentlichen Diskussionen. Kaum jemand macht scheinbar die Entscheidung für oder gegen Kinder von finanziellen Überlegungen abhängig. Kinder zu haben ist für uns mehr denn je ein inkommensurabler „Wert in sich" und zudem eine „ganz private" Entscheidung, für die man dann auch keinen verantwortlich machen will/kann. Die Bereitschaft, sich dann für familienpolitische Veränderungen zu engagieren, also politisch „Druck" zu machen, ist bei jungen Eltern demgemäß gering. Auch in der älteren Generation stoßen entsprechende Forderungen auf wenig Verständnis: Hat man dort doch selbst um der Familie willen auf alles verzichtet und steht mithin verständnislos vor der „Anspruchshaltung" der nachwachsenden Generation, insbesondere junger Frauen, die etwa auch nach der Geburt eines Kindes nicht auf ihren Beruf verzichten wollen.

Zusätzliche Gründe für die traditionelle „Mauerblümchenexistenz" der Familienpolitik liegen in der Struktur, wie politische Entscheidungen in unserer Demokratie organisiert

sind. Die Kinder als eigentliche Adressaten jeder familienpolitischen Leistung sind bekanntlich nicht stimmberechtigt und damit auf die „moralische Fremdvertretung" durch die Erwachsenen angewiesen. Damit aber ist es im politischen Geschäft, wo bekanntlich in der Währung handfester Interessen gezahlt wird, nicht allzu weit her. Auch die Eltern sind als Zielgruppe schlecht zu organisieren: Sie sind zu inhomogen und identifizieren sich meist auch nur für eine kurze Zeit über ihre Familieninteressen.

Schließlich hat die Familienpolitik mit beträchtlichen *finanziellen Asymmetrien* zu kämpfen. So sind die möglichen Vorteile, die der einzelnen Familie durch staatliche Unterstützungsleistungen winken, netto denkbar gering. Der „Selbstfinanzierungsanteil" höherer Steuern und Abgaben, die die meist berufstätigen Eltern tragen, frißt den größten Teil der staatlichen Familienförderung. Für die Erhöhung des Kindergeldes im Jahressteuergesetz 1996 sind etwa für eine Durchschnittsfamilie Nettoentlastungen von unter 10 DM monatlich errechnet worden. Dafür geht niemand auf die Straße. Andererseits kosten aber solche Maßnahmen den Staatshaushalt Milliarden, die politisch mühevoll aufgebracht werden müssen. Fazit: Mit Familienpolitik sind in unserer Demokratie keine Wahlen zu gewinnen. Der Anreiz für Politiker, sich auf diesem Feld zu profilieren und der wohlfeilen „Familienrhetorik" (*Kurt Lüscher*) teure Taten folgen zu lassen, ist dementsprechend gering. Die wenigen Impulse der letzten Jahre gingen denn auch meist vom Bundesverfassungsgericht aus.

Ist also die familienpolitische Handlungsbereitschaft unserer Gesellschaft aus verschiedenen Gründen gering, sind es dann vielleicht auch die Probleme? Dem ist leider nicht so. Der ökonomische Druck mag von jungen Eltern nicht in Zusammenhang mit ihrer Kinderentscheidung gebracht werden – er ist dennoch erheblich und bedroht das Gelingen familialer Lebensformen in zunehmendem Maße. Dazu nur einige Stichworte: Die enorme Steigerung des Lebensstandards in den letzten Dekaden ist durchgängig mit der Aktivität auf den Arbeitsmärkten verbunden. Gerade dort haben wir ihn aber durch eine erheblich gewachsene Unsicherheit des Arbeitsplatzes erkauft. Im Kontext internationalen Wettbewerbs ist der Qualifizierungsdruck, der auf dem/der einzelnen lastet, extrem angestiegen. Wer nicht mithält, fällt heraus und findet weit schlechter neuen Anschluß als früher.

Wichtiger noch als finanzielle Überlegungen wird dann die Frage: Wer kann seine Qualifikation fortsetzen und wer „verzichtet" wie lange zugunsten der Familie? Solche Fragen können meist nicht ein für allemal entschieden, sondern müssen – angesichts wechselnder Umstände – ständig neu „ausgehandelt" werden. Hier taucht ein wichtiger Einwand gegen das zitierte Argument der älteren Generation auf: Nicht Familie selbst hat sich verändert, aber ihr gesellschaftliches Umfeld. Wer heute ja zu Kindern sagt, folgt nicht mehr selbstverständlichen und allgemein befolgten Regeln, sondern sieht sich durch diese bewußte Entscheidung im Vergleich zu kinderlosen Altersgenossen in vielfältiger Weise benachteiligt.

Dabei geht es nicht nur um Karriere und Bankkonto; in unserer Marktwirtschaft sind sehr viele Optionen an Teilnahme am Arbeitsmarkt und entsprechende Einkommensmöglichkeiten geknüpft: von lebenswertem Wohnraum über geeignetes Kinderspielzeug bis hin zu Erholungsmöglichkeiten und sozialer Sicherheit. Fehlen solche Elemente oder sind sie nur unter erheblicher Mehrarbeit – und damit neuem Streß – erreichbar, dann legt sich das schleichend, aber bleischwer auf die Zufriedenheit auch innerhalb der Familie. Hinzu kommt ein weiteres: Die zunehmende „Rationalisierung" unseres Lebensraumes ist in vieler Hinsicht nützlich, läßt aber zugleich die kindliche „Irrationalität" mehr und mehr zum gefährlichen und gefährdeten Phänomen werden: Ein zusätzlicher Belastungsfaktor für Eltern. Wo aber junge Familien ihre Lebensumstände nur unter Streß und hohen Belastungen zu meistern vermögen, da werden sich andere – abwartend-beobachtende Freunde und Bekannte – auf das „Experiment Familie" gar nicht erst einlassen. Das in der Literatur gängige Wort vom „Erstkindschock", der ehedem umfängliche Familienpläne deutlich schrumpfen läßt, deutet ebenfalls in diese Richtung.

Ein wirksamer Bedingungswandel ist an der Zeit

Mit solchen Diagnosen soll die Familie nicht zum Problemfall gestempelt werden. Doch es läßt sich m. E. nicht mehr ernsthaft daran zweifeln, daß der in Deutschland feststellbare anhaltende Geburtenrückgang nicht auf Anspruchshaltung und Egoismus der heutigen Eltern, sondern vor allem auf strukturelle Veränderungen unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens zurückzuführen ist. Der Altmeister der deutschen Familiensoziologie, Franz-Xaver Kaufmann, hat die Diskussion hier nachhaltig durch sein Wort von der „strukturellen Rücksichtslosigkeit" der Gesellschaft gegenüber Familien geprägt: Nicht bewußte Ausbeutung, sondern nichtintendierte Nebenwirkungen bestimmter wirtschaftlicher bzw. gesellschaftlicher Entwicklungen bedrohen den familialen Zusammenhalt. Mehr als in anderen Bereichen ist mithin nicht primär Gesinnungswandel, sondern wirksamer Bedingungswandel für familiale Existenz gefordert (vgl. dazu auch wieder *F.-X. Kaufmann*, Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen, München 1995).

Inwiefern bezeichnet die skizzierte, „post-moderne" Situation wiederum einen neuen „Kairos" kirchlichen Familienengagements? Das Ziel dieses Engagements bleibt dasselbe: Gelingen menschlichen Lebens zu erleichtern, Räume für Intimität, Verbindlichkeit, Zuwendung, Begegnung und natürlich: Weitergabe des Glaubens zu sichern – auch und gerade im Kontext großer anonymer Marktgesellschaften. Solche Räume – so beginnen mittlerweile auch die Sozialwissenschaften zu verstehen – stellen einen unverzichtbaren Bestandteil des „Sozialvermögens" („social capital") einer Gesellschaft dar, ohne das auch ihre sozialen und wirtschaft-

lichen Entwicklungsmöglichkeiten Schaden leiden. Für die „Menschwerdung" des einzelnen aber sind es geradezu existentiell bedeutsame Entfaltungsfelder. Bleibt also das Ziel identisch, so müssen die Mittel kirchlichen Familienengagements vielfältiger, flexibler, „subsidiärer" werden.

Denn vielfältig wie die Lebenssituationen sind auch die Probleme junger Familien heute. In dieser Situation dürfen sie nicht nur zu Adressaten, sie müssen auch zu Akteuren von familienorientiertem Engagement werden. Aufgrund der Vielzahl berufs-, orts-, lebenslagenbedingter Unterschiede familialer Lebenssituationen lassen sich nur noch schwer schematische Lösungen anbieten. So sind etwa manche Kindergärten aufgrund ihrer Öffnungszeiten für berufstätige Eltern schlicht nutzlos, während andere sich freuen, ihre Kinder schon bald wiederzusehen.

Familienorientierte Impulse sind auf allen politischen Ebenen zu geben. Denn viele für Familien wichtige Entscheidungen fallen nicht in Bonn, sondern vor Ort, meist auf kommunaler Ebene. Hier müßten die Belange von Familien und Kindern auch institutionell stärker repräsentiert werden – etwa durch Familienbeiräte. Diese würden mit (aufschiebendem) Vetorecht gegen solche Politikvorlagen ausgestattet, die Familienanliegen nicht oder zu wenig berücksichtigen. Ein solcher Vorschlag trägt dem Umstand Rechnung, daß es sich bei Familienorientierung um eine *Querschnittsaufgabe* handelt, die in der Systemlogik der Verkehrs-, Bildungs-, Finanzpolitik oder regionalen Struktur- und Stadtplanung oft unberücksichtigt bleibt. Wird hier eine kontinuierliche Interessenvertretung eingerichtet, so kann sich diese als „Familienanwalt" zu einem festen Ansprechpartner in der Kommune entwickeln und zur Heranbildung einer „familienorientierten Kultur" politischer Entscheidungen beitragen.

Auch institutionelle Veränderungen des Betreuungssektors sind geeignet, die Verhandlungsposition von Familien zu stärken. In manchen US-Kommunen hat man etwa Benutzungsrechte für Kinderbetreuungsleistungen an die Eltern verteilt, die diese nach eigenem Ermessen bei verschiedenen „Anbietern" (Kindergärten, Tagesmütter, Selbsthilfeinitiativen) einlösen können. Auch sozial Schlechtergestellte erhalten so eine Marktmacht, die ihre Verhandlungssituation wesentlich verbessert – mit deutlichen Folgen auf Freundlichkeit und Flexibilität der Anbieter von Betreuungsleistungen gegenüber Elternwünschen.

Viele zentrale Anliegen problemorientierter Familienpolitik liegen im Bereich der *Arbeitsmärkte.* Unternehmen sind zudem meist immer noch Hochburgen der Trennung von „privaten" und „dienstlichen" Belangen. Familiale Verpflichtungen rangieren damit unter demselben Label wie Alkohol- oder Beziehungsprobleme: Man sieht dezent darüber hinweg, solange es nicht zu einer Verletzung der Dienstpflichten kommt. Solche Art der „Privatheit" wird dann für Eltern schnell von einer Lust zur Last. Aber auch Unternehmen entdecken zunehmend, daß sich eine derartige Personalpolitik für sie keineswegs auszahlt: Sie verlieren z. B. hochqualifizierte Kräfte, die mitunter aufgrund ihrer hohen „sozialen Kompetenz" auch für Führungsaufgaben im Unternehmen geeignet wären. Eine Vielzahl von neuen Initiativen und Dienstleistungen hat sich in letzter Zeit auf diesem Feld formiert (vgl. dazu die Beiträge in *A. Habisch* [Hg.], Familienorientierte Unternehmensstrategie. Beiträge zu einem zukunftsorientierten Programm, München und Mering 1995). Wichtige Impulse gehen etwa von festen innerbetrieblichen Arbeitskreisen aus, die in ständigem Austausch mit dem Personalmanagement um familienorientierte Verbesserungen ringen. Sie bilden die Vorhut für einen familienorientierten Umbau unserer Arbeitsmarktinstitutionen.

Familienpastoral kann ein missionarisches Element der Kirche sein

Kirchliches Familienengagement als „subsidiäre Gesellschaftspolitik": Träger solcher Aktivitäten werden etwa Verbände und Familienkreise sein, die ihre wertorientierten Gestaltungsvorschläge offensiv in kommunale oder betriebliche Diskussionen einbringen. Sie werden sich dabei sicher über Mitstreiter keine Sorgen zu machen brauchen – allerdings nur, wenn sie sich gegen jede Art des begütigenden Paternalismus abgrenzen und die Betroffenen selbst ihre Ziele und Probleme formulieren lassen. Aber auch die klassische Familienpastoral und -paränese hat ihre bleibende Funktion dort, wo es ihr gelingt, Familie als uralte christliche „Figur des Lebens" (Hünermann) überzeugend zur Sprache zu bringen. Müssen die individuellen und kollektiven Bedingungen heute mehr denn je „erkämpft" werden, so hat doch die Familie selbst nichts von ihrer Faszination verloren – vor allem dort, wo Kinder geboren werden (über 80 Prozent wachsen in vollständigen Familien auf, wenn auch nicht immer mit ihren leiblichen Eltern). Und auch diejenigen, deren Beziehung zerbrochen ist, erleben die Trennung meist als Scheitern und Zerstörung ihrer Lebenspläne.

Zu fast allen Lebensvollzügen wird heute eine eigene „Wissenschaft" kreiert, werden Kurse, Bücher und Beratung angeboten. Die Bewältigung familialer Alltagsprobleme wie etwa die Gestaltung „beziehungsreichen Lebens" innerhalb und außerhalb der Familie wird dagegen als selbstverständlich vorausgesetzt. Viele erfahren sich aber heute nach dem Verlust von Traditionen gerade in dieser Gestaltungsaufgabe als überfordert. In diesem Bereich der Alltagsspiritualität hält die christliche Tradition nun sehr wohl ein jahrhundertealtes Lebenswissen bereit, das auch für das 21. Jahrhundert nichts an Faszination und Gültigkeit verloren hat. Mehr als in früheren Zeiten wird dabei heute auch der Kirche selbst bewußt, daß in der Familie letztlich dieselben Grundvollzüge christlichen Lebens über Ge- und Mißlingen menschlicher Beziehung entscheiden wie in Kirche und Gesellschaft. Familie wird als Bewährungsfeld trinitarischen Lebens, des Beziehungsreichtums von Geben und Nehmen erkannt. Familienpastoral kann dabei – bei aller nötigen

Sensibilität für Erfahrungen des Scheiterns – zu einem „missionarischen Element" der Kirche werden. Die vorliegenden Dokumente des Lehramtes jedenfalls weisen in diese Richtung.

An der Schwelle zum 21. Jahrhundert stehen wir vor neuen Herausforderungen, für deren Bewältigung es nur bedingt historische Vorbilder gibt. Das Problemfeld „Zukunft der Familie in unseren hochentwickelten Gesellschaften" umschreibt mit all dem, was gesellschaftspolitisch damit zusammenhängt, fraglos eine solche Herausforderung. Die Kirchen sind gerade in diesem Feld gefordert, Altes und Neues, ein durch die Jahrhunderte geronnenes Lebenswissen und innovative institutionelle Gestaltungsvorschläge offensiv in die gesellschaftlichen Diskussionen hineinzutragen, wenn denn – heute mehr als früher – die Familie als Weg der Kirche gelten können soll. *André Habisch*

„Für ein wahrhaft freies Europa"

Das gemeinsame Wort der polnischen und deutschen Bischöfe

Vom 12. bis 14. Dezember 1995 fand in Warschau ein deutsch-polnisches Bischofstreffen statt. Anlaß der Begegnung war der dreißigste Jahrestag des Briefwechsels der deutschen und polnischen Bischöfe am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils. Während des Treffens in Warschau wurde ein gemeinsames Wort der beiden Episkopate veröffentlicht, während noch vor einem Jahr zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz zwei getrennte Bischofsworte auf deutscher und polnischer Seite erschienen (vgl. HK, März 1995, 133 ff.). Wir dokumentieren das gemeinsame Wort im Wortlaut.

Dialog, Versöhnung und Brüderlichkeit

1. Vor 30 Jahren, am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, richteten die polnischen Bischöfe ein Wort an die deutschen Bischöfe, in dem sie nach den bitteren Erfahrungen des Krieges zu Dialog, Versöhnung und Brüderlichkeit aufgerufen haben. Obwohl selbst Opfer des Krieges, schrieben sie: „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung." Im Abstand von 30 Jahren erkennen wir die geradezu prophetische Bedeutung dieser Geste. „Mit brüderlicher Ehrfurcht" ergriffen die deutschen Bischöfe die dargebotenen Hände und baten Gott, „daß niemals wieder der Ungeist des Hasses unsere Hände trenne".

2. Leider konnten die deutschen Bischöfe wegen der damaligen politischen Verhältnisse die im Brief der polnischen Bischöfe ausgesprochene Einladung zur 1000-Jahr-Feier der Christianisierung Polens nicht wahrnehmen. Das für die gesamte europäische Geschichte wichtige Millennium mußte damals nicht nur ohne die Teilnahme der deutschen Bischöfe, sondern auch in Abwesenheit von Papst Paul VI. gefeiert werden. Doch trotz der politischen Trennung wurden auch in dieser schweren Zeit die Kontakte nicht völlig abgebrochen und die christlichen Beziehungen weiter gepflegt. Auf diese Weise haben die Kirchen den Weg zur Versöhnung gebahnt und wesentlich dazu beigetragen, die Mauer der Feindschaft zu durchbrechen, die der Zweite Weltkrieg und seine Folgen zwischen unseren beiden Völkern aufgerichtet haben. Als Christen versuchten wir, das von Gott erhaltene Geschenk der Versöhnung weiterzugeben und die Vater-unser-Bitte zu verwirklichen „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern".

3. Die Geste der Versöhnung, der fortgesetzte Dialog und der Aufbau der Brüderlichkeit dienten auch dem Frieden zwischen unseren beiden Völkern. Die Versöhnungsgeste des polnischen Episkopats gegenüber den Deutschen hat eine gewaltige Verleumdungskampagne gegen die Kirche seitens der kommunistischen Regierung ausgelöst. Dies hat jedoch den Prozeß fortschreitender Versöhnung, des Dialogs und des Aufbaus der Brüderlichkeit nicht verhindern können. Der Briefwechsel von 1965 wurde so zum Beginn eines gemeinsamen Weges, in dessen Konsequenz sich das Verhältnis zwischen Polen und Deutschland immer mehr verändert hat.

4. Aus christlicher Verantwortung handelnde Menschen beider Völker haben dazu einen ausschlaggebenden Beitrag geleistet. Schon früh haben Bischöfe und Gruppen engagierter Christen aus Polen und dem geteilten Deutschland – über die Grenzen zwischen den Konfessionen hinweg – das Gespräch miteinander gesucht. Engagierte Priester begegneten sich diesseits und jenseits von Oder und Neiße und schufen erste Kontakte zwischen ihren Gemeinden. Am 13. September 1980 haben die beiden Episkopate unter dem Vorsitz der Kardinäle Wyszynski und Höffner in Auschwitz ein Bittgesuch beim Hl. Stuhl für die Heiligsprechung von Pater Maximilian Kolbe als Märtyrer unterzeichnet. Auch die katholischen Laien aus beiden Ländern, die in Gesellschaft und Politik Verantwortung trugen, bemühten sich über viele Jahre um Entwürfe für die gemeinsame Zukunft in Europa.

5. Unter den wichtigsten Initiativen zur Versöhnung möchten wir besonders an das Zeugnis jener erinnern, die ihre Heimat verlassen mußten und sich trotz der Last der Erinnerungen um den Bau von Brücken zwischen den Völkern verdient gemacht haben. Durch ihre christliche Gesinnung, auf Rache und Vergeltung zu verzichten, beeinflußten die katholischen Heimatvertriebenen in Deutschland bereits 1950 maßgeblich den Geist der „Stuttgarter Charta" der Vertriebenen. Einen großen Beitrag zur Versöhnung leisteten unter anderem die „Aktion Sühnezeichen", „Pax Christi" und das „Maximilian-Kolbe-Werk". Obwohl in derselben Zeit institutionelle Kontakte zwischen Polen und Deutschen äußerst schwierig waren, fanden sich doch Möglichkeiten der Begegnung. Unter den Wegbereitern der Verständigung waren auch viele Polen, denen ihre Heimat jenseits des Bug genommen worden war.

6. Vor allem aber haben sich im Laufe der Zeit immer mehr Menschen in den Pfarreien und Diözesen, in kirchlichen Vereinigungen und Bewegungen um die Begegnung im Geist des gemeinsamen Glaubens bemüht. Dies gilt auf deutscher Seite sowohl für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz als auch für die Jurisdiktionsbezirke der Berliner Bischofskonferenz. Von überragender Bedeutung für die große Wende in Europa war das Wirken eines aus Polen hervorgegangenen Papstes, der nicht nur in diesem Zusammenhang, sondern weltweit für Menschenrechte, Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Versöhnung eintritt.

7. Der entscheidende Umbruch im Verhältnis zwischen Ost und West und damit zwischen unseren beiden Völkern ging von der moralisch und nicht selten auch religiös begründeten Solidaritätsbewegung in Polen aus. Er führte in der Konsequenz zum Zusammenbruch des totalitären kommunistischen Systems und zum Fall der Mauer, die Deutschland und ganz Europa 40 Jahre lang getrennt hat.

8. In der darauf folgenden schwierigen Zeit des Übergangs hat der Aufruf der Bischöfe zur Brüderlichkeit konkrete Formen der Solidarität zwischen unseren Völkern angenommen, die sich in besonderer Weise in materieller Hilfe der Deutschen für die notleidende polnische Bevölkerung ausdrückte. Viele Polen, die in Deutschland lebten, haben sich tatkräftig daran beteiligt. Als die erste Not überwunden war, wurden auch die kulturellen und wissenschaftlichen Kontakte ausgebaut und intensiviert. Eine wichtige Botschaft des Friedens war die gemeinsame Erklärung polnischer und deutscher Katholiken zum 50. Jahrestag des deutschen Angriffs auf Polen.

9. Heute, 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, sprechen wir gemeinsam: „Wir vergeben und bitten um Vergebung". Wir gedenken dabei all des Unrechts, das im Verlauf und als Folge dieses Krieges begangen wurde. Nur die Wahrheit kann uns freimachen (vgl. Joh 8,32), die Wahrheit, die nichts hinzufügt und nichts wegläßt, die nichts verschweigt und nichts aufrechnet. Denn dies widerspräche der ständigen Bitte: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern." Uns steht dabei der verbrecherische Angriffskrieg des nationalsozialistischen Deutschland ebenso vor Augen wie das tausendfache Unrecht, das in der Folge den Menschen in Polen durch Deutsche zugefügt wurde. Wir schließen in diese Bitte auch das Unrecht ein, das vielen Deutschen durch Vertreibung und Verlust der Heimat im Gefolge der Beschlüsse der Siegermächte auch von Polen angetan wurde, als die von Hitler-Deutschland entfesselte Gewalt schließlich auf das eigene Volk zurückschlug. Erst heute, nachdem in Polen frei darüber gesprochen werden kann, erkennen wir das Ausmaß des Unrechts, das für sehr viele Menschen im Zusammenhang derselben Beschlüsse zum Verlust der Heimat im Osten führte.
Die ernsten und immer noch nicht völlig bewältigten Probleme unserer gemeinsamen Geschichte und Zukunft werden in einer Kontaktgruppe unserer Episkopate behandelt.

Dank

10. Europa hat heute sein Gesicht von Grund auf verändert. Die jahrzehntelange Spaltung ist überwunden, totalitäre Systeme sind zusammengebrochen. Unsere Völker haben ihre Souveränität und Freiheit wieder erlangt und leben in gegenseitig anerkannten Grenzen.

11. Für dieses große und unerwartete Geschenk der Freiheit danken wir vor allem Gott, dem Herrn der Geschichte, und wir bitten ihn, daß wir diese Gabe im Geist der Wahrheit und der Liebe zum Aufbau einer friedlichen Zukunft ergreifen und in die Tat umsetzen. Gottes Geist war ja mit all denen, die das Fundament für Frieden und Versöhnung geschaffen haben. „Die Leiden der um der Gerechtigkeit willen Verfolgten (vgl. Mt 5,10), die Solidarität all jener, die sich im Einsatz für die Menschenrechte zusammengefunden haben, das Sehnen der Menschenseele nach dem Übernatürlichen und die Gebete der Gerechten haben dazu beigetragen, den Weg der Freiheit in der Wahrheit wiederzufinden" (Papst Johannes Paul II. bei der Ankunft in Prag am 21. April 1990).

12. Wir danken für das Zeugnis der Versöhnungsbereitschaft, mit dem viele Menschen aus unseren beiden Völkern auch in schwierigen Zeiten und gegen mancherlei Anfeindungen den Boden für die Versöhnung bereitet haben. Wir danken für das zielstrebige und geduldige Bemühen der Politiker, die die Grundlagen für ein neues Miteinander von Polen und Deutschen geschaffen haben. Wir danken Gott, daß wir jetzt in sicheren, gegenseitig anerkannten Grenzen das Werk der Versöhnung in Europa fortführen können.

13. Wir danken für das Gebet, mit dem viele Christen in Deutschland das polnische Volk in dramatischen Stunden seiner jüngsten Geschichte begleitet haben. Wir danken für die Solidarität so vieler Menschen in Deutschland für das Ringen der polnischen Nachbarn um Menschenrechte und Selbstbestimmung. Wir danken ebenso für die Unterstützung der Bestrebungen um Freiheit in der ehemaligen DDR

und um die deutsche Einheit von seiten des polnischen Volkes. Wir danken für die tätige Hilfe und Unterstützung, mit der in den vergangenen Jahren viele Menschen dauerhafte Brücken zueinander gebaut haben.

Christliches Zeugnis in Europa

14. Polen und Deutsche finden heute wieder ihren vollgültigen Platz als Nachbarn inmitten der europäischen Völkerfamilie. Europa wächst heute immer rascher zu einer wirtschaftlichen und politischen Einheit zusammen, an der auch die Völker Mittel- und Osteuropas teilhaben. Polen nimmt so wieder den ihm zustehenden Platz innerhalb der Nationen Europas ein. Die Kirche in unseren beiden Ländern bejaht mit voller Überzeugung diesen Weg zu einer Wiederherstellung der Einheit Europas.

15. Die geistigen Grundlagen dieser neuen europäischen Wirklichkeit bleiben bislang allerdings noch weithin undeutlich. Dies ruft bei vielen Menschen Skepsis, Unsicherheit und auch einige Bedenken hervor. Sie spüren, daß Europa jenseits aller wirtschaftlichen und politischen Strukturen wieder als Kultur- und Wertegemeinschaft erfahrbar sein muß. Es gilt heute, Europa wieder „seine christliche Seele zurückzugeben".

16. In diesem Zusammenhang dürfen wir daran erinnern, daß die christlichen Werte wesentlich zur Identität Europas gehören. Denn Europa ist nicht so sehr eine geographische Größe, sondern vielmehr eine Werte- und Kulturgemeinschaft, die entscheidend von der christlichen Botschaft geprägt wurde. Unsere beiden Länder, die im Herzen Europas liegen, haben wesentlich zum Aufbau und zur Verteidigung diesere Werte beigetragen.

17. Bereits in dem Brief der polnischen Bischöfe von 1965 wurde auf die Feier der Christianisierung Polens vor 1000 Jahren hingewiesen. In zwei Jahren werden wir das 1000. Jahresgedächtnis des Martyriums des Heiligen Vojtech (Adalbert) begehen. Er war Bischof von Prag, ein enger Freund des Kaisers Otto III., und des aus Frankreich stammenden späteren Papstes Silvester II. Von dem Mainzer Bischof Willigis wurde er in Verona zum Bischof geweiht. Auch noch nach seinem Tod führte sein Werk der Evangelisierung die weltlichen Herrscher in einem glücklichen Moment unserer gemeinsamen Geschichte als Pilger an seinem Grab in Gnesen zusammen. In Dankbarkeit erinnern wir auch an andere gemeinsame europäische Heilige. Wir gedenken des Heiligen Bruno von Querfurt und des Heiligen Otto von Bamberg, die unseren Völkern ebenfalls das Evangelium gebracht haben. Uns gemeinsam ist auch die Heilige Hedwig, die wie eine Grenzgestalt unsere beiden Nationen verbindet (Papst Johannes Paul II. in Breslau am 21. Juni 1983).

18. Diese heiligen Männer und Frauen gehören wesentlich zur Identität Europas. Sie stellen für uns eine Verpflichtung dar, nach vielerlei Entfremdungen und Verwirrungen der letzten Jahrhunderte, den ursprünglichen, fast tausendjährigen gemeinsamen Weg heute von neuem aufzunehmen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns nachdrücklich daran erinnert, daß die Berufung zur Heiligkeit jedem einzelnen von uns gilt. Nur wenn wir diese allgemeine Berufung zur Heiligkeit ergreifen und verwirklichen, können wir Europa seine christliche Seele wieder zurückgeben und so die Grundlagen für einen dauerhaften Frieden legen. Die mutigen Zeugen des christlichen Glaubens in unserem Jahrhundert – Maximilian Kolbe, Edith Stein, Rupert Mayer, Bischof Kozal und Gefährten, Bernhard Lichtenberg und viele andere – können uns dazu Vorbild und Ansporn sein.

19. Dieses christliche Zeugnis müssen wir heute in ökumenischer Gemeinschaft mit unseren orthodoxen und evangelischen Brüdern und Schwestern geben. Nur wenn wir uns um Versöhnung der getrennten Kirchen bemühen, können wir glaubwürdige Zeugen und Werkzeuge der Versöhnung zwischen den Völkern Europas sein. Das gemeinsame christliche Zeugnis betrifft unser persönliches Leben und die Erneuerung des christlichen Lebens in den Familien. Es muß ebenso hineinwirken in das öffentliche Leben und sich als Sauerteig erweisen in der gesamten Kultur, in Bildung und Wissenschaft, Wirtschaft und Politik und nicht zuletzt in den Medien, die heute einen großen Einfluß auf das Denken und Verhalten der Menschen ausüben.

20. In der gegenwärtigen Situation ist eine neue Evangelisierung notwendig, damit durch das lebendige Zeugnis der Christen die grundlegenden Werte unserer Kultur als tragende Säulen in den Bau eines neuen, freien und mit sich selbst versöhnten Europas eingebracht werden können. „Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat", bedürfen wir, wie uns die Botschaft der Außerordentlichen Bischofssynode für Europa von 1991 deutlich gemacht hat, der ständigen Umkehr zu Gott und der Erneuerung des Glaubens an ihn. Dann wird unser Dienst in und an der Welt im Europa von heute und morgen Früchte tragen. Die gegenwärtige Stunde unseres Kontinents braucht mehr denn je die glaubwürdig gelebte Einheit von Gottes- und Menschendienst.

21. Grundlage unseres Dienstes in und für Europa ist die Überzeugung von der unveräußerlichen und unzerstörbaren Würde der menschlichen Person. Sie wurzelt in der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes. Daraus leiten sich die fundamentalen Rechte des Menschen ab, die nicht selbst erworben oder von anderen zuerkannt und gewährt werden, sondern untrennbar mit dem Menschsein verbunden sind. Sie sind die Grundlage jeder freiheitlichen und wahrhaft demokratischen Ordnung des Gemeinwesens. Auch die in Aufbau befindliche Europäische Union muß sich auf dieses Fundament gründen.

22. Vor allem muß sich Europa neu von der Freiheit inspirieren lassen, zu der Jesus Christus uns frei gemacht hat (vgl. Gal 5,1). Dieses christliche Verständnis der Freiheit gehört

zu den wesentlichen Kennzeichen des europäischen Geistes und ist demzufolge ein wesentlicher Bestandteil der europäischen Identität. Mit Recht haben Johannes Paul II. öfters und auch die Außerordentliche Bischofssynode für Europa vor einer verkehrten Auffassung der Freiheit gewarnt, welche vorgibt, den Menschen durch Befreiung von Gott und seinem Gebot zu Freiheit und zum Glück zu führen. Nur wenn wir solchen Versuchungen und Verlockungen widerstehen und die durch Jesus Christus geschenkte Freiheit für Gott, die zugleich Freiheit im Dienst für die Menschen ist, leben, können wir ein wahrhaft freies Europa aufbauen. Freisein im christlichen Sinn bedeutet dazusein, um zu lieben und zu dienen.

23. Dienst der Kirche an Europa ist es auch, die menschliche Würde und die menschliche Freiheit inmitten der raschen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen zur Geltung zu bringen. Wir wenden uns gegen eine Absolutsetzung des Habens, die der Entfaltung des menschlichen Seins immer weniger Raum läßt. Wir treten ein für eine Kultur des Lebens, für den Schutz des geborenen wie des ungeborenen menschlichen Lebens. Dazu gehört auch der Schutz der Rechte und der Freiheit der Familie. Die Kirche setzt sich – vor allem im Rahmen von Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae (CCEE) und Commission des Episcopats de la Communauté Européenne (ComECE) – dafür ein, daß die wirtschaftlichen Modernisierungsprozesse nicht zu Benachteiligungen und Belastungen einzelner Gruppen oder gar zu deren Ausgrenzung führen.

24. Um einer menschenwürdigen Zukunft willen darf die Vielfalt gewachsener kultureller Traditionen nicht aufs Spiel gesetzt werden. Ein künstlicher europäischer Uniformismus widerspräche dem Wesen und der Geschichte Europas. Europas Reichtum drückt sich in vielfältigen kulturellen Ausformungen der Völker und Volksgruppen aus. Europäische Einheit kann und darf darum nicht zum Verschwinden nationaler Identitäten führen, vielmehr werden diese durch die Öffnung auf andere Völker hin und in Solidarität mit ihnen erst vollendet (vgl. Außerordentliche Bischofssynode für Europa 1991).

25. Das Prinzip der auf Gerechtigkeit gegründeten Solidarität ist für die europäische Tradition und für die Soziallehre der Kirche das zentrale Baugesetz der menschlichen Gesellschaft. Solidarität wurzelt in der Freiheit der menschlichen Person. Freiheit und Solidarität sind unauflöslich aufeinander bezogen. Erzwungene Einheit ohne Freiheit muß scheitern, wie der Zusammenbruch des kommunistischen Systems gezeigt hat. Freiheit ohne Solidarität dagegen entartet zu Beliebigkeit und zu Willkür, welche die Grundlagen der Gesellschaft aushöhlen. Solche Solidarität wird sich in Zukunft mehr und mehr auf das Gemeinwohl ganz Europas beziehen müssen. Solidarität ist unteilbar. Europa darf sich deshalb auch nicht auf sich selbst zurückziehen und einem überholten Eurozentrismus huldigen. Es muß sich vielmehr für weltweite Solidarität öffnen und sich für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit für alle Menschen einsetzen.

26. Wahre Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Achtung der Menschenrechte sind das einzig tragfähige Fundament eines dauerhaften Friedens. Indem sich unsere Kirchen für diese Werte einsetzen und sie verteidigen, dienen sie dem Frieden zwischen unseren Völkern. Unser Bemühen um Verständigung und Versöhung zwischen unseren beiden im Herzen Europas gelegenen Völkern ist zugleich grundlegend für den Frieden und die Verständigung ganz Europas.

27. Unser Dienst an Dialog, Brüderlichkeit und Versöhnung muß sich konkretisieren in vielfältigen Bemühungen: In vielfältigen Begegnungen, in gemeinsamen Wallfahrten und gemeinsamen Prozessionen (wie in Görlitz und in Stettin), in Partnerschaften von Gemeinden, Diözesen, Städten und Verbänden sowie in der Zusammenarbeit der Universitäten und der kirchlichen Bildungsanstalten. Besondere Bedeutung kommt schon heute und noch mehr in Zukunft dem Jugendaustausch zwischen Deutschland und Polen zu.

28. Wir machen uns die Worte von Papst Johannes Paul II. zu eigen, die er anläßlich des 50. Jahrestages des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa an die jungen Menschen richtete: „Meine Gedanken gehen zu den jungen Menschen, die die Schrecken jenes Krieges nicht persönlich erlebt haben. Ihnen sage ich: Liebe Jugendliche, ich habe großes Vertrauen in eure Fähigkeit, glaubwürdige Vermittler des Evangeliums zu sein. Fühlt euch persönlich zum Dienst am Leben und am Frieden verpflichtet... Darum bitte ich euch, Jugendliche des Jahres 2000, sehr wachsam zu sein angesichts des Entstehens der Kultur des Hasses und des Todes. Erklärt den stumpfsinnigen und gewalttätigen Ideologien eine eindeutige Absage; verwerft jede Form von übertriebenem Nationalismus und Intoleranz; auf diesen Wegen schleicht sich unbemerkt die Versuchung zu Gewalt und Krieg ein. Euch ist es aufgegeben, neue Wege der Brüderlichkeit zwischen den Völkern zu eröffnen... Die Zivilisation der Liebe und der Wahrheit kann nur dann verwirklicht werden, wenn sich die Öffnung für die Annahme des anderen auf die Beziehungen zwischen den Völkern, zwischen den Nationen und den Kulturen ausdehnt. Möge im Bewußtsein aller die Aufforderung Widerhall finden: Du sollst die anderen Völker lieben wie dein eigenes! Der Weg der Zukunft der Menschheit führt über die Einheit; und die wahre Einheit – das ist die Botschaft des Evangeliums – führt über Jesus Christus, der unsere Versöhnung und unser Friede ist (vgl. Eph 2,14–18)".

Gemeinsam unserem Herrn Jesus Christus entgegen

29. Der Anlaß für dieses erste gemeinsame Wort, das die polnischen und die deutschen Bischöfe an die katholischen Gläubigen und an alle Menschen guten Willens in unseren beiden Ländern richten, ist der 30. Jahrestag des Briefwechsels zwischen den beiden Episkopaten im Jahr 1965. Der äußere Anlaß für die polnischen Bischöfe, sich damals an die

deutschen Bischöfe zu wenden, war das bevorstehende Millennium, die Tausendjahrfeier der Taufe Polens im Jahre 1966. Neun Jahre hatte sich die Kirche Polens geistlich auf dieses Jubeljahr vorbereitet. Der Brief der polnischen Bischöfe wie auch die Antwort der deutschen Bischöfe war sicher auch eine Frucht dieser geistlichen Erneuerung.

30. Heute stehen wir wieder in der Vorbereitung auf ein großes Jubiläum. Wir nähern uns dem Jahr 2000, in dem wir in einzigartiger Weise an die Menschwerdung des ewigen Wortes in der Fülle der Zeit erinnert werden. In demselben Jahr 2000 feiert die Kirche in Polen das tausendjährige Jubiläum des Bestehens der kirchlichen Hierarchie und die Gründung der Erzdiözese Gnesen, die mit Unterstützung von Kaiser Otto III. zustande gekommen ist. Wir hoffen, daß wir diese Feier gemeinsam begehen können, um Gott zu danken für alles Gute, das er uns in einer tausendjährigen gemeinsamen Geschichte geschenkt hat, und um so gemeinsam den Weg ins dritte Jahrtausend gehen zu können.

31. In der Vorbereitung auf diese großen Jubiläen richten wir unser gemeinsames Wort an die Gläubigen unserer Kirchen, an alle Christen, an alle Menschen guten Willens, aber ganz besonders an die jungen Menschen, welche die Verantwortung für die Zukunft unserer Kirche und unserer Länder und damit weithin für die Zukunft Europas übernehmen werden. Nach fünfzig Jahren Frieden in Europa eröffnet sich uns die einmalige Chance, diesen Frieden zu bewahren und auszubauen. Um uns die tragischen Erfahrungen des schrecklichen Krieges in den Ländern des ehemaligen Jugoslawiens zu ersparen, müssen wir uns auf unsere christlichen Wurzeln besinnen und uns aus ihnen erneuern. Wir sind zutiefst überzeugt, daß man nur so einen dauerhaften Frieden unter den Völkern Europas aufbauen kann. Die weit verbreitete Zivilisation des Todes kann nur durch eine neue Zivilisation des Lebens und der Liebe überwunden werden.

32. Bitten wir daher Gott, den alleinigen Herrn der Geschichte,

– daß wir, Christen in Polen und in Deutschland, gemeinsam Gottes Verzeihung erlangen für alles, was sich Menschen aus unseren Völkern Böses angetan haben;
– daß wir im Vertrauen auf Gottes Erlösungsgnade einander Vergebung gewähren, daß niemals wieder der Ungeist des Hasses unsere Völker entzweie und daß unsere Brüder und Schwestern, die unter einem furchtbaren Krieg leiden, den Weg zum Frieden finden;
– daß wir im nächsten Jahrtausend zu Jesus Christus finden, der uns Weg, Wahrheit und Leben ist (vgl. Joh 14,6).

Möge die Fürsprache der Gottesmutter Maria uns auf diesem gemeinsamen Weg begleiten.

20 Jahre Freiheit

Ein Blick auf die katholische Kirche in Spanien

Spanien gehört zu den „klassischen" katholischen Ländern in der Westhälfte Europas. Nach wie vor ist die katholische Kirche in Spanien, das vor zwanzig Jahren den Übergang vom Franco-Regime zur Demokratie vollzog, die dominierende religiöse Institution. Aber in ihrem Verhältnis zum Glauben haben sich die spanischen Katholiken inzwischen weithin dem westeuropäischen Normalmaß angeglichen; das Kirche-Staat-Verhältnis ist nicht spannungsfrei.

„30 und 20 Jahre danach" – so war ein Leitartikel der spanischen katholischen Dokumentationszeitschrift „Ecclesia" Ende November letzten Jahres überschrieben. Für die katholische Kirche Spaniens fiel das dreißigjährige Jubiläum des Konzilsabschlusses zeitlich zusammen mit der Erinnerung an den Tod Francos und die Vereidigung von König Juan Carlos I. vor 20 Jahren im November 1975. Die Anstöße des Zweiten Vatikanums hatten maßgeblich dazu beigetragen, das Verhältnis der spanischen Kirche zum Franquismus zu verändern: Vom engen Schulterschluß zwischen „Thron und Altar" in den ersten Jahrzehnten nach dem Bürgerkrieg zu einer weithin kritischen Haltung gegenüber dem autoritären Regime. In seiner berühmt gewordenen Predigt bei der feierlichen Messe zur Inthronisation des Königs forderte dann Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón*, damals Erzbischof von Madrid und Vorsitzender der Spanischen Bischofskonferenz, Juan Carlos auf: „Seien Sie der König aller Spanier,... all jener, die in gegenseitigem Respekt und in Liebe zusammenleben wollen."
Mit Franco hatte der Heilige Stuhl 1953 ein Konkordat abgeschlossen, das die weitreichenden Privilegien der Kirche (Finanzierung, Erziehungswesen, Katholizismus als Staatsreligion) bestätigte: „Im Gefolge des Konkordats erreichten die Verflechtung und Verfilzung staatlicher und kirchlicher Institutionen einen in der spanischen Geschichte nie dagewesenen Umfang" (*Walter Bernecker*, Geschichte Spaniens seit dem Bürgerkrieg, München 1988, 107). Im Zuge der „transición", dem Übergang Spaniens zur Demokratie, wurde dann

auch konsequenterweise das Kirche-Staat-Verhältnis durch die Verträge von 1976 und 1979 neu geordnet (Grundlagenvertrag von 1976; Einzelverträge über juristische Fragen, Fragen von Erziehungswesen und Kultur, wirtschaftliche Fragen, Militärseelsorge von 1979).

Priester, Ordensleute, Schulen

Spanien ist nach wie vor ein katholisches Land. Nach der neuesten kirchlichen Statistik (Estadísticas de la Iglesia Catolica en España 1995) waren 1993 von den ca. 39,5 Millionen Einwohnern des Königreichs 37,3 Millionen katholisch. Sie verteilen sich auf 67 Diözesen sehr unterschiedlicher Größenordnung. So zählt das Erzbistum Madrid 2,8 Mio Katholiken und das Erzbistum Barcelona sogar 4,02 Mio, während etwa im Bistum Ciudad Rodrigo (Region Kastilien-Leon) nur 48000 und im Bistum Jaca nur 40000 Katholiken wohnen. 1993 gab es in Spanien 22186 Pfarreien, davon jeweils etwa die Hälfte mit und ohne residierenden Pfarrer.
In den spanischen Bistümern gab es 1993 insgesamt 19263 *Diözesanpriester*, davon knapp 4000 im Ruhestand. Die meisten Priester gehören der Altersgruppe von 60 bis 69 an (33 Prozent), unter 40 sind zwölf Prozent. 1993 wurden in Spanien insgesamt 296 Diözesanpriester geweiht (zum Vergleich: 1986 waren es 186 und 1990 230); dazu kamen 84 Weihen von Ordenspriestern. Die Zahl der Ständigen Diakone betrug (ebenfalls 1993) 143, davon jeweils fast ein Drittel im Erzbistum Barcelona und der Kirchenprovinz Sevilla. In den diözesanen Priesterseminaren studierten im Studienjahr 1993/94 insgesamt 2065 Seminaristen; in den Vorjahren waren es jeweils etwa gleich viele.
Die männlichen *Ordensgemeinschaften* zählten 1993 in Spanien insgesamt 22234 Mitglieder, mit den Jesuiten als größter Gemeinschaft (2390). 1993 waren in Spanien 281 weibliche Ordensgemeinschaften mit zusammen knapp 70000 Angehörigen vertreten. Die männlichen Gemeinschaften hatten 1993 insgesamt 365 Novizen, die weiblichen 814 Novizinnen. Etwa 6000 Mitglieder zählen die 30 in Spanien vertretenen Säkularinstitute. Mehrere der „neuen geistlichen Bewegungen" sind in Spanien entstanden und dort auch dementsprechend präsent: In allen 67 Diözesen sind die Neokatechumenalen und der „Cursillo" vertreten. In allen spanischen Bistümern hat auch die Katholische Charismatische Erneuerung Fuß gefaßt; in 22 die Focolarini und in zehn „Comunione e Liberazione" (alle Angaben für 1994).

Die katholische Kirche in Spanien ist Träger zahlreicher *Ausbildungsstätten* auf allen Stufen und in allen Bereichen des spanischen Bildungssystems, von Kindergärten und Vorschuleinrichtungen bis zu Fachhochschulen und Universitäten. Im Schuljahr 1992/93 waren es 5736 schulische Einrichtungen mit insgesamt 1,6 Mio Schülern und ca. 68000 Lehrern. Dazu kamen etwa 110000 Studenten an den verschiedenen Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft, darunter ca. 5300 Theologiestudenten. In den letzten Jahren haben sich innerhalb der katholischen Schul- und Hochschullandschaft Spaniens die Gewichte verschoben: Die Zahl der Schulen und Schüler im Primar- und Sekundarbereich ist zurückgegangen, dafür sind die Zahlen im Hochschulbereich gestiegen.
In den spanischen Bistümern bestanden 1993 insgesamt ca. 2900 *karitative Einrichtungen* (Krankenhäuser, Altersheime, Kinderheime usw.), in denen im Berichtsjahr insgesamt 1,26 Mio Menschen betreut wurden. Dabei ist im Berichtszeitraum der neuesten kirchlichen Statistik (1989–1993) die Zahl der Krankenhäuser, Ambulatorien und Altersheime in kirchlicher Trägerschaft zurückgegangen, während bei den Einrichtungen für Kinder und Jugendliche eine Steigerung zu verzeichnen war. Die Statistik listet neben den genannten Einrichtungen auch die karitativen Programme und Aktionen der einzelnen Diözesen in den verschiedenen Bereichen von der Hilfe für Einwanderer und Obdachlose bis zur Arbeit mit Drogenabhängigen und der Dritte-Welt-Arbeit auf: Sie wird (alle Bereiche zusammengenommen) nur zu 13 Prozent von Hauptamtlichen und zu 87 Prozent von Ehrenamtlichen geleistet.

Anzeichen einer religiösen Müdigkeit

In seinem Vorwort zu einer neueren Untersuchung über Glaube und Religion in Spanien (*Andrés Tornos/Rosa Aparicio*, ¿Quién es creyente en España hoy?, Madrid 1995) schreibt der Religionssoziologe *Joan Estruch*, die alten Grenzen, die Spanien von Mittel- und Nordeuropa getrennt hätten, seien verschwunden: „In bezug auf die Religiosität hat sich Spanien nicht nur dem europäischen Zug eingegliedert, sondern reist dabei auch nicht im Gepäckwagen am Schluß." Als „praktizierende Katholiken" jedenfalls stuften sich 1993 nur 25 Prozent der Bevölkerung ein (1983 war der Anteil genau gleich hoch). 22 Prozent gaben an, „wenig praktizierende" und 32 Prozent „nicht praktizierende Katholiken" zu sein. Als „indifferent" bezeichneten sich acht, als „Agnostiker" vier und als „Atheisten" drei Prozent.

Nach ihrem *Gottesdienstbesuch* befragt, gaben bei der gleichen Untersuchung (V. Informe sociologico sobre la situación social en España, Madrid 1994) 6,8 Prozent an, jeden Sonntag und außerdem auch an Wochentagen zur Messe zu gehen, 16,2 Prozent jeden Sonntag, 11,2 Prozent an den meisten Sonntagen, 19,1 Prozent an den großen Festen und 45,3 Prozent antworteten „Nie, oder fast nie". Nach Altersgruppen differenziert war der Anteil der Nichtkirchgänger am höchsten bei den 22–25jährigen (65,1 Prozent) und den 26–35jährigen (61 Prozent). In diesen beiden Altersgruppen gaben sieben bzw. 7,3 Prozent an, jeden Sonntag die Messe zu besuchen.
Die Zahl der *Taufen* und der *kirchlichen Eheschließungen* ist im Berichtszeitraum zurückgegangen: 1989 wurden 370498 und 1993 nur noch 314662 Taufen registriert; die Zahl der kirchlichen Eheschließungen sank von 173309 (1989) auf

148 578 (1993). Dieser Rückgang entspricht allerdings ziemlich genau dem der Geburten und der Eheschließungen in Spanien in den betreffenden Jahren, signalisiert also kein Abrücken von den traditionellen katholischen „rites de passage". Zu ihnen gehört auch die Erstkommunion: Hier ergab sich zwischen 1989 und 1993 ein Rückgang von 368 556 auf 311 051.

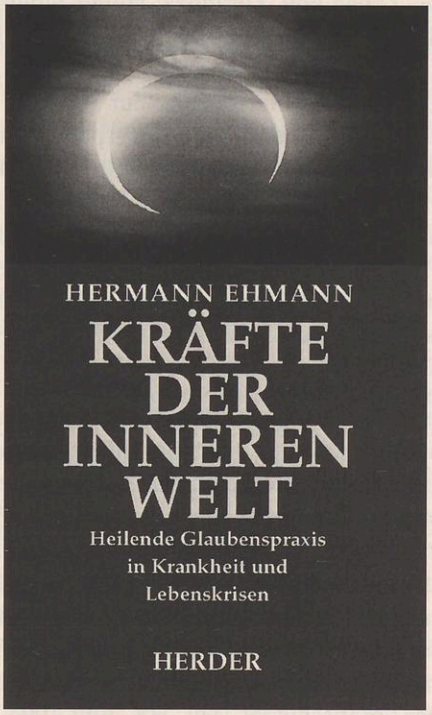
Von einer „religiösen Müdigkeit" spricht *Joaquin Luis Ortega* bei einem Rückblick auf die Entwicklung von Glaube und Kirche in Spanien zwischen 1975 und 1996 (Vida Nueva, 8.7.95). Die Laizität der beherrschenden Kultur habe zu einem Bruch mit der klaren katholischen Identität geführt: „Es ist der anonyme Katholik aufgetaucht, furchtsam und unsicher, dazu einheitlich gefärbte Gemeinschaften, die nach innen religiös sehr aktiv sind, aber wenig sensibel für die gesellschaftliche Prägekraft des Glaubens." Die oben erwähnte Untersuchung von Andrés Tornos und Rosa Aparicio bestätigt in vieler Hinsicht dieses Urteil. Demnach wird der Glaube in Spanien heute weitgehend als Privatangelegenheit betrachtet, als eine Sache der subjektiven Entscheidung, die beim einen so und beim anderen anders ausfallen kann. Das Leben aus religiösen Antworten bleibe normalerweise „in der Reserve", ohne erkennbare Auswirkungen auf das tägliche Leben.

„¿Quién es creyente en España hoy?" unterscheidet drei Grundtypen von „Gläubigkeit", die in Spanien im Selbstverständnis der Gläubigen wie in ihrer Einschätzung durch das gesellschaftliche Umfeld vorherrschend und für einzelne Regionen und Bevölkerungsgruppen charakteristisch sind: In der ersten Variante wird Religion bzw. Gottesglaube nur in existentiellen Grenz- und Notsituationen wirksam; in der zweiten kommt Gott hauptsächlich bei moralischen Urteilen und Gewissensentscheidungen ins Spiel; bei der dritten steht die Erfahrung von Gemeinschaft bei traditionellen Festen oder in überschaubaren Gruppen im Vordergrund. Zur Bewältigung der entsprechenden Probleme und Herausforderungen stehen allerdings auch profane Alternativen zur Verfügung. Diese, so die Autoren, würden auch von der großen Mehrheit der Gläubigen in Spanien als ebenso wirksam und sinnvoll wie das religiöse Pendant betrachtet.

Eigenprägungen im Baskenland und in Katalonien

Unter „Kirche", so ein weiteres Ergebnis der Studie, werde gewöhnlich nur die kirchliche Verwaltung und Hierarchie verstanden: „Von ihr spricht man normalerweise in sehr negativen Stereotypen, deren Gebrauch bei den Gläubigen beinahe im gleichen Maß verbreitet ist wie bei den Nichtglaubenden" (S. 120). Wird in Meinungsumfragen nach Institutionen gefragt, denen man Vertrauen entgegenbringt, schneidet die Kirche allerdings nicht schlecht ab. 1990 rangierte die Kirche mit einer Zustimmung von 53 Prozent der Befragten auf dem dritten Platz in der Vertrauensskala nach

Ganzheitliche Heilungswege



NEU

160 Seiten, Paperback,
DM 22,80 /öS 169,– /SFr 22.–
ISBN 3-451-22770-3

Hermann Ehmann entfaltet in seinem Lebens- und Glaubenshilfebuch einen ganzheitlich religiösen Heilungsweg. Informativ und lebensnah werden im ersten Teil, der Diagnose, die verschiedenen Krankheitsbilder auf ihre möglichen spirituellen Ursachen hin untersucht. Der zweite Teil, die Therapie, bietet ein breites Spektrum praxisorientierter Selbsthilfe an. Schritt für Schritt werden die eigenen Ängste und Schatten entlarvt und ein neues, gereiftes Gottvertrauen aufgebaut. Ein wertvoller Ratgeber und wichtige Hilfestellung, die damit beginnt, wo die Mittel und Methoden der „normalen" Medizin und Therapie an ihre Grenzen stoßen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

dem Erziehungssystem (61 Prozent) und der Polizei (57 Prozent).
Der Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Elías Yanes* von Zaragoza, stellte einen Abschnitt seiner Eröffnungsansprache bei der jüngsten Vollversammlung der Konferenz im November 1995 unter die Überschrift: „Die innere Säkularisierung der Kirche." Er zitierte dabei ein Grundlagendokument der spanischen Bischöfe von 1990 mit dem Titel „Die Wahrheit wird euch freimachen". Darin hieß es u. a., in einigen Teilen des spanischen Katholizismus habe sich eine diffuse Mentalität ausgebreitet, die mit der guten Absicht, die Kirche der modernen Welt näherzubringen, ohne hinreichendes Unterscheidungsvermögen Ansichten, Denk- und Handlungsschemata einer säkularen Kultur übernommen habe.

Yanes betonte, zur Überwindung dieser „inneren Säkularisierung" dürfe die Kirche nicht darauf verzichten, auf die Stimmen, Fragen und Probleme und Sehnsüchte der Menschen zu hören, die sie zu evangelisieren habe: „Wir dürfen nicht vor Präsenz und Dialog zurückschrecken." Es bedürfe großer Anstrengungen, so der Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, um in allen Gläubigen die Bereitschaft zur Evangelisierung zu wecken. Im Frühjahr 1994 hatte die Bischofskonferenz einen Pastoralplan für den Zeitraum von 1994 bis 1996 verabschiedet (vgl. HK, Juli 1994, 337 ff.), in dessen Zentrum die Evangelisierung als Aufgabe der katholischen Kirche in Spanien steht.

Der Erzbischof von Zaragoza wurde im Februar 1993 als Nachfolger von Kardinal *Angel Suquia Goicoechea*, dem früheren Erzbischof von Madrid, zum Konferenzvorsitzenden gewählt. Seine erste dreijährige Amtszeit läuft demnächst aus. Neuer Erzbischof der spanischen Hauptstadt und damit auch sicherer Anwärter auf die Kardinalswürde ist seit dem Herbst 1994 *Antonio Maria Rouco Varela*, zuvor Erzbischof von Santiago de Compostela. Den Ehrentitel des „Primas von Spanien" führt traditionsgemäß der Erzbischof von Toledo, der alten westgotischen Königsstadt südlich von Madrid. Neuer Erzbischof von Toledo wurde im Juni letzten Jahres *Francisco Alvarez Martínez*, bis dahin Bischof von Orihuela-Alicante.
Die umstrittenste Bischofsernennung des vergangenen Jahres in Spanien war die des neuen Bischofs von Bilbao, der Hauptstadt des Baskenlandes. Am 8. September 1995 wurde der Bischof von Palencia (Kastilien-Leon), *Ricardo Blásquez Pérez*, also ein Nicht-Baske, zum neuen Bischof von Bilbao ernannt. Schon im Vorfeld hatten führende Vertreter der baskischen Regierungspartei PNV (Partido Nacionalista Vasco) gegen die Ernennung eines Nicht-Basken heftig protestiert: Es hieß u. a., Bischof Blásquez in die baskische Hauptstadt zu versetzen, wäre mit der Ernennung eines Franzosen zum Erzbischof von Madrid vergleichbar. Rom ließ sich durch die baskischen Störfeuer nicht beirren und hielt an Blásquez fest; gleichzeitig wurde der Baske *Carmelo Echenagusia Uribe*, ausgewiesener Kenner der baskischen Literatur, zum Weihbischof für Bilbao ernannt.

Das Baskenland und Katalonien waren die ersten Regionen, die nach dem Übergang zur Demokratie in Spanien ein Autonomiestatut erhielten (in beiden Regionen wurden die Statuten bei Volksabstimmungen am 25. Oktober 1979 mit großer Mehrheit angenommen). Auch der *katalanische Katholizismus* hat seine Eigenprägung innerhalb der spanischen Kirche: In religiöser Hinsicht, so der oben erwähnte Religionssoziologe Estruch, liege Barcelona weiter von León entfernt als von Lyon, sei es näher an Mailand als an Sevilla anzusiedeln.
Die Diözesen der Autonomen Region Katalonien (Kirchenprovinz Tarragona und Erzbistum Barcelona) hielten im Frühjahr 1995 ein Provinzialkonzil ab, das sich mit vier Themenbereichen befaßte: „Die Verkündigung des Evangeliums in unserer Gesellschaft", „Wort Gottes und Sakrament", „Die Sorge für die Armen und Marginalisierten", „Die kirchliche Gemeinschaft und die interdiözesane Koordination unserer Kirchen". In der Schlußbotschaft des Konzils heißt es: „Unsere Diözesen bilden mit dem Reichtum ihrer Traditionen und den spezifischen Wurzeln, die ihnen ein eigenes Profil verleihen, zweifellos eine pastorale Einheit."

Ungeachtet der Regionalisierung Spaniens ist für das *Verhältnis von Kirche und Staat* nach wie vor die gesamtstaatliche Ebene entscheidend. Im vergangenen Jahr fanden zwei Treffen zwischen Vertretern des Staates und der Spanischen Bischofskonferenz statt. Auf der Tagesordnung standen Fragen aus den Bereichen Finanzen, Sozialgesetzgebung, Kultur, Erziehungswesen, Gesundheitswesen und Sozialversicherung. So ging es beispielsweise um die Steuerbefreiung für kirchliche Immobilien, die Entwicklung der Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge oder die staatliche Anerkennung kirchlicher Universitätsabschlüsse.

Streit um den schulischen Religionsunterricht

Als ungelöste Frage tauchte in den gemeinsamen Kommuniqués über die Treffen vom 28. Februar wie vom 12. Dezember 1995 vor allem die der Ausgestaltung des *schulischen Religionsunterrichts* auf. Der Religionsunterricht wird grundsätzlich im Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und Spanien von 1979 über Erziehungswesen und Kultur geregelt. Dort heißt es (Art. II), die Lehrpläne aller Schulen im Primar- und Sekundarbereich sowie der entsprechenden Berufsschulen müßten katholischen Religionsunterricht zu „gleichen Bedingungen wie die übrigen Hauptfächer" vorsehen: „In Achtung vor der Gewissensfreiheit wird dieser Unterricht für die Schüler nicht verpflichtend sein. Es wird aber dennoch das Recht garantiert, Religionsunterricht zu erhalten."
Der Prozentsatz der Schüler, die am Religionsunterricht teilnehmen, ist je nach Schulstufe und Schulträger (staatlich, privat-nichtkirchlich oder kirchlich) unterschiedlich: Im Schuljahr 1993/94 besuchten z. B. in der Sekundarstufe der staatlichen Schulen 60 Prozent den Religionsunterricht, in

den staatlichen Berufsschulen der gleichen Stufe 52 Prozent (im Schuljahr 1987/88 waren es noch 69 bzw. 59 Prozent). Die Kirche wirft auch den neuesten staatlichen Bestimmungen zum Religionsunterricht (Ende 1994 billigte die Regierung ein entsprechendes „Königliches Dekret") vor, der Religionsunterricht werde (etwa bei der Bewertung der Noten) gegenüber anderen Fächern diskriminiert; die Alternativangebote für die Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, seien weniger anspruchsvoll und würden sie dazu verleiten, auf den Religionsunterricht zu verzichten.

Noch nicht endgültig geregelt ist in Spanien auch das System der *Kirchenfinanzierung*. Seit 1988 können die Spanier 0,5239 Prozent der Einkommensteuerschuld in ihrer Steuererklärung entweder der Kirche oder anderen sozialen, kulturellen oder erzieherischen Zwecken zur Verfügung stellen. Für den kirchlichen Verwendungszweck entschieden sich bei der Steuererklärung für 1992 zwischen 62 Prozent (Provinz Avila) und 32 Prozent (Provinz Guipuzcoa) der Steuerpflichtigen. Die Gesamteinnahmen der katholischen Kirche Spaniens aus dieser Finanzierungsart beliefen sich für das Steuerjahr 1992 auf fast 14 Milliarden Peseten, also etwa 170 Mio DM. In den beiden Jahren zuvor waren es 11,4 bzw. 12,7 Milliarden Peseten. Die Kirche strebt eine Revision dieses Finanzierungssystems an; u. a. hält sie den Satz von 0,5239 Prozent für zu niedrig (in Italien mit seinem in etwa vergleichbaren System sind es 0,8 Prozent).

Für das künftige Verhältnis von Kirche und Staat in Spanien wird einiges vom Ergebnis der *bevorstehenden Parlamentswahlen* am 3. März abhängen. Seit 1982 wird Spanien ununterbrochen von der Sozialistischen Partei (PSOE) unter *Felipe González* regiert, der nochmals als Spitzenkandidat seiner Partei antritt. Nach den Umfragen könnte diesmal allerdings der „Partido Popular" unter *José Maria Aznar* den Sieg davontragen. Das Verhältnis zwischen Kirchenleitung und sozialistischer Regierung war nie ganz spannungsfrei, wobei die Gründe dafür auf beiden Seiten zu suchen sind. Zwischen 1977 und 1993 ist der Anteil der praktizierenden Katholiken in der Wählerschaft des PSOE von 19 auf 32 Prozent gestiegen, beim PP (beziehungsweise seiner Vorgängerpartei) von 79 auf 51 Prozent gesunken. *Ulrich Ruh*

Ein wichtiger Vorlauf

Die russischen Parlamentswahlen vom Dezember 1995

In der am 17. Dezember 1995 gewählten russischen Staatsduma verfügen Kommunisten und Nationalisten über eine deutliche Mehrheit. Das Wahlergebnis belegt eine massive Verunsicherung weiter Teile der Bevölkerung angesichts der bisherigen wirtschaftlichen und politischen Reformen. Für die Präsidentschaftswahl vom Juni dieses Jahres ist es kein gutes Omen. Unser Autor Eberhard Schneider ist Wissenschaftlicher Oberrat am Kölner Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien.

Am 17. Dezember 1995 wurde die neue russische Staatsduma gewählt. Die normale Legislaturperiode beträgt zwar vier Jahre (Art. 96, Abs. 1), aber die am 12. Dezember 1993 in einem Referendum mit einer knappen Mehrheit angenommene neue Verfassung der Russischen Föderation (vgl. HK, Februar 1994, 68 ff.) sieht in einem Anhang vor, daß die erste Staatsduma – bzw. die fünfte, wenn die vier Staatsdumen vor der Revolution von 1917 mit ihren kurzen Legislaturperioden mitgezählt werden – nur eine Legislaturperiode von zwei Jahren hat.

Die Staatsduma vom 17. Dezember 1995 unterscheidet sich in vielem von der vom 12. Dezember 1993: Die Wahl von 1995 erfolgte auf der Grundlage einer bereits geltenden Verfassung und nicht im Rahmen einer Verfassung, die erst durch das Referendum am Wahltag verabschiedet werden mußte. 1995 wurde nur die Staatsduma und nicht zugleich auch der Föderationsrat, die andere Parlamentskammer, gewählt wie 1993. Die Staatsdumawahl 1995 ist nicht das Ergebnis eines blutigen Machtkampfes wie im Oktober 1993. Erstmals erfolgte die Wahl auf der Grundlage eines ausführlichen und ziemlich präzisen *Wahlgesetzes* und nicht auf der Basis eines Wahlerlasses des Präsidenten. Zwischen dem 21. September 1993, an dem Jelzin den russischen Volksdeputiertenkongreß aufgelöst hatte, und der Staatsdumawahl am 12. Dezember 1993 gab es kein russisches Parlament, das ein Gesetz hätte verabschieden können.

Die *Hürden für die Zulassung* der Parteien/Wahlblöcke/Wählervereinigungen wurden 1995 heraufgesetzt: Statt 100 000 Unterschriften (jeweils nur 15 Prozent in einem Föderationssubjekt) wie 1993 waren diesmal 200 000 Unterschriften (jeweils nur sieben Prozent in einem Föderationssubjekt) erforderlich. Die Staatsdumawahl 1995 fand auf einer breiteren demokratischen Grundlage statt als 1993, nämlich mit einer fast verwirrenden Vielfalt: Statt 13 Parteien usw. traten diesmal trotz der erwähnten erschwerten Voraussetzungen 43 an. Nicht zuletzt wegen der Vielzahl der um die Wählergunst werbenden Parteien usw. war die Wahl 1995 noch stärker personalisiert als 1993. Die Wähler orientierten sich fast

ausschließlich an den *Führungsfiguren*. Partei- und Wahlprogramme spielten bei der Entscheidung kaum eine Rolle, zumal diese Programme oft zu lang waren, meist nur Allgemeinplätze enthielten und sich in ihren Versprechungen häufig kaum voneinander unterschieden.

Nach dem Scheitern des Versuchs, eine „Präsidentenpartei" zu schaffen, wurde durch die Gründung von zwei neuen Wahlblöcken vergeblich versucht, das amerikanische Zwei-Parteien-System nachzuahmen. Jelzin und seine Umgebung hatten Mitte 1994 erkannt, daß der Präsident über keine Machtbasis verfügt, auf die er sich stützen kann. Zu diesem Zweck wurde nach Vorbereitungen im Herbst 1994 im Frühjahr 1995 die „Partei der sozialen Demokratie" gegründet. An ihre Spitze stellte sich der Perestrojka-Vordenker aus Gorbatschows Zeiten, *Alexander Jakowlew*, der – nicht zuletzt wegen des Tschetschenien-Kriegs – auf kritische Distanz zu Jelzin ging. Daraufhin erhielt diese Partei keine Gelder mehr aus der Administration des Präsidenten, so daß sie um ihr finanzielles und damit politisches Überleben kämpfen mußte. Als Ersatzlösung wurden im Mai und im Juli 1995 die beiden Wahlböcke „Unser Haus Rußland" (UHR) unter Regierungschef *Viktor Tschernomyrdin* und der „Wahlblock Iwan Rybkin" (WIR) unter dem Vorsitzenden der Staatsduma, *Iwan Rybkin*, gegründet.

Erstmals kandidierten viele Militärs

Die Staatsdumawahl 1995 führte zu einer etwas stärkeren *Regionalisierung* bei der Kandidatenaufstellung, denn das neue Wahlgesetz schreibt vor, daß die Bundeslisten der Parteien – im Gegensatz zu 1993 – nur von zwölf Kandidaten der Moskauer Parteispitzen angeführt werden dürfen. Auf diese Weise wollte man das Mißverhältnis von 1993 vermeiden, daß zehn Mio. Moskauer 60 Prozent der Abgeordneten gewählt hatten und die übrigen 140 Mio. Einwohner Rußlands nur 40 Prozent.
Erstmals kandidierten viele *Militärs*, nicht nur bei den Parteien, sondern auch als Direktkandidaten: 23 Generäle und rund 300 Offiziere. Jede größere Partei usw. hatte einen General unter den Spitzenkandidaten: So kandidierte auf der Bundesliste von Tschernomyrdins Wahlblock „Unser Haus Rußland" als Nummer drei Generalleutnant *Lew Rochlin*, der zu Jahresbeginn 1995 auf Befehl Moskaus unter großen Opfern die tschetschenische Hauptstadt Grosnyj im Häuserkampf eroberte, militärische Auszeichnungen dafür zurückwies und diejenigen in Moskau kritisierte, die durch Geschäfte mit dem tschetschenischen Präsidenten *Dschochar Dudajew* profitiert haben. Für den „Kongreß russischer Gemeinden" (KRG) kandidierte als Nummer zwei Generalleutnant *Alexander Lebed*, der unverblümt die russische Militärinvasion in Tschetschenien kritisierte und Verteidigungsminister Pawel Gratschow öffentlich Korruption vorwarf und deshalb als Kommandeur der 14. Russischen Armee in Moldowa zurücktrat.
Die Wählervereinigung „Derschawa" („Großmacht") führte Generalmajor *Alexander Ruzkoj* an, ehemaliger russischer Vizepräsident und im Oktober 1993 Putschist gegen Jelzin. An der Spitze der Wählervereinigung „Mein Vaterland" stand der letzte Kommandeur der russischen Gruppen in Afghanistan, Generaloberst *Alexander Gromow*, der ebenfalls den russischen Tschetschenien-Krieg und Verteidigungsminister Gratschow kritisierte und deshalb im März 1995 als Stellvertretender Verteidigungsminister entlassen wurde. Auf der Kandidatenliste der „Kommunistischen Partei der Russischen Föderation" (KPFR) stand General *Walentin Warennikow*, ehemaliger Oberbefehlshaber der russischen Landstreitkräfte und im Oktober 1993 ebenfalls Putschist gegen Jelzin.

Erstmals bildete eine Gewerkschaft, und zwar die ehemalige kommunistische Staatsgewerkschaft, die jetzt „Föderation der unabhängigen Gewerkschaften Rußlands" heißt, zusammen mit der „Russischen Vereinigten Industriepartei" einen gemeinsamen Wahlblock, die „Gewerkschaften und Industrielle – Union der Arbeit". Erstmals kandidierte auch eine religiöse Partei: die muslimische „Nur" („Licht").
Die *nationalistischen Kräfte* waren bei der Wahl 1995 gespalten: Zu diesen gehörten die „Liberal-demokratische Partei Rußlands" (LDPR) unter *Wladimir Schirinowskij*, die bereits erwähnten Wählerbündnisse „Kongreß der russischen Gemeinden" und „Mein Vaterland" sowie die Wählervereinigung „Für die Heimat" unter *Wladimir Polewanow*. Auch die Kommunisten waren gespalten und kandidierten als KPFR sowie als „Kommunisten – Arbeitendes Rußland – Für die Sowjetunion" unter *Viktor Tjulkin*.

Bei der Staatsdumawahl 1995 spielte das Geld eine noch größere Rolle als 1993. Um eine Chancenungleichheit hinsichtlich der finanziellen Ausstattung der Kandidaten möglichst zu vermeiden, schreibt das Wahlgesetz erstmals die Bildung eines *Wahlkampffonds* vor, definiert dessen Quellen und bestimmt dessen finanzielle Obergrenze.
Der Wahlkampffonds wird gebildet aus: Mitteln der Wahlkommissionen; privaten Mitteln des Kandidaten (nicht mehr als das 1000fache des Mindestlohns); Mitteln, welche die Partei usw. dem Kandidaten zur Verfügung stellt (nicht mehr als das 1500fache des Mindestlohns); eigenen Mitteln der Partei usw. (nicht mehr als das 100 000fache des Mindestlohns) sowie Spenden von Einzelpersonen (nicht mehr als das 20fache des Mindestlohns für den Fonds eines Kandidaten und nicht mehr als das 30fache für den Fonds einer Partei usw.) und von juristischen Personen (die entsprechenden Obergrenzen liegen bei dem 200 bzw. 2000fachen des Mindestlohns). Es kam nicht selten vor, daß Banken die politisch unterschiedlichsten Parteien usw. finanziell unterstützten, um – unabhängig vom Wahlausgang – auf jeden Fall auf der Gewinnerseite zu sein.
Die Entnahmen des Kandidaten aus dem Fonds dürfen nicht das 10 000fache und die Entnahmen der Parteien usw. aus dem Fonds nicht das 250 000fache des Mindestlohns übersteigen. Der Mindestlohn wurde am 1. Mai 1995 auf 43 700

Rubel erhöht. Wenn ein Kurs von ca. 3000 Rubel für 1,– DM zugrundegelegt wird, beträgt der Mindestlohn 14,57 DM, also rund 15 DM. Ein Kandidat darf demnach für seinen Wahlkampf nicht mehr als 150000 DM und eine Partei usw. nicht mehr als 3,75 Mio. DM aus dem Wahlkampffonds entnehmen. Die Verwendung anderer Finanzmittel als derjenigen aus dem Wahlkampffonds ist sowohl den Kandidaten als auch den Parteien verboten. Doch diese Vorschrift kann man durch die Annahme von Sachspenden und organisatorischen Leistungen und im Falle ausländischer Unterstützung durch das „Zwischenschalten" von russischen Strohmännern unterlaufen.

Momentaufnahme der politischen Befindlichkeit

Die Staatsdumawahl von 1995 hat besondere Bedeutung. Zum ersten Mal wurde die Duma für die Dauer einer normalen Legislaturperiode von vier Jahren gewählt. Sie hat somit mehr Zeit für die Verabschiedung von durchgreifenden Gesetzesvorhaben – wenn sie das möchte. Das Wahlergebnis wird dazu führen, daß das russische Parteiensystem insofern gefestigt wird, als viele Parteien, die an der Fünf-Prozent-Hürde gescheitert sind, wahrscheinlich allmählich verschwinden werden. Das Ergebnis der Staatsdumawahl ist eine Momentaufnahme der politischen Befindlichkeit Rußlands. Die Wahl ist in gewisser Weise ein Vorlauf für die Präsidentschaftswahl am 16. Juni 1996. Diejenigen Parteien, die jetzt nicht in der Staatsduma vertreten sind, dürften kaum eine Chance für die Kandidatur ihrer Vorsitzenden haben, von deren Wahlchancen ganz zu schweigen.

Die Wahlbeteiligung bei der Staatsdumawahl betrug 1995 64,3 Prozent (69,2 Mio. Wähler von 107,5 Mio. Wahlberechtigten), war also um 9,5 Prozent höher als 1993. Alle Unkenrufe über die politische Apathie der Russen waren falsch. Die Fünf-Prozent-Hürde konnten von den 43 angetretenen Parteien nur vier nehmen: die KPRF, die LDPR, UHR und das Reformbündnis JABLOKO unter *Grigorij Jawlinskij*. Diese vier Parteien erhielten zusammen 50,50 Prozent der abgegebenen Stimmen, so daß 49,50 aller Wählervoten keine Widerspiegelung in der Staatsduma finden. Im November 1995 reichten einige kleine Parteien Verfassungsklage gegen das neue Wahlgesetz ein, weil die Fünf-Prozent-Hürde angesichts der Vielzahl der kandidierenden Parteien usw. dazu führen werde, daß ein großer Teil der Wählerstimmen „verlorengehen" werde. Das Verfassungsgericht wies diese Klage mit der Begründung ab, daß das Wahlgesetz in der vorliegenden Fassung nun einmal von der Staatsduma im Sommer 1995 verabschiedet worden sei und daß die Errichtung der Fünf-Prozent-Hürde keine juristische Frage, sondern eine Angelegenheit der politischen Kultur sei.

Das nicht unerwartete Hauptergebnis der Staatsdumawahl ist das *gute Abschneiden der Kommunisten*. Sie konnten ihr Listenergebnis um 9,9 auf 22,3 Prozent verbessern. Außerdem gewannen sie zu ihren 99 Listen- noch 58 Direktmandate, so daß sie in der neuen Staatsduma über zusammen 157 Sitze oder ein gutes Drittel (34,88 Prozent) aller Mandate verfügen, ein Viertel mehr als 1993. Der deutliche Sieg der Kommunisten ist ein Protest gegen Jelzin, weniger gegen Tschernomyrdin, denn Jelzin rief am Tage vor der Wahl in einer Fernsehansprache dazu auf, nicht die Kommunisten zu wählen. Die Kommunisten konnten so hohe Stimmengewinne verbuchen, weil sie mit ihrer Wahlkampagne zwei Tendenzen in der Wählerschaft Rechnung trugen: der Forderung nach einer stärkeren sozialen Abmilderung des Übergangs zur Marktwirtschaft und den nostalgischen Sehnsüchten nach der „guten alten" Sowjetzeit unter Breschnew. Zur KPFR-Wählerschaft gehören tatsächlich auch die untersten sozialen Schichten, die am meisten unter dem Übergang zur Marktwirtschaft zu leiden haben.

Der KPFR gelang es auch, das 7,9 Prozent umfassende Elektorat der „Kommunisten vom Lande", der kommunistischen „Agrarpartei Rußlands" (APR) zu übernehmen, denn die APR schaffte als Partei 1995 nicht mehr den Sprung in die Staatsduma. Sie konnte jedoch zwanzig Direktmandate erringen, nicht zuletzt deshalb, weil sich in ca. 40 Prozent der Wahlkreise beide Parteien abgesprochen hatten, jeweils denjenigen Kandidaten aufzustellen, der die größten Wahlchancen hat. Die im Februar 1993 gegründete APR war nur deshalb gebildet worden, weil damals nicht abzusehen war, ob es nach dem Verbot der KPdSU im November 1991 gelingen würde, eine schlagkräftige neue Kommunistische Partei aufzubauen, die auch an der Staatsdumawahl 1993 teilnehmen konnte.

Die KPFR ist politisch nicht einheitlich, denn sie besteht aus folgenden drei Flügeln: 15 Prozent orthodoxe stalinistische Kommunisten; 75–77 Prozent Kommunisten mit „gesundem Menschenverstand" – wie sie genannt werden – um Parteichef *Gennadij Sjuganow*, die „schauen, was man machen kann", und 8–10 Prozent Zentristen, die fast keine Kommunisten mehr sind, weil sie praktisch sozialdemokratische Positionen vertreten. Man kann allerdings wohl davon ausgehen, daß unter der großen Zahl von KPFR-Abgeordneten viele Direktkandidaten sein dürften, die aus den Regionen kommen und konservativer als Sjuganow sind.

Die Demokraten sind in der Minderheit

Schirinowskij konnte zwar sein überraschend gutes Ergebnis von 1993 nicht wiederholen, sondern mußte sich mit dessen Halbierung auf 11,18 Prozent zufriedengeben. Er konnte sich aber mit dieser Hälfte stabilisieren, was angesichts der Konkurrenz durch andere nationalistische Parteien kein geringer Erfolg ist. Ein Teil der Protestwähler, die 1993 LDPR gewählt hatte, dürfte jetzt die Kommunisten gewählt haben, zumal die KPFR auch die nationalistische Karte spielt. In der neuen Staatsduma umfaßt die LDPR-Fraktion 51 Abgeordnete, darunter ist allerdings nur ein Direktkandidat, was

die geringe Verankerung der Partei in der Provinz verdeutlicht.
Die LDPR ist mit 11,33 Prozent die drittstärkste Fraktion, die – verglichen mit 1993 – nur minimal geschrumpft ist. Dabei muß angemerkt werden, daß zum Vergleich nicht die Mandatsverteilung der konstituierenden Sitzung der Staatsduma am 11. Januar 1994 herangezogen wurde, sondern der Staatsduma von Ende November 1995. Denn viele Abgeordnete hatten während der Legislaturperiode ihre bisherigen Fraktionen verlassen, sich anderen Fraktionen angeschlossen oder neue Gruppierungen gegründet. Das traf besonders auf die LDPR-Fraktion zu, die in diesen zwei Jahren acht Austritte erlebte.
Das drittbeste Wahlergebnis erreichte mit 10,13 Prozent die neue „Partei der Macht", die eher rechts-zentristische UHR. Sie bildet mit 55 bzw. 12,22 Prozent der Abgeordneten, darunter zehn direkt gewählten, allerdings die zweitgrößte Fraktion. Von den demokratischen Parteien usw. schaffte nur die Reformgruppierung JABLOKO mit 6,89 Prozent gerade noch den Sprung ins Parlament. Ihre 31 Listen- und immerhin 14 direkt gewählten Abgeordneten stellen zusammen zehn Prozent der Abgeordneten. Überraschenderweise konnte weder die Reformgruppierung „Demokratische Wahl Rußlands – Vereinte Demokraten" des Reformers und ehemaligen Amtierenden Regierungschefs *Jegor Gajdar*, der am 1. Januar 1992 die Preise freigab, noch der national-zentristische KRG die Fünf-Prozent-Hürde überwinden. Gajdar wird bis heute von vielen Wählern der schockartige Übergang zur Marktwirtschaft verübelt, der sie vor gewaltige wirtschaftliche und soziale Probleme stellte.
Die Kommunisten und Nationalisten, die in der letzten Staatsduma oft in gleichem Sinne abstimmten, verfügen – unter Hinzurechnung der direkt gewählten kommunistischen Abgeordneten der APR und einer kommunistischen Splittergruppierung – in der neuen Staatsduma über eine Mehrheit von 50,89 Prozent, 16,89 Prozent mehr als 1993. Die Demokraten dagegen – verschiedene direkt gewählte Abgeordnete sind mitgezählt – verringerten ihren Anteil um 3,11 Prozent auf 62 Abgeordnete, also 13,78 Prozent. Die „Partei der Macht" nimmt in der Staatsduma eine eigene Position ein. Die Gruppe der Zentristen, die sich aus 26 direkt gewählten Abgeordneten zusammensetzt, schrumpfte um ein Viertel (von 25,11 Prozent auf 5,78 Prozent). Hinzu kommen noch 77 direkt gewählte unabhängige Abgeordnete, die ihre Stärke um 3,33 Prozent auf 17,11 Prozent vermehren konnten. Sie stimmen im allgemeinen unterschiedlich und nicht einheitlich ab, je nachdem, um welche Frage es geht und wo ihre Interessen liegen.
Bei der Beurteilung des Kräfteverhältnisses in der neuen Staatsduma sind die von der Verfassung vorgeschriebenen Mehrheiten zu beachten: Die Mehrheit der Stimmen aller Abgeordneten, also mehr als 50 Prozent, sind für die Annahme von Gesetzen (Art. 105, Abs. 2), die Verabschiedung eines Mißtrauensvotums gegen die Regierung (Art. 117, Abs. 3) oder für die Ablehnung einer von der Regierung gestellten Vertrauensfrage (Art. 117, Abs. 4) nötig. Um einen Beschluß des Föderationsrats (Art. 105, Abs. 5) oder ein Veto des Präsidenten aufzuheben (Art. 107, Abs. 3) sowie um Artikel in den Kapiteln 3 bis 8 der Verfassung zu ändern (Art. 136 in Verbindung mit Art. 108, Abs. 2), sind zwei Drittel der Stimmen aller Abgeordneten, also mindestens 66,67 Prozent erforderlich. Um das schwierige Verfahren zur Änderung von Artikeln in den besonders geschützten Kapiteln 1, 2 und 9 der Verfassung einzuleiten (Art. 135, Abs. 2), verlangt das Grundgesetz drei Fünftel (60 Prozent) der Stimmen aller Abgeordneten.

Die Kommunisten und Nationalisten kommen in der neuen Staatsduma zusammen auf 229 Abgeordnete oder 50,89 Prozent. Können sie bei einer Abstimmung noch die Zentristen hinzugewinnen, vergrößert sich ihr Anteil auf 255 Abgeordnete oder 56,67 Prozent. Falls sie es schaffen, bei einer Abstimmung sogar die Unabhängigen zu sich herüberzuziehen, erreichen sie eine Stärke von 332 Abgeordneten oder 73,78 Prozent. Diesem abgestuften „Lager" der Opposition steht unter Hinzuziehung von UHR ein bescheidenes „Lager" der Demokraten mit 117 Abgeordneten oder 26 Prozent gegenüber. Sollte es den Demokraten sogar einmal gelingen, was äußerst unwahrscheinlich ist, für eine Abstimmung in ihrem Sinne zusätzlich die Voten der Zentristen und der Unabhängigen zu gewinnen, so reichen die 220 Abgeordneten oder 48,89 Prozent immer noch nicht für die Mehrheit, wenn auch nicht mehr viel dazu fehlt.

Konsequenzen der neuen Mehrheitsverhältnisse

Was ergibt sich aus diesen neuen Mehrheitsverhältnissen in der Staatsduma? Kommunisten und Nationalisten können – abgesicherter durch Beteiligung der Zentristen – jedes Gesetz verabschieden, das sie wollen, und einen Mißtrauensantrag gegen die Regierung beschließen. Kommunisten, Nationalisten, Zentristen und Unabhängige können jedes Votum des Föderationsrats und jedes Veto des Präsidenten aufheben, die Artikel der Verfassung in den Kapiteln 3 bis 8 ändern sowie eine Vorlage zur Revision der Verfassungsartikel der Kapitel 1, 2 und 9 einbringen.

Welche Handlungsoptionen verbleiben dann dem Präsidenten? Er darf im letzten halben Jahr vor der Präsidentenwahl (Art. 109, Abs. 5) – also ab dem 16. Dezember 1995 – und im ersten Jahr nach der Staatsdumawahl (Art. 109, Abs. 3) – also bis zum 17. Dezember 1996 – die Staatsduma, wenn sie der Regierung zum zweiten Mal innerhalb von drei Monaten das Mißtrauen ausspricht oder wenn sie die von der Regierung gestellte Vertrauensfrage ablehnt (Art. 117, Abs. 3 und 4) nicht auflösen, was der Präsident sonst könnte. Also bleibt ihm in solchen Fällen nur die Option, innerhalb von drei Monaten die Regierung zu entlassen (Art. 17, Abs. 3 und 4). KPRF-Chef Sjuganow dürfte es ablehnen, selbst in die Regierung einzutreten, denn er wird den Präsidentenwahlkampf aus der Opposition heraus führen wollen. Aus dem-

selben Grund ist wohl kaum zu erwarten, daß er Mißtrauensanträge gegen die Regierung einbringt. Statt dessen könnte er versuchen, möglichst viele populistische Gesetze beschließen zu lassen, von denen er bereits vorher weiß, daß sie im Föderationsrat und am Präsidenten scheitern werden, die aber einen guten Eindruck beim Wähler machen.
Das politische Programm für die kommunistische Parlamentsarbeit könnte folgendermaßen aussehen: Bremsen der weiteren Privatisierung von Staatsbetrieben; mehr Sozialausgaben, was zu höherer Inflation führen wird, die wiederum Preis- und Devisenkontrollen zur Folge haben dürfte; Stärkung des militärisch-industriellen Komplexes; Wiederherstellung des Exportmonopols des Staats bei Rohstoffen; Kontrolle der Massenmedien und Druck auf die GUS-Staaten, eine politisch-militärische Union zu bilden. Die ausgeprägteste außerparlamentarische Opposition gegen die obigen wirtschaftspolitischen Vorhaben dürfte von den starken Finanz- und Industriekreisen ausgehen. *Eberhard Schneider*

Auf den Kontext bezogen

Asiatische Überlegungen zu einer „Theologie der Harmonie"

Wie kann die christliche Botschaft in den religiösen und gesellschaftlichen Kontext Asiens hinein übersetzt werden? Um Antworten auf diese für die Zukunft des Christentums in Asien entscheidende Frage haben sich in den letzten Jahren Theologen im Auftrag der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen bemüht. Als Ergebnis ihrer Arbeit liegt jetzt ein Papier über Möglichkeiten einer asiatischen christlichen Theologie vor, das sich am Leitbegriff Harmonie orientiert.

Seit einigen Jahren arbeitet die *Theologische Beratungskommission* der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) an einem Papier mit dem Arbeitstitel: „Asiatische Christliche Perspektiven zur Harmonie: Unterwegs zu einer Theologie der dynamischen Harmonie". Die Arbeit dieser Gruppe, der Theologen aus allen Mitgliedskirchen der FABC angehören, wurde im Sommer 1995 abgeschlossen. Die Publikation des Schlußdokuments soll in der Reihe der FABC-Papers demnächst erfolgen. Es ging der theologischen Beratungskommission um die Frage, inwieweit die mit dem Begriff Harmonie angesprochenen Wert- und Zielvorstellungen zentrales Element einer asiatischen Theologie sein könnten.
Die an der Ausarbeitung eines ersten Entwurfs einer *Theologie der Harmonie* beteiligten Theologen sind der Ansicht, einen Schritt in die Richtung der Entwicklung eines Modells einer asiatischen Theologie getan zu haben, den sie zur Diskussion stellen möchten. Dabei sind sie sich bewußt, daß damit nicht eine für Asien den Inhalten nach einheitliche Theologie als verbindlich vorgestellt wird. Es handelt sich eher um einen Beitrag zur Methodologie, die helfen kann, der großen Vielfalt asiatischer Entwürfe von kontextuellen Theologien einen gemeinsamen Hintergrund und Bezugspunkt zu geben.
In den letzten beiden Jahrzehnten ist in verschiedenen asiatischen Ländern eine Reihe von theologischen Entwürfen entstanden, die auf bestimmte kulturelle, religiöse, politische, soziologische und ökonomische Herausforderungen eine Antwort zu geben versuchen. Die meisten dieser Entwürfe sind der *Theologie der Befreiung* zuzurechnen. Erste Anstöße für die verschiedenen Formen asiatischer Theologien der Befreiung kamen ursprünglich aus Lateinamerika. Aber es wäre nicht richtig, nur von einer Übernahme lateinamerikanischer Ansätze durch asiatische Theologen zu sprechen, da sich in den letzten beiden Jahrzehnten Formen einer genuin asiatischen Theologie der Befreiung herausgebildet haben. Der indische Theologe *Felix Wilfred* spricht ganz bewußt von der *Geburt* einer asiatischen Theologie der Befreiung, um der weitverbreiteten falschen Vorstellung entgegenzutreten, daß es eine solche Theologie in Asien nur als Adaptation oder als abgeleitet von einer lateinamerikanischen geben könnte.

Eigenständige Ansätze einer asiatischen Befreiungstheologie

Die Entstehung von Befreiungstheologien in Asien ist aufs engste verbunden mit der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung in den verschiedenen Regionen und Ländern. Dabei spielen viele Faktoren eine Rolle: Die Anstöße aus der Zeit der Kämpfe um die nationale Selbständigkeit, die Auseinandersetzungen mit unterdrückerischen diktatorischen Regimen, wie z. B. auf den Philippinen, in Pakistan und in Südkorea, oder die Arbeit vieler freiwilliger Aktionsgruppen an der Basis. Ein anderer wichtiger Anstoß liegt in dem Bewußtwerden der Unterdrückung und dem Erwachen aus der Passivität innerhalb der verschiedenen Randgruppen und ethnischen bzw. linguistischen Minderheiten, wie z. B. in Indien die Bewegungen der *Jharkand* und der *Dalit*, in Japan die Suiheisha-Bewegung zur Befreiung der aus der Gesell-

schaft Ausgestoßenen oder in Sri Lanka die langwierigen und blutigen Kämpfe der Tamilen für ihre Rechte und Autonomie. Weiter spielen die zahlreichen ökologischen und feministischen Bewegungen eine große Rolle.

In Südkorea hat in den Jahren der Auseinandersetzung mit den verschiedenen diktatorischen Regimen auf dem Weg zur Demokratie die *Minjung-Theologie* als Theologie der unterdrückten Arbeiter, Bauern und Fischer einen entscheidenden Beitrag geleistet. Eine ähnlich wichtige Rolle könnte die *Dalit-Theologie* in Indien spielen, die in den letzten Jahren immer mehr an Einfluß gewinnt und zu einem Sprachrohr für die unterdrückten und ihrer Rechte beraubten Kastenlosen geworden ist. Sie sind in den christlichen Kirchen in Indien zwar die weitaus stärkste Gruppe, kämpfen bisher aber sowohl in den Kirchen als auch in der indischen Gesellschaft vergeblich für ihre Rechte. In Japan haben die *Burakumin*, die wegen ihrer traditionell geächteten Berufe (etwa Gerber oder Metzger) marginalisierten Japaner, ebenfalls angefangen, eine eigenständige Form einer Theologie der Befreiung zu entwickeln. Der aus dieser Gruppe hervorgegangene Theologe *Teruo Kuribayashi* hat mit seinem Buch „Theologie der Dornenkrone" (japanisch 1993 in Tokio erschienen), diesen Bestrebungen einen Namen gegeben. Auf den Philippinen gibt es eine Gruppe von Theologen, die sich einer *Theologie des Kampfes* verpflichtet haben, um der Unterdrückung weiter Teile der philippinischen Bevölkerung ein Ende zu bereiten.
Die meisten dieser Entwürfe wissen sich im Einklang mit dem grundsätzlichen Anliegen der Theologie der Befreiung und den Anliegen, wie sie die „Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt" (EATWOT) seit Jahren propagiert. Es geht um eine auf den Kontext bezogene Theologie, die auf die kulturellen, sozialen, politischen und ökonomischen Probleme der Menschen eine relevante Antwort geben möchte. Dabei ist nicht immer deutlich, inwieweit das berechtigte Anliegen und die zutreffende Analyse der Situation auch schon zu einer hinreichenden theologischen Antwort auf die anstehende Problematik führen oder führen können. Manche Ansätze einer kontextuellen Theologie erschöpfen sich in der Beschreibung eines Notstandes und in der durchaus berechtigten Forderung, darauf in einer aus der kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Situation eines bestimmten Landes sich ergebenden, inkulturierten Weise antworten zu können.

Dabei wird manchmal übersehen, daß die Forderung nach einer ursprünglich asiatischen theologischen Methode sowie die damit gewöhnlich verbundene Kritik an der westlichen Theologie und ihren Methoden in sich selbst nicht mehr als einen ersten Schritt zu einer neuen Form asiatischer Theologie darstellt. Die vielfach geforderte Theologie unter Zuhilfenahme *asiatischer Quellen und Ressourcen* läßt sich nur langsam realisieren. Am weitesten entwickelt ist die regelmäßige Arbeit des „Programms für Theologie und Kulturen in Asien" (PTCA), das von den theologischen Schulen in Asien im Rahmen der „Christlichen Konferenz von Asien" (CCA) verantwortet wird und jedes Jahr mehrwöchige Arbeitstreffen von jungen Theologen und Theologinnen durchführt. Unter dem Leitwort: „Theologie treiben mit asiatischen Quellen" wurde hier in den letzten zehn Jahren Grundlagenarbeit geleistet.
Im Rückgriff auf Volksliteratur, auf die Arbeit von Aktionsgruppen an der Basis, auf Symbole, Bilder, Geschichten und spirituelle Bewegungen hat man nach Ansätzen einer asiatischen Theologie gesucht, die diese Elemente in einer kreativen Weise aufgreift und in christliches Gedankengut integriert. Manche der oben genannten Sonderformen einer asiatischer Theologie kranken daran, daß nur eine kleine Gruppe sich diesem Anliegen wirklich verbunden weiß, während die Mehrzahl der professionell in der Theologie engagierten Personen sich damit begnügt, an den bestehenden Lehranstalten und Seminaren mehr oder weniger traditionelle Theologie zu unterrichten (vgl. Doing Theology with Asian Resources, *J. C. England* [ed.], Auckland 1993).

Beitrag zur Entwicklung einer kontextuellen Theologie

Eines der Hauptprobleme der Entwicklung einer asiatischen Theologie ist sicher die Frage nach der *Sprache*, in der Theologie gedacht, gesprochen und geschrieben wird. Wer sich in Asien in den Seminaren und theologischen Einrichtungen nach der Unterrichtssprache erkundigt, stellt fest, daß das Englische immer noch die vorrangige Sprache ist, in der Theologie gelehrt und dann konsequenterweise auch geschrieben wird. Bei internationalen Tagungen auf gesamtasiatischer Ebene ist bisher selbstverständlich Englisch Tagungssprache. Mit der Entscheidung für Englisch als der vorrangigen Theologensprache in Asien geht zusammen, daß im Aufbau des Studiums noch weitgehend die Vorgaben westlicher akademischer Tradition gelten. Das ist der Fall für die katholische Theologenausbildung, die weitgehende Vorgaben für das Curriculum durch römische Behörden zu beachten hat. Das gilt aber auch für die protestantische Theologenausbildung, die in den meisten asiatischen Ländern hinter dem Ideal einer kontextuellen theologischen Ausbildung zurückbleibt (vgl. *J. Massey* [Hg.], Contextual Theological Education, Delhi 1993). Hinzu kommt, daß die meisten Textbücher und die grundlegenden Werke in den Bibliotheken der theologischen Ausbildungsstätten ebenfalls aus dem Westen importiert und in den westlichen Sprachen geschrieben sind.
Es gibt allerdings auch schon Länder in Asien (Japan, Korea, Taiwan, die VR China, Indonesien und Vietnam), wo in der jeweiligen Landessprache Theologie unterrichtet wird. Theologische Zeitschriften und Bücher erscheinen hier dann ebenfalls in den entsprechenden Sprachen. Bei Publikationen auf Japanisch, Koreanisch, Indonesisch und Chinesisch liegt die Schwierigkeit mehr darin, daß die Zahl der potentiellen Autoren in diesen Ländern relativ begrenzt und

der Markt für ihre Produkte sehr eingeschränkt ist. Das hat zur Folge, daß diese theologische Literatur über den Kreis ihrer direkten Abnehmer hinaus international nur wenig Beachtung findet. In Indien haben die Jesuiten in den letzten zehn Jahren damit begonnen, dem Problem des sprachlichen Mediums der theologischen Reflexion größere Aufmerksamkeit zu widmen. Die Einrichtung sog. regionaler Seminare dient dem Zweck, die angehenden Theologen wenigstens einen Teil ihrer Ausbildung in einer der großen indischen Sprachen absolvieren zu lassen. Es gibt solche Seminare in Madras für Tamilisch, in Kerala für Malayalam, für Nordindien in Hindi und in Gujarati für Westindien.

Es geht den asiatischen Theologen darum, mit Hilfe des Begriffs der Harmonie einen Beitrag zur Entwicklung einer kontextuellen Theologie zu leisten. Bei diesem Vorhaben machten sie Gebrauch von schon vorhandenen theologischen Aussagen zur Harmonie in anderen Erklärungen und Dokumenten der FABC. In den Schlußerklärungen der „Bischöflichen Seminare für den interreligiösen Dialog" (BIRA) in den letzten Jahren wurde mehrfach der Begriff der Harmonie verwandt, um die Zielvorstellung eines gelungenen Zusammenlebens von Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen im Kontext des asiatischen Welt- und Menschenbildes zu beschreiben. So hieß es z. B. zum Abschluß der Konferenz in Sukabumi (BIRA IV 1984): „Die Kirchen in Asien sind der Meinung, daß der Begriff einer dynamischen Harmonie in einem bestimmten Sinn die intellektuelle und affektive, die religiöse und künstlerische, die persönliche und gesellschaftliche Seele sowohl der Personen als auch der Institutionen in Asien beim Bestreben nach Inkulturation darstellt." Auch die seit 1992 begonnene neue Reihe von Seminaren zum interreligiösen Dialog (BIRA V) der FABC, die die verschiedenen Dialogsituationen in Asien behandelt, trägt den Haupttitel „Zusammenarbeiten für Harmonie in der heutigen Welt".
Bisher wurden Seminare dieser Reihe in Multan (1992) zum christlich-islamischen Dialog, in Pattaya (1994) zu Fragen des christlich-buddhistischen Dialogs und in New Delhi (1995) zum christlich-hinduistischen Dialog veranstaltet, die alle das Thema der Harmonie behandelten. Für April dieses Jahres ist eine christlich-taoistische Dialogkonferenz in Taiwan zum Thema „Christlich-taoistische Beiträge zur Harmonie in Ostasien" geplant. In einer abschließenden Konferenz sollen die Ergebnisse der Seminarreihe zu einer theologischen Aussage über den Stellenwert der Harmonie im interreligiösen Dialog in Asien gebündelt werden.

Die theologische Beratungskommission der FABC hatte sich in der Vergangenheit in ihren Studien mit der Theologie des interreligiösen Dialogs, der Problematik der asiatischen Ortskirchen und dem Verhältnis von Religion und Politik in Asien befaßt (veröffentlicht unter dem Titel: Being Church in Asia, Theological Advisory Commission Documents 1986–1992, Manila 1994). Bei einem gesamtasiatischen theologischen Kolloquium in Pattaya 1994 hatte die Kommission ihre Arbeit unter dem Thema: „Kirchesein in Asien im 21. Jahrhundert" mit Theologen und Theologinnen aus den asiatischen Ortskirchen diskutiert, um Anstöße und Anregungen für die Arbeit an einer kontextuellen asiatischen Theologie zu gewinnen.

Asiatische und westliche Denkform

Zu Beginn ihrer Diskussionen über die Verwendung des Begriffs der Harmonie als unterscheidendem Kriterium einer asiatischen Theologie befaßten sich die Theologen der Beratungskommission intensiv mit dem Problem der Unterschiede der asiatischen von der westlichen Denkweise. Ein Standardeinwand gegen das Sprechen von grundlegenden Unterschieden zwischen westlichem und östlichem Denken lautet, daß dies nur in der Form einer eigentlich unzulässigen Verallgemeinerung möglich sei. Hinzu komme noch, daß die jeweils als typisch asiatisch bzw. westlich charakterisierte Denkform nie exklusiv sei, sondern sich auch immer auf der anderen Seite finde. Auch wenn man dies einräumt, ist nicht zu leugnen, daß gewisse Denkformen vorherrschen und durchaus prägend für bestimmte Traditionen sind. Eines der charakteristischen Merkmale des westlichen Denkens ist die ausgeprägte Tendenz, die Welt und die Vielfalt der Realitäten durch *Unterscheidungen* zu verstehen und in den Griff bekommen zu wollen. Bestimmend für östliches Denken ist dagegen die Vision der *Einheit,* die alle Dinge und Ereignisse als Manifestationen der einen letzten und ununterschiedenen Wirklichkeit sieht, die „Brahman", „Tao", „Sunyata" oder wie auch immer genannt wird.
Die daraus resultierende holistische Weltsicht sieht eine enge Verknüpfung zwischen der innerlichen bewußten Wirklichkeit und der äußeren des Kosmos, so daß die innere Harmonie des Menschen immer nur in der Harmonie mit dem ganzen Kosmos besteht. Dem asiatischen Denken ist der dem westlichen Denken immanente Dualismus, z. B. zwischen Körper und Geist, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Natur und Gnade usw., immer unverständlich geblieben. Der im Westen aus der biblischen Tradition abgeleitete Anthropozentrismus hat zum übersteigerten Individualismus geführt, in dessen Gefolge der aus seinen kosmischen Bezügen gelöste Einzelmensch zum Herrn und Ausbeuter der Natur, zum Zerstörer der kosmischen Ordnung und der Umwelt wurde. Diese säkularisierte, technologische und wissenschaftliche Sicht der Welt stößt in der Tradition des Ostens auf Widerspruch, dem bei aller Übernahme westlicher Technik der Kosmos doch im tiefsten heilig geblieben ist.

Wahre Weisheit geht in der ganzheitlichen Sicht des Ostens aus der Intuition, der unmittelbaren Erfahrung, hervor und ist nicht das Produkt logischer Denkoperationen, wissenschaftlich-objektiver Beobachtung der Wirklichkeit. Nach dem Prinzip der Identität wird die letzte Wirklichkeit als das Gemeinsame, das am meisten Immanente angesehen, während nach dem Widerspruchsprinzip die letzte Wirklich-

keit als das am meisten Verschiedene, Transzendente und ganz Andere verstanden wird. Der chinesische Philosoph *Yang Shuming* (1895–1990) spricht von einer dem chinesischen Denken eigenen *Metaphysik des Wandels*, die sich von der westlichen Metaphysik des *Seins* grundsätzlich unterscheide. Das chinesische Denken sei bestimmt durch das „Buch der Wandlungen" (I Ging), das von einer ständigen Veränderung der Wirklichkeit im Zusammenspiel und Kontrast der beiden Prinzipien von Yin und Yang im Fließen der kosmischen Wandlung ausgehe.

Östliches Denken sieht die letzte Wirklichkeit sowohl als immanent wie als transzendent, in Jesus sowohl seine Gottheit als auch seine Menschheit, den Menschen als Einheit von Körper und Geist ohne dualistische Unterscheidungen. Für die *Ethik* bedeutet dies, mehr Gewicht auf das richtige Verhalten in einer gegebenen Situation zu legen und weniger auf allgemeine Prinzipien. Ziel von Philosophie und Theologie in Asien ist die unmittelbare und persönliche Realisierung der letzten Wirklichkeit in einer eher intuitiven Weise, weniger in intellektuellem Erkennen und rationaler Analyse. Theologie wird folglich als *Weg* verstanden, der mit ethischem rechtem Handeln und asketischer Praxis zu tun hat, weniger als Gedankensystem. Von der Wahrheit im Osten geht eine beglückende Anziehung aus, die zur schweigenden Anschauung in Meditation einlädt, während im Westen die Definition, d. h. die Abgrenzung des Wahren vom Falschen, in begrifflicher und oft wortreicher Anstrengung gesucht wird.

Auch im *Gottesbegriff* wie im Verständnis von *Geschichte* gibt es Unterschiede. Der westlichen Betonung der Personalität Gottes als der transzendenten Wirklichkeit steht im Osten eine Vorstellung Gottes gegenüber, der zugleich transzendent, aber auch immer immanent ist, und in der Meditation in der Höhle des Herzens erfahrbar wird. Im Gegensatz zum Westen legen Asiaten das Schwergewicht auf die meta-historische Wirklichkeit, bei der die einzelnen geschichtlichen Ereignisse angesichts des letzten Geheimnisses in der Vorstellung des Scheines (maya) und des Begriffes der ewigen Wiederkehr (samsara) relativiert und eher in ihrem symbolischen Verständnis von Bedeutung werden.

Harmonie ist auf vielfältige Weise gefährdet

In einer wichtigen Vorarbeit zum Dokument über die Theologie der Harmonie hat der Sekretär der Theologischen Beratungskommission, Felix Wilfred aus Indien, den grundsätzlichen Unterschied zwischen der westlichen Weltsicht und einem asiatischen Zugang zur Wirklichkeit so beschrieben: „Das asiatische Verlangen nach einer dynamischen Harmonie und die Reflexion über sie sind unserer Ansicht nach verwurzelt in einer organischen Weltsicht, die von der westlichen Weltsicht, die man als architektonisch beschreiben kann, unterschieden ist. Diese besondere asiatische Weltsicht muß noch weiter untersucht werden, aber bewußt oder unbewußt bestimmt sie die asiatische Theologie der Harmonie. Wie alle anderen Formen von Theologie bezieht diese asiatische Theologie notwendig ihre grundlegendsten Elemente aus den biblischen und traditionellen Quellen der Offenbarung; sie muß aber ebenfalls Ausschau halten nach den Werten des Reiches Gottes in den Kulturen und Religionen Asiens und in den Erfahrungen der asiatischen Frauen und Männer und Gemeinschaften heute." Bei der architektonischen Weltsicht erscheint Wilfred zufolge Einheit als Koordination verschiedener Teile, während im organischen Denken Einheit als Harmonie eine Seinsqualität ausdrückt, die schon immer vorgegeben ist. Aus den Unterschieden in der Erkenntnistheorie ergeben sich Verschiedenheiten in der Konfliktbewältigung, da Konflikte in der architektonischen Weltsicht antagonistisch gesehen werden, während die organische solche nicht kennt, wohl aber Konflikte zwischen Kräften, die Veränderung und Leben bringen. Auch der Gebrauch der Macht zielt in der architektonischen Weltsicht auf Zwang, während er in der organischen Weltsicht auf gegenseitige Unterstützung abzielt.

Die gegenwärtige globale Situation verlangt für Wilfred nach einer vorrangigen Option für die organische Weltsicht. Eine Veränderung der Welt, die von dieser Perspektive ausgeht, scheint heute eine unbedingte Notwendigkeit zu sein. Die asiatischen Völker und Kulturen mit ihrem Erbe der Harmonie und der Integration haben eine besondere Rolle in der Veränderung der bestehenden Weltordnung zu spielen, wobei sie durchaus die positiven Elemente im westlichen architektonischen Weltbild in sich aufnehmen können (vgl. F. Wilfred: Towards a Theology of Harmony, in: Jahrbuch für Kontextuelle Theologien, Aachen 1993, 146–158; ders.: Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness, in: Vidyajyoti, November 1993, 652–672).

Das jetzt fertiggestellte Papier zur Theologie der Harmonie ist das Ergebnis vieler Einzelstudien und mehrjähriger intensiver Kommissionsarbeit. Dabei wurde versucht, über die Analyse der Gegenwart im Rückgriff auf die Ressourcen der asiatischen Religionen und Kulturen zu einer neuen Formulierung asiatischer Spiritualität und Theologie zu kommen. Der erste Teil behandelt im Blick auf die gegenwärtigen politischen, ökonomischen, ökologischen und spirituellen Zustände die Herausforderungen und Gefährdungen der Harmonie. Die asiatischen Theologen waren sich bewußt, daß ohne die Berücksichtigung der vielfältigen negativen Faktoren ihre Ideen zur Harmonie als dem einzigartigen asiatischen Beitrag zu Frieden und Verständnis leicht als Flucht vor der Wirklichkeit oder Wunschdenken erscheinen könnten. Gefährdet ist die asiatische Harmonie durch die Bevölkerungsproblematik, Armut und Ausbeutung, religiöse Spannungen und viele ethnische und kommunale Konflikte. Die zunehmende Industrialisierung verschärft die Umweltproblematik, und die Mächte des globalen Marktes wirken sich ebenfalls negativ auf den Nord-Süd-Konflikt aus. Selbstkritisch wird auch das Versagen der christlichen Kirchen in Asien eingestanden, die bei ihren vielfältigen Missionsanstrengungen den asiatischen Religionen und Kulturen nicht gerecht geworden seien.

Im zweiten Teil geht es um die verschiedenen Anstrengungen zum Erhalt oder zur Wiedergewinnung der Harmonie in den asiatischen Ländern, die sowohl von politischen als auch gesellschaftlichen und religiösen Gruppen geleistet werden. Wichtig sind die Überlegungen im dritten Teil, der die verschiedenen asiatischen kulturellen und religiösen Ressourcen für eine Theologie der Harmonie in den religiösen und kulturellen Traditionen Asiens beschreibt: Im Hinduismus ist kosmische, gesellschaftliche und moralische harmonische Integrität das oberste Ziel, während der Buddhismus (Theravada) das innere und äußere Gleichgewicht besonders herausstellt. In den kosmischen religiösen Traditionen steht die Befriedung der instabilen äußeren Welt durch stabile Verhältnisse in der Familie und Gemeinschaft (Großfamilie und Ahnenverehrung) im Mittelpunkt. Der Islam verfolgt bei der Bewahrung des inneren Friedens in der Gemeinschaft das Prinzip der Beratung in der Gemeinschaft, um eine Möglichkeit der Anerkennung religiöser Vielfalt in der Unterwerfung unter Gott zu finden.
Bei den kulturellen Ressourcen wird zuerst das javanische Weltbild genannt, das durch die Entwicklung der Pancasila-Ideologie eine Möglichkeit des interreligiösen Lebens für Indonesien gefunden hat. Der Shintoismus hat in der Vergangenheit in Japan eine wichtige Rolle für die nationale Identität gespielt, auch wenn er immer wieder für politische Instrumentalisierung anfällig ist. Das chinesische Weltbild war über Jahrhunderte durch die mehr oder weniger stabile Harmonie der drei Religionen, des Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus bestimmt. Theologisch bedeutsam ist, daß im Zusammenhang mit den asiatischen religiösen Ressourcen auch die biblischen Perspektiven zur Harmonie behandelt werden. Ganz bewußt wird hier Ernst gemacht mit dem Prinzip der *doppelten Loyalität* innerhalb der asiatischen Theologie, die sich einerseits der Bibel als der entscheidenden Quelle verpflichtet weiß, aber die Schätze der asiatischen Religionen als weitere Quelle sieht, die ihr als legitimes Erbe zur Verfügung stehen.

Zusammenarbeit mit den anderen Religionen Asiens

Im abschließenden fünften Teil werden die Grundeinsichten einer Spiritualität und Theologie der Harmonie entwickelt. Programmatisch heißt es: „Unsere theologische Beschäftigung mit der Harmonie in einer disharmonischen Welt kommt daher keineswegs von außen, sondern von Menschen, die diese Konflikte von innen miterleben, aber zugleich auch versuchen, die Botschaft Gottes, die er durch diese Wirklichkeiten gibt, ganz gleich wie konfliktreich sie auch sind, zu lesen und darauf zu achten. Eine Theologie der Harmonie kann sich daher nicht in den Kategorien einer traditionell christlichen Theologie erschöpfen, indem sie auf die christliche Offenbarung zurückgreift und ihre Prinzipien auf die konfliktreiche Situation in Asien anwendet. Sie muß ein Lesen und eine Reflexion der Wirklichkeiten zusammen mit den anderen religiösen und kulturellen Offenbarungen sein, wie auch der Botschaften, die ständig von diesen Konflikten selber ausgehen. Kurz gesagt, eine Theologie der Harmonie in Asien kann nur eine kontextuelle Theologie sein, die aus dem Kontext Asien heraus entweder innerhalb der Konfliktsituationen selbst oder in tiefer Solidarität mit den konfliktuellen Situationen geleistet werden kann. Sie kann daher immer nur in Gemeinschaft mit den reichen religiösen und kulturellen Ressourcen des Volkes, das diese Situationen erfährt, geschehen."
Als Angehörige von Minderheitenkirchen sind sich die asiatischen Theologen bewußt, daß sie eine prophetische und strategische Rolle in Konfliktsituationen nur spielen können, wenn sie mit Kräften und Gruppierungen in den anderen asiatischen Religionen und Weltanschauungen zusammenarbeiten. Eine Theologie der Harmonie soll den kleinen christlichen Gruppen dabei helfen, die verschiedenen Kräfte und Vorstellungen kritisch zu beurteilen. Kritisch setzten sich die asiatischen Theologen mit der Tradition auseinander, in prophetischer Haltung den vielen Formen von Unrecht und Unterdrückung mit Berufung auf die Werte des Gottesreiches entgegenzutreten. So gewichtig und glaubwürdig diese Methode in der Kirchengeschichte des Westens auch gewesen sei, dieser konfliktive Ansatz sei in der asiatischen Welt zu wenig geeignet, um mit anderen religiösen Strömungen zusammenzuarbeiten. Im Rückblick auf die Missions- und Kirchengeschichte in Asien stellen die Theologen fest: „Die Unfähigkeit der Christen und der Kirchen zu einer engeren Zusammenarbeit mit anderen asiatischen Bewegungen geht in erster Linie auf die Weltsicht und die theologische Vision zurück, die wir Christen in der Vergangenheit hatten."

In der Vergangenheit habe die Kirche, gestützt auf griechisch-römische Philosophien, bei Konflikten durch Gesetz, Zwang, Ruf nach distributiver Gerechtigkeit und Verdammung von Personen als Außenseiter versucht, Konfliktsituationen zu lösen. Damit habe sie sich in Asien nur in die Isolation begeben. Wenn die Kirchen in Asien zu Instrumenten von Versöhnung und Harmonie werden wollten, müßten sie ihr Verständnis von Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit revidieren. Eine neue Ethik zur Förderung der Harmonie könne nur entstehen in einem erneuten Lesen der christlichen Offenbarung im Zusammenhang mit dem reichen asiatischen Erbe. Das sollte nicht als eine Reduktion des Christentums mißverstanden, sondern vielmehr in seinem positiven Potential zur Bereicherung und Veränderung der christlichen Botschaft auf eine größere Akzeptanz und Wirkfähigkeit innerhalb der asiatischen Wirklichkeiten hin gewürdigt werden.

Der neue Ansatz einer asiatischen Theologie wird danach auf einige dogmatische Traktate angewandt. So wird gefordert, in Asien eine *kosmische Christologie der Harmonie* zu entwickeln, die Christus als Sakrament einer neuen Harmonie zeigt, durch das in der Verkündigung der Werte des

Reiches Gottes und im Ostergeheimnis die ursprüngliche Harmonie wiederhergestellt wird. In der Ekklesiologie geht es um eine zentrifugale Kirche, die offen ist für die ganze Welt und für alle und das theozentrische Interesse vor die ekklesiozentrischen Rücksichten stellt. Das Dokument schließt mit der Forderung: „Die asiatischen Kirchen müssen ihre örtliche Rolle als Sakrament der Harmonie neu verstehen und entsprechend sich umstrukturieren, indem sie in Konfliktsituationen eine versöhnende Gnade ausstrahlen. Sie müssen ihre Vision und Mission reinigen, erneuern und reformieren, um immer mehr innerhalb der örtlichen religiösen und kulturellen Wirklichkeiten zu wirksamen Mittlern der Versöhnung zu werden.... Die Vision von Christus als dem Sakrament einer neuen Harmonie und der Kirche als sein Diener-Sakrament schließt jede Form des Konformismus mit konfliktiven Situationen und Kompromisse mit Werten, die der Liebe, der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Menschenwürde entgegenstehen, aus."
Im Entstehungsprozeß wurden die ersten Entwürfe der Theologischen Beratungskommission von verschiedenen asiatischen Theologengruppen kritisch reflektiert und kommentiert. So wurde mehrfach angemahnt, daß das Papier nicht deutlich und prophetisch genug die verschiedenen Kontexte in Asien anspricht, in denen die Harmonie oft gründlich gestört ist. Verbunden damit ist die Frage, ob es überhaupt möglich sei, für Gesamtasien eine einheitliche theologische Aussage zu machen. Es überwiegt aber die Zustimmung zur Grundtendenz, im Begriff der Harmonie eine Kategorie gefunden zu haben, die asiatische Theologien bei aller gegebenen Verschiedenheit doch gemeinsam auszeichnet und von theologischen Entwürfen anderer Kontinente abhebt. Zugleich wissen die Theologen in Asien aber auch um die Schwierigkeit, die Begrifflichkeit der westlichen Theologie samt ihrer Methodologie, in denen sie alle noch weitgehend geschult sind, hinter sich zu lassen und durch eine erneute Reflexion auf ihre Kontexte mit Hilfe einer asiatischen organischen Weltsicht zu einer grundlegend anderen Theologie zu gelangen. *Georg Evers*

Mehr Gestaltungsspielraum

Guatemalas schwieriger Weg zur Rechtsstaatlichkeit

Erst zum zweiten Mal in der Geschichte Guatemalas hat jetzt ein demokratisch gewählter ziviler Präsident einen ebenfalls demokratisch gewählten Zivilisten an der Spitze des Staates abgelöst. Die Wahlen vom Dezember 1995 und Januar 1996 waren für das mittelamerikanische Land ein wichtiger Schritt zu einer rechtsstaatlichen Ordnung. Allerdings sind auf diesem Weg noch große Widerstände zu überwinden.

Über lange Jahre hinweg galt Guatemala als der Inbegriff einer „Bananenrepublik", in der Militärs herrschten, die sich über Wahlbetrug oder Staatsstreiche an die Macht gebracht hatten, in der eine menschenverachtende, die indianische Mehrheit der Bevölkerung ausbeutende und die Reichen privilegierende Politik betrieben und die darüber hinaus durch Korruption, Nepotismus und Selbstjustiz gekennzeichnet wurde. Nur insgesamt 20 Jahre seit der Unabhängigkeit aus der spanischen Kolonialherrschaft im Jahre 1821 erfreute sich das politische Leben Guatemalas halbwegs demokratischer Zustände. Der erste Versuch eines demokratischen politischen Systems im Jahre 1944 wurde zehn Jahre später auf dem Höhepunkt der McCarthy-Hysterie durch eine von den Vereinigten Staaten unterstützte Intervention „antikommunistischer" Militärs beendet. Der zweite Versuch begann 1984. Er hat nicht zuletzt durch die am 12. November 1995 und 7. Januar 1996 durchgeführten nationalen Wahlen zusätzliche Impulse gewonnen.
Im August 1983 wurde eine Periode der übelsten Militärregime Guatemalas, die der Diktatoren *Romeo Lucas García* und des Generals *Efraín Ríos Montt,* durch einen weiteren Militärputsch beendet, dessen Hauptaufgabe darin gesehen wurde, das Land in einen geregelten politischen Zustand mit rechtsstaatlicher Ordnung und verfassungsgemäßen Regierungsformen zu überführen. Eine daraufhin 1985 neu ausgearbeitete Verfassung ermöglichte im Herbst 1985 die ersten demokratischen Wahlen des „neuen Guatemala", bei denen der Präsident, die Kongreßabgeordneten und die Gemeindeparlamente sowie die Bürgermeister gewählt werden sollten. Die Wahlen verzeichneten eine Rekordbeteiligung von 69 Prozent der eingeschriebenen Wähler im ersten und 65 Prozent im zweiten Wahlgang. Aus ihnen ging der Christdemokrat *Vinicio Cerezo Arévalo* mit 63,4 Prozent der Stimmen im zweiten Wahlgang als Sieger hervor. Bei den Parlamentswahlen erhielt die christdemokratische Partei *Democracia Cristiana Guatemalteca* (DCG) Cerezos mit 51 Sitzen im Kongreß die absolute Mehrheit.
Allerdings gelang es Cerezo trotz dieser günstigen Ausgangsposition nicht, die Modernisierung des guatemaltekischen Staates und eine Festigung demokratischer Verhaltensweisen entscheidend voranzutreiben. Das Militär bildete weiterhin einen „Staat im Staate" und scherte sich wenig um

die Beachtung von Menschenrechten und rechtsstaatlichen Verfahrensweisen. Nur mit Mühe gelang es Cerezo, drei von Teilen des Militärs initiierte Staatsstreichversuche zu überstehen. Die Unternehmerschaft Guatemalas bekämpfte energisch einen Versuch der Regierung, das Steuersystem zu reformieren. Die gemeine Kriminalität stieg stark an, Behördenwillkür, Korruption und Schlamperei sowie ein völlig unfähiges Strafverfolgungs- und -justizsystem desillusionierten große Teile der Bevölkerung insbesondere im hauptstädtischen Bereich.

Immerhin bleibt festzuhalten, daß sich das politische System unter Cerezo ein Stück weit geöffnet hat: journalistische und gewerkschaftliche Aktivitäten waren geringeren repressiven Beeinträchtigungen unterworfen, politische Parteien, soweit sie sich nicht für die Guerrilla aussprachen, führten ein relativ unbehelligtes Leben, und Präsident Cerezo war nicht nur wesentlich am Zustandekommen der Abkommen von Esquipulas beteiligt, die die friedliche Entwicklung in den Nachbarländern Nicaragua und El Salvador vorbereiteten, sondern unter seiner Präsidentschaft fanden auch ab 1987 die ersten *Friedensgespräche* statt, die unter Vermittlung der katholischen Kirche zwischen der Dachorganisation der guatemaltekischen Guerrilla *Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca* (URNG) und gesellschaftlichen Gruppierungen aufgenommen wurden. Trotz eines leichten wirtschaftlichen Aufschwunges, der sich hingegen nicht bis zu den ärmeren Schichten der Bevölkerung bemerkbar machte, waren jedoch die extrem hohen Erwartungen nicht erfüllt worden, die viele Bewohner an eine demokratisch gewählte Regierung geknüpft hatten.

Die Enttäuschung vieler Guatemalteken über die erste Phase einer demokratischen Regierung zeigte sich bei den zweiten allgemeinen Wahlen im Dezember/Januar 1990/91 nicht nur in der mit 56 Prozent um 13 Prozent geringeren Wahlbeteiligung, sondern insbesondere in der eindeutigen Abwahl der Christdemokraten, die bis dahin im Präsidentenpalais, im Kongreß und in den Bürgermeisterämtern des Landes die uneingeschränkte Mehrheit besessen hatten. Der Präsidentschaftskandidat der DCG erhielt im ersten Wahlgang nur noch 17,5 Prozent der gültigen Stimmen und qualifizierte sich damit nicht für die Stichwahl. Auch bei den Kongreß- und Kommunalwahlen mußten die Christdemokraten drastische Verluste beklagen.
Bei den Präsidentschaftswahlen 1990/91 wurde im zweiten Wahlgang *Jorge Serrano Elías*, der Kandidat des bis dahin wenig bekannten rechtskonservativen *Movimiento de Acción Solidaria* (MAS) mit 68,1 Prozent der gültigen Stimmen gewählt. Dabei war Serrano weniger der Wunschpräsident der Guatemalteken als eher der Kandidat, auf den sich die Stimmen all der verschiedensten Wähler des ersten Wahlganges vereinigten, die durch dieses Negativbündnis die Wahl des noch im ersten Wahlgang mit einem knappen Vorsprung vor Serrano (24,1 Prozent) führenden liberalen *Jorge Carpio Nicolle* (25,7 Prozent) verhindern wollten. Immerhin endete trotz all dieser Unzulänglichkeiten die Regierungszeit Cerezos mit dem geregelten Übergang eines zivilen, demokratisch gewählten Präsidenten auf einen weiteren Zivilisten, der dazu noch nicht einmal der selben Partei angehörte.

Der Weg zum Rahmenabkommen mit der Guerilla

Von Anfang an litt die Regierung Serranos unter der völlig unzureichenden Unterstützung durch seine eigene, relativ schwache Partei MAS im Kongreß, die dort nur über 18 von 116 Sitzen verfügte. Darüber hinaus erwies sich aber auch das geringe Zutrauen als überaus berechtigt, das große Teile der Öffentlichkeit Serranos politischen Fähigkeiten entgegenbrachten. Sein autoritärer, auf seine Person ausgerichteter und sprunghafter Regierungsstil, seine völlige Kritikunfähigkeit und seine Anfälligkeit für korruptes Verhalten entzogen ihm nicht nur nach und nach jegliche Unterstützung im Kongreß, sondern verstärkten auch die Kritik und erhöhten den Druck der Öffentlichkeit auf seine Regierung. Ende Mai 1993 glaubte Serrano offensichtlich keine andere Wahl mehr zu haben, als mit einem „auto-golpe“ nach dem Vorbild des peruanischen Präsidenten Fujimori einen politischen Befreiungsschlag zu versuchen.
Der geschlossene Widerstand von Parteien, gesellschaftlichen Organisationen und insbesondere Oberstem Verfassungsgericht und Oberstem Wahlrat gegen diesen „Staatsstreich von oben“, das Fehlen jeglicher internationaler Unterstützung und die durch diese Entwicklung auch mitverursachte zunehmende Distanzierung des Militärs von Serrano führte schließlich Anfang Juni 1993 zum völligen Zusammenbruch dieses Staatsstreichversuches. In dieser politisch verworrenen Situation wählte der Kongreß am 6.6.1993 den vormaligen nationalen Beauftragten für Menschenrechtsfragen, *Ramiro de León Carpio*, für den Rest der Amtsperiode bis 1996 zum Staatspräsidenten. Das Militär akzeptierte diese Wahl.

Ramiro de Leóns Hauptanliegen in der ersten Zeit seiner Präsidentschaft bestand darin, die offensichtliche Korruption im Kongreß und in den Obersten Gerichten zu bekämpfen, diese Institutionen zu reinigen und damit demokratischen Institutionen insgesamt wieder einen Teil ihrer Vertrauenswürdigkeit zurückzugewinnen. Er stieß damit aber verständlicherweise auf den massiven Widerstand insbesondere der Kongreßabgeordneten.
Diesen Widerstand zu brechen, fiel dem Präsidenten schwer, da er über keine eigene parteipolitische Basis im Kongreß verfügte. Nach monatelangen Auseinandersetzungen gelang es schließlich im November 1993 unter Vermittlung der katholischen Kirche, zu einem Kompromiß zu kommen, der 43 Änderungen der Verfassung von 1985 vorsah und weitgehend den Vorstellungen des Präsidenten entsprach: der Kongreß sollte um ein Viertel auf 80 Sitze verkleinert werden und Neuwahlen im August 1994 sollten den Guatemalteken die Gelegenheit bieten, ihn von seinen vermeintlich

korruptesten Elementen zu säubern. Der neue Kongreß würde dann auch die Obersten Gerichte neu zu besetzen haben. Die Amtszeiten von Präsident und Kongreß wurden von fünf auf vier Jahre verkürzt, die Kontrollmöglichkeiten über die öffentlichen Ausgaben verstärkt. Im Januar 1994 wurden die Verfassungsänderungen bei einer allerdings nur geringen Wahlbeteiligung von nur 16 Prozent der Wahlberechtigten mit 69 Prozent der gültigen Stimmen angenommen.

Der Weg zu vorgezogenen Kongreßwahlen am 14.8.1994 war frei, bei denen die rechten Parteien eindeutig siegten: die rechtskonservative Partei des ehemaligen Generals und Diktators *Efraín Ríos Montt*, *Frente Republicano Guatemalteco* (FRG), erhielt landesweit 28,3 Prozent der gültigen Stimmen und errang 32 der 80 Kongreßsitze, die Partei des rechtsliberalen früheren Präsidentschaftskandidaten und Hauptstadtbürgermeisters *Alvaro Arzú*, *Partido de Avanzada Nacional* (PAN), kam auf 22,2 Prozent der Stimmen und erzielte 24 Kongreßsitze.

Indio-Gruppen als offizielle Gesprächspartner

Nach den Parlamentswahlen schien sich ein Rechtsruck der guatemaltekischen Politik anzudeuten, als Ríos Montt zum Kongreßpräsidenten gewählt wurde. Allerdings gelang es diesem in der Folgezeit nicht, über diese Position und die starke Vertretung der FRG im Kongreß dauerhaft auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse Einfluß zu nehmen. Insbesondere erreichte er keine Änderung des Verfassungsartikels 186, der es den aus Staatsstreichen hervorgegangenen Junta- oder Regierungschefs untersagt, sich als demokratische Präsidentschaftskandidaten bei Wahlen zu bewerben. Es war nicht selbstverständlich und spricht für den persönlichen Mut der Präsidenten des Obersten Wahlgerichtes, daß sie trotz der vielfältigen Pressionen und zahlreichen Morddrohungen in einer von Gewalt geprägten politischen Kultur Guatemalas in konsequenter Auslegung dieser Verfassungsbestimmung sowohl 1990 wie auch 1995 eine Präsidentschaftskandidatur Ríos Montts vereitelten.

Neben dem Ringen um die Erneuerung der Verfassungsinstitutionen bemühte sich die Regierung de Leóns vor allem um die Weiterführung des *Friedensdialoges mit der Guerilla* und um den internen Ausgleich der verschiedenen Volksgruppen. Als erster Präsident ernannte de León mit *Alfredo Tay Tocoy* einen Maya als Bildungsminister zum Kabinettsmitglied. Als Folge eines ersten Abkommens mit der Guerrilla wurde die verstärkte Beteiligung gesellschaftlicher Gruppierungen in der Gründung der *Asamblea de la Sociedad Civil* (ASC) fortgeführt und formalisiert, in der Repräsentanten von 69 politischen, gewerkschaftlichen, religiösen und akademischen Organisationen aber auch Vertreter der Indio-Gruppen als offizielle Gesprächspartner der Regierung für die Fortführung des Friedensdialoges und die innere Pazifizierung Guatemals anerkannt wurden.
Trotz teilweise erheblicher Widerstände der Oberschicht wurden im Januar 1994 die Friedensgespräche zwischen der Regierung und der URNG wieder aufgenommen, die im März 1994 zum Abschluß eines *Rahmenabkommens* und eines Zeitplans führte, innerhalb dessen die Friedensgespräche beendet und ein Friedensvertrag abgeschlossen werden sollte, um den 35jährigen Bürgerkrieg in Guatemala, der weit über 100 000 Opfer gefordert hatte, endlich zu beenden. Als Folge dieses Rahmenabkommens wurden zwischen Juni 1994 und Juli 1995 drei wichtige Abkommen mit der URNG geschlossen, die die Untersuchung der Menschenrechtsverletzungen während des Bürgerkrieges, die Rückführung der Flüchtlinge und die Rechte der indianischen Völker regeln sollten.

Nach diesen wichtigen Abkommen, die eine endgültige Friedensregelung in wesentlichen Punkten vorbereitet haben, stockte jedoch der Friedensprozeß, so daß der ursprünglich vorgesehene Zeitplan, der eine endgültige Unterzeichnung des Friedensvertrages für August 1995 vorgesehen hatte, nicht eingehalten werden konnte. Von den im Rahmenabkommen genannten Teilbereichen waren die sozioökonomischen und landwirtschaftlichen Aspekte, die zukünftige Rolle des Militärs und die Wiedereingliederung der URNG in das politische Leben des Landes noch nicht abschließend behandelt, so daß der endgültige Friedensschluß noch ausstand. Obwohl aber der vereinbarte Zeitplan nicht eingehalten wurde, hatte doch der bisherige Fortgang der Friedensverhandlungen die Guerilla veranlaßt, offiziell Fortschritte in der politischen Entwicklung Guatemalas anzuerkennen und erstmals die Bevölkerung dazu aufzurufen, die Wahlen nicht zu boykottieren, sondern an ihnen aktiv teilzunehmen.

Ramiro de León hat während seiner Regierungszeit eine Reihe zusätzlicher Initiativen unternommen, um demokratische Strukturen und rechtsstaatliche Verfahren zu festigen. Bereits zu Beginn seiner Amtszeit hat er den vertraulichen Subsidienfonds des Präsidenten, der dem Amtsinhaber monatlich unkontrollierte 40 000 US-$ zur freien Verfügung zuwies und damit zu einer korrupten Verwendung dieser Mittel geradezu einlud, aufgelöst. Eine Reform des Strafrechtes sieht seit dem Juni 1995 erstmals drastische Strafen für Polizisten und Armeeangehörige vor, die der Beteiligung an Tötungsdelikten überführt sind. Ein bezeichnendes Licht auf die gegenwärtige Situation Guatemalas wirft das schreckliche Massaker von Xamán am 5.10.1995, bei dem elf Menschen von Militärangehörigen erschossen wurden.
Einerseits zeigt es, daß Übergriffe des Militärs und paramilitärischer Einheiten immer noch an der Tagesordnung sind. Andererseits übernahm erstmals der Verteidigungsminister die politische Verantwortung für diese bis heute noch nicht endgültig aufgeklärte Bluttat und trat zurück, der zuständige Regionalkommandeur wurde aus der Armee entlassen, die

mutmaßlichen Täter verhaftet. Der Versuch de Leóns, das Militär stärker der zivilen Kontrolle und Führung zu unterstellen wird deutlich, auch wenn er in anderen Bereichen, wie beispielsweise der angekündigten Überführung der berüchtigten paramilitärischen „Patrouillen der zivilen Selbstverteidigung" (PAC/CVDC) zu „Entmilitarisierten Komitees für Frieden und Entwicklung" oder der Auflösung der paramilitärischen Hilfsorgane (Comisionados militares) über öffentliche Ankündigungen nicht hinausgelangt ist. Auch hat es de León trotz mancher Initiativen nicht erreicht, eine substantielle Verbesserung des weitreichend korrupten Strafverfolgungs- und -vollzugssystems durchzusetzen, so daß weitgehende Straffreiheit und ständig wachsende Gewaltkriminalität das gesellschaftliche Leben Guatemalas charakterisieren und viele dadurch verunsicherte Guatemalteken nach dem „starken Mann" rufen lassen, der mit drastischen Maßnahmen vermeintlich „Recht und Ordnung" wiederherstellt.

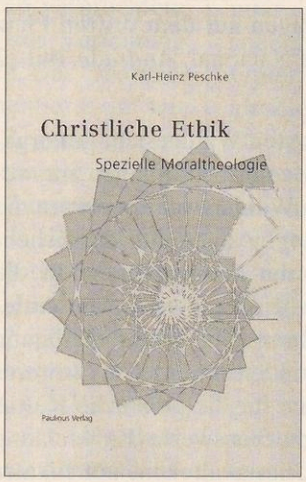
Andererseits muß bei diesen kritischen Bewertungen der Regierungszeit Ramiro de León auch berücksichtigt werden, daß er über keine parteipolitische Hausmacht und Vertretung im Kongreß verfügte und nur die kurze Zeit von 2 ½ Jahren die Regierungsgewalt innehatte, so daß verständlicherweise seine politischen Gestaltungsmöglichkeiten begrenzt waren. Immerhin kann ihm zugute gehalten werden, daß es ihm gelungen ist, nach der schwierigen Phase des durch den Serrano-Putsch entstandenen machtpolitischen Vakuums die demokratischen Institutionen und Verfahrensweisen wieder auf eine halbwegs solide Basis gestellt zu haben. Insgesamt hat de León seinem Nachfolger die Staatsgeschäfte trotz aller weiterhin bestehenden Defizite in einem besseren Zustand übergeben, als das noch bei der letzten Amtsübergabe 1991 der Fall gewesen war.

Veränderungen im traditionellen Parteiensystem

Am 12. November 1995 fanden fünf Wahlen gleichzeitig statt. Gewählt wurden durch Wahlen in *einem* Wahlgang sämtliche 80 Kongreßabgeordneten (60 auf Listen für die einzelnen Departamentos, 20 Abgeordnete über nationale Listen). Darüber hinaus wurden die guatemaltekischen Abgeordneten für das zentralamerikanische Parlament und die Gemeindeparlamente und mit ihnen die Bürgermeister der 330 guatemaltekischen Kommunen gewählt. Schließlich mußten die Wahlen darüber entscheiden, ob einer der 19 Präsidentschaftskandidaten bereits im ersten Wahlgang die geforderte absolute Mehrheit erreichen würde, oder ob zwischen den beiden Bestplazierten ein zweiter Wahlgang entscheiden müßte.
Bei diesen Wahlen hat sich der Prozeß der Veränderung des guatemaltekischen Parteiensystems fortgesetzt. Im Vorfeld der Wahlen waren die traditionellen Parteien DCG, UCN und PSD, die den Demokratisierungsprozeß bis 1991 wesentlich mitgestaltet und den zweiten Wahlgang 1985 noch unter sich ausgetragen hatten, nicht mehr in der Lage, eigene, parteipolitisch profilierte Präsidentschaftskandidaten zu präsentieren. Sie vereinbarten daher ein Wahlbündnis *Alianza Nacional* (AN) und nominierten den ehemaligen Außenminister *Fernando Andrade* zum Präsidentschaftskandidaten, der sich hingegen keiner der drei an der AN beteiligten Parteien besonders verpflichtet fühlte.

Überdeutlich zeigte sich der politische Erosionsprozeß vor allem bei den *Christdemokraten*. Als sich abzeichnete, daß die DCG keinen eigenen Kandidaten aufstellen würde, verließ der ehrgeizige, stellvertretende Generalsekretär der Christdemokraten und Fraktionsführer im Kongreß, *Alfonso Portillo*, der sich selbst Aussichten auf die Nominierung ausgerechnet hatte, mit sieben weiteren Kongreßabgeordneten im April 1995 seine Partei und schloß sich der FRG des ehemaligen Militärdiktators Ríos Montt an. Das Kalkül Portillos ging auf. Da eine Kandidatur Ríos Montts vom Obersten Wahlgericht abgelehnt wurde, nominierte die FRG Alfonso Portillo zum Präsidentschaftskandidaten. Allerdings konnte Portillo während des ganzen Wahlkampfes nicht den Eindruck verwischen, lediglich der Steigbügelhalter für eine erneute Machtübernahme Ríos Montts zu sein.

Spezielle Moraltheologie



Karl-Heinz Peschke

Christliche Ethik

Spezielle Moraltheologie

900 Seiten, gebunden
DM 58,– / öS 429,– /
sFr 58,–
ISBN 3-7902-0063-8

PAULINUS VERLAG

Diese neue Darstellung der christlichen Ethik, zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und klare Gedankenführung aus.
Der erfahrene Rückgriff auf die Christliche Tradition verbunden mit Transparenz im Aufbau und einfacher Sprache macht das Werk zu dem längst überfälligen Kompendium der Moraltheologie.

Paulinus Verlag, Fleischstr. 62-65, 54290 Trier, Tel. (06 51) 97 99-1 62

Favorit für die Wahlen war der PAN des ehemaligen Hauptstadtbürgermeisters (1985–1990) und Unternehmers *Alvaro Arzú*. Arzú hatte bei den Präsidentschaftswahlen 1990 kandidiert und war damals mit 17,3 Prozent der Stimmen als Viertplazierter in der ersten Runde ausgeschieden. Zu diesem Zeitpunkt war er noch nicht landesweit bekannt und konnte sich nur auf eine unzulängliche, im Hinterland kaum verankerte Parteiorganisation stützen. Lediglich in der Hauptstadt verfügte er aufgrund seiner allgemein anerkannten, von Skandalen und Korruptionsfällen freien Arbeit als Bürgermeister über einigen Rückhalt: Der Wahlkampf 1990 hatte ihn jedoch landesweit bekannt gemacht. Erwartungsgemäß setzte sich der PAN mit Arzú auch im ersten Wahlgang der allgemeinen Wahlen von 1995 deutlich durch.

Bei der lediglich in einem Wahlgang zu entscheidenden Verteilung der Abgeordnetenmandate erzielte der PAN mit 42 von 80 Kongreßabgeordneten die absolute Mehrheit. Der FRG kam auf 21 Abgeordnete, die hier teilweise getrennt antretenden Parteien der AN erhielten fünf Sitze für die UCN und drei Mandate für die Christdemokraten. Einen Achtungserfolg verbuchte der erst im Juli 1995 als Sammelbecken verschiedener linksorientierter Gruppierungen gegründete *Frente Democrático Nueva Guatemala* (FDNG). Sie erreichte bei den Präsidentschaftswahlen immerhin landesweit 7,6 Prozent der gültigen Stimmen und kam insbesondere in den vorwiegend von indianischer Bevölkerung bewohnten Gebieten auf zweistellige Ergebnisse. Im Kongreß stellt der FDNG sechs Abgeordnete. Sieger des ersten Wahlganges der Präsidentschaftswahlen wurde erwartungsgemäß Alvaro Arzú mit 36,5 Prozent der Stimmen vor Portillo, der 22,1 Prozent erreichte. Abgeschlagen auf dem dritten Platz landete der Kandidat der Alianza Nacional, *Andrade*, mit 12 Prozent der Stimmen.

Bemerkenswert an den vom Obersten Wahlgericht gut organisierten und ohne erhebliche Beeinträchtigungen im wesentlichen sauber durchgeführten Wahlen war zum einen die wieder gestiegene *Wahlbeteiligung*. Angesichts der erheblichen Schwierigkeiten, die mit der Einschreibung in die Wahlregister und der Stimmabgabe an teilweise weit entlegenen Orten verbunden sind, kann eine Wahlbeteiligung von 46,5 Prozent durchaus zufriedenstellen. Ein weiteres Kennzeichen der Wahlen und eine für die politische Kultur Guatemalas in der Zukunft bemerkenswerte Entwicklung bestand in der Akzeptanz der Guatemalteken, auf lokaler Ebene Bürgerkomitees zu bilden und diese zur Wahl für die Gemeindeparlamente zu stellen. In zahlreichen Fällen haben diese Bürgerkomitees bei den Wahlen dann auch Mehrheiten erzielen können. In diesem Zusammenhang war es auch erstaunlich, wie differenziert die Guatemalteken bei den gleichzeitig stattfindenden fünf Wahlen ihre Stimmen abgegeben haben und ganz gezielt für bestimmte Kandidaten unabhängig von deren Parteizugehörigkeit stimmten.
Schließlich ist auf das *völlige Scheitern der Militär-Kandidaten* in einem Land hinzuweisen, das bis 1985 nahezu ausschließlich von Militärs regiert worden ist. Insgesamt kandidierten vier, zum Teil durchaus bekannte ehemalige Generale für die Präsidentschaft. Alle vier Kandidaten zusammen erhielten jedoch nur nur 4,2 Prozent der gültigen Stimmen. Nach den ohne wesentliche Einsprüchen akzeptierten Ergebnissen des ersten Wahlganges, die auch von den internationalen Wahlbeobachtern als korrekt bezeichnet wurden, stellten sich Arzú und Portillo zur Stichwahl am 7. Januar 1996. Aus dieser ging Avaro Arzú mit 52 Prozent der gültigen Stimmen vor Portillo mit 48 Prozent als Sieger hervor und übernahm am 14. Januar 1996 das Amt des Staatspräsidenten. Erst zum zweiten Mal in der Geschichte Guatemalas hat damit ein demokratisch gewählter ziviler Präsident einen anderen demokratisch gewählten Zivilisten im Amt des Staatspräsidenten abgelöst.

Die Perspektiven für die Regierung Alvaro Arzús

Arzú hat sich mit seiner Partei PAN bei den Wahlen des Jahres 1995/96 eindeutig durchgesetzt. Außer dem Präsidentenamt und der absoluten Mehrheit im Kongreß stellt der PAN auch mit *Oscar Berger* den politisch wichtigen Bürgermeister der Hauptstadt Guatemala, wo sich der PAN bereits zum dritten Mal hintereinander durchsetzen konnte. Aufgrund dieser Mehrheiten können die politischen Gestaltungsmöglichkeiten der Regierung Arzús mit denen Cerezos 1985 verglichen werden.
Allerdings besitzt Arzú im Vergleich zu Cerezo einige Vorteile. In den letzten zehn Jahren hat sich das politische und gesellschaftliche Leben Guatemalas konsolidiert. Politische Parteien und gesellschaftliche Gruppierungen konnten über einen längeren Zeitraum hinweg ihre Organisationen aufbauen, ihr Führungspersonal rekrutieren und politische Erfahrungen sammeln lassen und ihre Zielvorstellungen in der Öffentlichkeit zur Diskussion stellen. Arzú selbst hat als Hauptstadtbürgermeister, Präsidentschaftskandidat und kurzzeitiger Außenminister unter Serrano politische und administrative Erfahrungen sammeln können, die seiner jetzigen Funktion zugute kommen.

Der im Vergleich zum ersten Wahlgang relativ knappe Sieg Arzús im zweiten Wahlgang der Präsidentschaftswahlen kam nicht zuletzt dadurch zustande, daß er es davor kategorisch abgelehnt hat, Wahlabsprachen mit anderen Parteien zu treffen, die ihn nach den Wahlen zu politischen Zugeständnissen gezwungen hätten. Kongreß und oberste Gerichtsbarkeit haben sich in den Jahren 1993/94 einem schmerzlichen Reinigungsprozeß unterziehen müssen, die ihre Spuren in den zukünftigen Vorgehensweisen dieser Institutionen hinterlassen werden. Die Armee scheint in weit stärkerem Maße in die demokratischen Institutionen eingebunden zu sein, als das bei allen früheren Präsidenten der Fall war. Der scheidende Präsident de León hat Arzú eine relativ geordnete Staatsverwaltung und halbwegs gefüllte Staatskassen und eine aufstrebende wirtschaftliche Gesamtsituation hinterlassen. Der politische Gestaltungsspielraum

Arzús und seiner Regierung in der kommenden Zeit ist also beträchtlich. Es gilt diesen Gestaltungsspielraum mit mutigen und konsequenten politischen Entscheidungen auszufüllen.
Die wichtigste Aufgabe wird darin bestehen, die Friedensgespräche mit der Guerilla zu Ende zu führen und die in den verschiedenen Abkommen übernommenen Verpflichtungen zum politischen, wirtschaftlichen und sozialen Wandel in die politische Realität umzusetzen. Dabei wird noch beträchtlicher Widerstand bei der zu großen Teilen erzkonservativen Agraroligarchie, aber auch beim Unternehmerverband CACIF und bei Teilen des Militärs zu überwinden sein. Andererseits hat Arzú in der Vergangenheit und auch während des Wahlkampfes bewiesen, daß er in der Lage ist, konsequent Umklammerungsversuche der traditionellen Oberschicht Guatemalas und des CACIF abzuwehren.
Eine weitere zentrale Aufgabenstellung der Regierung wird darin bestehen, das völlig ineffiziente Justiz- und Strafverfolgungssystem zu reformieren und im Zusammenhang damit der um sich greifenden Kriminalisierung des alltäglichen Lebens, der Straffreiheit und Korruption insbesondere im Justizwesen ein Ende zu bereiten. Die von Arzú in seinen ersten Stellungnahmen nach der Wahl angekündigten *Reformen*, insbesondere die Bildung einer zivilen Polizei und ihre völlige Trennung von der Armee sowie die Wahrnehmung seiner Funktion als Oberbefehlshaber der Armee und deren Einbindung in die zivilen Institutionen, weisen in die richtige Richtung. Erst mit der Verwirklichung dieser Ziele werden sich in Guatemala allmählich rechtsstaatliche Verhältnisse einstellen. Eine dauerhafte Befriedung der guatemaltekischen Bevölkerung und eine stabile Demokratie wird es hingegen erst geben können, wenn es gelingt, das wirtschaftliche Wachstum der letzten Jahre von durchschnittlich vier Prozent auf größere Teile der Bevölkerung zu verteilen und damit die nach Brasilien ungerechteste Einkommensverteilung in Lateinamerika abzubauen.
Die Voraussetzungen für diese Veränderungen sind durch die Wahlen von 1995/96 geschaffen worden. Sollte es der Regierung Arzú tatsächlich gelingen, wesentliche Teile dieser Vorstellungen umzusetzen, dann wird in Guatemala, dem „Land des ewigen Frühlings", auch endlich ein politischer Frühling angebrochen sein. *Erich Schmitz*

Kurzinformationen

Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt

Das Oberverwaltungsgericht Berlin entschied, daß das Land Berlin verpflichtet sei, der Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas in Deutschland e.V. die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verleihen (Aktenzeichen: OVG 5 B 20.94). Mit dieser Entscheidung bestätigte das Gericht eine erstinstanzliche Entscheidung des Verwaltungsgerichtes Berlin. Nach 40jährigem Verbot der Zeugen Jehovas hatte die Gemeinschaft nach dem Ende der SED-Herrschaft und vor dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Deutschland vom Ministerrat der DDR die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts erhalten. Das Land Berlin hatte es sowohl abgelehnt, diese Anerkennung zu bestätigen, als auch der Gemeinschaft diesen Status auf der Grundlage des Grundgesetzes zu verleihen. Die Klage auf Statusfeststellung wies daraufhin das Verwaltungsgericht Berlin ab, verpflichtete aber das Land Berlin zur Verleihung der Körperschaftsrechte. Das Oberverwaltungsgericht argumentierte in seiner Entscheidung, die Zeugen Jehovas erfüllten die Anforderungen, die die Verfassung in dem Zusammenhang stellt. Einem Antrag ist demnach zu entsprechen, wenn die betroffenen Religionsgemeinschaften „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten" (Artikel 140 GG/Artikel 137 Abs. 5 Weimarer Reichsverfassung). Ob sich das Bundesverwaltungsgericht mit dem Fall beschäftigen wird, d. h. ob das Land Berlin die zugelassene Revision einlegen wird, ist z. Z. noch nicht entschieden.

Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 1996

Die vielfältigen Formen der *Gewalt gegen Kinder* standen im Zentrum der diesjährigen Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag am 1. Januar. Der Papst beklagte dabei besonders die Kinder, die unschuldige Opfer kriegerischer Gewalt werden, als Zielscheiben von Heckenschützen, als systematisch Verfolgte, Vergewaltigte und Getötete bei sogenannten „ethnischen Säuberungen", als Kindersoldaten, zum „Reinigen" von Minenfeldern mißbraucht und später unfähig, ein ziviles Leben zu führen. Der besondere Schutz, der den Kindern durch die internationalen Bestimmungen zugebilligt werde, sei weitgehend mißachtet worden, regionale und interethnische Konflikte, die in erschreckendem Maß zunähmen, hätten sie zunichte gemacht. Eigens ging der Papst aber auch auf die besonders bedrückende Lage vieler Mädchen ein und erinnerte an seine Mahnung im Vorfeld der letztjährigen Weltfrauenkonferenz in Peking, katholische Sozial- und Bildungseinrichtungen sollten sich um eine koordinierte und vordringliche Förderung von Mädchen und jungen Frauen bemühen. Opfer

von Gewalt aber würden auch die Kinder – und dabei verwies Johannes Paul II. auf den Weltsozialgipfel in Kopenhagen im Frühjahr 1995 –, die in von Armut und Verelendung gezeichneten Gesellschaften aufwüchsen. Gezwungen zur Arbeit unter unmenschlichen Bedingungen, angehalten zu entwürdigender Prostitution, herangezogen zu skrupellosen kriminellen Handlungen und dem Verkauf von Drogen oder verurteilt zu einem Leben auf der Straße. Diese Erfahrung vielgestaltiger und heimtückischer Gewalt dringe in die jungen Herzen der Kinder und verwandle natürliche Begeisterung in Enttäuschung oder Zynismus. Von den Opfern dieser Gewalt, wozu der Papst auch die durch zerrüttete Familien traumatisierten Kinder der Wohlstandsgesellschaften zählte, sei kaum zu erwarten, sie könnten eines Tages eine bessere Welt errichten, ohne daß es einen engagierten Einsatz für ihre Erziehung zum Frieden gegeben hat. Kinder hätten das Recht, den Frieden zu lernen. Über die Grunderziehung in der Familie hinaus müßten ihnen auch in anderen Erziehungseinrichtungen eine besondere Friedenserziehung geboten werden.

Die Internationale Theologenkommission zur Theologie der Erlösung

Als neuestes Arbeitsergebnis der Internationalen Theologenkommission wurde jetzt ein umfangreiches Dokument über „einige Fragen der Theologie der Erlösung" veröffentlicht (vgl. den Text in: La Civiltà Cattolica, 16.12.95, S. 551–599). Die Kommission hatte das Dokument Ende 1994 verabschiedet; die Erarbeitung lag in den Händen einer Subkommission unter Leitung des irischen Theologen *Michael Ledwith*. Der Text befaßt sich mit dem heutigen religiös-kulturellen Kontext für die christliche Botschaft von der Erlösung (Erlösungsvorstellungen in den nichtchristlichen Religionen, Heils- und Sinnfragen des modernen Menschen), mit den alt- und neutestamentlichen Grundlagen für die christliche Erlösungslehre, deren Entfaltung in der Theologie der Kirchenväter, des Mittelalters und der Neuzeit. Die systematischen Perspektiven im Schlußteil des Dokuments gelten der „Identität des Erlösers", der „gefallenen und erlösten Menschheit" und der „Welt unter der Wirkung der Erlösungsgnade" (hier geht es um die verschiedenen Elemente des Erlösungsgeschehens, von der Antwort im Glauben über die kirchliche und kosmische Dimension bis zum Ausblick auf die eschatologische Vollendung). Im Vorwort zum Dokument heißt es, die Internationale Theologenkommission wolle keine neuen theologischen Elemente bieten, sondern einen „sicheren Bezugspunkt für die künftige Diskussion und Vertiefung dieses Themas". Der Text wendet sich entschieden gegen Tendenzen, die christliche Erlösungsbotschaft an menschlichen Erwartungen und Bedürfnissen zu messen oder sie von ihnen aus zu beurteilen, möchte aber die religiösen Bedürfnisse und Sehnsüchte deswegen nicht abgewertet sehen. Die Theologenkommission kritisiert auch Ansätze, die das geschichtliche Erlösungsgeschehen in Jesus Christus zugunsten einer gnadenhaften Innerlichkeit bzw. dem befreienden Handeln des Menschen in den Hintergrund treten lassen. Ebenso wird betont, die einzigartige Beziehung Jesu Christi zum Vater lasse sich in keine andere Religion theologisch integrieren, auch wenn das Werk der Erlösung allen zugänglich sei. – Aus dem deutschen Sprachraum gehören der Kommission derzeit der Wiener Erzbischof *Christoph Schönborn*, der Münchner Neutestamentler *Joachim Gnilka* und der Bochumer Fundamentaltheologe *Hermann Joseph Pottmeyer* an.

Westafrikanische Bischöfe zur Demokratisierung in der Region

Die frankophone regionale Bischofskonferenz Westafrikas (CERAO) äußerte sich in einem am 15. September 1995 auf ihrer Konferenz in Abidjan verabschiedeten Pastoralschreiben zu den Demokratisierungsbemühungen in ihren Ländern (Wortlaut in: Documentation Catholique, 17.12.95). In einem ersten Teil des Schreibens analysieren die Bischöfe die herrschenden politischen Verhältnisse und entwickeln daraus Forderungen in bezug auf eine zu entwickelnde demokratische Kultur (Gewaltenteilung, freie Presse, Wahrung der Freiheit, Gleichheit und Würde des Menschen). Die Bischöfe setzen sich für einen Wandel der Mentalitäten zugunsten einer allgemeinen Ausrichtung am Gemeinwohl ein. Im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten des Demokratisierungsprozesses weisen sie auf die Gefahr einer zu großen Zahl an politischen Parteien hin – als Reaktion auf die frühere Einparteienherrschaft – und deren z. T. zweifelhafter ethnischer Basis. Die Demokratisierung entwickele aus sich heraus noch kein wirtschaftliches Wachstum. Mit diesem Hinweise versuchen sie falsche Erwartungen – und damit vorprogrammierte Enttäuschungen – an den Demokratisierungsprozeß abzuwenden. Ausgesprochen kritisch an die Adresse der Afrikaner sind auch Bemerkungen über ein unzureichendes Arbeitsethos und einen Mangel an Erfindungsreichtum und Kreativität, der die Menschen zu einfachen Konsumenten werden lasse. In einem zweiten Teil bestätigen sie unter Verweis auf Gaudium et spes des Zweiten Vatikanischen Konzils den engen Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem Einsatz für die Humanisierung der Gesellschaft. In einem abschließenden Teil formulieren die Bischöfe Forderungen an unterschiedlichste Personengruppen. Mehrfach betonen sie die Gefahr, daß man nur allzu leicht die Verantwortung an den Verhältnissen fremden Einflüssen gebe und zu wenig die von Afrikanern selbst zu verantwortenden Ursachen sehe. So fordern sie die Politiker auf, „ethnische Barrieren" abbauen zu helfen, außerdem „Regionalismus, Tribalismus, Diskriminierung auf Grund von rassischer Zugehörigkeit sowie religiösen Fanatismus und Ungerechtigkeiten jedweder Art".

Zeitschriften

Theologie und Religion

KEHL, Medard. Der Universalitätsanspruch der Kirche. In: Renovatio Jhg. 51 Heft 4 (1995) S. 231–244.

Müsse etwa das Projekt eines „Katechismus der katholischen Kirche" und der damit verbundene Versuch universaler Einheitsfindung im Glauben nicht zwangsläufig als Rückfall in den traditionellen Absolutheitsanspruch der Kirche verstanden werden, fragt der Frankfurter Dogmatiker und entkräftet den Verdacht durch eine „nachkonziliare theologische" Interpretation des Universalitätsanspruchs der Kirche. Dabei setzt er sich auch mit einem der zentralen Einwände auseinander, die immer wieder gegen den (mit der Wiederentdeckung eines schöpfungstheologischen und eschatologischen Kirchenverständnisses verbundenen) Leitgedanken des Konzils vom universalen Heilswillen Gottes erhoben werden: der Vorwurf, die innerkirchlich sicher befreiende Ausweitung der Kirche und ihrer Heilsvermittlung stelle letztlich doch eine sublime Vereinnahmung sehr vieler Menschen dar, die sich nicht zur Kirche bekennen, dies gar ablehnten. Von Vereinnahmung könne, so Kehl, nur gesprochen werden, wenn diese Menschen als formell zugehörig zur institutionellen Gestalt der Kirche betrachtet würden. Dies aber werde gerade durch die Erweiterung des Kirchenbegriffs ausgeschlossen. Die Hervorhebung der Möglichkeit einer gemeinsamen für alle heilsamen Praxis unter den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen durch das Konzil verwische die bleibenden Unterschiede keineswegs.

RATZINGER, JOSEPH KARDINAL. Freiheit und Wahrheit. In: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 24 Heft 6 (November/Dezember 1995) S. 527–542.

Der Präfekt der Glaubenskongregation analysiert das gegenwärtige Freiheitsverständnis in seinem Zusammenhang mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und ihrem Freiheitsbegriff. Er diagnostiziert als Kern der heutigen Krise einen ungeklärten und vereinseitigten Begriff von Freiheit, der diese von anderen Gütern isoliert. Demgegenüber besteht Ratzinger auf der Bindung der Freiheit an das Maß der Wirklichkeit und damit an die Wahrheit, auf der Zusammengehörigkeit von Freiheit und Verantwortung und der Deutung menschlicher Freiheit als einer Freiheit im „Miteinandersein der Freiheiten". Man brauche keineswegs das Erbe der Aufklärung als solches und im ganzen zu verabschieden, wohl aber brauche es Kurskorrekturen. Ratzinger nennt in diesem Zusammenhang drei Punkte: Befreiung bestehe nicht in der allmählichen Abschaffung von Recht und Normen, „sondern in der Reinigung unserer selbst und der Reinigung der Normen". Innerhalb der Menschengeschichte werde es nie eine endgültige Freiheitsordnung geben, sondern nur die „höchstmögliche Annäherung an das wahrhaft Rechte". Die menschliche Vernunft brauche den Anhalt an den großen religiösen Traditionen der Menschheit; auch die philosophische Ethik könne nicht schlechthin autonom sein: Sie könne nicht auf den Gottesgedanken und den Gedanken einer Wahrheit des Seins verzichten, „die ethischen Charakter hat".

Kultur und Gesellschaft

CHARIER, ALAIN. La question noire en Amérique latine. In: Études Nr. 3841 (Januar 1996) S. 27–36.

Es besteht eine beträchtliche Spannung zwischen dem Selbstverständnis der lateinamerikanischen Staaten als Demokratien ohne Rassendiskriminierung und der faktischen Situation der schwarzen Bevölkerungsgruppe in diesen Ländern. Diese These belegt der Autor zum einen mit der fast völlig fehlenden Präsenz Schwarzer in den politischen Eliten lateinamerikanischer Länder mit beträchtlichem schwarzem Bevölkerungsanteil, zum anderen mit der Rolle von Schwarzen in der Werbung und den für die Alltagskultur Lateinamerikas prägenden „Telenovelas" des Fernsehens: In der Werbung tauchen Schwarze in Lateinamerika höchstens bei einfachen Produkten auf; in den „Telenovelas" sind die Hauptrollen durchweg mit Weißen besetzt, Schwarze erscheinen als Dienstboten oder als Verbrecher. Charier sieht zwar Anzeichen für eine höhere Wertschätzung der Schwarzen in Lateinamerika im Zusammenhang mit der Enttäuschung über die Politik im „verlorenen Jahrzehnt" von 1980 bis 1990, der stärkeren Dezentralisierung und der zunehmenden kulturellen Präsenz der schwarzen Bevölkerung. Diese Entwicklung habe allerdings noch längst nicht den ökonomischen, sozialen und kulturellen Status der überwiegenden Mehrheit der schwarzen Bevölkerung in Lateinamerika erreicht. Nur der Übergang von einer formalen zu einer partizipativen Demokratie könne hier Abhilfe schaffen.

KOCH, CLAUS. Europa ohne Verfassung. In: Merkur Jhg. 50 Heft 1 (1996) S. 10–23.

Muß Europa sich einrichten mit dem schwächlichen Konstrukt eines apolitischen und undemokratischen Föderalismus, fragt Claus Koch, wohl wissend, daß von der Frage nach einer europäischen Verfassung im fünften Jahrzehnt der Gemeinschaft gegenwärtig so wenig Strahlkraft ausgeht wie in ihren Anfängen. Die Frage der Verfassung aber werde sich den Europäern sehr bald aufdrängen, und zwar gerade aufgrund der großen Krise, die die Gemeinschaft überfallen habe und auf die sie mit der Verkürzung ihrer Zukunftserwartungen reagiere. Die Herausforderungen der europäischen Tagesordnung (gegenüber denen die Rechtsinstitutionen und der Kommissionsapparat versagen müßten, da sie nicht geeignet seien, politische Finalitäten zu definieren), an denen daher wie nie zuvor die Notwendigkeit einer europäischen Verfassungsgebung sichtbar und plausibel werde, faßt Koch in fünf Punkten zusammen: die Dringlichkeit einer distinkten Territorialität, einer gemeinsamen Streitmacht und entsprechenden Kommandogewalt, einer gemeinsamen Währung, einer gemeinschaftlichen Regelung der sozialen Konflikte und schließlich „der Funktions- und Legitimationsverfall der nationalen politischen Systeme", der nur durch neue politische Gewaltenteilung europäisch verfaßter Institutionen überwunden und aufgehoben werden könne. Gegen die oft von Kritikern bemühte Alternative zwischen verfassungslosem Staatenbund und einem Europa-Verfassungsstaat nach nationalem Modell fragt Koch, ob nicht auch vorstellbar sei, daß in einer „europäischen Reichsverfassung" mit zweikammriger Ordnung die Reichsbürger ihre direkte Repräsentation in einem europäischen Unterhaus finden, während sie als Bürger der Nationen ihre Staaten weiterhin mit eigener Legitimität ausstatten.

Notizen

Die Diskussion über das Verhältnis der Grünen zur Kirche wurde jetzt durch ein Interview von Christa Nickels MdB mit KNA neu belebt. Frau Nickels, selber katholisch und kirchenpolitische Sprecherin von Bündnis 90/Die Grünen, sprach sich darin u. a. gegen den schulischen Religionsunterricht in der bisherigen Form, den staatlichen Einzug der Kirchensteuer und die jetzige Form der Militärseelsorge aus. Die Forderung nach dem Abbau von Privilegien und von Verquickungen zwischen Staat und Kirche habe nichts mit Kirchenfeindlichkeit zu tun. Die Kirche in Deutschland sei keine Volkskirche mehr; das müsse Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und Staat haben. Für Frau Nickels bestehen „viele direkte Berührungspunkte" zwischen Wertkonservativen bei Bündnis 90/Die Grünen und den Kirchen: „Gerade bei der Basisarbeit für Arme, Obdachlose oder beim Thema Dritte Welt bestand eigentlich von Anfang an eine intensive Zusammenarbeit."

Ganz unter dem Vorzeichen der Übergabe der Stadt an die palästinensische Verwaltung standen die Weihnachtsfeierlichkeiten 1995 in Bethlehem. PLO-Chef Yassir Arafat nahm als Chef der palästinensischen Autonomiebehörde zusammen mit seiner Ehefrau Suha an den Festlichkeiten teil, unter anderem auch als Ehrengast an der traditionellen Mitternachtsmesse in der katholischen Katharinenkirche mit dem Lateinischen Patriarchen von Jerusalem, Michael Sabbah. Dieser mahnte, die neue palästinensische Freiheit müsse auf der Botschaft von Frieden und Liebe aufgebaut sein, der Beginn der Befreiung der Palästinenser sei zugleich Beginn der Versöhnung zwischen Palästinensern und Juden und Auftakt zum Frieden in der ganzen Region. Arafat hatte bei seiner Ankunft in Bethlehem die „Stadt des Palästinensers Jesus Christus" als frei für alle Zeiten erklärt.

Traditionell widmete sich Johannes Paul II. bei seiner Ansprache an das Diplomatische Corps zum Neujahrsempfang am 13. Januar den verschiedenen Konflikten auf der Welt, darunter Tschetschenien, Liberia, Sudan, Ruanda und Burundi. China, Vietnam und einige muslimische Länder kritisierte er wegen Religionsunterdrückung. Er nannte aber auch die hoffnungsvollen Veränderungen in Bosnien-Herzegowina, Südafrika und im Nahen Osten, begrüßte zum ersten Mal einen Vertreter des palästinensischen Volkes und forderte einen international garantierten Status für Jerusalem. Einen besonderen Appell richtete der Papst an die afrikanischen Politiker und forderte sie auf zu einem entschiedeneren Einsatz für die Demokratisierung und zum Kampf gegen ethnische Ideologien. Ausdrücklich mahnte der Papst ein Ende aller Atomwaffenversuche sowie aller Experimente zur Verbesserung dieser Waffensysteme an.

Als verfrüht und falsch hat die Leadership Conference of Women Religious, die größte US-amerikanische Vereinigung von Ordensschwestern, die Weigerung des Papstes bezeichnet, Frauen zum Priesteramt zuzulassen. Eine Lehre, die nicht begründet werde, könne nicht als „unfehlbar" bezeichnet werden. Die Vereinigung rief alle Katholiken – Priester und Bischöfe eingeschlossen – dazu auf, sich öffentlich für die Zulassung der Frauen zum Priesteramt zu äußern, damit der Vatikan die Ansichten der Gläubigen zu dieser Frage erfahre. Angesichts der Tatsache, daß es unter Bischöfen, Theologen und Gläubigen keine „universale Übereinstimmung" zu dieser Frage gebe, sei jede Stellungnahme, die sich als „unfehlbar" betrachte, „verfrüht und unangebracht".

Das nach österreichischem und deutschem Vorbild im November/Dezember 1995 durchgeführte Kirchenvolksbegehren im Südtiroler Bistum Bozen-Brixen (ca. 440000 Katholiken) erbrachte 18284 Unterschriften. Das gaben die Initiatoren Anfang Januar bekannt. Sie hatten 10000 Unterschriften als Ziel angepeilt. 40 Prozent der Unterschriften stammen von Männern, 60 Prozent von Frauen. Am stärksten vertreten ist die Altersgruppe zwischen 25 und 45 Jahren. Die Initiativgruppe bezeichnete das Ergebnis als „Zeichen des Wirkens des Geistes Gottes". Die Menschen hätten ihr Interesse und ihre Erwartungen an die Kirche bekundet; es sei landesweit eine Diskussion über religiöse und kirchliche Themen in Gang gesetzt worden.

Rund 60 Entwicklungsorganisationen – darunter auch Caritas International und die beiden kirchlichen Hilfswerke Misereor und Brot für die Welt – haben sich Ende Dezember letzten Jahres zu einem „Verband Entwicklungspolitik deutscher Nichtregierungsorganisationen" (VENRO) zusammengeschlossen. Ziel sei es, Entwicklungspolitik als zentrale Aufgabe der Zukunftsgestaltung gesamtgesellschaftlich tiefer zu verankern. Gemeinsame Aufgabe sei, so die Präambel, der Bekämpfung der Armut, der Verwirklichung der Menschenrechte und der Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen bestmöglich zu dienen.

Der jüdische Religionsphilosoph Schalom Ben-Chorin hat sich für eine stärkere Trennung von Staat und Religion in Israel ausgesprochen. Das derzeitige „Mischgebilde" aus zwei verschiedenen Rechtssystemen erschwere das Leben der Bürger in „oft untragbarer Weise", schreibt er in der jüdisch-christlichen Zeitschrift „Freiburger Rundbrief" (Nr. 1/1996). Die Konkurrenz der Rechtsprechung des Obersten Gerichts mit einer obendrein noch geheimgehaltenen rabbinischen Jurisdiktion müsse angesichts des gesellschaftlichen Wandels beendet werden. Deutlich zeige sich dies Problem gerade auch bei der immer schwierigeren Beurteilung der jüdischen Identität zahlreicher Einwanderer.

Bei einer Begegnung mit vietnamesischen Priestern und Ordensleuten in Rom sprach der Erzbischof von Hanoi, Kardinal Pham Dinh Tung, von einem „historischen Wendepunkt", an dem sich Vietnam heute befinde. Die Einführung der Marktwirtschaft habe den Menschen ermöglicht, ihren Lebensunterhalt in größerer Freiheit zu verdienen. Gleichzeitig sei aber die Kluft zwischen einer reichen Minderheit in den Städten und der armen Minderheit in den Bergregionen und auf dem Land größer geworden. Der alte dialektische Materialismus habe sich in einen „hedonistischen Materialismus" verwandelt, der den Dollar zum Götzen erhebe. Der Kardinal nannte den Kampf gegen den Analphabetismus, die Armut und sozialen Verwerfungen als Aufgaben, bei deren Bewältigung die Kirche mitwirken müsse. Allerdings seien ihre Mittel begrenzt: Es gebe zu wenig Priester und die Mehrzahl der Laien sei arm.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind das Jahresregister und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 3 50. Jahrgang März 1996

Wichtig ist eine wache Aufmerksamkeit für die Transparenz der alltäglichen Dinge auf Gott hin.

Joachim Wanke

#320

Theologie tut not

Die theologischen Universitätsfakultäten in Deutschland sind derzeit ebensowenig gefährdet wie die vom Staat eingezogene Kirchensteuer oder die von ihm finanziell getragene Militärseelsorge. Auch wenn als Folge staatlicher Finanznöte und sinkender Studentenzahlen möglicherweise die eine oder andere Stelle an den Fakultäten künftig wegfällt, an der institutionellen Präsenz der Theologie in der Universität wird sich in absehbarer Zeit nichts ändern. Allerdings ist damit noch nichts über Gewicht und Ausstrahlungskraft der Theologie in Kirche und Öffentlichkeit gesagt. Hier sind die Probleme derzeit mit Händen zu greifen.

Der frühere Basler Bischof *Hansjörg Vogel* stellte unlängst in einem lesenswerten Rückblick auf seine kurze Amtszeit (Schweizerische Kirchenzeitung, 18.1.96) eine „weitverbreitete Unfähigkeit" fest, „die zentralen theologischen Inhalte in unseren kirchlichen Alltag einzubringen". Man kann es auch anders und mit einer gewissen Zuspitzung formulieren: Im kirchlichen Leben entstehen mehr und mehr *theologiefreie Räume*. Die personelle und pastorale Planung der Diözesen muß vor allem Löcher stopfen und schafft damit nolens, volens zunehmend Grauzonen, in denen theologischer Anspruch und pastorale Realität auseinandertreiben. In der Verkündigung trifft man häufig auf eine Mischung aus frommen Anmutungen, amateurhafter Zeitbetrachtung und religiösen Assoziationen verschiedenster Provenienz, die von theologischer Kompetenz und dem entsprechenden Problembewußtsein wenig spüren läßt. Viele kirchlich aktive und um ihr Glaubensleben bemühte Christen und die Gruppen, in denen sie sich zusammenschließen, pflegen ihre jeweilige Spiritualität, ohne sich dabei groß um theologische Vorgaben und Maßstäbe zu kümmern.

In der öffentlichen Diskussion über die großen gesellschaftlichen Zukunftsfragen spielt die Theologie derzeit höchstens eine Nebenrolle. Das gilt ebenso für die Debatte über Moral, Grundwerte und Gemeinwohl wie für die über die Rolle des Staates in einer hochindividualisierten und in Interessengruppen aufgespaltenen Gesellschaft. Es gilt weithin auch für die Auseinandersetzungen über die Konsequenzen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts auf die einzelnen Menschen und ihr Zusammenleben. Ausnahmen, die es hier zweifellos gibt, bestätigen die Regel.

Schuldige sind schnell gefunden

Aber auch dort, wo heute das Thema *Religion* auf der gesellschaftlichen Tagesordnung erscheint, kommt die Theologie normalerweise nicht oder nur ganz am Rand ins Spiel. Als Beleg dafür genügt ein Blick in die einschlägigen Regale einer kleineren oder größeren Buchhandlung oder die Programmhefte von nichtkirchlichen, aber auch kirchlichen Bildungsveranstaltern: Da geht es beispielsweise um Träume als Wegweisung zum Göttlichen oder um die heimliche Rückkehr der Seele, um postmoderne Sinnsuche oder um Fundamentalismus, weit seltener aber um theologische Themen im engeren und eigentlichen Sinn. Jubiläen wie etwa ein Lutherjahr sorgen vielleicht kurzfristig für Aufmerksamkeit in Sachen Theologie, können am Grundtrend aber kaum etwas ändern.

Es gibt eine offensichtliche Diskrepanz zwischen der hervorragenden theologischen Infrastruktur in Deutschland und

der faktischen Ausstrahlung von Theologie auf die Kirche einerseits und die breitere Öffentlichkeit andererseits. Bei der Suche nach Schuldigen für diese natürlich nicht ganz neue, sich aber derzeit verschärfende Situation wird mancher sehr schnell fündig: Für den einen sind es die *Theologen* selber, die vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen, sich in Spezialfragen verheddern und dabei ihre Verantwortung in Kirche und Gesellschaft aus dem Auge verlieren. Für den anderen ist es das *Lehramt*, das der Theologie den nötigen Freiraum zu sehr beschneidet und in eigenen Verlautbarungen den theologischen Sachstand nicht genügend berücksichtigt. Wieder andere sehen die Schuld bei einer Gesellschaft, die immer neuen Sensationen nachjagt, allen möglichen religiös-weltanschaulichen Moden folgt, aber für die christliche Wahrheit und ihre wissenschaftliche Aufarbeitung taub ist.

Jede dieser Antworten hat ein Stückweit recht, aber keine kann für sich allein die prekäre Lage der Theologie erklären. Zweifellos behindert das kirchliche Lehramt gelegentlich theologische Kreativität und Ausstrahlung, indem es etwa befähigten Männern und Frauen mit kleinkarierten Begründungen das Nihil obstat verweigert oder sich gegen theologische Kritik zu immunisieren versucht, wie derzeit in der Auseinandersetzung um die Moralenzyklika „Veritatis splendor" (vgl. ds. Heft, S. 158). Gerade für die Moraltheologie sind solche Blockaden eine belastende Hypothek beim Bemühen, in der gegenwärtigen Handlungswirklichkeit gesprächsfähig zu bleiben und das christliche Ethos zur Geltung zu bringen. Aber insgesamt sind lehramtliche Interventionen und Vorgaben nicht die maßgebliche Ursache für die mangelnde Präsenz der Theologie im kirchlichen Leben oder im allgemeinen Bewußtsein.

Auch die Spezialisierung und innere Ausdifferenzierung der Theologie ist nicht einfach an allem schuld, so sehr sie im Studium den Zugang zum Ganzen bzw. zur Mitte des Fachs erschweren und das Profil der Theologie nach außen verwischen bzw. unscharf machen kann. Ein Theologe, der sich in seinem speziellen Teilfach nicht auskennt, kann auch kaum einen sinnvollen Beitrag zur Vermittlung theologischer Inhalte in den außeruniversitären Bereich liefern. Wer sich nicht mit der notwendigen Seriosität auf seine „profanen" Bezugs- und Nachbarwissenschaften (sei es die Linguistik, die Psychologie oder die Geschichtswissenschaft) einläßt und sich damit notwendigerweise spezialisiert, schadet der eigenen Reputation wie der der Theologie insgesamt. Daß es allerdings nicht damit getan ist, Ergebnisse anderer Wissenschaften in der Theologie einfach zu wiederholen oder zu verdoppeln, steht auf einem anderen Blatt.

Und die Gesellschaft, die sich als Sündenbock für Defizite im kirchlichen Leben geradezu anbietet? Natürlich sind die Mechanismen unserer Medienlandschaft mit ihrer Vorliebe fürs Spektakuläre und Schnellebige der Vermittlung theologischer Inhalte alles andere als günstig: Theologen kommen vor allem dann vor, wenn sie in Konflikt mit ihrer Kirche geraten oder ihre Meinungen zu gesellschaftlichen oder religiösen Problemen plakativ-zugespitzt formulieren. Ansonsten gilt Theologisch-Kirchliches als eher abseitiges Gebiet, für das sich das Normalpublikum kaum interessiert. Andererseits ist es ja beileibe nicht so, als würde in der Öffentlichkeit heute nicht über Fragen diskutiert und gestritten, zu denen Theologen etwas zu sagen hätten, vom Umgang mit Krankheit und Tod über Bildung und Erziehung bis zum Verhältnis einer traditionsschwachen Gesellschaft mit ihrem kulturellen Erbe. Nur spielen sich die entsprechenden Debatten vor dem Hintergrund einer abnehmenden Integrationskraft der Kirchen und des christlichen Glaubens ab.

Hier liegt denn auch der springende Punkt: Theologie, wie gut oder schlecht sie auch betrieben wird, hängt unter unseren gesellschaftlichen Verhältnissen mehr und mehr in der Luft, weil ihre Basis bröckelt. Theologie als reflektiertes Nachdenken über den Glauben war in ihrer Geschichte immer auf die eine oder andere Weise in *soziale Zusammenhänge* eingebunden, hat aus ihnen gelebt, sie gleichzeitig aber auch befruchtet. Das galt für die Theologie in den Strukturen der hoch- und spätmittelalterlichen „Christenheit" genauso wie für die in den konfessionell geprägten Staaten der frühen Neuzeit oder in der vereinheitlichten, ganz auf das römische Zentrum hin organisierten katholischen Kirche des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Die Einsicht in Grenzen kann befreiend wirken

Das strukturelle Gerüst dieser Weltkirche ist – wenn auch durch das Zweite Vatikanum an einigen Stellen verändert – nach wie vor intakt. Aber ihr Innenraum ist pluraler geworden. Die klassischen „Stände" und Milieus haben sich entweder bis auf Restbestände aufgelöst oder ihr Gesicht tiefgreifend gewandelt. Neue Milieus sind zwar durchaus im Entstehen, aber sie sind durchweg kleiner als ihre Vorgängerformationen und überdies oft auch noch gegeneinander ziemlich abgeschottet. Damit verändert und vor allem verkleinert sich zwangsläufig auch das Rekrutierungsfeld für die Theologie: Wenn der Prozentsatz der Jugendlichen und jungen Erwachsenen abnimmt, die eine identifizierbare Bindung an den Glauben und die Institution Kirche aufweisen, wird es schwieriger, geeigneten und motivierten Nachwuchs für die Theologie zu finden. Je stärker Gruppen und Strömungen in der Kirche auseinanderdriften, desto schwächer werden Gewicht und Anziehungskraft der Theologie als gemeinsamem Bezugspunkt.

Zur Basis der Theologie gehört aber nicht nur die Kirche. Sie hat auch notwendigerweise im guten wie im schlechten an gesamtgesellschaftlichen Veränderungen teil. Heute geht der Trend eindeutig zur *Funktionalisierung des Christlichen* für bestimmte Bereiche und Bedürfnisse. Viele Zeitgenossen legen durchaus Wert auf die Kirche als moralische Instanz (jedenfalls in einem sehr unspezifischen, das eigene Verhalten nicht beeinträchtigenden Sinn); sie möchten das Christentum als kulturelle Prägekraft auch unter ausgesprochen säkularen Verhältnissen nicht missen und nehmen das

kirchliche Angebot an Seelsorge und ritueller Begleitung bei bestimmten Gelegenheiten gerne in Anspruch. Als Folge und Begleiterscheinung dieser Funktionalisierung gerät aber die Mitte des christlichen Glaubens, sein unverwechselbares Profil in der Konkurrenz der zahlreichen religiös-weltanschaulichen und lebenshilflichen Anbieter in der Öffentlichkeit mehr und mehr aus dem Blick.

Unter solchen Umständen droht der Theologie die Gefahr, in der allgemeinen Wahrnehmung und Wertschätzung auf einzelne Nischen abgedrängt zu werden. Dazu gehört etwa die möglichst ansprechende und farbige Aufarbeitung von Geschichte (sei es des Mönchtums, des Fegfeuers oder der Hexenprozesse), oder auch die Mitwirkung bei der ethischen Begleitung von neuen wissenschaftlich-technischen Entwicklungen. Natürlich ist es gut, wenn sich die entsprechenden theologischen Disziplinen auf diesen und anderen Feldern von öffentlichem Interesse profilieren und durch kompetente Veröffentlichungen bzw. Gesprächsbeiträge auf sich aufmerksam machen. Aber das Grundproblem im Verhältnis von Theologie und heutiger Gesellschaft ist damit noch nicht bewältigt.
Insgesamt wird die Theologie derzeit *massiv mit ihren eigenen Grenzen konfrontiert*. Sie muß zusehen, wie sich das gesellschaftlich-kulturelle Umfeld zu ihren Ungunsten verändert und sieht sich einem kirchlichen Strukturwandel gegenüber, der sich nicht nach ihren Modellen richtet. Sie weiß auch keine überzeugende Antwort auf die Grundfrage, die heute in der Kirche überall auf den Nägeln brennt, wie nämlich Menschen wieder oder neu den christlichen Glauben für sich als heilsame Herausforderung und Lebensgrundlage entdecken können. Sie kann nicht auf ein allgemein akzeptiertes, in sich stimmiges Bild vom Menschen und der Welt zurückgreifen, das als Anknüpfungs- und Bezugspunkt für ihre Aussagen dienen könnte. Sie stochert beim Versuch einer Analyse der heutigen Glaubenssituation oft im Nebel und verwaltet gleichzeitig gewaltige Traditionsbestände, für die man sich in Kirche wie Gesellschaft meist nur sehr selektiv interessiert.

Die Einsicht in Grenzen kann aber auch befreiend wirken. In diesem Sinn sollten Theologen nicht über die schlechten Zeiten lamentieren oder einfach in der eingefahrenen Tagesordnung weiterarbeiten, sondern die Aufgaben angehen, die sich ihnen gerade heute stellen und bei denen sie auch nicht zu ersetzen sind. So muß die Theologie zunächst ihr Möglichstes dafür tun, daß der Glaube *das Denken nicht verlernt*, sondern die unvermeidliche, aber fruchtbare Spannung zwischen dem „Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft" und der Suche des Menschen nach Gründen und Argumenten bestehen bleibt.
Das Denken nicht verlernen darf zunächst der Glaube des einzelnen Christen, auch wenn ihm theologische Zusammenhänge natürlich nicht die Schwierigkeiten des persönlichen Glaubensvollzugs abnehmen können. Deshalb ist und bleibt z. B. theologische Erwachsenenbildung unverzichtbar. Theologie kann und soll auch dazu beitragen, daß sich die verschiedenen Gemeinden und Gruppen in der Kirche nicht in ihre jeweilige „Privatmythologie" verschanzen, sondern untereinander und für die allen gemeinsame Sache des Glaubens gesprächsfähig bleiben. Schließlich gehört es nach wie vor zu ihren unverzichtbaren Aufgaben, die eigenen Argumente und Ergebnisse gegenüber dem kirchlichen Lehramt und seinen Äußerungen zu artikulieren; nicht in der Funktion eines Oberschiedsrichters, sondern in Wahrnehmung einer eigenständigen, unverwechselbaren Kompetenz.

In die öffentliche Diskussion aktiv einmischen

Ein Zweites: Der im letzten Herbst gewählte neue Vorsitzende der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, *Johannes van der Ven*, schrieb im jüngsten Bulletin der Gesellschaft, die Theologie müßte sich „mehr in die Agora begeben, anstatt sich um innerkirchliche Fragen und Probleme zu sorgen, und zwar um auf der Agora in aller Öffentlichkeit die Stimme zu erheben und auf argumentative Weise an der öffentlichen Debatte teilzunehmen". Das ist zwar leichter gesagt als getan. Aber es wäre ein ausgesprochenes Armutszeugnis für die Theologie, würde sie nicht immer wieder versuchen, sich zum Zweck der „Unterscheidung der Geister" in die gesellschaftliche Diskussion über Religion und Lebensdeutung aktiv einzumischen. Herausforderungen gibt es genug. Die wohl allerwichtigste: Welche Vorstellungen von Gott, von der Dimension des Transzendenten, vom Ganzen der Wirklichkeit, vom Religiösen stecken heute in den Köpfen, und wie verhalten sie sich zu den Grundaussagen des christlichen Glaubens?

Das setzt allerdings auf seiten der Theologie vor allem den *Mut zur Konzentration* voraus. Nicht im Sinn einer bloßen Reduktion auf simple Wahrheiten, über die hinaus nichts mehr zu sagen und zu denken wäre, auch nicht im Sinne eines Zurück hinter die Ausdifferenzierung und Spezialisierung der einen Theologie in die verschiedenen Fächer von der Exegese bis zur Homiletik. Aber heute ist die Theologie nicht in der komfortablen Lage, auf ein schon bestehendes, weitläufiges und solid ausgestattetes Gebäude noch da und dort ein Türmchen oder Erkerchen setzen zu können. Dieses Gebäude selber ist vielmehr in seinen Grundmauern von Unterminierung bedroht. Deshalb sollte alles, was Theologen sagen, schreiben und denken, auf die Mitte des christlichen Glaubens hin durchsichtig sein.
Diese vordringlichen Aufgaben heutiger Theologie setzen nicht notwendigerweise ihre Präsenz an staatlichen Universitäten voraus. Es kommt allemal mehr auf Kompetenz, Mut und Sensibilität der einzelnen Theologen an als auf die institutionelle Einbindung ihres Fachs. Aber die theologischen Fakultäten als Teil der Universität sind ein besonders geeigneter Ort, um die für Theologie unverzichtbare Verbindung von Wissenschaftlichkeit, kirchlicher Beiheimatung und öffentlicher Verantwortung zum Nutzen aller Beteiligten zu praktizieren und zu erhalten. *Ulrich Ruh*

Schieflage

Geraten wir in ein neues ökonomistisches Denken?

Ist Wirtschaft alles? Folgt man der zur Zeit vorherrschenden politischen Rhetorik, so möchte man's glauben. Und man sollte sich darüber auch nicht wundern.
Die Unternehmenswirtschaft ist weltweit im Umbruch. Globalisierung und verschärfter Standortwettbewerb heißen die Stichworte. Es weht weltweit ein scharfer Wind des Wettbewerbs. Die klassischen Industrieländer müssen sich mit immer potenteren neuen Konkurrenten auseinandersetzen. Ostasien, der pazifische Raum lehrt Europa das Fürchten. Zunächst war es Japan, dann waren es die diversen „Tiger", die ost- und südostasiatischen Schwellenländer, und jetzt immer mehr auch China und Indien als aufsteigende Wachstumsregionen.

Dagegen in Deutschland und, wenn auch variantenreich, im westlichen Europa insgesamt: stagnierendes Wachstum, um sich greifende Arbeitslosigkeit; die Löcher, die ein schwacher Dollar und die Leichtwährungen in seinem Geleit in das deutsche Exportgeschäft reißen. Und das alles trifft zusammen mit den Überforderungslasten aus Zeiten der nicht unbegrenzten, aber doch als selbstverständlich angesehenen Wohlstandszuwächse, jetzt verschärft durch die Aufbauverpflichtungen in den neuen Bundesländern und durch die Verhaltensmuster einer Gesellschaft, die inmitten ihrer wohlerworbenen und wohlorganisierten Besitzstände ziemlich unbeweglich geworden ist.
Da erscheint es nur als recht und billig, die Bevölkerung aufzurütteln, die nur unwillig und schrittweise das ganze Ausmaß des Umbruchs mit den Auswirkungen auf die Arbeitsplätze, auf die Leistungskraft der öffentlichen Hände, auf die Finanzierbarkeit der sozialen Sicherungssysteme und auf das persönliche Portemonnaie zur Kenntnis nimmt. Es geht um die langfristige Zukunftssicherung der wirtschaftlichen Leistungskraft der europäischen Volkswirtschaften und des Lebensstandards breitester Bevölkerungsschichten. Kein Wunder also, daß die wirtschaftlichen Zukunftsaussichten zur Schicksalsfrage schlechthin erklärt werden.

Aber man kann des an sich Notwendigen auch zu viel tun. Wieder einmal schlittern wir in ein ökonomistisches Denken hinein, das alle anderen Gesichtspunkte angeblichen oder tatsächlichen wirtschaftlichen Erfordernissen einordnet, wenn nicht opfert: Kultur wird vornehmlich als Standortvorteil gehandelt, Bildung und Ausbildung werden verengt auf Nachwuchsbereitstellung für die Wirtschaft. Selbst ein Jahrhundertprojekt wie die Europäische Wirtschafts- und Währungsunion wird dem Generalverdacht ausgesetzt, des politischen Zieles wegen würden wirtschaftliche Nachteile in Kauf genommen, obwohl gerade die wirtschaftlichen Vorteile auf der Hand liegen: im Ergebnis, weil Wechselkursrisiken und Umtauschkosten beseitigt werden; auf dem Weg zum Ergebnis: weil die Maastrichter Kriterien jetzt schon als Stabilitätsprogramm wirken, so lange das Datum 1.1.1999 nicht grundsätzlich in Frage gestellt ist.
Der Streit um die Wirtschafts- und Währungsunion mag freilich ein in den Dimensionen atypischer Sonderfall sein. Auch mag angehen, daß *Kulturpolitik* unter Standortgesichtspunkten betrieben wird. Schließlich sind Leute mit hoher Qualifikation, zumal Spitzenkräfte, leichter zu gewinnen, wenn auch das kulturelle Umfeld stimmt. Aber was wäre das für eine Bildung und Ausbildung, in der Bildungsziele und Bildungsinhalte hauptsächlich am wirtschaftlichen Bedarf sich auszurichten hätten?

Nichts gegen praxisnahe Ausbildung aller, auch der Hauptbeteiligten am Bildungswesen, der Lehrer und Hochschullehrer. Wir können mehr Praxisnähe in allen Bereichen gebrauchen. Und selbstverständlich kann die totale Akademisierung kein Bildungsziel sein, sondern muß Bildungspolitik einen vernünftigen Mittelweg finden zwischen Bildungsideal und praktischem Bedarf, wenn das Bildungsideal selbst nicht zur ideologischen Attrappe werden soll.
Aber der Bildungsbürger muß doch wohl etwas mehr und etwas anderes sein als ein funktionierendes Rädchen im Wirtschaftsablauf. Bildung hat doch wohl in erster Linie mit Lebenstüchtigung zu tun. Menschen müssen sich zurechtfinden in den Lebensumständen, in die sie gestellt sind. Je komplizierter diese sind, je vernetzter die Gesellschaft, je dynamischer der Wandel, um so wichtiger ist eine *gute Allgemeinbildung*. Dazu gehört auch ein Stück Zweckfreiheit. Ohne sie reicht es auch zur fachlichen Tüchtigkeit nicht. Gerade in Personalabteilungen und Vorständen von Großunternehmen wird das immer wieder festgestellt.
Das noch größere Problem: Die Politik selbst stand in den letzten 50 Jahren wohl noch nie so sehr im Schatten der Wirtschaft wie gegenwärtig. Dies ist zu einem guten Teil gesamtsystemimanent. Zum einen entgleitet die Wirtschaft im Zuge der Internationalisierung weitgehend staatlichem Einfluß. Die Kapitalströme machen an keiner nationalen Grenze halt. Zum anderen beurteilt der Bürger Politik in erster Linie nach seinem wirtschaftlichen Wohlergehen. Je mehr die Angst vor Wohlstandsverlust zunimmt, um so mehr konzentriert sich politisch alles auf den wirtschaftlichen Erwartungshorizont und Politik richtet sich danach.
Die politische Optimierung der Rahmenbedingungen für die Wirtschaft wird zum kategorischen Imperativ. Der Verlust an Eigenständigkeit der Politik gegenüber der Wirtschaft ist in diesen eingebaut – zum Schaden des sozialen Gleichgewichts, teilweise auch zum Schaden der Wirtschaft selbst, sofern sich Politik zum Lobbyisten addierter, aber nicht addierbarer wirtschaftlicher Interessen macht.

Fast täglich läßt sich feststellen – Zeitungslektüre genügt –, wieviel leichter es ist, Sozialleistungen zu kürzen, als Subventionen abzubauen, über hohe Steuerlasten zu klagen, anstatt das Steuersystem zu vereinfachen und durch Streichung von Steuerprivilegien die nominalen Steuersätze herabzusetzen, obwohl nicht die Steuerlastquote als solche, sondern die nominalen, das Gesamtbild verzerrenden Steuersätze es sind, die ausländische Investoren von Deutschland abhalten (vgl. dazu das Zitat von Prof. *Wolfgang Franz* im „Spiegel", 29.1.96).

Auch unternehmenswirtschaftlich werden Teile der Wirklichkeit weitgehend einfach ausgeblendet. Während ganze Belegschaften abgebaut werden müssen, bleibt das Spitzenmanagement politisch weitgehend außer Kritik. Nur der Bundeskanzler wagt wenigstens hin und wieder ein offenes Wort. Es ist an der Zeit, auch da genauer hinzusehen. Und die Kirchen tun gut daran, bei der weiteren Abfassung ihres „Wortes" zur wirtschaftlichen und sozialen Lage (vgl. ds. Heft, S. 123), dies gebührend zu bedenken. *se*

Bündnis

Wer will noch die Klage über die Krise der Schule hören?

„Auch heute sind unsere Schulen nicht ein Lebens- und Erfahrungsraum, nicht a place for kids to grow up in, nicht die polis, an deren Idealen, Aufgaben und Problemen die jungen Menschen leben lernen und sich bewähren, sondern Bewahranstalt oder Treibhaus oder Schonraum oder cooling-out-institution oder Sortieranstalt oder Startmaschine oder Nachwuchsproduzent oder Sozialstation oder alles auf einmal. Und sie sind dies heute unter härteren Bedingungen und mit geringerem ‚Erfolg' als einst." Zu diesem Ergebnis kommt Altmeister *Hartmut von Hentig* in seinem 1993 erschienenen Plädoyer „Die Schule neu denken", wo er Erfahrungen und Gedanken, die ihn bereits vor zwanzig Jahren zum Thema Schule umtrieben, mit der heutigen Situation vergleicht.

Der Befund mag zur Resignation verleiten. Wer will eigentlich noch von der Krise der Schule hören, die ewig gleiche Leier von unkonzentrierten, gleichgültigen oder gar gewalttätigen Schülern, die der Schule entkommen mit fehlender Allgemeinbildung, lückenhafter Orthographie und mangelnden Mathematikkenntnissen? Kaum noch Neuigkeitswert haben Berichte über gestreßte, „burnout"-bedrohte Lehrer, die mit 45 Jahren arbeitsunfähig geschrieben werden. Sattsam bekannt ist doch, daß die Schulen an den viel zu hohen Erwartungen, die von Voruniversität über Familienersatz bis zur politischen Akademie reichen, scheitern, ja nur scheitern können. Die Diagnose ist schon so oft gestellt und die Therapievorschläge sind Legion.
Diese hohen Erwartungen aber sind es, die doch immer wieder aufhorchen lassen, wird abermals von irgendeiner Seite ein Ausweg oder nur ein schmaler Pfad aus der Misere geboten. Das Thema Schule ist einfach zu wichtig. Wie pathetisch es auch klingen mag: für ihren Beitrag zur Zukunft unserer Gesellschaft gibt es keinen Ersatz.

So lag es also wohl auch nicht an der besonderen Originalität der Vorschläge und Gedanken, daß ein *Spiegel*-Interview mit dem hessischen Kultusminister *Hartmut Holzapfel* (5/96) auf einige Resonanz stieß, auch einigen Staub aufwirbelte. Auch Holzapfel hatte „nur" versucht, Schule neu zu denken. Er kratzte dabei an Tabus und trat dem ein oder anderen Akteur des Schulgeschehens vorsichtig auf die Füße: Als weltfremd und dem menschlichen Fassungs- und Konzentrationsvermögen unangemessen geißelte er das enge Korsett des Fachwechsels im 45-Minuten-Rhythmus.
Die Schulen bräuchten einen neuen Zeitrhythmus mit Unterricht, selbstständigem Arbeiten und Entspannungsphasen. Der Stundenplan müsse entzerrt, nicht der ganze Unterricht am Vormittag zusammengedrängt werden. Mit Hinweis auf die europäischen Nachbarn empfahl Holzapfel daher eine tägliche Schulzeit von neun bis fünfzehn Uhr inklusive Mittagstisch. Die Einführung eines Tutorensystems solle das selbständige Arbeiten der Kinder fördern.

Damit den Schülern nicht mehr länger ein anonymes Kollegium von 80 oder mehr Personen gegenübersteht, schlug Holzapfel Lehrerteams vor, die einen Schülerjahrgang über mehrere Jahre begleiten sollen. Lehrer ohne den gegenwärtig häufig zu beobachtenden „Fluchtreflex" sollten feste Bezugspersonen sein, mit offenen Ohren für Fachfragen ebenso wie für die großen und kleinen Schülersorgen. Holzapfel vermutet die Lehrer letztlich auf seiner Seite, die meisten von ihnen wüßten, daß die Entwicklung hin zu mehr Erziehungsarbeit in der Schule unvermeidlich sei.
„Wenn sich die Schule nicht mehr um soziale Probleme kümmert, wird der traditionelle Fachlehrer seine Arbeit bald nicht mehr erledigen können, weil er täglich einen kleinen Partisanenkrieg gegen eine widerspenstige Klasse führen muß." Das Neudenken von Schule bezieht aber auch die *Eltern* ein: Väter und Mütter sollten nicht nur am Elternabend Kontakt zur Schule haben: „Ich kann mir vorstellen, daß ein Handwerksmeister im Werkunterricht hilft, ein Drucker die Herstellung der Schülerzeitung unterstützt oder eine Mutter mit den Schülern kocht."

In der im Herbst des vergangenen Jahres veröffentlichten Denkschrift „Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft" – der nordrhein-westfälische Ministerpräsident Johannes Rau hatte 22 Erziehungswissenschaftler, Banker und Unternehmer gebeten, Leitgedanken für die künftige Schul- und Bildungspolitik zu entwickeln und damit einen offenen gesellschaftlichen Dialog anzuregen – werden zwei Hauptgründe für die Krise des Schulsystems genannt: Die ideologischen Grabenkämpfe um die Schulstruktur (Stichwort Gesamtschule) hätten von einer zeitgemäßen Neudefinition von Inhal-

ten und Zielen der Bildung abgelenkt und eine Reform blockiert; die Sparzwänge der öffentlichen Haushalte gefährdeten außerdem den Konsens über eine ausreichende öffentliche Finanzierung des Bildungswesens.
Mit ihren konkreten Vorschlägen des Übergangs von der vier- zur sechsjährigen (auch notenfreien) Grundschule, der generellen Einführung der Ganztagsschule auf allen Stufen, der Empfehlung, Lehrer künftig nicht mehr zu verbeamten, ihrer Forderung nach größerer Selbständigkeit für die einzelne Schule und der Vision von der Schule der Zukunft als „Haus des Lernens" verschwand diese Denkschrift selbst auch wieder ziemlich schnell in jenen besagten ideologischen Gräben: Hören die einen Ganztagsschule, verstehen sie Entfremdung der Kinder von ihren Familien, formulieren sie ihre Bedenken, sehen andere die Verteidigung eines konservativen Weltbildes.
Klagt eine Seite über Defizite an Basiswissen und in den grundlegenden Kulturtechniken Lesen und Schreiben, fürchtet die andere um die ohnehin kümmerlichen Anfänge erfahrungs- und lebenswissenbezogener Projektarbeit in der Schule. Ist vom „Lebensraum Schule" die Rede, droht immer schon das Leistungsniveau der Schulen noch weiter zu sinken. Spricht man 1995 oder 1996 vom Erziehungsauftrag der Schule, geht es meist weniger um dessen Gestaltung als um die Abrechnung mit den Irrtümern früherer Jahre.
Vielleicht tut ja auch hier ein „Bündnis für die Schule" not, um den dringend notwendigen offenen Dialog über die Zukunft der Schule endlich wirksam und mit konkreten Folgen in Gang zu bringen. Vielleicht lassen sich auch die Gräben zwischen der um Stundensenkung kämpfenden Lehrerlobby, den maßlosen Kritikern aus der Wirtschaft, der um Macht und Einfluß fürchtenden Kultusbürokratie und den in ihren Anforderungen an die Schule übertrieben agierenden Elternvertretungen überwinden, so daß es wieder um die eigentliche Hauptsache geht: um die Schüler und Schülerinnen. *fo*

Kirche sein

Die habituell werdende Zweideutigkeit eines Slogans

„Wir sind Kirche" – der Slogan ist zum allgemeinen Gebrauchsgut geworden. Wer – unter Laien zumal – in der Kirche etwas sein und tun will, beruft sich auf ihn. Wer sich zur Kirche bekennt, bedient sich seiner. Die Initiatoren und Beförderer der Kirchenvolksbegehren haben ihn zum Leitspruch ihres Unternehmens gemacht (vgl. ds. Heft, 117 ff.).
Er signalisiert Einsatz, Identifikation, Bereitschaft zur Mitverantwortung, einen Anspruch auch, zumindest den Anspruch, was in der Kirche geschieht oder geschehen soll, nicht einfach dem Papst in Rom, den Bischöfen und den Diözesanverwaltungen zu überlassen. Aber darin erschöpft sich die Dynamik des Slogans keineswegs – es verbindet sich damit schon mehr zweifelsfrei Positives, aber auch mehr oder weniger Fragwürdiges.

Das zweifelsfrei Positive: Man will nicht nur ein Wort mitreden; das Verpflichtungsgefühl kommt stärker von innen: Bei der Kirche geht es um das Heilswirken Gottes in der Welt; um die Lebenskraft des christlichen Offenbarungsglaubens in der Gesellschaft; um die Hoffnung, die das eigene Leben trägt. Bei vielen ist es der schlichte, echte persönliche Glaube, der sich in diesem Slogan einen öffentlichen Ausdruck schafft. Bei noch mehr Katholiken drückt sich durch ihn das Gefühl aus, daß die Kirche, ihre Kirche, sich in ihren eigenen Strukturen, Lehrsätzen und Weltsichten verheddert und deswegen in ihren Dienst an den Menschen weit hinter dem zurückbleibt, was ihr aufgetragen ist.
Insoweit zeigt sich darin ein neues „sentire cum ecclesia", ein neues Fühlen mit und in der Kirche. Es ist nicht der alte, oft geistlich nur verbrämte Untertanengeist, sondern zum Ausdruck kommt der Mitwirkungs- und Verantwortungswille von kirchlich und gesellschaftlich Erwachsenen, die aus ihrer jeweiligen Lebenserfahrung, aus der täglich wahrgenommenen familiären, beruflichen, freizeitlichen, medialen Wirklichkeit ihre persönliche Glaubensprägung mitbringen und diesen ihren Glaubenssinn im kirchlichen Alltag zur Geltung bringen wollen. – Nichts anderes als dies ist der sachliche Kern des Rufs nach einer geschwisterlichen Kirche.
Es war das Mißgeschick großer Teile von kirchlich Verantwortlichen wie von vielen „Normalkatholiken", dieses tiefere Begehren hinter den plakativen Forderungen nach weitläufigen Reformen (wiederverheiratet Geschiedene, Zölibat, Ordination von Frauen) nicht oder nicht rechtzeitig erkannt zu haben. Daß im Nachhinein eine neue Nachdenklichkeit einsetzt, in kirchenamtlichen Kreisen wie bei manchen „Traditionskatholiken", dürfte übrigens eine der konstrukivsten Wirkungen des Volksbegehrens sein.
Das mehr oder weniger Fragwürdige des Slogans „Wir sind Kirche" gibt es allerdings auch. Die Art, in der der Slogan seine Wahrheit transportiert, sieht nach semantischem Trick aus. Kirche ist Gemeinschaft – gewiß, Glaubensgemeinschaft. Aber die grundlegenden Wahrheiten, die sie als Gemeinschaft konstituieren, liegen dieser selbst voraus: Kirche existiert nicht aus menschlichem Willen, sondern aufgrund göttlicher Stiftung; Kirche steht im Dienst der ihr anvertrauten Heilsgüter, über die sie nicht verfügen kann; Kirche ist in allem Werkzeug der heilshaften Zuwendung Gottes zum Menschen und zur Menschheit.
Zur Kirche gehört der einzelne, an ihrem Leben und Wirken hat und nimmt er Anteil, er ist Glied der Kirche. Aber Kirche sein ist eben vom Wesen der Kirche her etwas transzendental anderes. Auch Gruppen, Verbände, Bewegungen, Initiativen, Vereinigungen, selbst Gemeinden in ihrer Vielgestaltigkeit sind für sich genommen nicht einfach Kirche, sondern

in unterschiedlicher Verdichtung Teil und Ausdruck kirchlichen Lebens. Und die einzelnen sind Zeugen der ihr eingestifteten Wahrheit und des ihr eingestifteten Auftrags im Maß ihres Christseins.

Die Problematik des Slogans wird auf dem Hintergrund der gegenwärtigen binnenkirchlichen Spannungen und der sie beeinflussenden gesellschaftlichen Trends noch deutlicher. Das gemeindliche Leben in der Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanum sehr viel gemeinschaftlicher geworden, als es vorher war. Aber gesamtkirchlich ist die Kluft zwischen „oben" und „unten", zwischen gesamtkirchlicher Institution und kirchlichem Gruppenleben, man könnte vereinfacht auch sagen, zwischen Papst- und Gemeindekirche, größer geworden. Größer bzw. länger geworden ist auch der Reformstau; die Anhäufung unerledigter Probleme und erwünschter bzw. begehrter Veränderungen. Je mehr der Reformstau zunimmt, je unbeweglicher darauf reagiert wird, um so mehr driftet man auseinander.
Zwei Gefahren werden damit offensichtlich: Je mehr man sich an der institutionellen und – gesamtgesellschaftlich bedingten – administrativen Kirchlichkeit reibt, um so mehr verkrallt man sich in diese. Um so mehr dreht und wendet sich alles um den *institutionellen Charakter* der Kirche. Man tappt auch als begehrende Reformer in die Institutionenfalle. Es entsteht ein neuer Klerikalismus von unten, der sich in binnenkirchlicher Auseinandersetzung erschöpft und damit die Kraft verliert, „nach außen", in die Gesellschaft hineinzuwirken.

Die andere Gefahr – sie ist nur die Kehrseite derselben Medaille – je enger es in der Kirche wird, um so mehr neigen einzelne und Gruppen zu religiöser Verselbständigung. Die Gruppen und Bewegungen schaffen sich „ihr" Kirchesein oder zumindest eigene religiöse Lebenswelten, auch zum Beispiel in Form von Personalgemeinden. Der an sich gesunde kirchliche Pluralismus bekommt damit einen sektenhaften Anstrich.

Damit steht die Kirche nicht allein. Der Trend zur „Versektung" ist nach dem Verlust bzw. der erkennbaren Schwächung aller naturwüchsigen Vergemeinschaftsformen und als Flucht aus einer vergesetzlichten Öffentlichkeit in eine nach privaten Kriterien gezimmerte Lebenswelt seelischer Bedürfnisbefriedigung ein gesamtgesellschaftlicher Trend.

Begegnen läßt sich dem nur durch eine umsichtige, aber konsequente kirchliche *Rezeption demokratischer Meinungsbildungsformen* und -prozesse in allen Fragen, in denen die Kirche nicht dogmatisch gebunden ist. Anders ist kirchliches Miteinander in einem demokratischen Umfeld nicht zurückzugewinnen. Aber noch weit wichtiger ist, daß alle, die sich in der Kirche zu schaffen machen, begreifen, daß Kirche kein Kampfplatz ist, auf dem hauptsächlich um die Durchsetzung von Rechten und Interessen nach dem Muster von Profangesellschaften gerungen wird, sondern zuallererst Sendung im Dienste der Glaubensvorbereitung, des Glaubenszeugnisses und der Glaubensvertiefung, und daß die eigentliche Spannung, die ein Christ auszuhalten und Kirche zu bezeugen hat, die Spannung zwischen dem Hier und Jetzt und der Hoffnung ist, die sich über diese Welt hinausrichtet.

Beides scheint im aktuellen Kirchenstreit übermäßig verdrängt zu werden: die missionarische wie die eschatologische Dimension. Insofern ist nochmals zu fragen, welche Schichten von Kirchlichkeit eigentlich im Blick sind, wenn es heißt: „Wir sind Kirche". *se*

Bollwerk?

Vatikanische Richtlinien zur Sexualerziehung

Am 8. Dezember des vergangenen Jahres veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Familie (Präsident: Kardinal *Alfonso López Trujillo*) umfangreiche Leitlinien für die Sexualerziehung in der Familie unter dem Titel „Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung". Der Text befaßt sich allgemein mit dem Verständnis von Liebe und Sexualität anhand neuerer Dokumente des universalkirchlichen Lehramts, beschreibt die christliche Familie als Ort der Sexualerziehung und geht dann auf Inhalte und Vorgehensweisen bei dieser Erziehung in den verschiedenen Entwicklungsphasen von Kindern und Jugendlichen ein.

Der Familienrat gibt in der Einleitung an, er habe immer wieder dringende Bitten um Leitlinien zur „Unterstützung der Eltern in diesem delikaten Erziehungsbereich" erhalten. Der Text hat denn auch eine *klare Stoßrichtung*: Er möchte katholische Eltern ermutigen, ihre nicht einfach an andere Instanzen delegierbare Verantwortung für die Hinführung der Kinder zu Liebe und Sexualität wahrzunehmen und sie gegen unberechtigte Einflußnahme von anderer Seite zu verteidigen, etwa im Blick auf die schulische Sexualerziehung.
Die Art und Weise, wie in den vatikanischen Leitlinien den Eltern der Rücken gestärkt werden soll, wirft allerdings einige Fragen auf. Sie reichen über dieses eine Dokument hinaus und betreffen einen bestimmten Typ der kirchlichen Moralverkündigung, besonders auf dem Feld der Sexualmoral, insgesamt.

Das Bild der christlichen bzw. katholischen Familie, das der Text entwirft, ist *in hohem Maß wirklichkeitsfremd*, jedenfalls für die Verhältnisse in Deutschland und seinen europäischen Nachbarländern. Die Familie erscheint durchgängig als eine feste Bastion von Werten und Erziehungsregeln, die sich gegen schädliche Einflüsse von „draußen", vor allem durch Massenmedien, abschirmen läßt. Von der „Integrität des Hauses", über die die Eltern wachen und von der sie „unmoralische Verhaltensweisen" fernhalten sollten, ist an einer Stelle die Rede (Nr. 56).
Den Eltern möchten die Leitlinien helfen; sie bürden ihnen aber vor allem

eine erhebliche Last auf: Sie sollen ihren Kindern das gesamte Gebäude der katholischen Ehe- und Sexualmoral, einschließlich der strikten Unterscheidung zwischen „natürlichen" und „künstlichen" Methoden der Empfängnisregelung vermitteln. Dahinter steckt die Vorstellung, man könne die katholische Familie als Bollwerk in einer ansonsten permissiven Gesellschaft stabilisieren. Damit sind Eltern aber massiv überfordert. Mit einer idealisierenden Überhöhung ihrer Rolle ist ihnen nicht geholfen.

Der Text macht im übrigen den Eindruck, als sei die *religiös-kirchliche Dimension des Familienlebens* etwas völlig Selbstverständliches. Immer wieder ist von der Gnade Gottes die Rede, die den Eltern bei ihrer schwierigen Aufgabe zu Hilfe komme, von der Bedeutung der Sakramente und des Gebets. An einer Stelle heißt es, „im Licht des Geheimnisses Christi und der Kirche" könnten die Eltern die positiven Werte der menschlichen Sexualität verdeutlichen (Nr. 70). Von den konkreten Problemen religiöser Erziehung und kirchlicher Sozialisation unter heutigen Bedingungen sind solche und ähnliche Formulierungen des Dokuments weit entfernt.

Die Leitlinien des Familienrates bestehen zu einem beträchtlichen Teil aus *Zitaten*. Natürlich wird der „Katechismus der katholischen Kirche" herangezogen, vor allem aber sind es immer wieder Äußerungen Johannes Pauls II. zu Ehe und Familie, Liebe und Sexualität. So entsteht ein in sich geschlossenes Sprachspiel, eine in sich stimmige theologische Denkwelt, die sich die Mühe einer genaueren Beschäftigung mit den realen Verhältnissen nicht mehr zu machen braucht: Das Lehramt zitiert sich selbst und bestätigt sich damit selbst – Überzeugungskraft wird auf diese Weise nicht gewonnen.

„Die Kirche steht in der heutigen Situation, in der sich veränderte Einstellungen zu Liebe, Sexualität und Ehe entwickeln, vor schwerwiegenden Fragen und Problemen" – so der Moralkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz (S. 343). Von den Problemen, die sich durch gesellschaftlich-kulturelle Trends ergeben, ist in den vatikanischen Leitlinien zur Sexualerziehung viel die Rede; von den Schwierigkeiten, die sich die Kirche auf diesem Feld selber bereitet, dagegen nicht. Aber beides läßt sich im Interesse der Glaubwürdigkeit nicht voneinander trennen. *ru*

Alarmzeichen

Erzbischof Monsengwo legte hohes politisches Amt nieder

Eine Überraschung war es nicht, als Anfang Februar bekannt wurde, daß der Erzbischof von Kisangani, *Laurent Monsengwo*, sein Amt als Präsident des *Haut Conseil de la République*, des zaïrischen Übergangsparlamentes, niedergelegt hat. Die Arbeit des Hohen Rates der Republik war seit geraumer Zeit äußerst schwierig geworden. Bereits im vergangenen Sommer unternahmen rivalisierende Kräfte des Landes einen Versuch, Monsengwo aus seinem Amt zu entfernen und erklärten ihn für abgesetzt. Seit langem war er Zielscheibe von Einschüchterungsversuchen und Bedrohungen aller Art.

Diesem unhaltbaren Zustand setzte Monsengwo mit seinem Rücktritt ein Ende. Er wollte nicht länger mitansehen, wie die Übergangsverfassung und die gesetzlichen Verfahren „unentwegt von denen verletzt werden, die zu ihrem Schutz bestellt sind... Die politische Verantwortung der Regierung bei der Lenkung des Staates wird nicht respektiert... Man verläßt zunehmend die Prinzipien eines Rechtsstaates", so schrieb er in einer Erklärung aus Anlaß seines Rücktritts.

Im September 1991 übernahm die „Nationalkonferenz zur Demokratisierung des Landes", deren Vorsitz Erzbischof Monsengwo innehatte, die Aufgabe, eine neue Verfassung auszuarbeiten und Parlamentswahlen vorzubereiten. Aus ihr ging 1992 der Hohe Rat der Republik hervor, dem gleichfalls Monsengwo vorstand. Wenige Monate vor dem geplanten Ende des Übergangsregimes sieht Monsengwo Versuche, die geschlossenen Vereinbarungen zur Sicherung der Institutionen des Übergangs einseitig zu verändern. Am Übergangsparlament vorbei würden Ernennungen und Absetzungen vorgenommen. Die nationale Wahlkommission werde errichtet, ohne daß der Hohe Rat der Republik Gelegenheit hätte, hieran mitzuwirken. Die offiziellen Medien vernachlässigten mehr und mehr den freien Zugang für alle Meinungen u. v. a.

Im Januar 1994 legten Staatspräsident *Mobutu Sésé-Séko* und der Chef der Übergangsregierung, *Etienne Tshisekedi*, unter westlichem Druck den Hohen Rat und die gewählte Nationalversammlung zum *Hohen Rat der Republik der Republik – Übergangsparlament* (HCR-PT) zusammen, nachdem sich zuvor zwei Parlamente und zwei Regierungen gegenseitig die Legitimation streitig gemacht hatten.

Dieses inzwischen rund 740 Mitglieder zählende und damit schon deshalb kaum wirklich arbeitsfähige Gremium wählte am 14. Juni 1994 *Joseph Kengo wa Dondo* zum neuen Ministerpräsidenten. Die wichtigste Oppositionspartei UDPS unter Etienne Tshisekedi lehnte eine Beteiligung an der Regierung ab und betrachtete ihren Parteivorsitzenden weiterhin als rechtmäßig gewählten Regierungschef. „Doublement" nennt man dieses Verwirrspiel – wird eine Partei, eine Organisation oder eine Instanz zu mächtig, legt man sie lahm, indem man sie verdoppelt. Zu den für Juli 1995 vorgesehenen Parlamentswahlen – im April 1994 hatte man vereinbart, innerhalb von 15 Monaten Wahlen abhalten zu wollen – kam es nicht. Dafür verlängerte man die Amtszeit des diktatorisch regierenden Staatspräsidenten Mobutu um weitere zwei Jahre.

In der Begründung seines Rücktritts erinnert Monsengwo daran, daß er in der ersten Hälfte des vergangenen Jahres mehrfach auf die gefährliche Situation seines Landes hingewiesen habe:

Man habe das Ziel verfolgt, das Übergangsparlament zu „kontrollieren, ihm einen Maulkorb umzuhängen, es zu blockieren, um es auf diese Weise als ineffektiv und nutzlos zurückweisen zu können". Sechs Monate habe er geschwiegen, um die Lage zu beobachten. Nun könne er nicht anders als sprechen.

Als „Alarmzeichen" möchte Monsengwo seinen Rücktritt verstanden wissen. Eine „Bande von Politikern" wünsche offenbar eine Rückkehr zum „Ancien Régime": „Während das Volk die Veränderung will, arbeiten diese Bürger für die Stagnation. Während das Volk den wirtschaftlichen Aufschwung will, ziehen diese den Niedergang und die Plünderung des nationalen Erbes vor. Während das Volk Gerechtigkeit will, Frieden und Ordnung, geben diese der Korruption, der Unordnung und der Unsicherheit den Vorzug. Während das Volk solidarisch und geeint sein möchte, fördern diese die Trennung und ethnische Konflikte".

Gemeinsam habe man das Projekt einer demokratischeren und um die Würde des Menschen besorgteren Gesellschaft. Dieses Gesellschaftsprojekt habe man in ein Grundgesetz gefaßt und in eine Reihe von Schritten umgesetzt, die das Land in Politik und Verwaltung, in wirtschaftlicher und finanzieller, sozialer und kultureller Hinsicht hätten nach vorne bringen sollen. In den Gewaltakten der jüngsten Zeit und der fortgesetzten Verletzung der einmal geschlossenen Vereinbarungen sieht Monsengwo „den Willen zur Wiedererrichtung der Diktatur".

Die Rücktrittsankündigung von Monsengwo liest sich nicht wie das Schreiben eines Mannes, der ein einmal auf Zeit übertragenes politisches Amt an diejenigen zurückgibt, von denen er es erhalten hat. Der Rücktrittsbrief ist eher das Manifest dessen, der das *Scheitern des Demokratisierungsprozesses* in seinem Land konstatiert. Es ist mehr als ein Rücktritt, nämlich das vorläufige Ende der Hoffnung auf einen Demokratisierungsprozeß, der auf seine eigentliche Chance immer noch wartet. *nt*

Kirchenvolksbegehren: Eine zweite Phase?

Wird es eine „zweite Phase" des Kirchenvolksbegehrens geben? In einigen Teilen Europas hat die Aktion nach dem österreichischen und deutschen Vorbild erst begonnen. In Österreich und Deutschland haben sich Bewegungen mit dem Namen „Wir sind Kirche" gebildet.

Gelingt es oder gelingt es nicht? Das deutsche Kirchenvolksbegehren steht an einer Wendemarke (vgl. HK, Februar 1996, S. 73 ff.). In den kommenden Monaten muß sich zeigen, ob sich mit dem Kapital der 1,8 Millionen Unterschriften (darunter 1,5 Millionen Katholiken) auch über den Herbst 1995 hinaus etwas anfangen läßt. Wird das Zweckbündnis derjenigen, die zwischen Mitte September und Mitte November ihre Unterschrift unter die fünf Forderungen des Kirchenvolksbegehrens gesetzt haben, auch künftig eine tragfähige Basis für Aktionen sein? Bedeutete die Unterschrift unter das Begehren über die Bekanntgabe des Ergebnisses hinaus überhaupt eine Legitimation für weitere Aktionen?

„Freundliche", aber „penetrante" Präsenz

Am 27. Januar trafen sich in den Räumen einer Düsseldorfer Pfarrgemeinde mehr als 100 Vertreter der Kirchenvolksbegehrens-Initiativen aus den meisten deutschen Diözesen sowie Beobachter von Initiativen in anderen europäischen Ländern zu einem ersten gesamtdeutschen „Ratschlag". In den Wochen zuvor hatten zahlreiche Treffen auf Diözesanebene stattgefunden, auf denen u. a. Sprecher diözesaner Gruppen gewählt wurden.

In Düsseldorf wurden die Grundlagen für die weitere Arbeit der Initiative gelegt. Man entschied sich definitiv für den Namen „Wir sind Kirche" (vgl. ds. Heft, 114 f.). Neben den drei Initianten des Kirchenvolksbegehrens (*Dieter Grohmann* [Dortmund], *Eva Maria Kiklas* [Dresden], *Christian Weisner* [Hannover]) wählte man drei weitere Personen in die Sprecherguppe: *Magdalene Bußmann* (Essen), *Annegret Laakmann* (Haltern) und *Heinrich Brüning* (Kiel). Zu den fünf Themen bzw. Forderungen des Kirchenvolksbegehrens wurden Fachgruppen gebildet, eine weitere Arbeitsgruppe zur Erarbeitung der künftigen Strukturen der Bewegung „Wir sind Kirche" eingerichtet.

Als nächste Aktionen wurde zweierlei beschlossen: Am Rande des Besuches von Johannes Paul II. in Deutschland im Juni, in Paderborn, will man „freundlich", aber „penetrant" Präsenz mit einer Aktionswoche zeigen. Außerdem soll ein Fest der von der Kirche „Ausgegrenzten" stattfinden. Ein Jahr nach dem Beginn des deutschen Kirchenvolksbegehrens ist für den 12. September in Hildesheim – parallel zu dem vom *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* veranstalteten *Katholischen Kongreß* (sein Thema: „Solidarität ist unteilbar") – ein Aktions- und Begegnungstag geplant.

Ein weiterer Beschluß, die Bitte an den Papst um ein Gespräch, wurde unterdessen zusammen mit den Kirchenvolksbegehrensinitiativen in Österreich und Südtirol realisiert. Wörtlich heißt es darin: „Sehen Sie, lieber Bruder Papst, in uns nicht Ihre Gegner, sondern Ihre Schwestern und Brüder im gemeinsamen Glauben." Darüber hinaus wird die neu entstandene Bewegung die Bischöfe, aber auch die katholischen Verbände und andere

Organisationen auffordern, sich zu den Forderungen des Kirchenvolksbegehrens zu äußern. Die Bischöfe sollen auch eingeladen werden, in das Gespräch mit den diözesanen Unterstützern des Kirchenvolksbegehrens einzutreten. Bei den Berichten aus den Diözesen ergab sich in bezug auf die Haltung der Bischöfe und der Ordinariate bzw. Generalvikariate ein unterschiedliches Bild.

Zu den „Knackpunkten" der sechsstündigen Diskussion in Düsseldorf gehörten u. a. zwei Themen: Zum einen die Frage, inwieweit man sich inhaltlich vorläufig begrenzen soll auf *die im Kirchenvolksbegehren angesprochenen Sachthemen*. Einige Teilnehmer votierten für eine Ausweitung. Ein anderer Teil wollte die Bewegung auf die genannten Themen begrenzt wissen, weil man sich nur für sie durch das Votum des Kirchenvolksbegehrens legitimiert sieht. Eine andere Frage betraf das Verhältnis zur *Initiative Kirche von unten* (IKvu). Es wurden Vorbehalte gegenüber einer zu großen sachlichen wie organisatorischen Nähe zur IKvu deutlich. Den für September geplante Aktions- und Begegnungstag in Hildesheim wird man gemeinsam mit der IKvu veranstalten.

Ein „Herdenbrief" zum Thema Sexualität

Die fünf wichtigsten Forderungen des Kirchenvolksbegehrens waren (in der Reihenfolge, in der sie im Begehrenstext auftauchten): Mitsprache der Laien bei Bischofsernennungen, Zulassung von Frauen zu Priestertum und Ständigem Diakonat, Abschaffung der Zölibatsverpflichtung für Priester, Änderungen in der kirchlichen Sexualmoral sowie einen veränderten kirchlichen Umgang mit Gruppen wie den wiederverheirateten Geschiedenen und verheirateten Priestern.

Zwei Wochen früher als in Deutschland begann in *Österreich* die zweite Phase des Kirchenvolksbegehrens. Bei einer Vollversammlung der Plattform „Wir sind Kirche" am 14. Januar in Salzburg beschloß man, für den 15. Juni dieses Jahres – ein Jahr nach dem Kirchenvolksbegehren in Österreich – zu einer „Kirchenvolksversammlung" einzuladen, die voraussichtlich in Linz stattfinden soll. Versuche, diese Versammlung auch begrifflich als eine Art „Exilparlament" aufzufassen, stießen auf Ablehnung. Bei dem Treffen im Juni soll ein „Herdenbrief" zum Thema „Eros – Liebe – Sexualität" vorliegen, an dem ein Team unter der Leitung des Linzer Akademiker-Seelsorgers *Peter Paul Kasper* arbeitet.

Die Plattform konstituierte sich unterdessen als Verein und soll sich in Zukunft immer wieder zu aktuellen kirchenpolitischen Fragen zu Wort melden. Sprecher der Plattform meinten, „Wir sind Kirche" solle zu einer fixen Größe innerhalb der österreichischen Kirche werden. Das sei man den vielen Unterstützern schuldig. Die deutsche wie die österreichische Bewegung „Wir sind Kirche" sind inzwischen dem europäischen Netzwerk „Kirche im Aufbruch" beigetreten, einem Zusammenschluß von Basisgruppierungen aus etwa einem Dutzend europäischer Länder.

Die Zahl der Länder, in denen nach Österreich (HK, August 1995, 404 ff.) und Deutschland (HK, Dezember 1995, 631) gleichfalls ein Kirchenvolksbegehren durchgeführt wurde oder noch wird, erhöhte sich unterdessen weiter.

Am 18. Dezember ging in *Südtirol* das von der Initiativgruppe „Für eine lebendigere Kirche" lancierte Kirchenvolksbegehren zu Ende. 18284 Südtiroler haben dabei unterschrieben. Nach Angaben der Initianten sind dies fünf Prozent der Südtiroler Bevölkerung über 16 Jahren. Unterschrieben hätten zum Großteil Personen im Alter von 25 bis 45 Jahren; 60 Prozent der Unterzeichner seien Frauen gewesen. Am 22. Januar übergaben Vertreter der Initiative die notariell beglaubigte Anzahl der Unterschriften an den Bischof von Bozen-Brixen, *Wilhelm Egger*. Nach ihren Angaben sicherte Bischof Egger zu, daß in nächster Zeit Gespräche zwischen der Initiativgruppe und der Diözesanleitung stattfinden werden.

Im *übrigen Italien* entschloß man sich später als in Südtirol zur Durchführung eines Kirchenvolksbegehrens für innerkirchliche Reformen. Mitte Januar gab ein Sprecher der Initiative in Rom bekannt, man habe in Rom, Mailand, Pisa, Neapel und Palermo bereits mit der Sammlung von Unterschriften für einen „Appell des Gottesvolkes" begonnen. Zu den Förderern gehört auch der Initiant des Südtiroler Kirchenvolksbegehrens, *Robert Hochgruber* (Bozen). Die Forderungen des italienischen Kirchenvolksbegehrens entsprechen im wesentlichen denen des österreichischen und deutschen Vorbilds, ergänzt durch einen sechsten Punkt, eine Option für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung (Il Regno, 1. 2. 96)

Flandern – Wallonien – Westschweiz – Québec?

In *Frankreich* hieß es noch Ende September beim „Forum des communautés chrétiennes" in Vincennes bei Paris, eine solche Unterschriftenaktion stehe nicht zur Diskussion. Wohl auch unter dem Eindruck des Erfolgs in Deutschland entschloß man sich schließlich doch zur Durchführung des Begehrens. Die links-katholische Wochenzeitung *Témoignage Chrétien* veröffentlichte den Text des Kirchenvolksbegehrens in ihrer Ausgabe vom 17. November – und machte sich für die Initiative stark, ebenso die kirchenkritische Zeitschrift *Golias*.

Soweit bisher absehbar, wird das Kirchenvolksbegehren in Frankreich jedoch nicht annähernd ein vergleichbares Resultat wie in Deutschland oder erst recht Österreich erzielen. Dies ist vor allem deshalb erstaunlich, wenn man bedenkt, wie sehr die französische kirchliche wie allgemeine Öffentlichkeit in den zurückliegenden zwölf Monaten durch die Amtsenthebung von Bischof *Jacques Gaillot* aufgewühlt wurde (vgl. HK, Februar 1996, 60). Bisher wird mit einem Er-

gebnis von *einigen zehntausend Unterschriften* gerechnet. In Frankreich ist es allem Anschein nach nicht gelungen, die Anliegen des Kirchenvolksbegehrens über die Leserschaft der beiden genannten Zeitschriften hinaus pupulär zu machen.

Gleichfalls von einem Kirchenvolksbegehren abgesehen hatte man zunächst in den *Niederlanden*. Innerhalb der „Achter-Mai-Bewegung" war intensiv darüber nachgedacht worden, ob man ein niederländisches Kirchenvolksbegehren starten solle. Der Vorstand entschied sich dafür, die finanziellen und personellen Ressourcen der Bewegung nicht für ein Volksbegehren, sondern für andere Vorhaben einzusetzen. In einem Brief an die „Bischöfliche Begleitkommission Dialog" hat der Vorstand der „Achter-Mai-Bewegung" diese gebeten, die Anliegen des Kirchenvolksbegehrens auf die Tagesordnung des Dialogs zu setzen.

Inzwischen hat sich eine Initiativgruppe gebildet, die Ende März ein Kirchenvolksbegehren in den Niederlanden starten will. In den beiden Sprachregionen *Belgiens* wird es zwei getrennte Unternehmungen zum Kirchenvolksbegehren geben. Die Aktion in Wallonien begann im Januar, in Flandern wird sie vom 1. März bis 31. Oktober stattfinden.

Nachdem in der deutschsprachigen *Schweiz* bereits im Sommer 1995 mehrere Petitionen mit unterschiedlichem inhaltlichen Zuschnitt (Gesamtzahl der Unterschriften: 75 000) veranstaltet worden war, wird es das Kirchenvolksbegehren nun auch in der französischsprachigen *Westschweiz* geben. Lanciert wurde es dort gemeinsam durch die Genfer Basisgruppe „Jonas", die Gruppe der „Communautés chrétiennes de base" in Genf sowie der Genfer katholischen Tageszeitung „Le Courrier".

Ob das Kirchenvolksbegehren noch in weiteren Ländern, womöglich sogar auf anderen Kontinenten durchgeführt wird – in *Québec* und in den *USA* hat man Interesse gezeigt – ist z. Z. noch nicht abzusehen. Das Echo auf die geplante zweite Phase des Kirchenvolksbegehrens wird *geringer* ausfallen als in der ersten Phase, vor allem aber wird es *von anderer* Qualität sein. Wie groß die Resonanz in der zweiten Phase jedoch auch immer sein wird, an der Tatsache, daß das Kirchenvolksbegehren – ob man ihm in Form und Sache zustimmt oder nicht – schon heute die kirchliche Lage nicht unwesentlich mitbeeinflußt hat, ändert dies nichts. *K. N.*

Lehrverurteilungen: Wie geht die Rezeption weiter?

Die evangelischen Kirchen in Deutschland warten auf eine verbindliche katholische Antwort zur Studie über die gegenseitigen Lehrverurteilungen. Gleichzeitig gibt es innerhalb der EKD eine gewisse Verärgerung über das Vorgehen der lutherischen Gliedkirchen.

Auf zwei getrennten, gleichzeitig aber nahe verwandten Schauplätzen geht es derzeit um grundlegende Weichenstellungen für das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Kirchen der Reformation: Im einen Fall handelt es sich um die offizielle Rezeption der 1985 abgeschlossenen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", die sich mit den gegenseitigen Verwerfungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und den Lehrdokumenten des Trienter Konzils befaßt (vgl. HK, März 1986, 139 ff.), im anderen Fall um den vom Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Einheitsrat erarbeiteten Entwurf einer „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (vgl. HK, März 1995, 146 ff.).

Ende 1994 lag als offizielle Äußerung aller EKD-Gliedkirchen die Gemeinsame Stellungnahme von Arnoldshainer Konferenz, Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands und Deutschem Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes zum Dokument über die Lehrverurteilungen vor. Auf katholischer Seite hat 1994 die Deutsche Bischofskonferenz eine Stellungnahme zur Verwerfungsstudie veröffentlicht (vgl. HK, September 1994, 436); der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen widmete der Studie ein umfangreiches Gutachten (vgl. HK, April 1993, 175 ff.). Zum Entwurf der lutherisch-katholischen Erklärung über die Rechtfertigungslehre haben die deutschen Mitgliedskirchen des LWB jetzt Stellung genommen: Der Weltbund hatte entsprechende Rückmeldungen bis Ende Januar 1996 erbeten.

Innerprotestantische Spannungen

Träger der „Gemeinsamen Ökumenischen Kommission", auf deren Initiative „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" vom „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" erarbeitet wurde, waren die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD (unter Beteiligung des Päpstlichen Einheitsrates). Das katholisch-lutherische Projekt zur Rechtfertigungslehre betrifft dagegen direkt nur diejenigen EKD-Gliedkirchen, die Mitglied des Lutherischen Weltbundes sind. Damit waren gewisse *Spannungen* schon fast vorprogrammiert, die in den letzten Wochen auch öffentlich geworden sind.

Unter der Überschrift „Unprotestantische Geheimdiplomatie" veröffentlichte die FAZ Anfang Januar einen Artikel ihrer für Evangelisches zuständigen Redakteurin *Heike Schmoll*, der im Blick auf die Behandlung der lutherisch-katholischen Rechtfertigungserklärung durch die deutschen Luthera-

ner von einem „innerprotestantischen Skandal“ und einem „lutherischen Sonderweg“ sprach. Der Beitrag fand ein lebhaftes Leserbriefecho mit prominenter Beteiligung: So äußerten sich etwa der Münchner Systematiker *Wolfhart Pannenberg*, evangelischer Wissenschaftlicher Leiter des „Ökumenischen Arbeitskreises“, der hessen-nassauische Kirchenpräsident *Peter Steinacker* und *Reinhard Frieling*, Leiter des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim und Direktor des „Evangelischen Bundes“.

Pannenberg (FAZ, 15.1.96) schrieb, die evangelischen Synoden des Jahres 1994 hätten mit ihren Beschlüssen zum Dokument über die Lehrverurteilungen eine „sehr unrühmliche Rolle“ gespielt; es habe sich eine von „Mißtrauen und Abgrenzungsbedürfnis bestimmte Tendenz“ durchgesetzt. Von daher sei es zu verstehen, daß Rom und der Lutherische Weltbund nun im direkten Kontakt versuchten, „wenigstens in dem zentralen Thema der Rechtfertigungslehre das im Gang des Dialogs erreichte Maß an Übereinstimmung festzuschreiben“. Frieling replizierte (FAZ, 26.1.96), die evangelischen Synoden hätten mit ihren Stellungnahmen zu den Lehrverurteilungen die 1980 gestellten Erwartungen erfüllt. Unbefriedigend an dem Projekt von Einheitsrat und LWB sei zum einen die Nichtbeteiligung der nichtlutherischen Landeskirchen, zum anderen, daß der Entwurf nicht öffentlich in Synoden diskutiert werde.

Ein Grundproblem der ganzen Sache liegt sicher darin, daß die Rezeptionsprozesse auf katholischer und auf evangelischer Seite *strukturell assymetrisch* sind. Die Gliedkirchen der EKD (bzw. dann ihre Zusammenschlüsse) konnten zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ verbindlich und abschließend Stellung nehmen, wobei sie ein in sich differenziertes Votum zu den Ergebnissen der Studie abgegeben haben. Sie erwarten gleichzeitig vom „römisch-katholischen Lehramt die offizielle Feststellung, daß die Verwerfungssätze von Trient die reformatorische Rechtfertigungslehre, das reformatorische Sakramentsverständnis, insbesondere das Abendmahlsverständnis, und das reformatorische Amtsverständnis nicht treffen, soweit dies nach dem Dokument Lehrverurteilungen und den Stellungnahmen der evangelischen Kirchen dazu möglich ist“. Eine solche Feststellung kann aber nach katholischem Verständnis nur die *Universalkirche*, nicht aber eine Ortskirche oder eine Bischofskonferenz treffen.

Dazu kommt als innerprotestantisches und gleichzeitig ökumenisches Problem die weltweit einzigartige Struktur der EKD als eines Zusammenschlusses lutherischer, unierter und reformierter Gliedkirchen. Die EKD-Gliedkirchen haben seinerzeit die „Leuenberger Konkordie“ reformatorischer Kirchen in Europa unterzeichnet und beteiligen sich an den Bemühungen, die mit Leuenberg erreichte Gemeinschaft aller Reformationskirchen in Europa zu festigen und auszubauen. Durch ihre Mitgliedschaft im LWB sind die lutherischen Gliedkirchen der EKD gleichzeitig in das Weltluthertum eingebunden und sind damit auch Partner im katholisch-lutherischen Dialog auf Weltebene.

Läßt sich der Zeitplan einhalten?

Dieser Dialog befindet sich inzwischen in seiner vierten Phase; die entsprechende Kommission hat sich im September 1995 bei einer Sitzung in Finnland konstituiert. Im Zentrum der Arbeit soll das Thema „Apostolizität der Kirche“ stehen, als Grundlage für die Beschäftigung mit dem Bischofsamt und möglichen Formen und Strukturen eines universalen Dienstes für die Einheit der Christen. Die Kommission will auch die im lutherisch-katholischen Dialog bisher erzielten Ergebnisse zum Verständnis der Eucharistie zusammenfassen (1978 wurde das Dokument über das Herrenmahl veröffentlicht) und sich außerdem mit ethischen Fragen beschäftigen („Die Einheit im Glauben und Handeln – Sittliche Urteilsbildung im Raum der Kirche“).

Schon vor Ende des Mandats der neuen lutherisch-katholischen Kommission, bei der nächsten LWB-Vollversammlung in Hongkong vom 8. bis 16. Juli 1997, soll der Rezeptionsprozeß der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ abgeschlossen sein. In Hongkong könnte man dann den lutherisch-katholischen Konsens in der Rechtfertigungslehre feierlich bekunden und gleichzeitig erklären, daß die auf das Verständnis der Rechtfertigung bezogenen Verwerfungen den heutigen Partner nicht mehr treffen. Ob dieser Zeitplan eingehalten werden kann, läßt sich derzeit allerdings noch nicht absehen. Der LWB hat nicht weniger als 122 Mitgliedskirchen, die zur Gemeinsamen Erklärung Stellung nehmen sollen, und auch auf katholischer Seite müssen die Dinge durch Einheitsrat und Glaubenskongregation entsprechend vorangebracht werden.

Die deutschen Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes unterstützen die Gemeinsame Erklärung „mit allen Kräften“. Das ließ die VELKD nach Abgabe ihrer Stellungnahme Anfang Februar verlauten. Man erwarte sich von der gegenseitigen Annahme der Erklärung eine deutliche Klimaverbesserung zwischen Lutheranern und Katholiken. In ihrem Vorschlag für die Stellungnahme der deutschen LWB-Mitgliedskirchen hat die VELKD nach Aussage ihres „Catholica-Beauftragten“, Bischof *Hans-Christian Knuth*, versucht, „auch auf die Verurteilungen des Trienter Konzils einzugehen, die im Entwurf der Gemeinsamen Erklärung aus Rom und Genf bislang nicht erkennbar berücksichtigt sind, zu denen das Dokument über die Lehrverurteilungen aber Annäherungen möglich gemacht hat“ (Bericht vor der VELKD-Generalsynode am 16. Oktober 1995).

Bischof Knuth berichtete auch über ein Gespräch zwischen dem Präsidenten des Päpstlichen Einheitsrates, Kardinal *Edward Idris Cassidy*, und der VELKD-Bischofskonferenz am 29. Mai

1995. Dabei traten die unterschiedlichen Auffassungen in der Bewertung des deutschen Projekts „Lehrverurteilungen" zu Tage: Die VELKD-Vertreter insistierten darauf, daß die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre „nur im Rahmen und in der Folge" der Beschlüsse zum Dokument über die Lehrverurteilungen möglich werde. Die katholische Seite vertrat demgegenüber die Auffassung, „das Lehrgespräch in Deutschland sei als regionales Ereignis zu würdigen, die Erträge blieben auf Weltebene nicht unbeachtet, jedoch sei der Dialog zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund umfassender und daher auch höher einzuschätzen".

Ökumenisches Signal im Lutherjahr?

Ob es in absehbarer Zeit zu einer verbindlichen Antwort des katholischen Lehramts auf die Verwerfungsstudie kommt, muß vorerst offenbleiben. Das gründliche Gutachten des Einheitsrates mit seiner über weite Strecken positiven Würdigung der Ergebnisse von „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" läßt keine Rückschlüsse auf das weitere römische Prozedere in dieser Frage zu. Eine offizielle katholische Stellungnahme zur lutherisch-katholischen Erklärung über die Rechtfertigungslehre bzw. zu den damit zusammenhängenden Verwerfungen des Trienter Konzils wäre allerdings ein wichtiger Schritt in die vom deutschen Projekt gewiesene Richtung.
Die Gemeinsame Ökumenische Kommission, die dieses Projekt angestoßen und begleitet hat, wurde im Anschluß an die Begegnung Johannes Pauls II. mit dem Rat der EKD beim ersten Deutschlandbesuch des Papstes im November 1980 ins Leben gerufen. Für Ende Juni dieses Jahres ist die dritte Reise Johannes Pauls II. nach Deutschland mit den Stationen Paderborn und Berlin vorgesehen. In Paderborn steht eine ökumenische Begegnung auf dem Programm. Wäre das nicht ein Anlaß für ein päpstliches Signal gegenüber den deutschen Protestanten im Lutherjahr 1996? *U. R.*

USA: Bischöfe warnen vor Sozialabbau

Tiefgreifende Auseinandersetzungen zeichnen sich in den USA um den Zuschnitt staatlicher Sozialpolitik ab. Und das am Beginn eines Jahres, in dem die nächsten Präsidentschaftswahlen stattfinden. Die US-Bischöfe meldeten sich in jüngster Zeit mehrfach zu diesem Thema zu Wort.

Wenn es um kirchliche und theologische Fragestellungen geht, tun sich die US-Bischöfe zunehmend schwerer, in den eigenen Reihen einen Konsens zu finden (vgl. HK, September 1995, S. 464 ff.). Wenn dagegen politische, sozialpolitische bzw. gesellschaftsbezogene Themen auf der Tagesordnung stehen, ist dies (noch) anders. Ein Jahr vor den kommenden Präsidentschaftswahlen traten sie mit Äußerungen hervor, mit denen sie sich im politischen Amerika nicht nur Freunde machten. Um es in parteipolitischen Kategorien zu sagen: Die traditionelle Nähe der Katholiken zur Demokratischen Partei, zu „liberalem" politischen Denken lebt in den Stellungnahmen der Bischöfe zwar wieder auf, was aber nicht heißt, daß die US-Katholiken ebenso denken wie ihre Bischöfe. Als „liberal" bezeichnet man im Amerikanischen ein politisches Denken, das sozialen Gesichtspunkten einen hohen Stellenwert einräumt sowie die aktive Rolle des Staates betont.

Wie steht es um die Ausrichtung am Gemeinwohl?

Wie schon bei den letzten fünf Präsidentschaftswahlen veröffentlichte der *Geschäftsführende Ausschuß der US-Bischofskonferenz* ein Jahr vor den nächsten Präsidentschaftswahlen, am 3. November 1995, ein ausführliches Schreiben zur politischen Situation in den USA (Political Responsiblity: Proclaiming the Gospel of Life, Protecting the Least Among Us and Pursuing the Common Good, Wortlaut in: Origins, 16. 11. 95, S. 369 ff.). Die Erklärung ist in erster Linie ein Versuch, auf den drohenden Verlust an *Gemeinwohlorientierung*, der die amerikanische Innen- und Sozialpolitik nach Ansicht nicht nur der Bischöfe kennzeichnet, hinzuweisen und rechtzeitig Gegenkräfte zu mobilisieren.

Das Thema der Stellungnahme gehen die Bischöfe in drei Schritten an: In einem ersten Abschnitt skizzieren sie die politische Diskussion bzw. Stimmung, wie sie sie gegenwärtig in ihrem Land wahrnehmen. Dabei stellen sie einen *Mangel an substanzieller politischer Debatte* und einen Zuwachs an *Zynismus* fest. Letzterer fördere die frustrierende Einstellung, Politik helfe ohnehin eher der Elite und mächtigen Gruppen als dem normalen Volk und dem Gemeinwohl. Den Schlüssel für die Erneuerung des politischen Lebens sehen die Bischöfe in einem vermehrten Bemühen um das Gemeinwohl und einem unzweideutigen Einsatz für die *Würde jedes einzelnen Menschen*. Den Umgang mit den Schwachen der Gesellschaft erheben sie geradezu zum *Testfall der bevorstehenden Präsidentschaftswahlen*.
In einem zweiten Kapitel befassen die Bischöfe sich mit der *Rolle der Kirche im politischen Leben des Landes*. Dabei weisen sie die Verdächtigung zurück, sie überschritten mit ihrem Engagement die gerade in der US-amerikanischen Gesellschaft sehr ge-

nau beachteten Grenzen zwischen Politik und Religion. „Uns Bischöfen geht es nicht um die Schaffung eines religiösen Wählerblocks", betonen die Bischöfe, wohl auch, um sich damit von entsprechenden Bestrebungen in konservativ-protestantischen Milieus Amerikas abzusetzen (vgl. HK, Februar 1996, 61). Auch wolle man nicht den Wählern vorschreiben, wen sie zu wählen hätten: „Vielmehr haben wir das Recht und die Pflicht, als Lehrer die moralischen Dimensionen der zentralen politischen Herausforderungen der Gegenwart zu analysieren... Wir sind überzeugt, daß eine konsistente Lebensethik der moralische Rahmen sein sollte, innerhalb dessen wir alle Themen im politischen Raum angehen."

Das dritte Kapitel besteht aus einer *Auflistung von politischen Themen*, von denen die Bischöfe annehmen, daß sie die Diskussion der nächsten Monate bestimmen werden: von A wie „abortion" (Abtreibung) über C wie „capital punishment" (Todesstrafe), I wie „immigration" (Einwanderung) bis W wie „welfare reform" (Reform des Sozialstaates). Auch außenpolitische Fragen (Balkan, Mittlerer Osten, Kuba, Afrika u. a.) werden behandelt.

Für eine aktive Rolle des Staates

Herausragendes Thema dieser Stellungnahme ist jedoch jene Frage, die in den zurückliegenden Monaten das politische Washington beherrschte, die *Einsparungen auf dem Sozialsektor*, mit denen vor allem die republikanische Mehrheit im Repräsentantenhaus das Haushaltsdefizit abbauen möchte. Weit über die konkreten Fragen hinaus sehen die Bischöfe darin das Schlüsselthema des politisch-staatlichen Handelns in den USA und ein Überlebensthema ihres Landes.

In der Debatte um Familienwerte und den Sozialstaat, so die Bischöfe, werde von „falschen Alternativen" ausgegangen: So als müsse man „zwischen Verantwortung und Mitleid" wählen, „zwischen mehr gemeinschaftlichen Strukturen und staatlichen Geldern im Kampf gegen die Armut". Die einen meinten, es bräuchte „nur bessere Werte (mehr Zeit für die Kinder, mehr sexuelle Beherrschung, mehr persönliche Verantwortung, größere Beachtung der moralischen Werte)". Andere sagten, man bräuchte „nur eine bessere Politik (mehr Arbeitsplätze, ein höherer Mindestlohn, bessere Sorge für die Kinder, eine anständige Gesundheitsfürsorge, bessere Versorgung mit Wohnungen)".

Nicht nur von diesen bereits klassischen, dem Links-Rechts-Schema folgenden Antworten setzen sich die Bischöfe ab. Eine „wachsende Versuchung" sehen sie darin, „soziale Unsicherheit und moralischen Niedergang" nicht auf Fehler der politischen und wirtschaftlichen Führung zurückzuführen, sondern ein „Zuviel an Mitleid" dafür verantwortlich zu machen. Manche seien der Ansicht, die Nation sei vor allem wegen der allzu vielen Einwanderer in Schwierigkeiten und der Frauen, die erst das Sozialsystem zu Müttern gemacht habe („welfare mothers"; dieser Begriff spielt auf äußerst kontrovers aufgenommene Versuche an, unverheirateten und/oder Schwangeren, die unter 18 Jahre alt sind, staatliche Zuweisungen zu kürzen).

Manche führten die grassierenden Schwierigkeiten zurück auf „zu wenig Geburtenkontrolle, zu wenige Abtreibungen, zu wenige Gefängnisse und Hinrichtungen; und vor allem zu viel Auslandshilfe und ‚affirmative action' ", die bevorzugte Einstellung von Arbeitnehmern aus Minderheitengruppen. Man könne jedoch nicht nur die Armen und Machtlosen für die Probleme verantwortlich machen. Die Bischöfe betonen, ihnen sei *nicht am Erhalt des Status quo* in bezug auf das Sozialsystem gelegen. „Wir widersetzen uns jedoch Versuchen, die Bundesregierung aus der Verantwortung zu entlassen, Familien im Kampf gegen die Armut und für die Befriedigung der Basisbedürfnisse der Kinder zu unterstützen".

Für die US-amerikanische Gesellschaft ist mit diesem Thema eine zentrale Frage ihres politischen Selbstverständnisses berührt: Es geht um die Rolle des Staates, um das Verhältnis zwischen dem Bürger und seinem Staat. Die Bischöfe werben regelrecht für eine aktive Rolle des Staates gegenüber den Benachteiligten der US-Gesellschaft. Sie verteidigen sich gegen Vorwürfe, der Sozialstaat schade letztlich der Demokratie. Es gehe ihnen darum, die Demokratie zu stärken.

Johannes Paul II. als Zeuge für eine konsistente Lebensethik

Die Bischöfe bemühen sich auch bei denen um Zustimmung, von denen sie wissen, daß diese ihre Ansichten zur Sozialpolitik nicht teilen: Dankbar anerkenne man das Opfer, die harte Arbeit und den Einsatz derjenigen, die der Nation und den Gemeinwesen auf diese Weise dienten, sagen die Bischöfe im Blick auf die vielen Durchschnitts-Amerikaner, in deren Weltbild Hilfe des Staates für die Armen und Benachteiligten einen anderen Stellenwert einnimmt als für vergleichbare Bürger mitteleuropäischer Staaten.

Die Stellungnahme zum Wahljahr blieb in jüngster Zeit nicht die einzige Äußerung von US-Bischöfen dieses inhaltlichen Zuschnitts. Neben Stellungnahmen einzelner Bischöfe und regionaler Bischofskonferenzen reagierten sie auf ihrer Herbstvollversammlung 1995 mit einer kurzen, aber im Ton eher schärferen Reaktion auf neueste Entwicklungen im US-Kongreß (Wortlaut in: Origins, 23. 11. 95, S. 393 f.). Die US-Regierung bezeichnet die Bischöfe darin als „arbeitsunfähig, gelähmt durch Partisanenkämpfe und ideologisches Patt". Die zunehmende wirtschaftliche und politische Polarisierung bezeichneten sie als eine „fundamentale moralische und religiöse Herausforderung". Finanzielle Kürzungen und das Vermeiden von Defiziten seien zwar un-

umgänglich, „jedoch sollten die schwächsten Glieder unserer Gesellschaft nicht die größten Lasten tragen". Gleichfalls auf der Herbstvollversammlung erinnerten die Bischöfe an ihren vor zehn Jahren veröffentlichten Hirtenbrief zu Wirtschaftsfragen (vgl. HK, März 1987, 107 ff.).

Wenn die Bischöfe in ihren Stellungnahmen auffällig oft und ausführlich Äußerungen Johannes Pauls II. zitierten, ist dies auch vor dem Hintergrund des besonderen inneramerikanischen Umgangs mit diesen Themen zu sehen. Seit langem sind die US-Bischöfe – was ihr politisch-gesellschaftliches Engagement angeht – Vorwürfen rechtskatholischer Kreise der US-Kirche ausgesetzt: Diese halten ihnen vor, daß sie sich in der Abtreibungsfrage zu wenig kämpferisch zeigten, als auch, daß sie faktisch dem demokratischen politischen Lager mit Äußerungen zu Fragen wie Sozial-, Einwanderungs-, und Menschenrechtspolitik Schützenhilfe leisteten.

Wenige Wochen vor dem letzten USA-Besuch des Papstes veröffentlichten die US-Bischöfe eine größere *Erklärung zur Abtreibungsfrage*, deren Wortlaut bereits auf der Vollversammlung der Bischofskonferenz im Juni in Chicago verabschiedet worden war (Wortlaut in: Origins, 29. 6. 95, S. 116 ff.). Sie liest sich wie eine amerikanische Antwort auf die Enzyklika „Evangelium vitae" (vgl. HK, Mai 1995, S. 224 ff.). Die Bischöfe kritisierten darin eine „Abtreibungsmentalität", die seit dem Abtreibungsurteil des Obersten Gerichtshofes der USA im Jahre 1973 über das Land hereingebrochen sei.

Dieselben US-Bürger, die bei den US-Bischöfen in der Vergangenheit eine schärfere Gangart in der Abtreibungsdiskussion einklagten und dabei den Papst zum Zeugen anriefen, zeigen sich jedoch immer wieder *auffällig weniger papsttreu*, wenn es um Fragen der Sozial-, Einwanderungs- und Menschenrechtspolitik geht, wie im vergangenen Herbst beim jüngsten Besuch Johannes Pauls II. in den USA erneut zu spüren war (vgl. HK, November 1995, S. 623 f.). Äußerungen des Pastes gerade in diesen Fragen betrachten die US-Bischöfe insofern als eine gern gesehene Unterstützung des Bischofs von Rom für die US-Bischöfe dort, wo diese sich bisher schwer tun, der eigenen Gesellschaft eine konsistente, sprich: unteilbare Lebensethik argumentativ nahezubringen. *K. N.*

Nicht das letzte Wort

Konsultationsphase für ein Sozialwort der Kirchen abgeschlossen

Der vor anderthalb Jahren begonnene Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland hat eine überraschend große Resonanz gefunden, besonders auch in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit. Mit einer Bilanzveranstaltung in Berlin wurde Anfang Februar die eigentliche Konsultationsphase abgeschlossen. Bis Ende dieses Jahres soll das endgültige Sozialwort der Kirchen vorliegen.

Die Dynamik, das enorme Echo überraschte selbst die Initiatoren. Daß der nun fast 15 Monate dauernde Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland auf so große Resonanz gerade auch in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit stoßen würde, damit war nicht zu rechnen. Dabei gilt der von den Kirchen eingeschlagene Weg, das Verfahren selbst als der eigentliche Hauptgrund für dieses breite Echo: Möglichst viele waren gefragt. Nicht nur Expertenwissen, auch die Kompetenz der Alltagserfahrung sollte zur Sprache kommen, was alle angeht, von allen beurteilt und beratschlagt werden. Denn nicht zuletzt zielten die Kirchen auch darauf, Sensibilität und Verantwortlichkeit für die sozialen und ökonomischen Belange des Landes unter möglichst vielen Christen wie auch über deren Kreise hinaus zu wecken oder zu fördern.

„Es sollte eine Praxis der Kirchen werden, daß ein grundsätzliches sozialethisches Wort der Kirche von allen in der Kirche erstellt und darum dann auch getragen wird", hatte der Hauptinitiator des Prozesses, der Hildesheimer Bischof und Vorsitzende der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Josef Homeyer*, bei der Vorstellung der Diskussionsvorlage betont (vgl. HK, Januar 1995, 9 ff.). Dieses Verfahren, in dem deutlich wurde, daß „das Volk Gottes vorrangiger Träger der kirchlichen Sozialverkündigung" ist (so der Frankfurter Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach*), feierte der evangelische Bischof von Berlin, *Wolfgang Huber*, bei einer Veranstaltung des Hamburger Kirchentages im Juni 1995 als „kleine Revolution" (vgl. HK, August 1995, 417), völlig verschieden von den bisher hinter verschlossenen Türen der EKD-Kammern entstehenden Denkschriften. Die „Bundesarbeitsgemeinschaft Christen und Christinnen bei Bündnis 90/Die Grünen" sprach in ihrer Stellungnahme von einen „Vorstoß beider Kirchen in Richtung auf eine basisdemokratisch verfaßte Gesellschaft".

Bei der Bilanzveranstaltung in Berlin, mit der formal die Phase der Eingaben und Stellungnahmen abgeschlossen wurde, bekräftigten die Spitzenvertreter beider Kirchen denn auch, der Konsultationsprozeß dürfe – so der EKD-Ratsvorsitzende und badische Landesbischof *Klaus Engelhardt* – kein „Intermezzo" gewesen sein. Der neue „Stil" müsse erhalten bleiben. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, bezeichnete das Verfahren als „neues Modell der Intensivierung der kirchlichen Sozialverkündigung", eng verknüpft mit und begründet in der durch das Zweite Vatikanische Konzil angeregten neuen Erfahrung von Kirche selbst.

Über 4000 Veranstaltungen haben sich dem Prozeß gewidmet

Ein weiterer Grund für die enorme Resonanz lag aber sicherlich auch in der *Gunst der Stunde*. Die Kirchen haben mit ihrer Initiative zu einer breiten Grundsatzdebatte über die künftigen Wege und Ziele wirtschaftlichen und sozialen Handelns, mit ihrer Mahnung, zu einem neuen Konsens über grundlegende Fragen dieser Gesellschaft, den richtigen Zeitpunkt getroffen, sich ein dafür empfängliches gesellschaftliches Klima zunutze machen können. Dies zeigte sich nicht zuletzt in den häufigen Hinweisen und Verbindungen zum „Bündnis für Arbeit" oder anderen Hoffnungszeichen einer neu- oder wiederentdeckten Kooperation zwischen den verschiedenen zivilgesellschaftlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Akteuren bei der Berliner Bilanzveranstaltung.

Die für die Erfassung, Verschlagwortung und Dokumentation der Eingaben und Stellungnahmen zuständigen „Clearing"-Stellen, das Katholische-Soziale-Institut (KSI) in Bad Honnef und das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD (SWI) in Bochum, konnten in Berlin eindrückliche Zahlen präsentieren: 400 000 mal ist die im November 1994 veröffentlichte Diskussionsgrundlage gedruckt und verteilt worden. Über 4000 Veranstaltungen haben sich, teilweise in ökumenischer Zusammenarbeit, in den vergangenen anderthalb Jahren dem Konsultationsprozeß gewidmet: Vertreter der Kirchen waren bei Parteien – auf Landes- und Bundesebene – und Gewerkschaften zu Gast; Akademien und Fortbildungseinrichtungen kirchlicher Verbände, von Landeskirchen und Diözesen boten Tagungen und Diskussionsrunden. Zahlreiche Arbeitshilfen mit einschlägigen Textsammlungen und Diskussionsanregungen entstanden in Bildungswerken, Verbandszentralen und Ordinariaten. Immer wieder erstaunte auch das große Medienecho, dessen sich der Konsultationsprozeß seit Beginn erfreute.
Eine größere Resonanz hätten sich die Initiatoren indessen auf *Gemeinde- und Dekanatsebene* gewünscht. Schließlich sollte der Konsultationprozeß gerade dort wirtschafts- und sozialpolitische Sensibilität und Engagment wecken, auch „innerkirchlich eine öffnende Wirkung" (Engelhardt) haben. Schließlich bedurfte es zudem bei den rege beteiligten kirchlichen Sozialverbänden wie der KAB oder auch den Familienverbänden nicht des weiteren Anstoßes durch die Kirchenspitzen, damit diese sich um Themen wie Arbeitslosigkeit und Familienförderung annahmen. Um den Konsultationsprozeß nicht auf Akademien und diözesane Gremien zu beschränken, hat es immer wieder auch den Wunsch nach einer zeitlichen Verlängerung des Prozesses gegeben, etwa von seiten des BDKJ oder auch des „Ökumenischen Konsultationsnetzes". Dieses hatte sich gleich nach Veröffentlichung des Impulspapiers gebildet. Vernetzt und koordiniert an sechs „Knotenpunkten" konzentrierten sich die daran beteiligten 70 Gruppen, Initiativen und Verbände auf die Themen: die Bundesrepublik als gespaltene Gesellschaft, die ökonomische und gesellschaftliche Krise in Ostdeutschland, die Gleichstellung von Frauen und Männern, die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen, weltweite Gerechtigkeit und die Kirche als Arbeitgeberin. Auch der Anspruch der Kirchen, nicht nur die Anwaltschaft und die Perspektive der „Betroffenen" zu übernehmen, sondern diese im Konsultationsprozeß selbst auch zu Wort kommen zu lassen, war als Begründung für eine deutliche Ausweitung des geplanten Zeitrahmens angeführt worden.

Einigkeit nur in der Würdigung des Verfahrens

Gleichwohl sind bei den beiden „offiziellen" Koordinierungsstellen – auch hier beschritten die Kirchen mit Mailbox und elektronischer Datenbank Neuland – mehr als 1750 Stellungnahmen eingegangen, die im Durchschnitt rund 10 Seiten stark sind, an deren Ausarbeitung geschätzte 8500 Personen beteiligt waren. Unter diesen befinden sich auch zahlreiche Statements von Privatpersonen, Gemeindearbeitskreisen, meist ökumenisch, oder Protokolle von Veranstaltungen auf Pfarrei- und Dekanatsebene. Mit ausführlichen Stellungnahmen beteiligten sich aber auch sämtliche im Bundestag vertretenen Parteien, Bundes- und Landesministerien, ebenso der Vorstand des Deutschen Gewerkschaftsbundes und mehrere Arbeitgeberverbände.

Die Gemeinsamkeit dieser Stellungnahmen erschöpft sich allerdings mit der einstimmigen Würdigung und Zustimmung zu der Inititiative der Kirchen selbst, zu dem gewählten Verfahren und dessen ökumenischer Durchführung. Ansonsten spiegeln die Kommentare und Reaktionen aus dem nichtkirchlichen ebenso wie dem kirchlichen Spektrum nicht nur das gesamte Argumentations- und Meinungsspektrum der gegenwärtigen Debatte um die Zukunft des Standort Deutschlands und die seines sozialen Sicherungssystems wider. Höchst widersprüchlich fällt die teilweise sehr grundsätzliche Kritik an der vierteiligen Diskussionsvorlage aus, die sich in ihrem dritten Teil auf die aktuellen Problemfelder einer die Gesellschaft spaltenden Arbeitslosigkeit, die wachsende Armut, die strukturelle Benachteiligung von Familien und die aktuellen Schwierigkeiten sowie den Reform- oder Umbaubedarf des Sozialstaates konzentriert.

Für die gleiche Problemanzeige, Ursachenanalyse oder den konkreten Lösungsvorschlag finden sich nicht nur zahlreiche Lesarten und Interpretationsmöglichkeiten. Angesichts der umfassenden Würdigung der sozialen Marktwirtschaft im vierten Teil des Impulspapiers, einem Plädoyer zu Vergewisserung und Weiterentwicklung in Konzentration auf die Grundwerte der Gerechtigkeit und Freiheit, freuten sich Stimmen von CDU/CSU oder aus dem Arbeitgeberlager, daß nun auch die Kirchen (endlich) die soziale Marktwirtschaft als *den* Ordnungsrahmen akzeptiert hätten – wobei die Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände immer noch die traditionell kritische Distanz zu Markt und Wettbewerb zu spüren glaubt. Die SPD sieht in der Wertschätzung der Kirchen dagegen vor allem die Absage an eine Marktwirtschaft nach dem amerikanischen Modell. Eine Stellungnahme aus Ostdeutschland gibt zu bedenken, im künftigen Sozialwort solle die „soziale Marktwirtschaft" nicht als theologische Basiskategorie eingeführt werden. Häufig finden sich in den Stellungnahmen äußerst konträre Urteile und Korrekturvorschläge. Zwei Grundauffassungen unterscheiden dabei die Mitarbeiter von KSI und SWI. Die einen – und dies betrifft das Gros der Einsendungen – betrachteten die gegenwärtige Situation als eine „Steuerungskrise". Die Gesamtrichtung der Entwicklung gilt als insgesamt stimmig. Die gegenwärtigen Probleme würden auf menschliche, technische, organisatorische oder wissenschaftliche Unzulänglichkeiten zurückgeführt. Dagegen handle es sich für eine quantitativ kleinere Gruppe bei der momentanen Situation um eine tiefgreifende Ziel-, Sinn- und Systemkrise. Konsequenterweise fordere diese Gruppe eine grundlegende Neuorientierung über die gesellschaftliche Entwicklung insgesamt.

Relativ einhellig unterstützen die Einsender die Konzentration auf die Problematik der Arbeitslosigkeit. Insgesamt beschäftigt sich das Gros der Stellungnahmen vornehmlich mit den Themen Arbeit und Arbeitslosigkeit, der Familie – zumeist unter der Perspektive der „strukturellen Rücksichtslosigkeit" unserer Gesellschaft ihr gegenüber – und den Problemen des Systems der sozialen Sicherung. Gerade zum letzten Punkt finden sich durchaus einige Beiträge, die bis in Mark und Pfennig berechnete Modelle präsentieren. Zur Überraschung der mit der Auswertung und Berichterstattung beauftragten Mitarbeiter von KSI und SWI spielen dagegen beispielsweise die „Ökologie" und die „weltweite Gerechtigkeit" eine untergeordnete Rolle. Freilich kritisieren diejenigen, die sich zu diesen beiden Themen meist sehr engagiert äußerten, die marginale Rolle, die diesen beiden dringlichen Problemen schon bei den Autoren der Diskussiongrundlage spielten.

In gewisser Form eine Sonderstellung nehmen, dies zeigt die Auswertung ebenfalls, die Stellungnahmen aus Ostdeutschland ein: Insgesamt seien diese ziemlich kritisch ausgefallen. Durchaus repräsentativ ist beispielsweise das Statement des Katholikenrates im Bistum Magdeburg, man erlebe derzeit, wie die sogenannte soziale Marktwirtschaft einem schrankenlosen Liberalismus erliege. Viel ist auch von der Erfahrung des „Nicht-Gebrauchtwerdens" und des „Überflüssigsein" die Rede und dem Erleben der Marktwirtschaft als „Machtwirtschaft". Noch ein weiterer Punkt ist für die Stellungnahmen aus den neuen Bundesländern charakteristisch: Die Frage, die beispielsweise von Vikaren und Vikarinnen der Landeskirche Anhalt gestellt wurde, warum die Vorschläge des Konziliaren Prozesses nicht wesentlich konkreter Eingang in die Diskussionsgrundlage gefunden haben. Gelegentlich wurde auch von seiten der evangelischen Kirche (West) auf das Vorbild des Konziliaren Prozesses verwiesen, wo die besondere Chance eines solchen Konsultationsprozesses erklärt werden sollte. Die katholischen Bischöfe und Verantwortlichen beschränkten sich dagegen meist auf die Vorreiterrolle der US-Bischöfe und ihrer österreichischen Kollegen, die für die Erstellung eines Wirtschafts- beziehungsweise Sozialhirtenbriefes ähnliche Wege gegangen waren (vgl. HK, März 1987, 107 ff. und HK, Juni 1990, 270 ff).

Nicht nur bis ins Detail ausgearbeitete Vorschläge für verschiedene sozialpolitische Maßnahmen zeigen die hohen Erwartungen, die die verschiedenen Interessengruppen an das künftige Sozialwort der Kirchen richten. Die einen erhoffen ein noch sehr viel entschiedeneres Einstehen für den im Impulspapier formulierten Anspruch, Anwälte der Benachteiligten, der Armen und Schwachen zu sein. Andere wieder wünschen, so etwa eine Stellungnahme aus dem „Ökumenischen Konsultationsnetz", diese Anwaltschaft müßte sehr viel stärker auch die Menschen in der sogenannten Dritten Welt einschließen. Der FDP-Bundesvorstand mahnt, das gemeinsame Wort solle keine neuen Gräben aufreißen, verbindet dies jedoch mit der Kritik, in der Diskussionsgrundlage habe man versäumt, klar und deutlich zu benennen, daß der „Umverteilungsstaat" an seine Grenzen gestoßen sei.

Aus dem Arbeitgeberlager kommt die Forderung, doch etwas für die Akzeptanz der Marktwirtschaft, insbesondere auch im Osten zu tun und die individuelle Verantwortung zu betonen. Soziale Gerechtigkeit müsse auch gegenüber den Leistungsträgern gewährleistet sein, die die vielen sozialen Errungenschaften erst ermöglichten. Eine Betroffeneninitiative erwartet die „öffentliche Skandalisierung der Armut". Die Konrad-Adenauer-Stiftung bedauert in ihrer umfangreichen Stellungnahme die mit der Diskussionsgrundlage vertane Chance, gegen die weiterhin in kirchlichen Gruppen grassierenden „sozialistischen Modelle" vorzugehen.

Schon diesen Erwartungen Rechnung tragen zu wollen, verlangt von der Anfang des Jahres formierten Redaktionsgruppe (die Leiter von SWI und KSI *Hartmut Przybylski* und *Joachim Sikora*, des weiteren für die evangelische Seite *Friederike Woldt, Klaus Lefringhausen und Tilman Winkler*, für die katholische *Marita Estor, Bernhard Emunds* und *Elmar Remling*), die unter Assistenz eines Beratungskreises von jeweils sechs evangelischen und katholischen Sachverständigen bis August dieses Jahres einen Textentwurf erarbeitet haben sollen, die Quadratur des Kreises. Denn aus der Kritik an der vorliegenden Diskussionsvorlage, die ohnehin nie als Textentwurf für das Sozialwort gedacht und auch

nicht eingeführt war, wird auch deutlich, was das künftige Sozialwort alles *nicht* sein darf.
Mit der Erinnerung an frühere Wahlhirtenbriefe wird die Aufforderung verbunden, mit dem Wort keine Wahlkampfhilfe zu leisten. Wie harsch aber auch die Kritik der Parteien an einzelnen der 128 Paragraphen des Impulspapiers auch ausfiel, so haben doch alle Parteien von der FDP bis zur PDS die zahlreichen Übereinstimmungen zwischen den eigenen Positionen und denen der Kirchen unterstrichen. Ebenso schwierig wird es den Autoren wohl fallen, der Aufforderung nachzukommen, einen selektiven Umgang mit dem Sozialwort, seinen Mißbrauch als Steinbruch für wohlfeile Zitate zu verhindern.
Während die einen auf größere Ausgewogenheit drängen, ermuntern einige Stellungnahmen etwa aus katholischen und evangelischen Abeitnehmerkreisen oder auch die Mitarbeiter von Caritas und Diakonischem Werk die Kirchen zu entschiedener Parteilichkeit. Dabei hatte das Autorenteam der Diskussionsvorlage, das nach eigenem Bekunden selbst, einige Kontroversen über strittige Themen durchzustehen hatte, bestimmte Reizworte oder auch unpopulärere Vorschläge keineswegs ausgespart.

Zu wenig Wachstum und zu viel Umverteilung?

Besonderen Reizwert hatten dabei die Forderungen „Arbeit zu finanzieren statt Arbeitslosigkeit" und die nach „Teilung von Arbeit". Beide wurden beispielsweise von CDU/CSU und von seiten der Arbeitgeberverbände als Symptom dafür gewertet, daß sich das Kirchenpapier in seinem Kern doch zu sehr auf Umverteilung konzentriere, die Verteilungsfrage unverhältnismäßig im Vordergrund stehe, dagegen das Potential des Wirtschaftswachstums tendenziell vernachlässigt werde; Symptombekämpfung und rein defensiv ausgerichtete Lösungsvorschläge dominierten; die Konrad-Adenauer-Stiftung sprach von „Lösungsvorschlägen aus der Asservatenkammer der Wirtschaftsgeschichte".

Gerade der ihnen unterstellte zu negative Blick der Kirchen auf das Wirtschaftswachstum und die Vernachlässigung der Wirtschafts- zugunsten der Sozialpolitik sowie der Vorwurf, Arbeitslosigkeit mit sozialpolitischen statt wirtschaftspolitischen Maßnahmen bekämpfen zu wollen, waren dann auch Gesprächsgegenstand bei einem Treffen, zu dem die CDU/CSU-Fraktion unter anderen die Bischöfe Lehmann, Homeyer und Engelhardt noch wenige Tage vor der Berliner Bilanzveranstaltung geladen hatte. Engelhardt hatte gegen diese Vorwürfe eingewandt: Ein „Erstens-Zweitens-Schema" entspreche nicht der sozialen Marktwirtschaft, die gerade durch das Mit- und Ineinander von Sozial- und Wirtschaftspolitik charakterisiert sei. Dagegen kritisierten wiederum die Arbeitnehmerkreise beider Kirchen, für die Ursachenanalyse der gegenwärtigen Massenarbeitslosigkeit hätten die Autoren kritiklos und unreflektiert das Arbeitgeberargument vom zu hohen Lohnniveau übernommen.

Am deutlichsten jedoch schieden sich die Geister beim Thema *Armut*. Gerade hierbei zeige sich, unterstrich ein Teilnehmer bei der Bilanzveranstaltung Anfang Februar, daß grundlegende Differenzen nicht nur in der Problemanalyse, bei Lösungsvorschlägen, über die Frage des Vorrangs der gerechten Verteilung oder der Sicherung der finanziellen Quellen bestünden: Schon in der schieren Wahrnehmung der gegenwärtigen sozialen Wirklichkeit manifestierten sich unüberbrückbare Unterschiede. Eine Vielzahl von Stellungnahmen, etwa von im Sozialbereich tätigen kirchlichen Angestellten, streicht die zunehmende Armut im reichen Land heraus. Diese Seite betont ebenso den engen Zusammenhang von Arbeitslosigkeit und Armut, eine immer weiter fortschreitende Umverteilung von unten nach oben oder auch die immer asymmetrischer werdende Verteilung von Vermögen.

Am wenigsten umstritten dürfte dabei das vielfach beklagte Armutsrisiko von Familien sein. Auch die im Papier beklagte Situation auf dem Wohnungsmarkt wurde mehrheitlich auf den fehlenden, für Familien geeigneten und bezahlbaren Wohnraum bezogen. Heftige Kritik entlud sich aber über der kirchlichen Diskussionsgrundlage wegen des verwendeten Armutsbegriffes, der Definition der Armutsgrenzen und dem Rückgriff auf die Sozialhilfeberechtigung als Indikator für Armut. Die Arbeitgeberseite monierte, die Gesellschaft dürfe nicht allein für die Armut verantwortlich gemacht werden; die FDP fordert Anreize für Arbeitsaufnahme. Die SPD-Bundestagsfraktion begrüßte die im Kirchenpapier verwendete Formel, Armut sei mehr als Einkommensarmut, bemängelte jedoch die nicht ausreichende Verknüpfung des Armutsthemas mit dem Gestaltungsbedarf bei den sozialen Sicherungssystemen. Um Armutsrisiken schon im Vorfeld zu begrenzen, forderten einige Stellungnahmen, die Kirchen sollten sich für eine bedarfsorientierte Grundsicherung einsetzen.

Die Kirchen sollten ihre Kompetenz klären

Einen ganzen Katalog fehlender Themen, Aspekte und Klärungspunkte haben die Teilnehmer des Konsultationsprozesses dem Redaktionsteam auf die Schreibtische gelegt. Angesichts der kirchlichen Selbstverpflichtung, in einer Zeit der Ernüchterung und Enttäuschung, der verbreiteten Indifferenz ein ermutigendes und Vertrauen weckendes Wort schreiben zu wollen, müßten dabei zwei Kritikpunkte zum besonderen Ansporn werden. Arbeitgeber und CDU/CSU beispielsweise schelten die Kirche für ihren pessimistischen Unterton, die Untergangsszenarien und die permanente Rede von Einschränkungen und Verteilungskonflikten. Andere, wie beispielsweise die Evangelische Frauenhilfe in Deutschland, monieren, bisher blieben die Kirchen zu sehr dem Status quo verhaftet. Es fehle die Vision einer grundsätzlich erneuerten wirtschaftlichen und sozialen Ordnung, überhaupt der Mut zum Umdenken.

Will die Redaktion einem anderen vielfach geäußerten Kritikpunkt Rechnung tragen, sollte sie mit den Wörtern „soll" und „muß" sparsamer umgehen – einige haben sich an dem Zuviel der „Bußappelle" gestoßen. In die gleiche Richtung zielt die noch tiefer ansetzende, auch die sozialethische Fundierung des Wortes betreffende Kritik: Die Dominanz religiös begründeter Appelle an die inviduelle Moral gehe zu Lasten einer angemessenen Reflexion der Regeln und Institutionen komplexer Industriegesellschaften.

Nicht zuletzt Statements und Diskussionverlauf eines wissenschaftlichen Forums zum Konsultationsprozeß im September 1995 (vgl. HK Oktober 1995, 516 f.), auf dem von seiten namhafter Ökonomen den Kirchen nahegelegt wurde, ihre Kompetenz in wirtschafts- und sozialpolitischen Belangen zu überprüfen und sich ihrer genuinen Aufgaben zu widmen, haben überdies gezeigt, daß auch hier für das künftige Wort noch Klärungsbedarf nach innen wie nach außen besteht. Vor allem will aber auch ein noch so berechtigter Anspruch argumentativ überzeugend und zugleich entschieden verteidigt werden.

An die oberste Stelle der Defizit-Liste aber haben keineswegs nur die evangelischen und katholischen Frauenverbände oder ein „Frauenhearing der KAB" die angemessene Berücksichtigung der Lebenslagen von *Frauen* gesetzt (vgl. HK, Dezember 1995, 681). Moniert wird etwa der einseitig an vollzeitbeschäftigten Männern orientierte Arbeitsbegriff der Diskussionsgrundlage, ein konservatives Familienbild mit der traditionellen geschlechtsspezifischen Rollenaufteilung. Konsequent wird daher für das Sozialwort gefordert, dieses müsse auch der Lebenssituation von ledigen, geschiedenen, getrennt lebenden Frauen gerecht werden, sich für die Absicherung der von Frauen geleisteten Erziehungs-, Familien- und Pflegearbeit einsetzen.

Der eigentliche Prozeß geht weiter

Überdies fehlt den einen eine angemessene Auseinandersetzung mit der Rolle der *Unternehmer*, anderen mit der der *Gewerkschaften*. Die soziale Lage der Behinderten soll ebensowenig unterbelichtet bleiben wie die Jugendarbeitslosigkeit. Einige, so etwa das Landeskomitee der Katholiken in Bayern, beklagen die zu enge nationale Perspektive, die eine Seite dabei in bezug auf Europa, die andere in bezug auf den fast ausgeblendeten Nord-Süd-Konflikt. Entschieden und häufig aber wird auch gefordert: Von der Armut lasse sich nur sinnvoll in Verbindung mit dem Reichtum reden. Wer wie die Kirchen eine Armutsberichterstattung anmahne, solle sich auch für eine Reichtumserhebung, eine Analyse der Reichtumsentwicklung stark machen.

Um die vielen Kritiker zufriedenzustellen und dem breiten Meinungsspektrum Genüge zu tun, muß aber auch bei der biblisch-theologischen ebenso wie bei der sozialethischen Grundlegung nachgebessert, oder besser wohl noch einmal neu angesetzt werden. Konkret wird an den drei handlungsleitenden Optionen des Impulspapiers – der Option für die Schwachen, für eine soziale Friedensordnung und die soziale Gestaltung der Zukunft in der einen Welt – kritisiert, sie blieben für die weitere wirtschafts- und sozialpolitische Analyse unverbindlich (vgl. HK, Februar 1995, 80 ff.). Eine Stellungnahme des „ökumenischen Konsultationsnetzes" fordert demnach konsequent für das Sozialwort eine „vorrangige Option für die Armen" im Sinne der Versammlungen des Lateinamerikanischen Bischofsrates und die Strukturierung des ganzen Textes von dieser aus. Von „links" wie „rechts" wird gemahnt, auch bei der unverbindlicheren, damit aber weiteren Formulierung der „Option für die Schwachen" müsse genauer geklärt werden, wer eigentlich die Schwachen seien. Grundsätzlich stößt sich dagegen der *Bund katholischer Unternehmer* an der fehlenden Orientierung am christlichen Menschenbild und mahnt die „transzendent-eschatologische Dimension" des christlichen Lebens als Bezugspunkt an. Notwendig sei überdies die Ergänzung um eine Spiritualität des richtigen Umgangs mit Wohlstand.

An einer Forderung, die in ihrer Allgemeinheit zunächst in sehr vielen Stellungnahmen anzutreffen ist, werden die Autoren wohl auch nicht vorbei können: Das gute Beispiel ist gefragt und wird zum Maßstab der Glaubwürdigkeit erhoben. Immer wieder, wenn auch in verschiedenen Kontexten beklagt man die fehlende Selbstreflexion und Selbstverpflichtung bezüglich des Handelns und Verhaltens der Kirchen selbst. Als Arbeitgeber werden sie beispielsweise in einer gemeinsamen Stellungnahme der Bundeskonferenzen der Mitarbeitervertretungen im Bereich der EKD, der Bischofskonferenz und des Diakonischen Werkes angefragt. Die Kirchen müssen sich dabei die von ihnen geforderten, im eigenen Bereich aber kaum vorhandenen flexiblen Arbeitszeitregelungen, die einer besseren Vereinbarkeit von Familie und Beruf dienen würden, vorwerfen lassen. Angefragt werden sie aber ebenso als Grund- und Immobilienbesitzer. Die Arbeitgeberverbände werfen den Kirchen vor, das von ihnen beklagte Anspruchsdenken bei bestimmten Gruppen, besonders den „relativ" Armen, selbst gefördert zu haben. Gefragt wird auch, wie sich das im Impulspapier erhobene Postulat nach Subventionsabbau mit Gottesdiensten gegen den Abbau unrentabler, hochsubventionierter Arbeitsplätze vertrage.

Nicht zuletzt der hohe Anteil an Stellungnahmen, die direkte Ergänzungs- und Korrekturvorschläge am Text der Diskussionsvorlage vorgenommen haben, zeigt den enormen Erwartungsdruck, der auf dem künftigen, endgültigen Sozialwort der Kirchen lastet. In der enormen Resonanz schlummert entsprechend hohes Frustrationspotential. Trost mag da in der Zusicherung liegen, das „offizielle Sozialwort", für das Vizepräsident *Hermann Barth* vom EKD-Kirchenamt auf evangelischer und Bischof Homeyer auf katholischer Seite Letztverantwortung tragen, nicht die einzige Frucht des Konsultationsprozesses sein soll: alle Stellungnahmen, Voten und Kommentare werden dokumentiert.

Unmißverständlich aber hat der Konsultationsprozeß auch

gezeigt, wie breit das Meinungsspektrum in sozialen und politischen Fragen in den Kirchen ist. Ein Konsens scheint in vielen Fragen und Positionen nicht mehr möglich, gemeinsame Formeln für diese äußerst unterschiedlichen Wahrnehmungen und Interessen zu finden ist aussichtslos. Und dennoch haben sich die Kirchen mit dem Konsultationsprozeß dem Anspruch gestellt und ihn teilweise wohl auch erfüllt, Gruppen miteinander ins Gespräch zu bringen, zwischen den lange schon Sprachlosigkeit herrscht. Dieser eigentliche Prozeß ist nicht beendet, das Sozialwort sei nicht das letzte und abschließende Wort, könne dies und wolle es nicht sein, bekräftigten Barth und Homeyer in Berlin. Es gehe vielmehr um eine Selbstvergewisserung während eines fortdauernden Prozesses gemeinsamen Lernens – hin zu einer dringend erforderlichen neuen gesellschaftlichen Kultur.

Alexander Foitzik

„Es gibt nicht nur die Kostenseite“

Fragen zur ökologischen Wirtschaftsreform an Hans Georg Nutzinger

Das Ausmaß der globalen Umweltzerstörung verlangt dringend nach einem ökologischen Umbau des Wirtschaftssystems gerade in den Industrieländern. Die Diskussion über den notwendigen Strukturwandel fällt jedoch in eine Phase, die durch massive ökonomische Probleme geprägt ist. Über Hindernisse und Chancen auf dem Weg zu einer öko-sozialen Marktwirtschaft in Deutschland sprachen wir mit dem Kasseler Wirtschaftswissenschaftler Hans Georg Nutzinger. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Nutzinger, droht heute angesichts der so grundlegenden ökonomische Herausforderungen, allen voran der Massenarbeitslosigkeit, die ebenfalls dringliche ökologische Umgestaltung unseres Wirtschaftssystems aus dem Blick zu geraten? Bringt das Ringen um internationale Wettbewerbsfähigkeit einen Rückfall in Denkpositionen mit sich, für die Ökologie Innovationshemmnis und Wettbewerbsnachteil bedeutet?

Nutzinger: Die aktuelle Diskussion ist durch zwei entgegengesetzte Richtungen, geprägt. Die eine betont die Probleme Deutschlands, den verschärften internationalen Wettbewerb, die grundlegenden demographischen Veränderungen, die Sorge um Standortsicherheit und den zukunftsweisenden Umgang mit neuen Technologien. Für diese Seite ist die Ökologie ein weiteres Problem, das nun auch noch auf den ganzen Berg draufgepackt werden soll. Ökologie gilt ihr als Zusatzlast. Die Gegenposition leugnet keinesfalls die vielfältigen Probleme, die Standortsorgen und demographischen Herausforderungen. Ihr Ansatzpunkt aber ist der, daß wenn ohnehin ein Strukturwandel unvermeidlich ist, dieser auch in eine ökologische Richtung gelenkt werden kann und soll.

HK: Ist dies nur eine Frage der Perspektive, oder beurteilt eine Seite die gegenwärtige Situation nicht angemessen?

Nutzinger: Es wäre sicherlich falsch, der einen oder anderen Seite eine grundsätzlich fehlerhafte ökonomischen Einschätzung der Situation zu unterstellen. Beide Richtungen lassen sich mit verschiedenen Ansätzen der ökonomischen Theorie verknüpfen: Für die eine Richtung bedeuten ökologische Rücksichtnahmen vor allem einen zusätzlichen Kostenfaktor. Die andere unterstreicht zum einen die Erträge, die diesen Kosten gegenüberstehen – wobei ein grundsätzliches Problem darin liegt, daß mit diesen Erträgen oft nur mittel- und langfristig zu rechnen ist. Zum zweiten sieht die „optimistischere“ Richtung den ökologischen Strukturwandel unter dynamischer Perspektive: Länder, die wie Deutschland größere Anstrengungen auf ökologischen Gebiet unternehmen, haben dynamische Vorteile, die sogenannten „first mover advantages“.

„Die Natur saß nie mit am Verhandlungstisch“

HK: Wenn die Befürchtungen berechtigt sind, angesichts einer immer weiter fortschreitenden Globalisierung der Märkte und unter dem Druck internationaler Arbeitsteilung nicht mehr wettbewerbsfähig zu sein, wie lassen sich dann die Skeptiker zu einer positiveren und optimistischeren Sicht des ökologischen Umbaus bekehren?

Nutzinger: Ich würde zunächst einmal mit der Geschichte argumentieren. Die Standortdebatte ist keineswegs so neu. Sie begann bereits Ende des letzten Jahrhunderts, als beispielsweise asiatische Billiglohnländer in unsere Märkte eindrangen – freilich in Bereiche, die heute keine Bedeutung mehr haben. Schon damals kristallisierten sich in der Diskussion die beiden Richtungen aus, die auch heute die Debatte bestimmen: Die eine Seite wollte versuchen, über eine Kostensenkung mit diesen Billiglohnländern zu konkurrieren. Die andere, die sich letztendlich durchgesetzt hat, unterstrich die Notwendigkeit, im Rahmen der internationalen Arbeitsteilung in Deutschland auf bestimmte Produktionsbereiche nicht mehr weiter zu setzen, anderen Ländern in diesen Be-

reichen damit auch Entwicklungschancen einzuräumen, dafür aber bestimmte andere Sektoren besonders stark zu machen und eigene Vorteile zu nutzen: Deutschland verfügt wie andere Industrieländer auch über gut ausgebildete und motivierte Arbeitskräfte, damals wie heute. Mehr noch als damals aber zeichnet sich Deutschland heute zudem durch ein hohes Maß an Kooperationsbereitschaft, sozialem Konsens und Frieden aus.

HK: In welchen Produktionsbereichen muß ein Strukturwandel in ökologischer Richtung am dringlichsten beginnen und was bedeutet dies für die betroffenen Sektoren?

Nutzinger: Der Weg hin zur sozialen Marktwirtschaft, den Deutschland und andere Industrieländer seit dem Ende des letzten Jahrhunderts gewählt haben, war nur partiell ein Erfolgsweg. Die von Wirtschaftspolitikern und Tarifpartnern geschaffene soziale Marktwirtschaft in ihrer bestehenden Form stellt unbestritten eine große Errungenschaft dar. Nur darf nicht übersehen werden: Als diese ausgehandelt wurde, saß die Natur nie mit am Verhandlungstisch. In all den entscheidenden Schlüsselbereichen, die Deutschlands Wirtschaftsentwicklung nach dem Krieg bestimmt haben, hat man auf die Natur nie Rücksicht genommen. Es sind also gerade die traditionellen deutschen Führungsindustrien, wie Kohle, Bau-Steine-Erden, Chemische Industrie, Stahl, die im Rahmen eines ökologischen Strukturwandels ihres hohen Energie- und Ressourcenverbrauches wegen schrumpfen müßten, aber ohnehin wegen einer ganzen Reihe anderer, nicht ökologischer Bedingungen schrumpfen werden.

HK: Damit stellt sich aber wieder das grundsätzliche Problem der unterschiedlichen Sichtweisen: Sollen jetzt diese sowieso gefährdeten Bereiche auch noch mit ökologischen Auflagen belastet werden? Wer dagegen ist, wird für seine Haltung gute Gründe finden...

Nutzinger:... die keineswegs leichtfertig abzutun sind. Wirtschafts- und Unternehmenspolitik muß verantwortungsvoll gestaltet werden. Es können nicht im Namen künftiger Generationen die heute Lebenden außer Lohn und Brot gesetzt werden. Dennoch sollte die Wirtschaftspolitik, sollten Arbeitgeber und Gewerkschaften in bezug auf einen ökologischen Umbau mutiger werden. Viele der gegenwärtig diskutierten Argumente sind zu defensiv und unterschätzen das kreative Potential der deutschen Wirtschaft. Es gibt doch eine Reihe von ermutigenden Ansatzpunkten, beispielsweise, daß gerade die strenge Umweltschutzgesetzgebung in Deutschland einen hohen Standard in der Umwelttechnologie gefördert hat, der sich seinerseits wieder positv auf den Export solcher Technologien ausgewirkt hat. Wichtig ist zu sehen, daß es an der ökologischen Umstrukturierung nicht nur die Kostenseite gibt, sondern auch positive wirtschaftliche Effekte. Ich würde auch von den Unternehmern im Sinne Schumpeters erwarten, daß sie sich innovatorisch und dynamisch verstehen und nicht nur als Buchhalter des Bestehenden.

HK: Nun existieren ja eine ganze Reihe von Leitbildern – Stichwort: nachhaltiges Wirtschaften – für eine ökologisch orientierte, ressourcen- und umweltschonende Wirtschaftsweise. Jüngst erst hat beispielsweise das Wuppertaler Institut für Klima, Umwelt und Energie mit der Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" (vgl. HK, Dezember 1995, 641 ff.) ein umfassendes Konzept vorgestellt. Welche Leitbilder können Deutschland den Weg zur öko-sozialen Marktwirtschaft weisen?

Nutzinger: Ich halte die Leitbilder der Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" für einen gelungenen Versuch, Begriff und Konzept der „Nachhaltigkeit" für unser Wirtschaftssystem handlungsleitend zu machen und mit sozialer Phantasie auszugestalten. Sie orientieren sich wesentlich an drei Nachhaltigkeitsregeln: Die erste, die ursprünglich aus der Forstwissenschaft herrührt, besagt, daß alle erneuerbaren Ressourcen nur in dem Maße genutzt werden dürfen, wie ihre Regenerationsfähigkeit gesichert ist. Die zweite Regel ergibt sich aus der Anwendung des Nachhaltigkeitsprinzips auf die Fähigkeit der Natur, die menschlichen Einwirkungen und Störungen zu verkraften. Danach muß die Menge der in die Umweltmedien eingebrachten Schadstoffe und Emissionen an den assimilativen Kapazitäten der Natur ausgerichtet werden. Die dritte Regel, welche die erschöpfbaren Ressourcen betrifft, ist zugleich die für alle Industrieländer am schwierigsten zu erfüllende, weil sie den Löwenanteil ihrer Energie aus erschöpfbaren Ressourcen gewinnen. Im strengen Sinn aber können erschöpfbare Ressourcen gar nicht nachhaltig genutzt werden.

„Entscheidend ist die Abkehr von einem reinen Ressourcen-Bestandskonzept"

HK: Kommt hier auch das Konzept der „nachhaltigen Wirtschaftsweise" an seine Grenzen?

Nutzinger: Nein, an diesem Punkt geht es aber um Kompromisse. Ich schlage daher den Begriff der „Quasi-Nachhaltigkeit" vor. Damit soll ausgedrückt werden, daß das Leitbild der Nachhaltigkeit handlungsleitend bleiben soll, aber auch dem Umstand Rechnung zu tragen ist, daß heute und in absehbarer Zukunft ein totales Umsteuern nicht möglich sein wird. Als Richtungsangabe aber bleibt sie sinnvoll: Erschöpfbare Ressourcen sollten möglichst nur in dem Maße genutzt werden, wie Ersatz durch regenerierbare Ressourcen möglich ist.

HK: Dem Konzept der Nachhaltigkeit liegt eine grundsätzliche Wertentscheidung zugrunde: Künftige Generationen sollen die gleichen Lebenschancen besitzen wie wir. Wie läßt sich dieses hohe und zugleich ziemlich abstrakte Ziel in ökonomische Prinzipien umsetzen?

Nutzinger: Entscheidend ist dabei die Abkehr von einem reinen Ressourcen-Bestandskonzept. Das heißt, nicht die Frage, wieviel an Bestand überlassen wir den künftigen Ge-

nerationen, ist zentral, sondern die nach den Nutzungsmöglichkeiten der Ressourcen. Unsere Verpflichtung gegenüber den nachfolgenden Generationen entscheidet sich nicht nur am Verbrauch der erschöpflichen Ressourcen. Wir können unseren Verbrauch auch dadurch ausgleichen, daß wir ihnen ein größeres Wissen und verbesserte Technologien zur Nutzung der Bestände übergeben, so daß auch ein geringerer Bestand für sie einen hohen Nutzen hat. Auch hier liegen besondere Chancen für eine ökologische Umstrukturierung der deutschen Wirtschaft. Deren zentraler Vorteil lag nie im Bestand an Ressourcen, sondern immer am Bestand an Wissen, Technologien und Fähigkeiten.

HK: Heute haben auch die Warnungen der Umweltexperten eine andere Stoßrichtung, als es beispielsweise noch „Die Grenzen des Wachstums" des Club of Rome zu Beginn der siebziger Jahre hatte. Nicht so sehr die Ressourcenknappheit soll der Wirtschaft Grenzen setzen, sondern die begrenzte Belastbarkeit ökologischer Gleichgewichtssysteme...

Nutzinger: Daher ist es bei den genannten Nachhaltigkeitsregeln entscheidend, daß sie *gleichzeitig* gelten. Es reicht nicht, allein den Weg von den erschöpflichen hin zu den regenerierbaren Ressourcen zu verfolgen. Auch diese Strategie hat wieder ökologische Folgeprobleme wie beispielsweise einen erhöhten Flächenverbrauch. Die wirkliche Knappheit ergibt sich nicht nur aus dem physischen Aufkommen eines Stoffes, sondern aus der Gesamtheit der Bedingungen der Nutzung. Grundsätzlich aber gibt es keinen Königsweg zu einer nachhaltigeren Wirtschaftsweise. Dies gilt auch für eine weitere Regel eines an Nachhaltigkeit orientierten Wirtschaftssystems, die sogenannte Hartwick-Finanzierungsregel. Diese an sich wichtige Norm besagt, daß die Renten aus der Nutzung erschöpfbarer Ressourcen verwendet werden sollten, um Bestände an erneuerbaren und entsprechenden Technologien aufzubauen. Die Konsequenz aus dieser Regel kann aber nicht sein, die ganze Welt in eine Plantage für nachwachsende Rohstoffe zu verwandeln.

HK: Mit einer sich unter massiven ökonomischen Sachzwängen verschärfenden Öko-Debatte ist die Frage nach dem wirtschaftlichen Wachstum zu einem Signal- und Kampfbegriff geworden. Muß künftig – wie gelegentlich prophezeit oder gefordert wird – ohne Wachstum gewirtschaftet werden, damit die ökologische Tragfähigkeit der Erde erhalten bleibt?

Nutzinger: Hierzu bedarf es einer dogmenhistorischen Vorbemerkung. Adam Smith, der mit dem „Wohlstand der Nationen" (1776) sozusagen die Bibel der modernen Marktwirtschaft geschrieben hat, geht bereits von der Notwendigkeit des Wachstums aus mit der Begründung: Nur wenn wirtschaftliches Wachstum besteht, kann die Lage der unteren Klassen verbessert werden. Die Gerechtigkeitsfrage, natürlich auch die der Gerechtigkeit gegenüber kommenden Generationen, wird also eliminiert und durch die Wohlstandsfrage ersetzt. Wirtschaftliches Wachstum ermöglicht den gesellschaftlichen Konsens über die Reichtumsmehrung, denn auch diejenigen, denen es schlechter geht, leben dann aus der Hoffnung auf Besserung. Die überaus erfolgreiche Verwirklichung des Smithschen Modells konnte in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg quasi im Zeitraffertempo beobachtet werden. Die Frage, die Smith und andere nicht gestellt haben, findet sich aber in den „Grundsätzen der Politischen Ökonomie" von John Stuart Mill (1848), nämlich die, ob dieses Wachstum mit den natürlichen Grundlagen des Wirtschaftens vereinbar ist.

HK: Muß die Antwort beim heutigen Wissen um den Zustand des „Raumschiffs Erde" und den ökologischen Umbau im Blick ein kräftiges Nein sein?

Nutzinger: Die Frage nach dem Wachstum kann weder mit einem Ja noch einem Nein beantwortet werden. Entscheidend ist, welche Konsequnzen die Beachtung von nachhaltigen Bewirtschaftungsformen auf wirtschaftliches Wachstum hat. Nicht als Ziel, als Konsequenz wird das Wachstum eines nachhaltigen, also weniger ressourcen- und energieintensiven Wirtschaftens geringer werden. Einige Einbußen werden zwar durch neue Wachstumsfelder kompensiert werden können. Es wäre aber keinesfalls sinnvoll, der Öffentlichkeit weiszumachen, man habe mit einer nachhaltigen Wirtschaftsweise die gleichen Wachstumsraten wie zuvor, nur eben jetzt als ökologisches Wachstum.

„Es sind andere Formen der Produktnutzung und der Produktverantwortung nötig"

HK: Wie müssen Produkte und Produktionsprozesse gestaltet sein, um den genannten Leitbildern eines an Nachhaltigkeit orientierten Wirtschaftssystems zu entsprechen?

Nutzinger: Ein wichtiges Prinzip dafür, das Wirtschaften und Arbeiten in Kreislaufprozessen, kann von der Natur selbst abgeschaut werden. Dem Menschen, der ein ausgesprochen lineares Denken hat, ist dieses jedoch eher fremd: Stoffe werden bisher der Natur entnommen, in Produktionsprozessen zu Gütern transformiert, dabei entstehen Abfälle, und die Güter selbst werden nach einer bestimmten Zeit ebenfalls zu Müll. Es wird immer mehr wertloser Stoff produziert. Dieses lineare Wirtschaften bedeutet eine gewaltige menschengemachte Zunahme von Entropie. Die Orientierung an Nachhaltigkeit würde dagegen Kreislaufprozessen, der Wiederverwendung und Recyclierung eine sehr viel größere Bedeutung verleihen. Bei den konkreten Produkten würden Langlebigkeit, Benutzerfreundlichkeit, Reparaturfähigkeit immer mehr zu entscheidenden Qualitäten werden. Auch hier liegt wiederum eine große Stärke der deutschen Wirtschaft, die sich doch immer durch hohe Qualität, Langlebigkeit und Reparaturfreundlichkeit ihrer Produkte ausgezeichnet hat.

HK: Werden sich diese Produkte und ihre Produzenten aber auf den internationalen Märkten behaupten können?

Nutzinger: Wer heute auf Langlebigkeit setzt, muß mit verhältnismäßig teuren Produkten in Konkurrenz zu Billigprodukten mit kurzer Lebensdauer treten, die sofort gekauft werden. Dies zeigt, daß die Umgestaltung sehr grundlegend und umfassend sein muß. Es sind damit auch andere Formen der Produktnutzung nötig: Gemeinsame Nutzung, Nutzung auf Zeit, die Weiterentwicklung von Formen des Leasings u. a. m. Die Produzenten übernehmen die Verantwortung für die Rücknahme ihrer Produkte. Dazu aber müssen auch die Gesetzgeber aktiv werden, und zwar europaweit. Nötig werden Regeln, die diese Verantwortlichkeit, Haftung und Verpflichtung der Produzenten über die ganze Lebensdauer von Produkten festschreiben. Damit aber würden Produkte vom Markt verdrängt, die heute noch einen großen Vorteil besitzen. Billigproduzenten wären gar nicht in der Lage, eine solche Produktverantwortung zu übernehmen.

HK: Welche Rahmenbedingungen und Spielregeln sind überhaupt notwendig auf dem Weg zur ökosozialen Marktwirtschaft? Es scheint sich ja durchaus mittlerweile ein Konsens herausgebildet zu haben, daß die umweltpolitische Gestaltung alleine auf ordnungsrechtlicher Basis nicht funktionieren kann.

Nutzinger: Das Ordnungsrecht hat sich über weite Strecken bewährt. Der Vorteil liegt in seiner vordergründigen Einfachheit; es lassen sich klare Regeln festlegen. Aber es haben sich eben auch die Grenzen ordnungsrechtlicher Maßnahmen gezeigt. Dies läßt sich am besten mit dem Märchen vom „Riesen" Gulliver im Lande Liliput erklären: Der „Riese", der mit tausend hauchdünnen Fädchen gebunden ist, kann sich nicht mehr bewegen. Wenn das Ordnungsrecht immer weiter ausgedehnt wird, besteht die Gefahr, daß es der deutschen Wirtschaft ebenso ergeht wie Gulliver. Vor allem die Kreativität des Wirtschaftssystems wird gebunden, die Überregulierung kann strangulierend wirken.

HK: Meist wird daher ein Mix aus ordnungsrechtlichen und ökonomischen Instrumenten vorgeschlagen. Welchen Vorteil haben letztere für Gulliver?

Nutzinger: Das Ordnungsrecht kann auf Kosten und Ertrag keine Rücksicht nehmen. Es schreibt bestimmte Standards vor, egal wie teuer oder wie billig deren Einhaltung ist. Hier liegt der große Vorzug der ökonomischen Instrumente, die diese Abwägung erlauben. Sie zielen darauf ab, den Umweltschutz vorrangig dort einzuführen, wo dies mit möglichst geringen Kosten und zugleich mit möglichst hoher Effizienz möglich ist. Dieser Effekt kann sich bei ordnungsrechtlichen Regelungen nicht einstellen. Das ist einer der Gründe dafür, warum man auf ökonomische Instrumente setzt, insbesondere auf ökologisch orientierte Steuern und Abgaben.

HK: Quasi vor der Einführung ökologisch begründeter Steuern und Abgaben drängen Ökologen vor allem darauf, beim Versagen des Marktes selbst anzusetzen. In Marktwirtschaften findet die Steuerung der Nutzung von Ressourcen über die Preise statt – Umweltnutzung gab es bisher jedoch mehr oder minder zum Nulltarif. Welchen Stellenwert hat die eingängige Forderung, „Preise müssen die ökologische Wahrheit sagen", für eine ökologische Umgestaltung der Wirtschaft?

Nutzinger: Ökologisch wahrhafte Preise, die jedoch im übrigen konkret sehr schwer zu ermitteln sind, liefern vor allem richtige ökologische Anreize. Bisher ist es ja so, daß unser Handeln sich zurecht an relativen Preisen ausrichtet. Mit dem, was teuer ist, also einen hohen Wert besitzt, gehen wir schonend um. Dinge, die nichts oder nur wenig kosten, halten wir für wertlos und vergeuden sie entsprechend. Wird Naturverbrauch verteuert, wird er eingeschränkt. Wenn die Preise die ökologische Wahrheit sagen, entstehen vor allem aber auch Anreize zur Entwicklung von Technologien, Anlagen und Maschinen, die die Natur weniger beanspruchen als die vorhandenen alten. Damit wird es rentabel, menschlichen Forschergeist für die Schonung, nicht für den Verbrauch von Natur einzusetzen; technischer Fortschritt bekommt so eine ökologische Ausrichtung.

HK: Viele Ökologen und Ökonomen kritisieren vor allem, marktwirtschaftliche Prinzipien würden durch staatliche Interventionen an einer umweltverträglichen Entfaltung gehindert…

Nutzinger: Das ifo-Institut in München hat in mehreren Studien eindrucksvoll gezeigt, wieviele bestehende Regelungen des Steuer- und Subventionsrechts tendenziell ökologiefeindlich sind. Niemand, auch nicht Brüssel, würde uns hindern, diese Fehler umgehend zu beheben. Es gibt ein weites Feld von solchermaßen der Umwelt abträglichen Subventionen, die zugleich den Staatshaushalt binden, zum Beispiel staatlich begünstigter Flächenverbrauch durch extensive Zersiedelung. Dabei handelt es sich um Größenordnungen von mehreren Milliarden Mark. Es ist nahezu unverständlich, wenn allerorten der Subventionsabbau gefordert wird, daß der Bereich ökologieschädlicher Subventionen nicht angegangen wird.

HK: Derzeit werden in allen Parteien, in Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden die unterschiedlichsten Modelle für eine ökologische Steuerreform diskutiert, die sich aber etwa in bezug auf das, was versteuert werden soll, oder die Verwendung des Aufkommens erheblich unterscheiden. Von Seiten der Wirtschaft bestehen gegen die Einführung einer solchen Steuer erhebliche Vorbehalte. Wie groß werden die Belastungen für diese tatsächlich ausfallen?

Nutzinger: Die Vorschläge lassen sich grundlegend in zwei Gruppen einteilen. Die einen wollen im Kern Primärenergie besteuern und sehen ergänzend Schadstoffsteuern vor. Die andern wählen als zentralen Ansatzpunkt die Schadstoffemissionen. Diese Unterscheidung ist insofern zentral, als das Aufkommen bei einer Energiebesteuerung mindestens um eine Zehnerpotenz höher liegt als bei Schadstoffsteuern.

HK: Wozu sollen die Steuereinnahmen verwendet werden und wie läßt sich verhindern, daß durch die Verwendung das

eigentliche Ziel solcher ökologisch motivierter Steuern konterkariert wird?

Nutzinger: Die Frage der Verwendung des Steueraufkommens hat eine juristische und eine politische Seite. Wenn ökologisch orientierte Abgaben im juristischen Sinne zweckgebunden werden, ergeben sich eine ganze Reihe von Schwierigkeiten, weil solche Abgaben als Sonderabgaben gelten und damit einer sehr strengen Rechtsprechung unterliegen. Skepsis ist dabei aber auch angebracht, weil damit das Haushaltsbewilligungsrecht des Parlaments faktisch ausgeschaltet wird. Es ist sicherlich sinnvoller, die Erhebung solcher Steuern mit klaren politischen, nicht juristischen Aussagen zu verbinden. Ein Beispiel dafür sind Vorschläge, das potentielle Steueraufkommen mit erhöhten Zuschüssen des Bundes für die Abgeltung beitragsfördernder Leistungen zum Beispiele im Bereich der Bundesanstalt der Arbeit zu verknüpfen. Dies würde bedeuten, daß insgesamt das Steuer- und Abgabenniveau nicht steigt. Wenn es so möglich würde, die Beiträge der Arbeitgeber und Arbeitnehmer zur Arbeitslosenversicherung, und damit Lohnnebenkosten zu senken, käme das einer zentralen Forderung der Wirtschaft entgegen.

HK: Ein Einwand gegen eine ökologische Steuerreform lautet, damit sei keine verläßliche Finanzquelle gefunden, denn diese Einnahmen würden nicht nur stagnieren, sondern zurückgehen. Wie ernst ist dieser Einwand zu nehmen?

Nutzinger: Keines der gegenwärtig gehandelten Konzepte sieht vor, daß auf einen Schlag eine hohe Energiesteuer eingeführt wird. Schon die ersten Modelle sahen immer eine Einführung in schrittweisen Prozessen vor, angelegt über zehn, fünfzehn oder auch dreißig Jahre. Damit können alle Beteiligten einerseits verläßlich wissen: Energie und andere erschöpfliche Ressourcen zu verbrauchen, wird in Zukunft immer teurer werden, und es ist daher sinnvoll, sich möglichst früh umzustellen. Andererseits hat man eben für diesen Umsteuerungsprozeß auch die nötige Zeit. Dies bedeutet wiederum, daß das Aufkommen zunächst einmal zunehmen würde.

HK: Würde aber nicht dennoch irgendwann der Punkt erreicht, an dem das Aufkommen nicht mehr weiter steigt?

Nutzinger: Doch, aber das heißt nichts weiter, als daß dann erneut darüber nachgedacht werden muß, wie beispielsweise dann noch verbleibende beitragsfremde Leistungen bei der Arbeitsförderung zu decken sind. Aktuell stellt sich diese Frage jedoch wirklich nicht. Es geht ja ökonomisch nicht darum, den Umweltverbrauch auf Null zu führen – dies ist schlicht unmöglich –, sondern ihn ökonomisch zu optimieren und auf ein ökologisch vernünftiges Maß zurückzuführen. Davon aber sind wir soweit entfernt, daß wir uns heute wirklich nicht Gedanken darüber machen müssen, was in zwanzig oder dreißig Jahren sein wird. Die Tatsache, daß ökologische Steuern – gerade dann, wenn sie eine Lenkungswirkung besitzen – nicht in den Himmel wachsen werden, bedeutet lediglich, daß es nicht möglich ist, das Steuersystem allein etwa auf eine Energiesteuer abzustellen. Wir brauchen auch weiterhin einkommensabhängige Steuern und die Mehrwertsteuer.

HK: Welches der derzeit diskutierten Öko-Steuermodelle verspricht dabei die größte Effizienz für die Umwelt? Schließlich gibt es auch Überlegungen, das Steueraufkommen müsse zumindest zu einem Teil direkt zur Förderung von Umweltprojekten verwendet werden.

Nutzinger: Unabhängig davon, wohin die Steuereinnahmen fließen, hat eine ökologische Steuer immer einen Umweltnutzen, weil sie in jedem Fall dazu führt, daß die umweltbelastende Aktivität verringert wird, auch wenn die Einnahmen in ganz andere Bereiche fließen. Die Überlegung ist natürlich naheliegend, diesen Effekt noch einmal zu verstärken, dadurch, daß man nicht nur die schädigende Wirkung zurückführt, sondern auch weitere günstige Wirkungen erzeugt. Da entsteht nun aber das grundsätzliche Problem, daß es zwischen der Ergiebigkeit einer Steuer und der Dringlichkeit des Bedarfs keine Entsprechung gibt. Es kann Bereiche geben, bei denen eine ökologisch orientierte Steuer sehr wenig erbringt, und trotzdem herrscht dort besonderer ökologischer Handlungsbedarf. Umgekehrt sind auch Bereiche mit hohen Einnahmen denkbar bei gar nicht so hohem Ausgabenbedarf. Prinzipiell aber gehören alle Steuereinnahmen in den allgemeinen Staatshaushalt. Wenn der politische Wille vorhanden ist, ökologisch aktiver zu werden, dann muß dazu eben eine direkte Entscheidung des Parlamentes fallen.

„Wir können nicht allein zur Insel der ökologisch Seligen werden“

HK: Um der gefürchteten „Öko-Steuer“ zu entgehen, entschloß man sich von seiten der Industrie zu Selbstverpflichtungserklärungen. Was ist davon zu halten?

Nutzinger: Wenn die politisch angestrebten Ziele durch nachprüfbare Selbstverpflichtung der Industrie selbst erreicht werden können, wäre der Verzicht auf die Einführung der Steuer mit gleicher Zielsetzung durchaus überlegenswert. Selbstverpflichtungen leben häufig davon, daß im Hintergrund der Gesetzgeber steht, der auch anders könnte, und die Drohung mit der Einführung einer Ökosteuer kann durchaus schon die gleiche Wirkung haben wie deren Einführung selbst. Auch Vorschläge, erreichte und nachprüfbare Selbstverpflichtung steuerlich anzurechnen, sind durchaus sinnvoll. Das große Problem jedoch bei Selbstverpflichtungen bleibt die Durchsetzung und Kontrolle.

HK: Der zentrale Vorbehalt gegen die Durchführung einer ökologischen Steuerreform ist die Furcht vor einem nationalen Alleingang Deutschlands. Wie ernst ist diese zu nehmen?

Nutzinger: Wenn nur in Deutschland energie- und ressourcenintensive Produktion verteuert wird, ermöglicht dies

zwar einen ökologischen Strukturwandel, die ökosoziale Bilanz, die unter globaler Perspektive zu ziehen ist, verbessert sich dennoch nicht, denn Deutschland exportiert dann nur Arbeitsplätze, beispielsweise in die GUS-Staaten, und importiert die gleichen energie- und ressourcenintensive Produkte von anderswo. In den Exportländern aber wird unter Umständen wegen des schlechteren technischen Standards mit noch höherem Umwelt- und Ressourcenverbrauch das gleiche weiter produziert. Ökologisch und auch sozial wäre in jedem Fall nichts gewonnen. Das heißt: Deutschland kann allein nicht zur Insel der ökologisch Seligen werden. Die Argumente gegen einen permanenten nationalen Alleingang sind durchaus richtig, sowohl aus ökologischen wie aus sozialen Gründen.

HK: Das Ausmaß der Umweltkrise erlaubt es aber nicht mehr, daß jeder auf den anderen wartet und alle zusammen immer auf den letzten. Was ist in Deutschland für eine ökologische Wende des Wirtschaftens also zu tun?

Nutzinger: Deutschland kann wichtige Anstöße geben, im Sinne der Bildung einer kritischen Masse – und dabei soll nicht vergessen werden, daß uns in bezug auf die Orientierung an Nachhaltigkeit die Niederländer vorangegangen sind –, es kann versuchen, international Bewußtsein zu formen. Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht dabei, daß die westliche Führungsmacht USA, die in puncto Umwelt- und Ressourcenverbrauch eine ganz unrühmliche Spitzenstellung hat, keine Führungsrolle übernimmt. Auch US-Vizepräsident *Al Gore*, der eines der wegweisendsten Bücher zur ökologischen Wende verfaßt hat, will in erster Linie wiedergewählt werden. Die ökologische Führung muß also von einer Gruppe anderer Staaten übernommen werden. Denkbar aber wäre auch – wie dies die SPD im Sommer vorgeschlagen hat –, daß Deutschland keinen Alleingang, sondern einen zeitlich begrenzten Vorausgang unternimmt. Die Einführung der ökologischen Steuerreform bleibt befristet. Zu einem bestimmten Zeitpunkt müssen andere Staaten nachgezogen haben. Im Moment segelt jeder im Windschatten des anderen. Deutschland aber ist eines der Länder, das über sehr gute Voraussetzungen für eine ökologische Orientierung seines Wirtschaftssystems verfügt, und es sollte diese Chancen nutzen.

Grenzen der Vielfalt?

Geistliche Bewegungen in der Kritik

Die Kritik an geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen bzw. bestimmten unter ihnen ist so alt wie diese Gruppierungen selbst. Eine realistische Einschätzung ohne falsche Idealisierung und Dämonisierung geschieht eher selten. Sowohl innerkirchlich wie auch für das Ansehen der Kirche nach außen ist hier noch viel Unterscheidungsarbeit zu leisten.

An einigen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen in der katholischen Kirche (vgl. HK, September 1986, S. 428 ff.) scheiden sich gegenwärtig die Geister, innerhalb der Kirche wie auch außerhalb. In den Medien ist die Kritik an ihnen ein beliebtes Kapitel innerhalb der Kirchen-Berichterstattung. Manche dieser Bewegungen hat die Kritik bekannter gemacht, als sie vermutlich je allein durch eigene Aktivitäten geworden wären. Die Lage in den Bewegungen ist, zumal von außen, schwierig einzuschätzen, und die Diskussion über dieses Thema ausgesprochen unübersichtlich.

Auf der einen Seite lassen sich die geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen insgesamt *mehr und mehr in Ortskirchen integrieren*, etablieren sich und normalisieren ihre Beziehungen zu den traditionellen kirchlichen Strukturen. Dies setzt in der Regel Anpassungen und Kompromisse voraus, Rücksichtnahmen struktureller und inhaltlicher Art. Beispiele hierfür sind etwa die mit seiner jetzt von den Bischöfen gebilligten Strukturreform einhergehende Öffnung des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* für solche Gruppierungen (vgl. Miteinander auf dem Weg. Arbeitspapier des Ständigen Arbeitskreises „Geistliche Gemeinschaften" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken); oder die vermehrte Einbindung geistlicher Gemeinschaften in die *kirchlich-pastorale Verantwortung*, indem Mitglieder von ihnen die Leitung von Pfarrgemeinden bzw. andere Dienste in Diözesen übernehmen.

Auf der anderen Seite sind einige Bewegungen weiterhin und mehr denn je *Gegenstand berechtigter, wie aber auch überzogener Kritik*. Die Grenzen zwischen berechtigter und notwendiger Kritik und solcher, die zwar bestimmte kirchenkritische Erwartungen einer breiteren Medienöffentlichkeit bedient, nicht aber als sachgerecht gelten kann, lassen sich dabei oft nicht leicht ziehen. Zur Unübersichtlichkeit trägt auch bei, daß ein großer Teil der Literatur, die sich mit diesem Thema befaßt, von Autoren stammt, die entweder kritiklos „pro" eingestellt sind oder aber kämpferisch „contra" argumentieren.

Das Paradebeispiel hierfür ist nach wie vor das *Opus Dei* (vgl. HK, März 1983, 122 ff.). Ein Ende der Auseinandersetzung um das „Opus Dei" ist nicht in Sicht. Weiterhin ist es beliebter Gegenstand journalistischer, z. T. tendenziöser Enthüllungversuche in bezug auf seine vielfältigen, aber für

eine größere Öffentlichkeit wenig transparenten Aktivitäten. Der Schlagabtausch ist bereits in hohem Maße vorhersehbar und ritualisiert. Erst vor einem Jahr hielt der „Spiegel" dem Opus Dei wieder einmal Tricks und Kniffs bei der Erlangung öffentlicher Zuschüsse und Kirchensteuergeldern sowie Verdunkelungen im Zusammenhang mit Ansiedlungen in Berlin vor (vgl. Der Spiegel, 2/1995, 46 ff.). Tags darauf sprach das Informationsbüro der Prälatur in Deutschland von Falschmeldungen und Fehlinformationen.
Der Journalist *Peter Hertel* konnte 1995 mit einer Publikation dort fortfahren (Geheimnisse des Opus Dei. Freiburg i. Br. 1995), wo er zehn Jahre zuvor aufgehört hatte („Ich verspreche euch den Himmel". Düsseldorf 1985). Die Reihe derjenigen, die ihre eigene Opus Dei-Vergangenheit publizistisch auswerten, reißt nicht ab; jüngstes Beispiel: der Bericht einer früheren Mitarbeiterin von Opus Dei-Gründer Escrivá de Balaguer: *María del Carmen Tapia*, Hinter der Schwelle. Ein Leben im Opus Dei. Zürich 1993. Der Theologe Matthias Mettner portraitiert das Opus Dei als eine unter mehreren „mächtigen und gefährlichen" Spielarten der Wirklichkeit der katholischen Kirche (Die katholische Mafia. Kirchliche Geheimbünde greifen nach der Macht, Hamburg 1993).

Ein Teil der polarisierten innerkirchlichen Lage

Im Ergebnis führt diese Auseinandersetzung seit einiger Zeit zu stereotypen Mustern des „pro" und „contra" Opus Dei. Beobachter machen auf der Seite des Opus Dei eine „ideologische Immunisierungsstrategie" aus: Zeugenberichte würden als „subjektiv", Entfremdungen von Jugendlichen von ihren Eltern und ihrem natürlichen Umfeld als „Verleumdungen" abgetan; Bußband und Bußgürtel stelle man als von „untergeordneter Bedeutung" hin; Gehorsam entmündige niemanden; Geheimhaltung betreibe man nicht, man respektiere jedoch das Recht auf persönlichen Datenschutz u. a. m. (*Erich Garhammer*, Das ‚Opus Dei' – Kirche in der Kirche? in: Theologisch-Praktische Quartalschrift, 1991, 370 ff., hier: 373)
Aber es melden sich nicht nur Opus-Dei-Gegner zu Wort. Eine Darstellung des Opus Dei aus der Feder eines ausdrücklichen Sympathisanten, des italienischen Journalisten *Vittorio Messori*, erschien in deutscher Übersetzung (Der ‚Fall' Opus Dei. Aachen 1995). Messori machte in den vergangenen Jahren vor allem mit zwei Büchern auf sich aufmerksam: dem Interviewbuch mit Kardinal *Joseph Ratzinger* unter dem Titel „Bericht über den Glauben" (München 1985) und der Herausgabe des Buches von Johannes Paul II.: „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" (Hamburg 1994; vgl. HK, Dezember 1994, 598).
Die Meinungsfronten haben sich verfestigt, zugleich spricht man auch offener über sie. Mit den bestehenden Meinungsverschiedenheiten scheint man sich abgefunden zu haben. Wie auf anderen Gebieten des kirchlichen Lebens steht Meinung gegen Meinung. Die *Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg* unternahm 1991 einen Versuch der direkten Konfrontation von Kritikern und Vertretern des „Opus Dei" (vgl. *Harald Schützeichel*, Opus Dei. Ziele, Anspruch und Einfluß. Düsseldorf 1992). Der Veranstalter überließ es den Teilnehmern, sich selbst ihr Urteil zu bilden, „ob mit dem Opus Dei ‚eine neue Seite im Buch der Kirchengeschichte'" (*Peter Berglar*) aufgeschlagen würde „oder ob lediglich verhindert wird, daß eine alte Seite endlich zugeschlagen werden kann" (a.a.O., S. 14).
Verstärkt in den Blick gekommen ist in den zurückliegenden Jahren die *bedeutende kirchenpolitische Rolle*, die das Opus Dei im gegenwärtigen Pontifikat spielt. Wohl nicht zufällig läßt sich bei den Publikationen von Peter Hertel zwischen 1985 und 1995 eine thematische Verlagerung feststellen: Von verschwörungsähnlichen Vorgängen in Politik, Wirtschaft und Großfinanz liest man weniger, dafür mehr über die Rolle des Opus Dei, die Hertel als „innerkirchliche Kampftruppe" bezeichnet. Bei zahlreichen Auseinandersetzungen zwischen zentralkirchlichen Stellen und Verantwortlichen und Ortskirchen, Orden u. a. „(war) das Opus Dei überall die schürende Kraft im Hintergrund" (*Anton Rotzetter*, in: Hertel 1995, S. 155).

Der Kern der Auseinandersetzung ist insofern weniger als in der Vergangenheit ein „Fall Opus Dei", sondern mehr und mehr eine besonders auffällige Spielart eines sehr viel größeren Falls: der polarisierten Lage in Kirche und Theologie (vgl. HK, September 1995, 477 ff.) bzw. einer kontroversen Konzilsrezeption: „Auch an der Personalprälatur Opus Dei (werden) jene Polarisierungen sichtbar..., die schon längst im kirchlichen Untergrund schwelen" und entscheidend mit der „äußerst verwickelten Situation der Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils" zu tun haben (*Kurt Koch*, in: Opus Dei – Stoßtrupp Gottes oder Heilige Mafia? Paulus-Akademie [Hg.] Zürich 1992, S. 256).

Die legitimen Anliegen der Bewegungen kommen zu wenig in den Blick

Einen eigenen Strang der Diskussion um das Opus Dei stellt die innerkirchliche, innertheologische Auseinandersetzung um das Rechtsinstitut der *Personalprälatur* dar, das Johannes Paul II. dem Opus Dei 1982 verlieh (vgl. HK, Oktober 1982, 472 f.). Hierzu erschien eine ausführliche Studie von drei spanischen Mitgliedern des Opus Dei als Beiheft zum *Münsterschen Kommentar zum Codex Iuris Canonici* (*Amadeo de Fuenmayor*, *Valentin Gómez-Iglesias*, *José Luis Illanes*, Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas. Essen 1994). Enthalten sind darin auch die Statuten des Opus Dei im lateinischen Originalwortlaut – leider nicht in deutscher Sprache.
Sosehr jedoch das Opus Dei die meist diskutierte Gruppierung ist – Zielscheibe von Kritik sind inzwischen auch andere geistliche Gemeinschaften und Bewegungen. Wegen seiner Schwächen typisch für die gegenwärtige Diskussion ist ein im vergangenen Jahr aus dem Englischen übersetztes

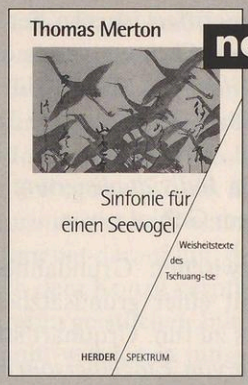
Buch über drei Bewegungen: Sein Autor, *Gordon Urquhart*, ein früheres Mitglied der Fokolar-Bewegung, befaßt sich darin mit *Comunione e Liberazione,* der *Fokolar-Bewegung* sowie dem *Neukatechumenat* (Buchtitel: Im Namen des Papstes. Die verschwiegenen Truppen des Vatikans. München 1995).

In journalistisch lockerer Form erzählt Urquhart von eigenen Erfahrungen in der Fokolar-Bewegung, berichtet selbst erlebte und über Dritte in Erfahrung gebrachte Vorgänge aus den drei Bewegungen, resümiert die Auseinandersetzungen um die geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen auf der Bischofssynode von 1987 (vgl. HK, November 1987, S. 521 ff.; Dezember 1987, S. S. 564 ff., 569 ff.). Die genannten Gruppierungen stellt der Autor allesamt als „katholische Sekten" dar. Weithin unterschiedlos meint der Autor bei den dreien bestimmte für Sekten typische Einstellungen und Haltungen nachweisen zu können. Eine „fanatische Loyalität zum Heiligen Stuhl" attestiert er ihnen; sie seien „konservativ bis hin zum Fundamentalismus in der Interpretation der Bibel", extrem dualistisch in Bezug auf das Verhältnis Kirche – Welt, anti-intellektualistisch. Jede dieser drei Bewegungen baue sich eine „nach außen abgeschottete Gesellschaft auf", maße sich selbst eine „messianische Rolle an", der größere Teil der Ressourcen werde in eine „militant betriebene Missionsarbeit gesteckt".

Das Buch ist keine theologische Fachstudie. Insofern wird man an es auch keine Kriterien anlegen, die am Genus des Buches vorbeigehen. Trotz mancher überzogen negativer Wertungen und problematischer Verallgemeinerungen ist das Buch nicht einfachhin unsachlich. Selbst wenn manches der theologischen Differenzierung bedürfte, ist dem Autor Sachkenntnis nicht abzusprechen. Und selbst wenn der Autor auch gar nicht mit der Tatsache hinterm Berg hält, daß er sich seine eigene Fokolar-Biographie von der Seele schreibt – der Sache nach handelt es sich durchaus um reale Probleme, denen eine erhebliche Bedeutung in vielen Ortskirchen und auf universalkirchlicher Ebene nicht abzusprechen ist. Viele der geschilderten Erfahrungen und Beispiele klingen durchaus nicht unplausibel oder unglaubwürdig (selbst wenn sich vermutlich ebenso leicht Gegenbeispiele finden ließen). Dennoch sind dem Buch erhebliche sachliche und methodische Mängel zu bescheinigen.

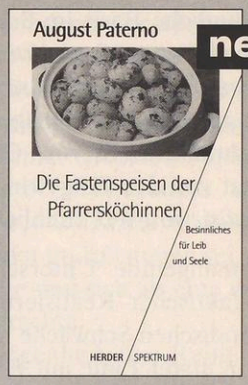
Dies beginnt mit der Tatsache, daß die *Fixierung auf sektenhafte Züge an diesen Bewegungen* bzw. auf das, was der Autor als solches einstuft, die an sich wertvollen und innerhalb einer Pluralität von Spiritualitätsentwürfen legitimen Anliegen der Bewegungen nicht in den Blick kommen. Das Gesamtphänomen wird auf diese Weise seltsam verzerrt wahrgenommen. In dem Zusammenhang wäre etwa zu reden von der Besinnung auf die *katechumenale Tradition* der Kirche unter immer noch stark volkskirchlich geprägten Verhältnissen; vom Umgang dieser Bewegungen mit der Schwierigkeit, die *legitime Autonomie der weltlichen Wirklichkeit* so zu leben, daß der Glaube das ganze Leben trägt und beinflussen kann – und dies in einer Kultur, deren chri-

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4421, DM 14,80
öS 110,- / SFr 14.80

Der weltbekannte Mystiker legt hier eine sehr persönliche Auswahl großer Weisheitstexte des chinesischen Denkers vor.



Band 4404, DM 14,80
öS 110,- / SFr 14.80

Leichte und eindringliche Betrachtungen zum Fasten und die besten, nicht immer mageren Rezepte aus Klöstern und Pfarrhäusern.



Band 4058, DM 12,80
öS 100,- / SFr 13.80

Fasten: Die gesundheitliche, die soziale und die spirituelle Dimension dieser traditionsreichen Übung mit Leib und Seele neu erleben.



Band 4334, DM 15,80
öS 117,-/ SFr 16.80

Die eigentümliche Kraft der alten Texte neu erfahren: Die Passionsgeschichte als Grundmodell eines zuversichtlichen Menschenweges.



Band 4339, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80

Zupackende Glossen über Lust und Frust der Trennung von lieben Gewohnheiten und überflüssigen Dingen. Eine Lektüre, die Spaß macht.



Band 4436, DM 16,80
öS 125,-/ SFr 16.80

Illegal im Afghanistan-Krieg. Zupackend im Elend der Städte. Eine starke Frau, die vor den Mauern der Not nicht haltmacht.

HERDER / SPEKTRUM

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

stentümliche Basis im Schwinden begriffen ist; von der *Suche nach neuen Sozialformen gelebten Christentums* und *erfahrungsbezogenem Ausdruck des Glaubens*; vom Bedürfnis nach gelebter Glaubensgemeinschaft *über traditionelle Standesschranken* (Klerus, Ordensleute, Laien) hinweg; nicht zuletzt von den Folgewirkungen von *Individualisierung und Pluralisierung* auf kirchlich-religiösem Gebiet u. v. a.

Die mangelnde Unterscheidung zwischen Grundanliegen und faktischer Realisierung hat mit einer grundsätzlichen methodischen Schwäche des Buches zu tun. Urquhart stützt sich in erster Linie auf *Erfahrungen von Einzelpersonen* im Umgang mit den Bewegungen. Für ein fundiertes Urteil hätte es der systematischen Analyse der entsprechenden *Schriften* der Bewegungen, der *Veröffentlichungen der Gründer* sowie der *Statuten* bedurft. Erst auf diese Weise könnte deutlicher werden, inwieweit es sich bei den kritisierten Erscheinungen innerhalb der Bewegungen um systembedingte, die grundliegenden Ziele und Ideen betreffende Mängel handelt oder um Mängel, die auf der örtlich und personell unterschiedlichen Realisierung dieser Ziele beruhen.

Mehr Unterscheidung hätte aber vor allem eine exaktere Verwendung für das Buch zentraler Begriffe nahegelegt. Nicht jede Gruppierung, der man als ganzer oder erst recht einzelnen ihrer Mitglieder meint, sektiererhaftes Handeln nachweisen zu können, ist deswegen bereits eine *Sekte* (was immer man darunter im einzelnen versteht). Nicht jede Gemeinschaft, die ihren Mitgliedern bzw. Anwärtern auf eine Mitgliedschaft eine bestimmte Spiritualität nahezubringen sucht, sie zur Konzentration auf das anhält, was man im Rahmen der eigenen Konzeption für wesentlich hält, betreibt deswegen bereits „Gehirnwäsche". Nicht jede Gemeinschaft, in der bestimmte freie Verfügungsmöglichkeiten über Zeit, finanzielle Mittel, Kontakte nach außen usw. eingeschränkt sind oder in der Wert gelegt wird auf ein *Loyalitätsverhältnis zur eigenen Gemeinschaft*, hat deswegen bereits als „totalitär" zu gelten. Damit ist nicht gesagt, daß es Vorgänge, die der Autor als sektentypisch einstuft, nicht tatsächlich gegeben hätte oder unproblematisch wären.

Undialogische Katechumenatspraxis, exklusives Selbstverständnis

Weitere Beispiele: Die Übergänge zwischen der Faszination durch das Charisma einer bestimmten Person und dem Umkippen dieser Faszination in *Personenkult* sind bekanntermaßen fließend und nur sehr begrenzt objektivierbar. Bestimmte *Gruppenegoismen* kennt die Kirche nicht erst seit der Entstehung der drei genannten Bewegungen, und sie sind wohl auch kaum grundsätzlich vermeidbar. Neu ist gleichfalls nicht, daß von geistlichen Sonderguppen in der Kirche immer auch *Macht ausgeübt werden kann und wird* – die Frage ist nur, inwieweit die Kirche strukturell gegen nicht legitimierte Machtausübung gefeit ist.

Wäre Urquhart differenzierender vorgegangen, hätte dies unausweichlich zu mehr Unterscheidung zwischen den drei behandelten Bewegungen geführt. Bezeichnenderweise handelt der Autor die genannten Bewegungen nicht kapitelweise eine nach der anderen ab, sondern springt unentwegt zwischen Fokolar-Bewegung, Comunione e Liberazione und Neukatechumenat hin und her. Somit entsteht der Eindruck, daß es sich bei allen dreien um *gleichermaßen problematische Ausprägungen ein und desselben (kirchlichen) Sektenwesens* handelt, das sich obendrein anheischig mache, die Macht in der katholischen Kirche zu übernehmen. Aber selbst wenn diese Gefahr sicherlich weit übertrieben wird, manche der Beobachtungen und Erfahrungen dürfte den betreffenden Bewegungen genügend Stoff zur selbstkritischen Überprüfung der internen Verhältnisse geben.

Trotz ihrer inzwischen weltweiten Verbreitung liegt der Schwerpunkt der Bewegung Comunione e Liberazione nach wie vor in Italien. Sie entstand im studentischen Milieu Mailands und wurde durch den Priester *Luigi Giussani* gegründet (vgl. HK, März 1988, 118ff.). Das Zentrum der Bewegung bilden päpstlich anerkannte Laienbewegungen. Politische Bedeutung erlangte sie durch ihre enge Verbindung zu Teilen des ehemals christdemokratischen Lagers in Italien. Einen kirchenpolitisch zuweilen umstrittenen Faktor stellt die Bewegung gerade auch über ihre publizistischen Aktivitäten dar.

Von allen drei genannten Gruppierungen ist die Fokolar-Bewegung die unauffälligste und war von daher am wenigsten Zielscheibe von Kritik im dargestellten Sinne. 1943 von *Chiara Lubich* gegründet, kennt sie eine Vielzahl von verbindlicheren und weniger verbindlichen Zugehörigkeitsformen. Eigenen Angaben zufolge zählt sie heute weltweit 95000 Mitglieder (davon in Deutschland 4500), und es stehen mehr als zwei Millionen Personen (nicht nur Katholiken) weltweit mit ihr in Verbindung.

Im Fall des Neukatechumenats dürfte das Bild, das Urquhart in seinem Buch zeichnet, am ehesten mit dem übereinstimmen, was seit einiger Zeit über die Bewegung bekannt ist und diskutiert wird. Das Neukatechumenat versteht sich nicht als Bewegung für sich, sondern als Impuls auf dem „Weg" zu erneuten Pfarrgemeinden. Es entstand 1964 in der Madrider Barackensiedlung Palomeras Altas unter der Leitung des Spaniers *Kiko Arguello*. Die Aussendung von Katecheten, sogenannte „Itineranten", war der Beginn seiner weltweiten Verbreitung. Das Neukatechumenat beruft sich auf die Förderung und Anerkennung durch Johannes Paul II. (ausgesprochen in einem Brief an Bischof *Paul Cordes*, den damaligen Vizepräsidenten des päpstlichen Laienrates; vgl. HK, Dezember 1990, 589). Der Papst ernannte Cordes zu seinem persönlichen Beauftragten für das Neukatechumenat. Nach Angaben eines italienischen Vertreters des Neukatechumenats, des Historikers *Giuseppe Butturini*, umfaßt diese Bewegung heute 28 Seminare „Redemptoris Mater" mit rund 1000 Priesteramtskandidaten sowie 13000 Gemeinschaften in 786 Diözesen und 96 Staaten (vgl. Il Regno, 1.2.96).

Das kirchenamtliche Wohlwollen für diese Bewegung von höchster Stelle kann jedoch den Grad ihrer Umstrittenheit nicht verdecken. *Roman Bleistein* stellte in einer Analyse des Neukatechumenats eine „undialogische" und „autoritäre" Praxis der katechumenalen Unterweisung in dieser Bewegung fest, einen „Absolutheitsanspruch" auf christliche Praxis. Der Sektenverdacht entstehe bei einfachen Gläubigen auf Grund des „elitären" und „exklusiven" Selbstverständnisses, des „autoritären Stils des Umgangs und der doktrinären Glaubensvermittlung", des fundamentalistischen Umgangs mit Glaubenswahrheit und eine „vorkonziliare Fixierung auf die Hierarchie" (in: Stimmen der Zeit, Juli 1992, 435 ff., hier: 443 f.).

Bischöfe erlassen Richtlinie für den Umgang mit dem Neukatechumenat

Die Kritik am Neukatechumenat hat inzwischen ein Ausmaß angenommen, daß selbst *seine eifrigen Förderer davor nicht mehr die Augen verschließen* können. Vor zwei Jahren wies der Papst vor afrikanischen Bischöfen, die auf Einladung des Neukatechumenats zu einem Treffen in Rom versammelt waren, darauf hin, die Pfarrgemeinden und die in ihr tätigen Gruppen müßten „zum Wohl der ganzen Pfarrgemeinde und unter der Leitung des Pfarrers und seiner Mitarbeiter zusammenwirken". Die Gruppen des neukatechumenalen Weges sollten „in den Pastoralplan der Gemeinde gut eingepaßt sein und in Einklang mit den anderen dort wirkenden Charismen stehen". Mit diesen Bemerkungen bezog sich Johannes Paul II. unüberhörbar auf verbreitete, massive Klagen darüber, daß die Präsenz des Neukatechumenats in Pfarrgemeinden erhebliche Konflikte hervorgerufen hat (vgl. HK, März 1994, 162; Osservatore Romano, 1. 2. 94).

Im Zusammenhang mit einer neuen Ansiedlung des Neukatechumenats in der Erzdiözese Wien sprach auch der neue Erzbischof von Wien, *Christoph Schönborn*, ein unverdächtiger Gewährsmann, der Presse gegenüber offen Schwierigkeiten an. Wie „bei anderen Bewegungen und Gruppierungen auch" bestehe die Gefahr, daß das Neukatechumenat in manchen Pfarren zu einseitig eine Vorrangstellung bekomme. Schönborn bescheinigte der Bewegung, noch „in den Kinderschuhen" zu stecken. In der ersten Aufbruchphase bestehe leicht die Tendenz, zu meinen, man habe die Lösung für die Kirche insgesamt gefunden. So sei es eine „Übertreibung" anzunehmen, nur der eigene Weg führe zum „vollen Christentum" (Kathpress, 2. 2. 96). In Berlin zog Kardinal *Georg Sterzinsky* Pläne über die Errichtung eines eigenen Priesterseminars für Priesteramtskandidaten des Neukatechumenats auf erheblichen Protest aus seiner Diözese hin zurück (vgl. HK, Mai 1993, 221).

In Italien veröffentlichten Bischöfe regelrechte Richtlinien über das Wirken des Neukatechumenats in den Pfarreien, so etwa der Erzbischof von Florenz, Kardinal *Silvano Piovanelli* (vgl. HK, November 1995, 626; Il Regno, 1. 9. 95, S. 491 ff.). Darin heißt es u. a., Gemeindepfarrer dürften sich nicht auf den neukatechumenalen Weg als *einzige Methode der Evangelisierung* festlegen; mit ihm könne man nie alle Gemeindemitglieder erreichen. Ähnliche Bestimmungen erließ der Erzbischof von Turin, Kardinal *Giovanni Saldarini* (vgl. Il Regno, 15. 6. 95, S. 337). Der bereits genannte Autor Butturini weist im Zusammenhang mit der Kritik am Neukatechumenat darauf hin, daß dieses erst im Entstehen sei, daß es sich dem Konzil verpflichtet fühlte und sich als eine unter mehreren geistlichen Initiativen betrachte.

Bekannt wurden in jüngster Vergangenheit eine Reihe von Vorgängen um das Neukatechumenat in der Diözese Clifton (England) durch ausführliche Pressedarstellungen. Der langjährige Generalvikar des Bistums, *Joseph Buckley*, berichtete von Spaltungstendenzen in Pfarrgemeinden, von einer problematischen Sündenfixiertheit, bezeichnete die Verkündigungsmethoden als „oberflächlich". Priester vernachlässigten ihre Pflichten als Gemeindepfarrer, vor allen denen gegenüber, die nicht in den neukatechumenalen Gruppen mittun. Gemeindemitglieder, die dem Neukatechumenat gegenüber auf Distanz bleiben, kämen sich wie Menschen zweiter Klasse in ihrer eigenen Pfarrgemeinde vor (The Tablet, 11. 2. 89).

Die Londoner katholische Wochenzeitung „The Tablet" veröffentlichte vor zwei Jahren eine Artikelserie zu diesem Thema, die beispielhaft die Facetten und Schwierigkeiten bei der Bewertung problematischer Seiten neuerer religiöser Gruppen wie dem Neukatechumenat verdeutlicht.

Der Beitrag einer Mitarbeiterin einer Organisation, die sich mit kirchlichen wie außerkirchlichen neuen religiösen Bewegungen befaßt, ergänzte darin klassische Pro- und Contra-Positionen durch interessante Nuancen (*Kathy Walsh*, An exclusive presence, in: The Tablet, 2. 7. 94). Das Neukatechumenat habe zwar in manche Gemeinden neues Leben gebracht, wie ihre Verteidiger betonten, aber wie stehe es um die Gemeinden, um die es – wenigstens nach Ansicht ihrer Mitglieder – besser bestellt sei, fragt die Autorin. Der entschiedenste Widerstand gegen das Neukatechumenat komme *von denen, die in den Gemeinden bereits aktiv tätig seien.*

Den Verweis auf menschliche „Schwachheit" will die Autorin als Entschuldigung nicht gelten lassen. Eine Bewegung könne man zwar nicht dafür „verantwortlich machen, wenn einige enthusiastischen Mitglieder eine Haltung scheinheiliger Selbstgerechtigkeit statt demütiger Gewißheit" im Glauben einnähmen. Aber von der Führung der Bewegung könne man erwarten, daß sie die Proteststimmen höre und sich bemühe, „die eigenen Mitglieder in den Stand zu versetzen, ihr besonderes Engagement auf eine Weise mitzuteilen, die nicht die Identitäten derer bedroht, die einen anderen Weg gehen".

Die Tatsache allein, daß Spannungen auftreten, will Walsh nicht per se als problematisch ansehen. Spannungen zwischen Erneuerungsgruppen und größeren Gemeinschaften seien nicht ungewöhnlich. Die Begeisterung der Mitglieder für den eigenen Weg führten zu Spannungen zwischen unterschiedlichen Optionen innerhalb ein und desselben Gemeinschaft.

Die Autorin charakterisiert das Neukatechumenat als eine Bewegung, die *kleinere Gruppen* von Gläubigen anspreche und *strengere Abgrenzungen* vornehme, ein *anderes Priesterbild* aufweise, als es bei anderen Gemeinden in der Regel der Fall sei. Viele, die mancherlei Bedenken gegenüber dem neukatechumenalen Weg äußerten, würden ihn deswegen jedoch nicht gleich als „fundamentalistischen Kult" bezeichnen. Sie sähen ihn an als „begrenzt und selektiv in Interpretation und Anwendung sowohl der Bibel wie der Tradition, einschließlich der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils". Dadurch jedoch, daß die Bewegung sich selbst im Zentrum der Pfarrgemeinde wie der Kirche insgesamt sehe und als Norm für Kirchenmitgliedschaft begreife, sei es nicht möglich, sie lediglich als eine unter mehreren „Quellen katholischer Identität innerhalb einer zunehmend pluralistischen religiösen Gemeinschaft" anzusehen.

Der traditionelle kirchliche Umgang mit Problemen dieser Art – integrieren statt ausgrenzen – wird jedenfalls gegenwärtig auf eine erhebliche Bewährungsprobe gestellt. So erfolgreich in der Vergangenheit auch nach dieser Devise verfahren wurde, so dringlich stellt sich heute die Notwendigkeit, mit der inneren Pluralität und Gegensätzlichkeit gerade bei kirchlichen Sondergruppen so umgehen zu lernen, daß die Gesamtkirche nicht Schaden nimmt. Die Mediengesellschaft macht jederzeit und überall alles präsent, was auf diesem Gebiet geschieht. Die Grenzen nicht zu eng zu ziehen, ohne damit legitime Neuansätze bereits im Keim zu ersticken, bevor sie sich haben bewähren können, ohne aber auch problematische religiöse Haltungen und Praktiken zu begünstigen bzw. in eine problematische Nähe zu ihnen zu geraten – an dieser Gratwanderung führt kein Weg vorbei.

Klaus Nientiedt

Über Religionsgrenzen hinaus

Kirchliche Entwicklungarbeit im islamischen Raum

In islamischen Ländern leben christliche Minderheiten unter mehr oder weniger schwierigen Bedingungen. Die kirchliche Entwicklungsarbeit in diesen Ländern muß auf deren religiös-kulturelle Bedingungen Rücksicht nehmen. Sie leistet aber einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zu einem solidarischen Miteinander und zum Abbau von Vorurteilen zwischen Christen und Muslimen. Die Autorin des folgenden Beitrags ist Mitarbeiterin des Hilfswerks Misereor.

In nahezu allen Ländern der sogenannten Dritten Welt gibt es christliche Gemeinschaften und Kirchen, die über ihr pastorales Engagement hinaus soziale und entwicklungspolitische Ziele verfolgen. Je nach Religionszugehörigkeit der Gesamtbevölkerung oder einzelner Bevölkerungsgruppen ergeben sich hier spezifische Probleme und Anforderungen. Dies gilt wohl in besonderem Maße für die Länder mit überwiegend islamischer Bevölkerung und ihren kulturellen, sozialen und politischen Gegebenheiten.

In fast allen Ländern mit mehrheitlich islamischer Bevölkerung haben bedingt durch den Minderheitenschutz, den das islamische Recht für Christen und Juden vorsieht, bis heute christliche Kirchen und Bevölkerungsgruppen überlebt. Es handelt sich um etwa 40 Staaten in Afrika und Asien, die sich trotz der gemeinsamen Religion durch eine Vielzahl von kulturellen und geographischen, wirtschaftlichen und politischen Faktoren voneinander unterscheiden. So ist auch die Situation christlicher Minderheiten in mehrheitlich islamischen Staaten keinesfalls homogen.

Zunächst ist der *Anteil der christlichen Bevölkerung* sehr unterschiedlich und liegt beispielsweise unter 2 Prozent in Algerien, der Türkei, Marokko, Afghanistan, Pakistan und dem Jemen, zwischen 5 Prozent und 10 Prozent in Ägypten, dem Senegal, Malaysia und Indonesien, bei etwa 20 Prozent in Nigeria und dem Tschad und bei annähernd 50 Prozent im Libanon. Hinzu kommen Länder wie Indien mit einer islamischen Bevölkerungsmehrheit in bestimmten Regionen, sowie Länder wie Tunesien mit einer reinen Ausländerkirche. In vielen Ländern kommt die Spaltung der Christen in mehrere, häufig miteinander konkurrierende Konfessionen erschwerend hinzu.

Insgesamt verschiebt sich die Bevölkerungsrelation aus verschiedenen Gründen zugunsten des Islams. Die Kinderzahl in muslimischen Familien ist im Durchschnitt höher als in christlichen, viele Christen gerade aus den nahöstlichen Ländern emigrieren nach Europa oder Amerika, und der Islam ist bei der Mission unter der animistischen Bevölkerung Schwarzafrikas zweifellos erfolgreicher als das Christentum. Konversionen vom Christentum zum Islam kommen durch interreligiöse Eheschließungen, zur Erlangung beruflicher und sozialer Vorteile und hin und wieder sicher auch aus Überzeugung zustande; von der islamischen Propaganda werden sie gerne hochgespielt.

Rein theoretisch könnte diese Entwicklung langfristig eine Verschlechterung der Situation christlicher Minderheiten und eine Einengung kirchlicher Arbeitsmöglichkeiten zur

Folge haben. Die Gleichung „je mehr Christen, desto besser ihre Situation" geht allerdings nicht auf. Dies zeigt unter anderem ein Vergleich zwischen dem liberalen Bangladesh mit 0,3 Prozent Christen und dem fundamentalistisch-islamisch geprägten Sudan mit etwa 12 Prozent Christen.

Dienst am Nächsten ungeachtet seiner Religionszugehörigkeit

Die Regierungen von Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit sind in sehr unterschiedlichem Ausmaß am Islam orientiert. So liegen beispielsweise in der Türkei, Syrien oder dem Irak nationalistische oder sozialistische Ideologien zugrunde, die eine diskriminierende Unterscheidung zwischen Religionsgemeinschaften per se verbieten – was nicht heißt, daß es sie in der Realität nicht gäbe. Anders verhält es sich mit Ländern wie Pakistan, Iran, den Golf-Staaten, Ägypten, Marokko oder dem Sudan, die in hohem Maße islamisches Recht realisieren und insofern eine unterschiedliche Behandlung von Muslimen und Nicht-Muslimen explizit vorsehen.
Auch wenn das islamische Minderheitenrecht heute kaum mehr in seiner Reinform in Kraft ist, prägt es doch in der Mehrzahl der islamischen Länder den Status der Christen. So sehen die Verfassungen nahezu aller islamischen Länder vor, daß das Staatsoberhaupt ein Muslim sein muß und daß der Islam als Hauptquelle der Gesetzgebung anzusehen ist. Je nach Auslegung geht hiermit ein hohes Maß an *Islamisierung des öffentlichen Lebens* einher, von dem auch Christen und Kirchen betroffen sind. Die freie Ausübung des Ritus und der religiösen Unterweisung ist in der Realität in aller Regel gewährleistet, solange hiermit keine religiöse Propaganda in der Öffentlichkeit verbunden ist. In sehr wenigen Staaten wie Libyen und Saudi-Arabien ist das Tragen nichtmuslimischer religiöser Symbole – so zum Beispiel einer Halskette mit Kreuz – verboten. In fast allen Ländern ist es vergleichsweise schwierig, die Genehmigung für kirchliche Neubauten zu erlangen. Streng verboten ist in jedem Fall jegliche Missionierung unter Muslimen.

In nahezu allen islamischen Ländern unterhalten die Christen verschiedener Konfessionen soziale Einrichtungen wie Schulen und Krankenhäuser, die institutionell in die jeweilige kirchliche Struktur eingebunden sind und häufig in die Kolonialzeit zurückgehen. Diese Einrichtungen sind aus einer Reihe von Gründen in aller Regel erheblich besser und effektiver als die Regierungskrankenhäuser und -schulen.
Von europäischen Missionaren und Missionarinnen, die insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg in großer Zahl in die islamische Welt strömten, wurde der Erfahrungsvorsprung des Abendlandes in wissenschaftlichen Disziplinen wie Medizin und Pädagogik mitgebracht. Aufgrund der größeren kulturellen Nähe zwischen den einheimischen Christen der islamischen Welt und dem Westen war die Offenheit hierfür bei ihnen wesentlich größer als in der islamischen Bevölkerung. Hinzu kommt erhebliche finanzielle Unterstützung dieser Einrichtungen aus dem Ausland, sei es durch finanzkräftige emigrierte Christen oder durch Stiftungen und kirchliche Hilfswerke. Wenn von christlicher Seite die Überlegenheit der eigenen Institutionen gern auf die Religion selbst und ihre vermeintliche Überlegenheit gegenüber dem Islam zurückgeführt wird, ist dies sicher zu kurz gegriffen.

Tatsächlich erweisen gerade Einrichtungen wie Schulen und Krankenhäuser den Kirchen und der christlichen Bevölkerung einen enormen Dienst, werden sie doch von zahlreichen Muslimen – insbesondere, aber nicht nur aus der jeweiligen Oberschicht – in Anspruch genommen, die sich in der Folge für den Erhalt und die Stärkung dieser Institutionen einsetzen. Eine Reihe einflußreicher Politiker und sonstiger Entscheidungsträger in islamischen Ländern haben christliche Missionsschulen durchlaufen. Den Ordensgemeinschaften, die meist hauptverantwortlich für diese Arbeitsbereiche zeichnen, wird ohnehin aufgrund ihres intensiven Gebetslebens auch im streng islamischen Milieu ein hohes Maß an Achtung entgegengebracht. Andererseits betrachten viele Muslime christliche und kirchliche Institutionen mit großer Skepsis, zumal die Kirche über Jahrhunderte für die islamische Welt als eine oftmals aggressive missionarische Kraft erfahrbar wurde, die teilweise mit den europäischen Kolonialherren koalierte.
Die Assoziation von Christentum mit Unterdrückung und Fremdbestimmung von Muslimen mag zwar heute einer realistischen Grundlage entbehren, bleibt aber unvermindert virulent. In den letzten Jahrzehnten hat sich das Missionsverständnis der Kirche grundlegend gewandelt. War früher die Gewinnung von neuen Christen durch die Taufe das Hauptziel missionarischer Aktivität, tritt heute das Zeugnis für die Liebe Christi durch den Dienst am Nächsten ungeachtet seiner Religionszugehörigkeit in den Vordergrund, ein Anspruch, den viele einheimische Christen in islamischen Ländern sozusagen als Missionare im eigenen Land teilen.

Aktivitäten, die zur Annäherung beitragen

Über die klassischen Einrichtungen im Bildungs- und Gesundheitswesen hinaus entstanden so allmählich *entwicklungsorientierte Institutionen und Strukturen* mit dem Ziel, eine nachhaltige Verbesserung der Lebensbedingungen der Bevölkerung ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit zu erreichen. Caritas-Strukturen sind hier ebenso zu erwähnen wie diözesane und nationale Entwicklungsbüros, die in die lokale kirchliche Hierarchie eingebunden sind, sowie eine Vielzahl kleinerer Initiativen, insbesondere von Ordensgemeinschaften.
Die Arbeitsbereiche und Projekte kirchlicher Träger im islamischen Raum sind vielfältig: Basisgesundheitsprogramme mit Aufklärung über Hygiene und angemessene Ernährung, Impfprophylaxe und erste Hilfe bei häufigen Erkrankungen,

Bildungsmaßnahmen wie Alphabetisierung und berufliche Bildung, Gewerbeförderung über Kreditprogramme, ländliche Entwicklung, Wasserversorgung, Menschenrechte. Die genannten Sektoren der Entwicklungsarbeit sind insofern neutral, als hier einer Zusammenarbeit von Christen und Muslimen nichts im Wege steht, wenn einige Faktoren berücksichtigt werden.

In der traditionell islamischen Gesellschaft sind die Lebens- und Aufgabenbereiche von Frauen und Männern klar getrennt. Beide Geschlechter sollten einander außerhalb der Familie so wenig wie möglich begegnen, schon gar nicht unbeobachtet. Aus diesem Grunde werden Entwicklungsmaßnahmen nach Möglichkeit *für Frauen und Männer getrennt* durchgeführt; gemischte Alphabetisierungsklassen oder landwirtschaftliche Kooperativen sind die Ausnahme. Für die medizinische Untersuchung und Beratung sowie den Unterricht von Frauen stehen durchweg Frauen – Ärztinnen, Krankenschwestern, Lehrerinnen etc.– zur Verfügung. Auch den Christinnen wird so der Zugang zu den Maßnahmen erleichtert, zumal hier die Vorstellungen und Ängste der Gesellschaft häufig nicht weniger traditionell sind.

Ein weiteres Beispiel wäre das islamische Verbot, Zinsen zu nehmen. In einem Land mit inflationärer Währung kann ein revolvierender Kreditfonds für Gewerbeförderung beispielsweise ohne Zinsen nicht lange überleben. Hier versucht man verstärkt, eine Lösung zu finden, die auch für Muslime akzeptabel ist, so durch die Entrichtung einer Kreditvermittlungsgebühr oder durch einen regelmäßigen Beitrag für die Beratung bei der Kreditverwendung und -rückzahlung anstelle eines nominalen Zinses. Wichtig ist es schließlich, auf muslimischer Seite die Ängste vor Missionierung über soziale Dienste und Werke abzubauen. Die pastorale Arbeit der Kirchen ist daher von der Entwicklungsarbeit klar zu trennen, und zwar nach Möglichkeit räumlich und personell.

Wie Christen und Muslime seit Jahrzehnten gemeinsam kirchliche Schulen und Krankenhäuser besuchen, finden sich auch Vertreter beider Religionsgemeinschaften unter den Zielgruppen kirchlicher Entwicklungsaktivitäten. Gemeinsam werden sie im Lesen und Schreiben, in Säuglingspflege, Handarbeit, Handwerk und vielen weiteren Kenntnissen unterwiesen. Sie nutzen dieselben landwirtschaftlichen Flächen und Brunnen und schließen sich in Kooperativen und Genossenschaften zusammen. Vielerorts führen diese Aktivitäten zu einer Annäherung beider Religionsgemeinschaften und zum Abbau gegenseitiger Vorurteile.

In *Bangladesh* zielen umfangreiche Bemühungen der dortigen Caritas auf die Selbstorganisation der ländlichen Bevölkerung ab, damit diese ihre Probleme identifizieren und lösen lernt. Dabei entstehen religionsgemischte Frauen- und Männergruppen, in denen Solidarität aus den gemeinsamen Problemen und Zielen heraus entstehen kann. Die religiösen Unterschiede spielen dabei keine Rolle und finden kaum Erwähnung. Die wechselseitige Akzeptanz religiöser Gewohnheiten, Riten und Feste war seit jeher eine Selbstverständlichkeit und wird erst in jüngster Zeit durch eine gezielte Politisierung des Islams in Frage gestellt.

In *Ägypten* wird in der Verantwortung der koptisch-katholischen Kirche ein landesweites Alphabetisierungs- und Frauenbildungsprogramm durchgeführt. Die Teilnehmerinnen an den Maßnahmen sowie ihre Lehrerinnen sind überwiegend Musliminnen. Viele der Frauen hatten anfangs familiäre Widerstände zu überwinden, um das Haus für Bildungsmaßnahmen dieser Art verlassen zu dürfen. Nach anfänglicher Skepsis kam es mancherorts zu überwältigender Akzeptanz und Kooperationsbereitschaft in der Bevölkerung. Väter, die vor wenigen Jahren noch den verderblichen Einfluß von Bildung – zumal in kirchlicher Trägerschaft – auf ihre Frauen und Töchter fürchteten, stellen heute Räumlichkeiten für die Alphabetisierungskurse zur Verfügung. In oberägyptischen Dörfern haben selbst Imame ihre Moscheen und zugehörigen Räume kostenlos bereitgestellt.

Der schwere Weg zwischen Konfrontation und Integration

In vielen Ländern Schwarzafrikas wie *Tansania*, die im Vergleich zum arabischen Raum wesentlich später und nur teilweise islamisiert wurden, sind die Religionsgrenzen weniger scharf und verlaufen oft mitten durch Familien. Religionsverschiedene Ehen sind an der Tagesordnung, ebenso Geschwister, die drei oder vier verschiedenen Religionen oder Konfessionen angehören, ohne darin irgendein Problem zu sehen. Die familiäre und ethnische Identität und Anbindung ist in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft wesentlich stärker als die religiöse, die dem gegenüber in den Hintergrund tritt. In jüngster Zeit versuchen bestimmte islamische Kreise durch gezielte Politisierung der Religion und fundamentalistische Propaganda diese Rangfolge umzukehren. Theoretisch könnte hiermit sogar ein Verlust der familiären Bindung unter den Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften verbunden sein – ein fundamentaler Angriff auf die afrikanische Kultur.

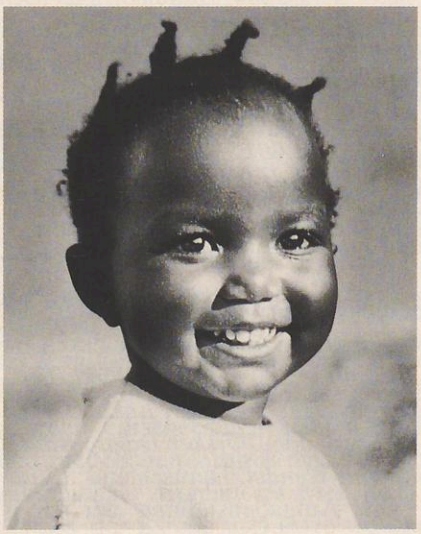
Für die kirchlichen Träger der Entwicklungsarbeit sind die Konsequenzen deutlich spürbar. Galt es vor einigen Jahren noch, ethnische Empfindlichkeiten zu berücksichtigen, wird heute der Religionszugehörigkeit eine Bedeutung beigemessen, die früher undenkbar war. Allenthalben besteht der Eindruck eines importierten und künstlich geschürten Konfliktes, der auch die kirchliche Entwicklungsarbeit vor ganz neue Fragen stellt.

In den nordafrikanischen Ländern *Tunesien*, *Algerien* und *Marokko* gibt es so gut wie keine einheimischen Christen. Hier haben wir es mit reinen Ausländerkirchen zu tun, die überwiegend zur Kolonialzeit Fuß faßten, um die pastorale Versorgung der französischen Bevölkerung zu gewährleisten. Heute nehmen sie diese Aufgabe für die Ausländer im Lande wahr, sehen aber ihren eigentlichen Auftrag in der christlichen Präsenz im islamischen Milieu und im christlichen Zeugnis. Hier und da ist explizit von einer Berufung zum Leben unter Muslimen die Rede. Aufgrund des reinen

Ausländerstatus der Kirchen in diesen Ländern und ihrer hochsensiblen Verknüpfung mit Kolonialismus und kultureller Überfremdung der islamischen Welt durch den Westen sind diese Kirchen in ihrer Sozialarbeit sehr zurückhaltend und diplomatisch; religiöse Fragen werden kaum und schon gar nicht offensiv thematisiert. Schwerpunkte kirchlicher Arbeit im Maghreb sind die Förderung von Menschen mit geistigen und körperlichen Behinderungen sowie der Unterhalt von Bibliotheken, in denen eine Kultur des Dialogs und der geistigen Offenheit gepflegt werden soll.

Allen Ländern gemeinsam ist das Bemühen der Kirchen – der katholischen Kirche, in aller Regel aber auch der anderen Konfessionen – ihre Sozial- und Entwicklungsarbeit für die gesamte Bevölkerung zu öffnen. Die Probleme der einzelnen Gruppen sind weitgehend identisch, und eine gezielte Hinwendung zu den einen und Ausschluß der anderen erscheint als weder sinnvolle noch christliche Lösung. Eine eingleisige Förderung z. B. nur von Christen würde auch zu einer wirtschaftlichen Polarisierung zwischen Religionsgemeinschaften führen und dem Frieden keinesfalls dienen.

Bei aller Offenheit sind der Kooperationsbereitschaft mit Muslimen auf christlicher Seite deutliche Grenzen gesetzt. In einer hierarchisch strukturierten Entwicklungsorganisation sind sie beteiligt als Durchführende von Maßnahmen (Lehrer, Ärzte, Ausbilder, Animateure, etc.) sowie als Hilfspersonal (Fahrer, Buchhalter, Sekretärinnen, etc.). Die Ebene der *Entscheidungsträger*, die die großen Linien der Arbeit – häufig auch nach kirchenpolitischen Kriterien – abstecken, erreichen sie freilich nicht. Hier zeigen die Christen, die sich häufig als Opfer von Diskriminierung fühlen, auch eine gewisse Minderheitenarroganz und erheben den Anspruch, aufgrund von vermeintlicher theologischer und moralischer Überlegenheit letztlich alles besser zu machen.
Die Angst, daß eine Öffnung zu einer allmählichen Unterwanderung und Übernahme christlicher Institutionen durch den Islam führen könnte, mag irrational erscheinen, ist aber in einer Reihe von Ländern nicht ganz unberechtigt. Sie muß ernst genommen werden in einer Zeit, in der innerislamische Strömungen die Oberhand gewinnen, die religiösen Minderheiten nicht freundlich gesonnen sind und auf die Übernahme politischer Macht abzielen. Wo solche Kräfte ihr Ziel erreicht haben wie im Sudan oder in Pakistan, werden Christen und andere religiöse Minderheiten per Gesetz zu Bürgern zweiter Klasse degradiert. Religionsfreiheit gemäß der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen existiert im traditionellen und fundamentalistischen Islam nicht.
Vor diesem Hintergrund ist es unendlich schwierig, einen weisen Weg zwischen Konfrontation und Integration zu finden. Die Frage, ob man Muslime auf allen Ebenen beteiligen sollte oder nicht, ist hochpolitisch und letztlich nicht zufriedenstellend und schon gar nicht allgemeingültig zu beantworten.



Von den 1.700 Millionen Kindern der Welt leben 980 Millionen in den ärmsten Ländern dieser Erde. Ihre Eltern haben keine Arbeit oder verdienen zu wenig, um ihre Familien zu ernähren. Kleidung, Medikamente oder Schulgeld zu bezahlen, ist unmöglich.
Die medizinische Grundversorgung in diesen Regionen ist unzureichend, denn oft gibt es nur einen Arzt für über 10.000 Patienten und in den spärlich eingerichteten Krankenstationen fehlt es an den notwendigsten Medikamenten. Hier hilft seit über 30 Jahren das Deutsche Medikamenten-Hilfswerk action medeor. Mit wirksamen Medikamenten gegen die schlimmsten Krankheiten kann preiswert geholfen werden. Schon 5,– DM reichen aus, um 60 Kinder von Malaria zu heilen oder nur 20,– DM werden benötigt, um 40 Kinder einen Monat lang mit Vitamin A zu versorgen und somit diese Kinder vor Erblindung zu schützen.
Jeder, der kranken Kindern in den armen Regionen der Welt helfen will, kann das durch die Unterstützung der action medeor tun.

action medeor -Hilfe läßt Kinder wieder lachen

Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen/DZI
dzi

Spendenkonto 1000
Sparkasse Krefeld
(BLZ 320 500 00)

Ein Spendenbeleg ist dieser Ausgabe der Kirchenzeitung beigelegt.

Rücklauf-Coupon

☐ Ja, ich will mithelfen.
☐ Ein Verrechnungsscheck liegt bei.

Bitte schicken Sie mir:
☐ Informationen über die medeor-Hilfe
☐ Informationen über medeor-Partnerschaften

action medeor
St. Töniser Straße 21
47918 Tönisvorst
Telefon 02156/9 78 80

Die enorme finanzielle Unterstützung aus dem Ausland ermöglicht der Kirche eine qualifizierte Sozial- und Entwicklungsarbeit, die in aller Regel der gesamten Bevölkerung zugute kommt und das Ansehen von Christen in der muslimischen Bevölkerung hebt. Wenn die Kirche allerdings von Solidarität mit den Armen spricht, gleichzeitig aber in einfachen Hüttendörfern, die dem nächsten Wirbelsturm kaum standhalten dürften, mehrstöckige Sozialzentren in moderner Bauweise errichtet und die Ordensschwestern als einzige weit und breit in einem soliden Haus leben und sich keine Gedanken um Nahrung und Kleidung machen müssen wird dieses Ansehen schwer beschädigt. Die sichtbare Unterstützung aus dem Ausland schürt das Vorurteil gegen die Christen als Handlanger des Westens und Feinde des Islams und führt zu einem schwer erträglichen Gefälle zwischen den gebenden Christen und den nehmenden Muslimen.

Was bleibt jenseits all dieser Begrenzungen? Armut und Ungerechtigkeit haben keine Religion. Frauen leiden beispielsweise in der orientalischen Gesellschaft unter vielfacher Diskriminierung; die jeweiligen Situationen von Christinnen und Musliminnen unterscheiden sich da bestenfalls graduell. Die arbeitslosen Jugendlichen der Großstädte und Ballungszentren verlangen nach einer Zukunftsperspektive, die landlosen Bauern nach Gerechtigkeit, alle Menschen nach sauberem Wasser, Nahrung, Kleidung, Gesundheit. All diese Probleme sind unabhängig von der Religionszugehörigkeit und eine gute Basis für Solidarität über Religionsgrenzen hinaus.

Die Menschen in Ländern und Gegenden mit gemischtreligiöser Bevölkerung sind sich dieser Gemeinsamkeiten hinlänglich bewußt. Gerade angesichts gegenläufiger Tendenzen ist es wichtig, dieses Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken und das darin liegende Entwicklungspotential zu nutzen. Hierin liegt die Chance kirchlicher Entwicklungsarbeit im islamischen Kontext: den Menschen Raum zu geben für ihre Gemeinsamkeiten, für Probleme und ihre Lösungen und so dem Frieden zu dienen. *Rita Breuer*

Ein Netzwerk schaffen

Die Europäische Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen

Seit 1986 gibt es die „Europäische Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen" (ESWTR). Ihr gehören Theologinnen aus den „klassischen" Disziplinen wie aus der Frauenforschung und der feministischen Theologie an. Durch die Arbeit in Ländergruppen, Treffen und Veröffentlichungen möchte die Gesellschaft das Gewicht der Frauen in der Theologie stärken und den Dialog zwischen den verschiedenen Arbeitsgebieten fördern. Helen Schüngel-Straumann (Alttestamentlerin in Kassel) stellt die ESWTR vor; Teile des Beitrags verfaßten Luise Schottroff und Ina Praetorius.

Die ESWTR wurde unter dem ursprünglichen englischen Titel „European Society of Women's Research in Theology" von 80 europäischen Theologinnen auf einer Konferenz in Magliaso/Schweiz vom 13. bis 15. Juni 1986 gegründet. Dieser ersten Konferenz folgten seitdem im Abstand von zwei Jahren regelmäßige weitere internationale Konferenzen. Gleichzeitig entwickelten sich nationale Untergruppen dieser Gesellschaft, auch in Deutschland.

Der Ökumenische Rat der Kirchen, genauer: Die „Sub-Unit on Women and Society" und das „Programme on Theological Education" des ÖRK, hatte etwa ein Jahr zuvor 25 Frauen aus vielen europäischen Ländern – auch Osteuropas – zu einer „Consultation/Workshop" nach Boldern/Schweiz (30. Mai bis 2. Juni 1985) eingeladen. Diese Frauen sollten mit der Starthilfe des Ökumenischen Rates Ideen „Towards the Development of a European Feminist Network" entwickeln.

Aus dieser Konferenz gingen vier Planungen hervor; eine davon war die einer „European Society of Women's Research in Theology". Gründungsmitglieder dieser neuen Gesellschaft waren sieben der 25 Frauen der „Consultation": *Ellen Juhl Christiansen*, Dänemark; *Fokkelien von Dijk-Hemmes*, Niederlande; *Joann Nash Eakin*, ÖRK; *Catharina J. M. Halkes*, Niederlande; *Forsker Dagny Kaul*, Norwegen; *Elisabeth Moltmann-Wendel*, Deutschland; *Luise Schottroff*, Deutschland. Die Aufgabenstellung der zu gründenden Gesellschaft war in einem Bericht der sieben Frauen niedergelegt und vom Plenum der Konsultation verabschiedet worden.

Gemeinschaft trotz mancher Konfliktfälle

Schon im Vorbereitungsjahr zeigte sich, daß unter den engagierten Theologinnen durchaus unterschiedliche Vorstellungen darüber herrschten, in welcher Weise die neue Gesellschaft theologische Forschung von Frauen zu verstehen habe. Die zentralen Problemfelder waren folgende: Sollte es

um *feministisch*– theologische Forschung gehen oder um theologische (Frauen)forschung? Sollte die Gesellschaft auf Forschung im Sinne der etablierten akademischen Institutionen bezogen sein oder auf Forschung im Sinne und im Dialog mit der Frauenbewegung? Der Titel der Gesellschaft benutzte und benutzt das Wort „feministisch" nicht, obwohl sich die große Mehrheit der beteiligten Forscherinnen als Feministinnen verstand und versteht.
Ebenso ist die große Mehrheit der beteiligten Frauen in der Frauenbewegung und ihren Dialogen und Handlungsfeldern verwurzelt, läßt aber auch Raum für Frauen, die sich dezidiert innerakademisch definieren. Die Gesellschaft hat es geschafft, mit diesem – kaum zu vermeidenden – Konfliktpotential zehn Jahre lang zu leben und konstruktiv umzugehen. Auf der Gründungsversammlung 1986 in Magliaso wurde der Kompromiß folgendermaßen formuliert: „Diese Gesellschaft ist offen für Frauen, a) die theologische Forschung, b) die theologische Frauenforschung, c) die feministische Theologie betreiben".

Die methodischen und hermeneutischen Differenzen, die diese drei Begriffe andeuten, sind beträchtlich. „Theologische Forschung" bezieht sich auf traditionelle akademische Forschung, ohne deren Androzentrismus und Patriarchatsorientierung zu thematisieren oder zu kritisieren. „Theologische Frauenforschung" meint Konzepte, die Frauentheologie und Frauengeschichte additiv, als Ergänzung der traditionellen Theologie – ohne diese methodisch und hermeneutisch zu kritisieren – betreiben.
„Feministische Theologie" jedoch formuliert gegenüber dem Androzentrismus und der Patriarchatsorientierung traditioneller Universitätstheologie *fundamentale Kritik* und versteht sich als Teil eines neuen Paradigmas von theologischer Wissenschaft: ohne Anspruch auf überzeitliche Gültigkeit, also kontextuell und mit dem Ziel der Befreiung aller Menschen von Unterdrückung. Die Arbeit für dieses Ziel kann nach diesem Konzept nur bei der Befreiung von Kindern und Frauen beginnen, die heute wie damals die Mehrheit der Armen in der Welt ausmachen.
Ein weiteres Konfliktfeld schon bei der Gründung war die Frage der *Stellung zur verfaßten Kirche*. Einige der beteiligten theologischen Forscherinnen verstanden sich als postchristlich und hielten Feminismus und kirchliche Verankerung für unvereinbar. Andere, die Mehrheit, versteht sich dezidiert als Teil der Kirche und setzt auf die Möglichkeit der Veränderung patriarchaler Strukturen.

Trotz des hier beschriebenen Konfliktpotentials war – auch schon in der Gründungsphase – die auch heute noch zu beobachtende Begeisterung über die gemeinsamen Stärken und Möglichkeiten ein vitales Element der Gesellschaft. Über die Ursachen dieser gemeinsamen und stimulierenden Begeisterung läßt sich begründet spekulieren. Die meisten der beteiligten Frauen erfahren in ihrem Berufsalltag in akademischen Strukturen oder an ihrem Rande subtile oder offene Benachteiligungen. Es tut einfach gut, Schwestern zu treffen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben wie jede einzelne in ihrer Vereinzelung innerhalb der männerdominierten akademischen Institutionen. So lassen sich Strukturen erkennen und gegenseitige Unterstützungsnetze aufbauen.

Seit 1986 ging der Aufbau der Gesamtgesellschaft wie auch der Gruppen in den einzelnen Ländern kontinuierlich weiter. Obwohl die fehlenden Geldmittel von Anfang an eine effektive Arbeit stark behinderten, ist doch in fast zehn Jahren sehr viel an Netzwerk-Strukturen entstanden. So haben fast alle europäischen Länder inzwischen eigene Ländergruppen, die sich jährlich einmal oder mehrmals treffen und eigene Rundbriefe herausgegeben. Auch die osteuropäischen Länder, die am Anfang stark unterrepräsentiert waren – die Gründung lag ja vor dem „Fall der Mauer" –, holen ganz allmählich auf. Kleine Länder mit ähnlichen Sprachen schließen sich gelegentlich auch zusammen.
Die ESWTR hatte Ende 1995 rund 500 Mitglieder, die größte Gruppe ist dabei die deutsche mit 170 Mitgliedern. Ihr folgen zahlenmäßig die Gruppen in den Benelux-Ländern, England, Skandinavien und der Schweiz. An dem Wachsen der Mitgliederzahlen läßt sich nicht nur das Interesse an der Vernetzung der theologischen Forschung von Frauen in Europa, sondern auch die Zunahme von qualifizierten jungen Theologinnen ablesen; trotz der Schwierigkeiten, die Frauen in der wissenschaftlichen Theologie mit den androzentrischen Universitätsstrukturen immer noch haben, ist ein beständiges Ansteigen der Zahl qualifizierter Forscherinnen festzustellen.

Feministische Theologie im europäischen Kontext

Zur Zeit stagniert aber das berufliche Fortkommen katholischer Wissenschaftlerinnen in besonderem Maße, da die Erteilung des nihil obstat, wie es für theologische Lehrstühle an den staatlichen Universitäten durch Konkordate vorgeschrieben ist, nur sehr zögerlich erfolgt und auch für Insider immer undurchschaubarer wird. Mehrmals wurde hochqualifizierten katholischen Theologinnen die kirchliche Lehrerlaubnis verweigert. Trotz solcher Entmutigungen ist aber (noch) kein Rückgang qualifizierter jüngerer Nachwuchswissenschaftlerinnen zu verzeichnen. Die Gesellschaft versteht sich auch als einen Ort, an dem solche Schwierigkeiten zur Sprache kommen und entsprechende Hilfestellungen durch Resolutionen, Veröffentlichungen usw. gegeben werden können.
Ein großes Problem bei der Vielfalt Europas war von Anfang an die *sprachliche Verständigung*. Bei der Gründung wurden drei Sprachen, nämlich Deutsch, Französisch und Englisch, als Arbeitssprachen der Gesellschaft beschlossen, und dies wurde bis heute so beibehalten, wobei bei den Veröffentlichungen um eine möglichst gleichmäßige Verteilung gerungen wird. Auf den Konferenzen werden die Beiträge jeweils in die beiden anderen Sprachen übersetzt.

Die Struktur der Gesellschaft ist so beschaffen, daß jede nationale Gruppe eine Kontaktadresse unterhält. Die Gesamtgesellschaft verfügt über eine Präsidentin (Vizepräsidentin), eine Sekretärin (Vizesekretärin) und eine Schatzmeisterin (Vizeschatzmeisterin). Die gleichen Strukturen hat im übrigen die Europäische Gesellschaft für katholische Theologie, die mehrere Jahre später gegründet wurde, übernommen.
Über die Rundbriefe hinaus, die keinen eigentlichen Öffentlichkeitscharakter haben, jedoch für schnelle Informationen und den Austausch innerhalb der Gesellschaft äußerst wichtig sind, wurde schon früh über ein wirkungsvolleres Medium diskutiert, das nicht nur eine größere Öffentlichkeit erreichen, sondern auch den Mitgliedern Raum für wissenschaftliche Darstellungen, aktuelle feministisch-theologische Themen und übergreifende Informationen über einzelne Länder geben sollte. So wurde die Herausgabe eines *Jahrbuches* beschlossen, da die Mittel für eine regelmäßig erscheinende Zeitschrift nicht aufzutreiben waren. In jedem Jahrbuch sollten neben größeren Themenkomplexen Länderberichte einen Schwerpunkt bilden, ebenso sind Buchbesprechungen größeren Umfangs vorgesehen. Denn gerade der Austausch von Informationen, wer an welchem Ort an einem bestimmten Thema forscht und worüber es schon Veröffentlichungen gibt, ist besonders für Frauen, die nicht an universitären Zentren arbeiten, wo sie leicht an wissenschaftliche Literatur herankommen, sehr wichtig.

Inzwischen sind drei Jahrbücher erschienen: „Feministische Theologie im europäischen Kontext" (1993); „Ökofeminismus und Theologie" (1994); „Frauenkirchen. Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext" (1995).
Für den Anfang war es wichtig, einen Überblick dessen zu geben, was feministische Theologie im europäischen Kontext zu bieten hat. Dabei kam die Generation der Pionierinnen, die feministische Theologie grundlegend geprägt haben, wie vor allem Catharina Halkes, zu Wort. Wichtig war der Dialog mit Osteuropa, der hier exemplarisch zwischen einer englischen und einer tschechischen Theologin geführt wurde. Länderberichte, (vergessene) Frauentraditionen, Aktualia und vor allem ein umfangreicher Büchermarkt, wie sie für jedes Jahrbuch vorgesehen sind, waren schon im ersten vertreten.

Der zweite Band griff ein zentrales Anliegen feministischer Theologie auf, nämlich das heiße Eisen der ökologischen Gefahren, besonders den Zusammenhang zwischen patriarchaler Unterdrückung der Frauen und Zerstörung der Natur. Die Herausgeberinnen des Jahrbuches, *Mary Grey* (England) und *Elizabeth Green* (Italien), haben dieses Thema kontrovers darstellen lassen.
Der dritte Band greift schließlich einen Komplex auf, der in den USA schon länger unter dem Titel „Woman Church" diskutiert wird. Der Plural in diesem Jahrbuch wurde bewußt gewählt (Frauenkirchen), um die Vielfalt der Ansätze deutlich zu machen. Mit dem Begriff Women Churches ist nicht gemeint, daß in dieser Gemeinschaft ausschließlich Frauen ihren Ort hätten, Männer somit ausgeschlossen wären. „Frauenkirche" meint ein anderes *Konzept* von Kirche, in dem nicht patriarchale Herrschaftsverhältnisse den Ton angeben, sondern eine „Jüngerschaft von Gleichen" (*Elisabeth Schüssler Fiorenza*) zum Zuge kommt; in einer solchen Gemeinschaft ist Platz für Frauen wie auch für jene immer zahlreicher werdenden Männer, die unter den herrschenden Strukturen leiden und eine partnerschaftliche Form von Kirche anstreben.
Die Jahrbücher erscheinen beim Verlag Grünewald, Mainz in Kooperation mit KOK Kampen. Für 1996 ist ein Band mit dem Titel, „Was bedeutet es heute, (feministische) Theologin zu sein?", in Vorbereitung.

Schließlich sei noch etwas über die *Konferenzen* gesagt, die mit zweijährigem Abstand in wechselnden Ländern stattfinden. Sie sind das Gerippe der Gesellschaft, da nur an diesem Ort eine weitergehende Diskussion erfolgen und Beschlüsse gefaßt, neue Impulse oder evtl. Richtungsänderungen in Angriff genommen werden können. Bisher haben nach der Gründungsversammlung in der Schweiz fünf Konferenzen stattgefunden: 1987 in Helvoirt (NL) mit dem Thema: „Selbstverleugnung/Selbstbewußtsein"; 1989 in Arnoldshain (D) mit dem Thema: „Gottesbilder"; 1991 in Bristol (UK) mit dem Thema: „Frauenbefreiung. Neue theologische Richtungen"; 1993 in Leuven/Louvain (B) mit dem Thema: „Ausgesprochene Identität. Frauen und religiöse Traditionen in Europa"; 1995 in Höör (S) mit dem Thema: „Ein gemeinsames Haus".
Bei allen diesen Konferenzen waren jeweils über hundert Teilnehmerinnen vertreten, die in einer knappen Woche zu aktuellen feministisch-theologischen Themen referierten und diskutierten. Außer den Großveranstaltungen gibt es jeweils zahlreiche Arbeitsgruppen, z. T. nach Ländern, z. T. nach theologischen Fächern gegliedert. Die nächste Konferenz wird im August 1997 in Kreta stattfinden, mit dem Thema „Traditionen und Quellen feministischer Theologie".

Beständiges Nachdenken über das eigene Profil

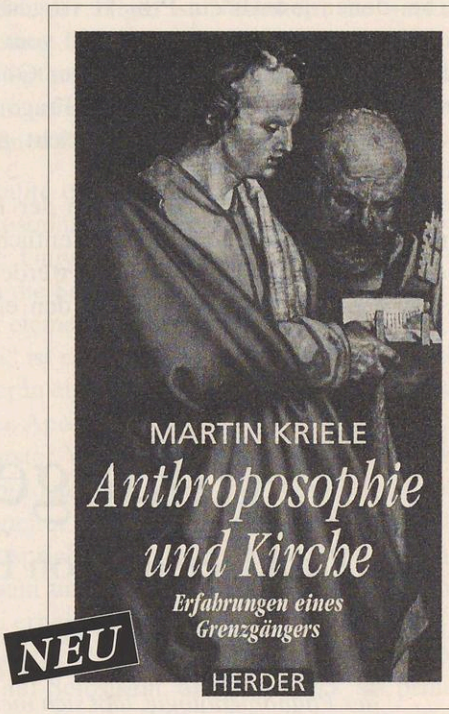
Das Thema der sechsten europäischen Konferenz, zu der sich mehr als hundert Theologinnen vom 18. bis 22. August 1995 im südschwedischen Höör zusammenfanden, hieß: „Ein gemeinsames Haus". Den Auftakt bildete ein Podiumsgespräch, zu dem eine Vorbereitungsgruppe aus Lund Vertreterinnen aller Konfliktparteien des Krieges in Ex-Jugoslawien an einen Tisch gebracht hatte. Die engagierten Voten der katholischen Kroatin, der muslimischen Bosnierin und der orthodoxen Serbin führten, bei aller Gesprächsbereitschaft, den gerade angereisten Konferenzteilnehmerinnen in erster Linie die Schwierigkeiten vor Augen, das gemeinsame Haus Europa tatsächlich zu bauen.
„Wie können wir uns als feministische, weiße und überwiegend zum Mittelstand gehörige Theologinnen diesen enormen politischen, ökologischen, theologischen und identitätsbezogenen Problemen stellen?" hatte es im Vorbereitungs-

text der Konferenz geheißen. Das Gespräch zu Ex-Jugoslawien mache deutlich, daß es an gutem Willen und Betroffenheit nicht fehlt, wohl aber an einem gemeinsamen analytischen Instrumentarium und an von allen geteilten Handlungsperspektiven. Die Frage, warum denn, wenn es um realpolitische Probleme geht, die feministische Analyse unversehens dem üblichen „neutralen", aus den Fernsehnachrichten vertrauten Blick auf die Realitäten weicht, wurde zwar gestellt, aber nicht beantwortet. Der Vorschlag, in den Krisengebieten zusammen mit einheimischen Frauen zu erproben, was feministische Rituale im Ernstfall bewirken und bewegen können, wurde zwar geäußert, aber kaum ernsthaft diskutiert. Am Anfang der Konferenz stand damit die Ernüchterung darüber, daß vieles von dem, was wir an unseren Schreibtischen erarbeiten, noch zu wenig Kraft hat, um sich den Realitäten dieser Welt auch dort zu stellen, wo nicht die vergleichsweise ruhigen nordeuropäisch-rechtsstaatlichen Verhältnisse herrschen.

Während der Konferenztage traf sich jeweils am Vormittag das Plenum zu zwei inhaltlich aufeinander bezogenen Vorträgen. So traten *Chung-Hyun-Kyung* aus Südkorea und *Ursula King* aus Bristol und Köln in ein Gespräch über „Spiritualität in einem multikulturellen und multireligiösen Haushalt" ein. Die Diskussion zeigte, daß die europäischen Theologinnen bei aller immer wieder bekundeten Bereitschaft, auf „den Süden" zu hören, auf einer historisch korrekten Analyse des Nord-Süd-Verhältnisses bestehen. Die aus den Befreiungstheologien bekannte Kritik an einem allgegenwärtigen europäischen Kulturimperialismus erscheint nicht mehr auf der Höhe der Zeit, wenn sie von einer Theologin vorgebracht wird, die aus einem der inzwischen ökonomisch hochentwickelten „Asian-Tiger"-Länder stammt. Ursula King forderte eine nach Ländern und Kulturräumen differenzierte und aktualisierte Sicht der Dinge.
Kwok Pui-Lan aus Hong-Kong und Boston und *Anne Primavesi* aus Irland debattierten über die Frage einer feministisch und christlich begründeten Schöpfungsspiritualität. Beide Referentinnen erinnerten mit ihren mutig dekonstruktiven Auslegungen der christlichen Tradition an die Fähigkeit der Frauen zur prophetischen Rede – statt nur zur historisch korrekten Rekonstruktion – und lösten so die wohl spannendste Diskussion der Konferenz aus. Luise Schottroff mußte ohne Gesprächspartnerin auskommen, da die afrikanische Referentin *Joyce Nonhlanhla Tsabeze* nicht hatte anreisen können. Mit ihrer überraschenden Auslegung des „Reichen Jünglings" gelang es ihr dennoch, das Plenum zu faszinieren.

Ebenso anregend wie die Vortragsveranstaltungen verliefen die *Gespräche in den thematischen Gruppen*, die zum Teil seit Jahren disziplinbezogene Kontakte pflegen und auch schon mit Publikationen an die Öffentlichkeit getreten sind. Hier kann die Ethikerin aus der Schweiz erfahren, was ihre Kollegin aus Belgien über ethische Probleme im Zusammenhang mit den neuen Reproduktionstechnologien herausgefunden hat. Hier werden die aktuellsten Publikationen aus-

Erfahrungsbericht eines Insiders



300 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 44,– öS 326,– /SFr 42.–
ISBN 3-451-23967-1

Erfahrungsbericht eines Insiders, der mit Nachdruck auf die Verbindungslinien zwischen beiden Lebens- und Glaubensauffassungen verweist. Ein so noch nie publizierter Versuch, christliches und anthroposophisches Denken miteinander zu verbinden und einen fruchtbaren Dialog ins Leben zu rufen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

getauscht und besprochen, neue Verbindungen über E-mail oder gemeinsame Buchprojekte vereinbart. Über aktuelle Forschungsprojekte konnten die Teilnehmerinnen sich auch in den insgesamt zwölf „Mini-Lectures" informieren – halbstündigen, in Schweden erstmals angebotenen Kurzveranstaltungen, bei denen jeweils ein Projekt vorgestellt und diskutiert wird. Das Themenspektrum reichte vom Bericht über neuentdeckte Verbindungen zwischen der Göttin und dem Geier im altorientalischen Raum bis zur Frage nach einer globalen Ethik und dem Erfahrungsbericht über die Frauen-Friedensbewegung im Kongo.
In den nächsten Jahren sollen die Strukturen der ESWTR verbessert und durch Publikationen und Öffentlichkeitsarbeit ihre Anliegen wirksamer bekanntgemacht werden. Auch die Kontakte zwischen den Mitgliedern und den einzelnen Ländergruppen müssen mehr gepflegt werden. Ein Wunschtraum wäre ein festes Sekretariat. Für alle diese und viele andere Vorhaben (Literaturrecherchen, Hilfe bei Dissertationen u. a.) fehlen die Geldmittel, so daß die Gesellschaft zur Zeit nach Sponsorinnen und Sponsoren Ausschau hält.
Inhaltlich ist vor allem eine solide Arbeit, besonders auch für das Jahrbuch, voranzutreiben. Die inhaltlichen Differenzen, die bereits seit Bestehen der Gesellschaft eine Rolle spielen, sind alles andere als behoben. Wenn sich Frauen so unterschiedlicher Richtungen, Prägungen und theologischer Konzepte zusammenschließen, bleiben heftige Kontroversen nicht aus. Wenn es denn *die* Frau und *die* Feministische Theologie nicht gibt – dies wäre ein ideologisches Konstrukt – ist ein beständiges Nachdenken über ein eigenes theologisches Profil nie abzuschließen. *Helen Schüngel-Straumann*

Ankläger des Subjekts

Zum Denken von Emmanuel Lévinas (1906–1995)

Am 25. Dezember letzten Jahres starb kurz vor seinem 90. Geburtstag der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas. Sein Denken, gespeist aus der Tradition des Judentums wie der Phänomenologie, läßt sich nicht in eine Schule einordnen; von seinem Werk, das um den Anderen als Infragestellung des autonomen Subjekts kreist, hat nicht zuletzt die Theologie wichtige Anstöße empfangen. Unsere Autorin Susanne Sandherr arbeitet an einer Dissertation über Lévinas.

In einer seiner letzten Sorbonne-Vorlesungen sagt Emmanuel Lévinas: „Man muß all das denken, was im Tod an Mord ist: Jeder Tod ist Mord, ist unzeitig, und es gibt eine Verantwortlichkeit des Überlebenden." („Il faut penser tout ce qu'il y a de meurtre dans la mort: toute mort est meurtre, est prématurée, et il y a responsabilité de survivant;" Emmanuel Lévinas, La mort et le temps, Paris 1991, S. 81)
„Ein jeder von uns ist vor allen für alle schuldig, und ich mehr als die anderen." Diesen Satz spricht in Dostojewskijs „Die Brüder Karamasow" ein von der galoppierenden Schwindsucht gezeichneter Siebzehnjähriger. Die Mutter des Kranken reagiert, unter Tränen, mit einem Lächeln. Welche Sünde der Sohn denn begangen habe, um diese Selbstbezichtigung zu verdienen? „Er wird nicht mehr lange leben", diagnostiziert der Arzt, ein Deutscher, „infolge seiner Krankheit verwirrt sich sein Geist." Auf dieses fiebrige Wort eines zum Tode kranken Knaben – ein schwacher Kronzeuge – kommt Lévinas immer wieder zurück, im eigenen Werk, in Interviews und Gesprächen, als sei es der Dreh- und Angelpunkt oder eine würdige Bestätigung seines Denkens.
Wieviel Mord ist im Tod des Anderen? Welcher Art ist die Verantwortung derjenigen, die überlebt haben; welche Schuld trifft mich, das längerlebige Ich? Der Gedanke einer Schuld des Ich, Schuld diesseits oder jenseits jeglichen zurechenbaren, dem Bewußtsein zugänglichen Verschuldens, Schuld diesseits oder jenseits der Freiheit des Ich, ist vor allem in Lévinas' zweitem philosophischem Hauptwerk „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence" entfaltet. (Dordrecht 1974; ins Deutsche übersetzt von *Thomas Wiemer* als „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht", Freiburg – München 1992; im folgenden zitiert als „JS".)

Gegen den Egoismus des Selbst

Der jüdische französische Philosoph Emmanuel Lévinas, geboren am 12. Januar 1906 im litauischen Kaunas, im zaristischen Rußland, gestorben am 25. Dezember 1995 in Paris, ist als Denker des Anderen bekannt geworden. Wären im okzidentalen Denken das Andere und der andere Mensch unerforscht und unbekannt geblieben? Hat Lévinas den Anderen entdeckt, weißer Fleck, Schandfleck auf der Landkarte der Philosophie, der nun nach allen Regeln der Kartographie beseitigt werden darf?
Die Schande ist nicht der Fleck, so könnte Lévinas' Antwort lauten, sondern die Karte. In der Geschichte des abendländischen Denkens ist die Beziehung von Ich und Anderem, dies Lévinas' weitreichender und tiefgreifender Vorwurf, entstellt durch die Gewalt der Selbstheit, als welche sich das Ich

auslegt. Unsere griechische Rationalität beruht auf „der essentiellen Genügsamkeit des Selben, auf seiner Identität als Selbst, auf seinem Egoismus. Die Philosophie ist eine Egologie" (Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg – München 1987, aus dem Französischen übersetzt von *Wolfgang N. Krewani*; im folgenden zitiert als TU, hier S. 53. Titel des französischen Originals: Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Dordrecht – Boston – London 1961). Die sokratisch-platonische Vernunft ist vernünftig dank der Reduktion alles begegnenden Anderen auf das identische Ich, vernünftig dank der identifizierenden Vereinnahmung jeglicher Andersheit. „Die Exteriorität und die Andersheit des Gewußten wird in die Immanenz hereingeholt (...). Man lernt nur, was man schon weiß und was sich in die Innerlichkeit des Denkens als eine abrufbare, vergegenwärtigbare Erinnerung einfügt" (Emmanuel Lévinas, Dialog, in: *F. Böckle* u. a. [Hg.], Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 1, Freiburg – Basel – Wien 1981, S. 61–86, hier 66. Im folgenden zitiert als „Dialog"). Die wissensförmige Beziehung von Ich und Anderem ist gewaltförmig, der „ontologische Imperialismus" (TU, 53) hebt die Trennung von Ich und Anderem – ihre Nähe setzt Trennung voraus – und die Andersheit des Anderen auf. „‚Ich denke' läuft auf ‚Ich kann' hinaus, auf eine Aneignung dessen, was ist, auf eine Ausbeutung der Wirklichkeit"(TU 55). Unantastbar wird so die Identität oder Korrelation von Denken und Sein. Ein „Denken des *Ungleichen*..., ein Denken, das über das Gegebene hinausdenkt" (Dialog, 83), ist nicht in Sicht.

Lévinas' Philosophie schreibt gegen den Strich, gegen den Sog dieses erstickenden Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich, Ich und Anderem Figuren einer Beziehung vor, die mit der „Endogamie des Bewußtseins" (*Theodor W. Adorno*) zu brechen wagt. Er skizziert ein Ich, das die unsichtbare Kränkung des anderen Menschen zu sehen vermag. Ein Ich, das erst in der Aussetzung an den anderen Menschen Ich wird, erst unersetzlich und singulär. Statt am Imperativ der Selbstverschließung und aggressiven Selbstsicherung festzuhalten, läßt sich das Ich in die Beziehung mit dem anderen Menschen verwickeln. Dabei läßt es sich das Heft aus der Hand nehmen, für den Anderen und um des Anderen willen verfolgen, anklagen, in Haft nehmen. Es wird haftbar sogar für den verfolgerischen Anderen. „Schon die Setzung des Subjekts ist Absetzung, nicht *conatus essendi*, sondern von vornherein Stellvertretung als Geisel, die selbst die Gewalt der Verfolgung sühnt" (JS, 283). Im Lévinasschen Spätwerk zeigt sich die Konstitution des Subjekts als passive Konstitution, ja als Passion und pathologische Veränderung. Das Subjekt konstituiert sich in einer „Bloßlegung bis zum Innersten wie ein Einatmen von Luft, Los-lösung bis hin zum Einen, bis zum Einen ohne Statur. Entblößung über die bloße Haut hinaus, bis zur tödlichen Verletzung, Entblößung bis zum Tod, Sein als Verwundbarkeit. Kernspaltung, die das Innerste ihrer punkthaften Kerngestalt öffnet wie bis zu einer Lunge im Innersten seiner selbst" (JS, 120).

Identität kommt dem Ich nur zu in äußerster Passivität und Entfremdung, ein vom Anderen durchquertes und durchkreuztes Ich: „Dieses Von-sich-Weggerissenwerden tief im eigenen Einssein, diese absolute Nichtübereinstimmung, diese Dia-chronie des Jetzt bedeutet in der Gestalt des Einen, der vom Anderen durchdrungen ist. Der Schmerz, diese Innenseite der Haut, ist Nacktheit, die nackter ist als alle Entblößung: Dasein, das, als Opfer auferlegt – geopfert eher als sich opfernd, weil gerade zur Widrigkeit des Schmerzes oder zum anhaltenden Leiden am Schmerz gezwungen – keinen eigenen Stand hat" (JS, 121).

In „Totalité et Infini", dem großen, minutiös ausgearbeiteten philosophischen Entwurf von 1961, der Lévinas die französische Universitätslaufbahn eröffnete, die ihn schließlich 1973 an die Sorbonne brachte, führt der Autor die „Apologie" als elementare Struktur der Subjektivität ein. „Totalité et Infini" ist ein Plädoyer für das Recht des Subjekts auf das Plädoyer in eigener Sache; das Werk als ganzes ist eine Apologie der Apologie.

In äußerster Verknappung kann Lévinas sagen, „das Ich sei eine Apologie"(TU, 166). Die Verteidigungsrede des Ich – ein doppelter Genitiv – hat eine zweifache Stoßrichtung. Einerseits spricht das Ich *pro domo*. Es pocht auf sein Recht, Ich zu sein und zu bleiben, die Trennung vom Ganzen aufrecht zu erhalten, statt sich in der Totalität des Systems oder der (Hegelschen) Geschichte zu verlieren. Mit dem Anspruch auf Selbstsein, auf das Glück als principium individuationis – das sprechende Ich plädiert für sein Glück –, verbinden sich Unterordnung und Schuldanerkenntnis; das Ich zeigt in der Rede vor dem Anderen schon seine Bereitschaft, ihm „ein Recht über diesen Egoismus einzuräumen und sich so zu rechtfertigen" (TU, 46). „Meine willkürliche Freiheit liest ihre Schande in den Augen, die mich ansehen. Sie ist apologetisch; das heißt, sie bezieht sich schon von sich aus auf das Urteil des Anderen, das sie fordert und von dem sie daher nicht wie von einer Schranke verletzt wird" (TU 368). Die Apologie zeigt eine ursprüngliche oder vorursprüngliche Scham des Ich, eine Irritation, eine Verunsicherung an. Das Ich ist weder verletzt noch unterworfen, aber eine Wende tritt ein. Mit dem Wunsch nach Rechtfertigung seines Selbstseins wendet sich das Ich an den Anderen; seine Äußerung ist schon Entäußerung.

Jüdische Schrift in die griechische Rationalität einschreiben

„In ihrer unübersteigbaren Bipolarität ist die Apologie das ursprüngliche Phänomen der Vernunft" (TU, 367). Die quasi-paradox strukturierte Rechtfertigungsrede leistet, was der von Lévinas als monologisch verdächtigte sokratische Dialog nicht zu leisten vermag. „Die Rede verpflichtet zum Eingehen auf die Rede; hier ist der Anfang der Rede, den der Rationalismus herbeisehnt; die Rede ist die „Kraft", die sogar die überzeugt, „die nicht hören wollen" (Platon, Staat 327cd), die Kraft also, die die wahre Universalität der Ver-

nunft begründet" (TU, 289). Das Ich muß gehört, sein Rederecht darf ihm nicht entzogen werden, sollen nicht Ungerechtigkeit und Gewalt der Totalität gegen alles Einzelne und Besondere das letzte Wort behalten.

Das Ich ist Apologie. Doch bereits in „Totalität und Unendlichkeit" scheint die Perspektive eines Endes der Apologie auf; „die Subjektivität, empört über die Gewalt der Vernunft, die die Apologie zum Schweigen bringt, könnte nicht nur bereit sein, zu schweigen – sondern könnte von sich aus auf sich verzichten, ohne Gewalt verzichten, von sich aus der Apologie ein Ende setzen; dies wäre keine Selbstmord, keine Resignation, sondern die Liebe" (TU, 370).
In „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht" verteidigt das Subjekt sich nicht mehr. Es spricht „so, wie man sich entblößt, indem man seine Abwehr vernachlässigt, aus seiner Geschütztheit heraustritt, indem man sich der Schmach aussetzt – der Beleidigung und Verletzung" (JS, 119). Dieses Ende der Apologie zeigt zugleich das Schwinden des Logos aus der Beziehung von Ich und Anderem an. Denn immer droht die Bereitschaft des Logos, die Herrschaft des Ich zu sichern, das Ich unberührbar zu machen, gegen Anderes abzuschirmen und das Andere ihm anzugleichen.
Die Anklage, die gegen das Subjekt erhoben wird, trifft darum ohne Vermittlung des Logos. „Das auf sich selbst beruhende Subjekt wird durch eine Anklage ohne Worte außer Fassung gebracht. Durch eine Anklage ohne Worte – in der Rede nämlich hätte sie ihre traumatische Gewalt bereits verloren. In diesem Sinne Anklage als Verfolgung, auf die der Verfolgte nicht einmal antworten kann oder genauer – Anklage, der ich nicht antworten kann, für die ich aber die Verantwortung nicht abweisen kann" (JS, 283). In „Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht" bleibt die Verantwortung des Subjekts darum wortlos. Sie antwortet nicht einem Wort des Anderen, sondern der „Verfolgung", der „Obsession", der „Traumatisierung" durch den Anderen. „Die Verfolgung ist eine traumatische Verletzung – Gewalt schlechthin, ohne Warnung oder Apriori, ohne mögliche Apologie, ohne Logos" (JS, 273, Fußnote 27).

Von „Totalität und Unendlichkeit" zu „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht" verschärft sich der Ton, er wird bei aller Kunst der Sprache anstößiger, härter, die Stimme stolpert, stockt. Brüche, Schnitte, Schrunden zeichnen den Sprachleib, als sei dieser von einem Anderen infiziert oder inspiriert, als wisse er nicht, als spräche er nur, indem er hörte. Im einen wie im anderen Werk sucht Lévinas, jüdische Schrift in die griechische Rationalität einzuschreiben. Hier wie dort soll der griechische Text nicht zerrissen, ihm sollen vielmehr tiefere Sinnquellen erschlossen werden. Die Eingriffe verschieben und erneuern den Sinn.
Die Aufgabe hat zwei Seiten: Einerseits muß Lévinas, „im Griechischen", wie *Jacques Derrida* bemerkt, Gewalt im Herzen der griechischen Rationalität nachweisen, andererseits die Gewaltlosigkeit und Nicht-Barbarei eines nicht-adäquaten Denkens, eines Denkens der Alterität, der Differenz, ein Denken, „das mehr denkt, als es denkt". Doch dieses riskante und mühsame, aber nicht-schizophrene Bemühen, die Spannung zu halten, entspricht alter rabbinisch-talmudischer Frömmigkeitstradition, wie sie im jüdischen Litauen von Lévinas' Kindheit noch zu spüren war: Erinnerung an Wilna, das „Jerusalem des Nordens", seinen großen geistlichen Führer, den „Gaon von Wilna" und dessen Schüler, für die der Unwissende nicht fromm sein konnnte. Den Schluß einer Talmudstudie von 1977 überschreibt Lévinas „Die Rationalität der Transzendenz" („La rationalité de la transcendance", in: Emmanuel Lévinas, L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris 1982, S. 178.)

Lévinas' Herausforderung des griechischen Logos verweist auf zwei Motive, ein helles und ein abgründig-nächtliches. Das lichte ist die polyphone rabbinische Tradition des Kommentars, der Schriftstudien. Das dunkle ist die Schoa, Auslöschung des Anderen, Leib und Leben, Volk und Schrift.
Die einschlägigen biographischen Daten sind schnell genannt: 1923 Philosophiestudent in Straßburg, seit 1930 französischer Staatsbürger, wird Emmanuel Lévinas 1939 zum Militärdienst einberufen, er gerät 1940 in deutsche Kriegsgefangenschaft. In einem deutschen Lager für jüdische Kriegsgefangene überlebt Lévinas in völliger Ungewißheit Krieg und Schoa. Frau und Tochter können in einem Frauenkloster verborgen werden. Die litauischen Herkunftsfamilien werden vollständig ausgelöscht. In einer Skizze zur eigenen Biographie schreibt Lévinas: „Beherrscht wird sie von der Vorahnung des Nazigrauens und der Erinnerung daran." Lévinas rührt nur mit aller Vorsicht an dieses Grauen, so in der Widmung, die er „Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht" voranstellt und die, wie *E. Weber* beobachtete, dieses Werk „öffnet": „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."

Immer schon gezeichnet von der Spur des Anderen

Wenn Lévinas in „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht" das Subjekt schließlich als sub-jectum, als dem Anderen unterworfen denkt, wenn er es sprachlos macht, so treibt er jenes vermeintliche Paradox weiter, das die Grundfigur der Apologie bildet: Beanspruchung durch Ausrichtung auf den Anderen – Hervorhebung, Steigerung der Subjektivität.
In den Beschreibungen von „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht", die den Geist der Husserlschen Phänomenologie beanspruchen und zugleich dem Lasten des Anderen auf dem Ich nachspüren, zeigt sich die Subjektivität nicht als Seele, sondern als beseelter Leib, vom Atem durchzogen; sie ist Empfänglichkeit, Verletzlichkeit, urprüngliche Passivität. Sie ist immer schon gezeichnet von der Spur des

Anderen. Die einzig angemessene Bezeichnung der Subjektivität ist darum nicht der Name, sondern das Pronomen, nicht das Pronomen „ich", sondern der Akkusativ „sich". Dieses „sich", das menschliche Subjekt, hat seine Bedeutung nicht als „animal rationale", sondern als „in-sectum"; es ist in seiner Mitte gleichsam eingekerbt, eingeschnitten durch das Gewicht des Anderen.

Der Name dieses ursprünglichen oder vor-ursprünglichen Einschnitts im Ich ist *Verantwortung*. Daß sie „nicht zur Wahl steht, kann nur einer abwegigen oder flüchtigen und unvorsichtigen Reflexion als Gewalt gelten, geht sie doch dem Paar Freiheit-Unfreiheit voraus; dadurch aber führt sie eine Berufung ein, die über das begrenzte – und egoistische – Schicksal desjenigen hinausgeht, der nur für sich ist und der sich heraushalten will aus der Schuld und dem Unheil, die nicht in seiner Freiheit oder in seiner Gegenwart beginnen" (JS, 257).

Das Subjekt verliert seinen Schutzmantel, der Betonpanzer seiner selbstgewissen Identität zerbröselt. Zugleich wächst ihm, in solch maß-loser Beanspruchung, unvergleichliche Bedeutung zu. „Über die eigene Freiheit hinaus verantwortlich zu sein heißt gewiß nicht, ein bloßes Resultat der Welt zu bleiben. *Das Universum tragen – erdrückender Auftrag, aber göttliche Mühsal*" (JS, 272).

Diese dem Subjekt im Wortsinn auferlegte *imitatio Dei* verbindet Lévinas mit weiteren Motiven, der Vorstellung der Lurianischen Kabbala vom Rückzug Gottes, der der Schöpfung Raum gibt, der Überzeugung von einer messianischen Beauftragung aller Menschen in ihrem Ich-Sein und dem Motiv einer Kenosis Gottes. Sie bedeuten ein – göttliches – Beanspruchtsein des Subjekts, Ebenbild Gottes, in äußerster messianischer Wachsamkeit, ja messianischer Beauftragung und Erwählung, und kenotischem Leben. An anderer Stelle fragt Lévinas: „Kann man die Frage nach der Göttlichkeit des Ein-Gottes so stellen, wie man die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen stellt? Hat dieses Ein/dieser Eine eine Gattung?" (JS, 218, Fußnote 36).

Emmanuel Lévinas ist ein kompromißloser Ankläger des Subjekts in dessen Komplizenschaft mit Gewalt und Herrschaft, mit der blinden Gewalt der Selbsterhaltung und Selbstverschließung, mit dem „sein", mit der totalitären Macht des Staates, des Systems. Er hat weder das moderne noch ein postmodernes „Ende des Subjekts" beklagt; dem „Antihumanismus" gibt Lévinas recht über die von diesem angeführten Gründe hinaus. Lévinas ist so in jeder Zeile seines Werkes beredter Apologet des Subjekts, dessen Rede er unterbricht und das er so schwer belastet. Warum? In einem knappen, konzentrierten Artikel über das Judentum spricht Lévinas vom „extremen Humanismus Gottes": Das Ich kann nicht vertreten werden.

Susanne Sandherr

Der islamistische Faktor

Politik und Religion in der Türkei

Seit der Staatsgründung auf den Trümmern des Osmanischen Reiches sind in der Türkischen Republik Staat und Religion getrennt. Aber auch in der Türkei ist der Islam ein politischer Faktor, dessen Gewicht aus verschiedenen Gründen zugenommen hat. Seit den jüngsten Wahlen ist die islamistische Refah-Partei stärkste Kraft im Parlament. Der Berliner Islamwissenschaftler Peter Heine beschreibt für uns die aktuelle Entwicklung und ihre Hintergründe.

„Es vergeht kaum ein Tag, an dem nicht Bomben explodieren oder Menschen aus politischen Gründen verletzt oder getötet werden", meinte neulich ein Fernsehberichterstatter in seiner auf eine Minute und dreißig Sekunden begrenzten Analyse der Situation der Türkischen Republik nach den Parlamentswahlen vom Dezember 1995. Wer da aber gegen wen vorgeht, läßt sich kaum in einem ausführlichen Text beschreiben oder gar analysieren. Seit einiger Zeit haben die gewaltförmigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen politischen, religiösen, ethnischen und sozialen Gruppierungen aus dem Osten der Türkei auch nach Westen und in die großen Städte Ankara und Istanbul übergegriffen. Als Beleg für diese Tatsache und die Vielschichtigkeit der Situation sei auf die Unruhen unter den im Istanbuler Stadtteil Gaziosmanpasha lebenden Alewiten vom März und April des vergangenen Jahres hingewiesen.

Zunächst hatten die westlichen Medien diese Konflikte einer religiösen Minderheit mit der Staatsmacht als Reaktionen einer aufgeklärten, modernen und liberalen Religionsgruppe auf den wachsenden islamischen Fundamentalismus in Istanbul und in der Türkei insgesamt beschrieben. Bei den *Alewiten*, die hier involviert waren, handelt es sich um eine in der Türkei beheimatete Religionsgemeinschaft, die von einer Expertin einmal als „für das Quellgebiet von Euphrat und Tigris typischer Synkretismus" bezeichnet wurde. Etwa ein Drittel der kurdischen Bevölkerung bekennt sich zum Alewitentum. Da die soziale Stellung der Frauen unter Alewiten offensichtlich stärker ist als bei den sunnitischen Türken und

Kurden, wird diese Gemeinschaft als aufgeschlossen und modern betrachtet. Auch die Tatsache, daß eine Anzahl von Führern und Mitgliedern linksradikaler Gruppierungen in der Türkei von ihrer Herkunft her mit den Alewiten in Verbindung gebracht werden, hat manche Beobachter zu dem Schluß gebracht, daß es sich um eine im westlichen Sinne moderne Gemeinschaft handelt.

Bis in das 17. Jahrhundert reicht die Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen der sunnitischen Orthodoxie in Verbindung mit der türkisch-osmanischen Zentralmacht und den Alewiten zurück. Auch in der Türkischen Republik gab es immer wieder schwere Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Alewiten, die von der türkischen Öffentlichkeit aber in den seltensten Fällen als interreligiöse Konflikte angesehen wurden. Statt dessen sprach man von Spannungen, die auf Brautraub oder Streitigkeiten um Weidegebiete zurückzuführen seien. Bei den Auseinandersetzungen im März 1995 richteten sich die Manifestationen der Alewiten von Istanbul nicht gegen Sunniten, sondern gegen Polizeistationen als Symbole der Staatsmacht. Bald las man auch Graffiti an den Mauern Istanbuls, die darauf hinwiesen, die Unruhen seien nicht Kämpfe zwischen Alewiten und Sunniten, sondern es gehe um Arbeit, Brot und Freiheit. Dies mag als schlichte Klassenkampfparole interpretiert werden, zeigt jedoch, welche Probleme angesichts einer Inflation von 150 Prozent der Türkei vor allem auf den Nägeln brennen.

Europäisches Interesse an der türkischen Mittlerfunktion

Größere Aufmerksamkeit als die Alewitendemonstrationen haben bei westlichen Beobachtern die schon Jahrzehnte andauernden Spannungen zwischen dem von türkischen Nationalisten getragenen Zentralstaat und der ethnischen Minderheit der *Kurden* gefunden. Etwa ein Fünftel der Bevölkerung der Türkischen Republik nimmt für sich eine kurdische Identität in Anspruch. Kurden leben in beträchtlicher Zahl auch in den türkischen Nachbarstaaten Irak, Iran, Syrien, Libanon und den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjet-Union. Gemeinsames erkärtes Ziel aller Kurden war seit dem Ende des Ersten Weltkriegs die Errichtung eines kurdischen Nationalstaates. Dies wurde zunächst von den alliierten Siegermächten des Weltkriegs und später von den genannten Staaten nicht zugelassen. Allerdings herrschte auch zwischen den zahllosen verschiedenen kurdischen Gruppen, Stämmen, Parteien und Fraktionen keine Einigkeit über die Methoden, mit denen man die nationale Einheit erreichen wollte. Man stritt sich auch um die Form des angestrebten kurdischen Staates und trug schließlich die Frage der Vorherrschaft von Familien und Clans in militärischen Auseinandersetzungen mit den jeweiligen Zentralstaaten mit Waffengewalt aus, was auch heute noch üblich ist.

Bisher war nur etwas über die Zukunftsvisionen der kurdischen Führer bekannt. Im August 1995 wurde in der Türkei zum ersten Mal eine *demoskopische Untersuchung* veröffentlicht, in der die Meinung einer großen Mehrheit der kurdischen Bevölkerung in der Türkei erfragt worden war. Zentrale Frage für die türkischen Kurden bleibt die der Anerkennung ihrer nationalen Identität. Dies muß aber nicht bedeuten, daß sie ein unabhängiges Kurdistan anstreben. Diesen Wunsch äußerte nur eine kleine Minderheit. Der Mehrheit ging es vor allem um eine Lösung des kurdischen Problems und damit um ein Ende von Verfolgung, Folter und Unterdrückung. 36 Prozent konnten sich eine türkisch-kurdische Föderation vorstellen, 17 Prozent dachten lediglich an Verwaltungsreformen auf der lokalen Ebene und nur 11 Prozent wollten Autonomie. Wie sich all das in der Realität darstellen sollte, darüber gab es allerdings nur sehr unklare Vorstellungen. Die von *Dogu Ergil*, einem der angesehensten und international renommiertesten türkischen Politikwissenschaftler, durchgeführte Studie wurde in gleicher Weise und fast gleichlautend von türkischen und kurdischen Nationalisten abgelehnt, ein Zeichen dafür, daß diese Ergebnisse für beide Gruppen sehr schmerzlich waren, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen.

Die türkischen Nationalisten leugnen schlicht die Existenz eines kurdischen Volkes und sprechen von „Bergtürken". Die kurdischen Nationalisten konnten mit dem geringen Interesse der Befragten an einem unabhängigen kurdischen Staat nicht einverstanden sein. Von einer Mehrheit der türkischen Öffentlichkeit wurde der Bericht jedoch akzeptiert. Inzwischen sind auch andere Umfragen veröffentlicht worden, die zu ähnlichen Resultaten kommen. Von Bedeutung erscheint in diesem Zusammenhang, daß das staatliche Meinungsmonopol im Zusammenhang mit den Kurdenproblemen aufgebrochen worden ist: Das Ergebnis einer wissenschaftlichen Untersuchung konnte sich allen Pressionen zum Trotz durchsetzen. Wann und in welcher Form diese Ergebnisse in die praktische Politik einfließen, wird die Zeit weisen. Eine Lösung des Kurdenproblems wird zwar nicht von einem Tag auf den anderen kommen, aber sie wird schon aus außen- und wirtschaftspolitischen Gründen nicht mehr lange auf sich warten lassen.

Die institutionelle Annäherung der Türkei an die Europäische Union spielt hier eine entscheidende Rolle. Die Bemühungen um eine Vereinbarung bezüglich einer *Zollunion* zwischen der EU und der Türkei wurden immer wieder behindert durch Kritik an der türkischen Politik gegenüber den Kurden. Da der türkischen Seite viel daran liegen muß, die wirtschaftlichen Kontakte zu den Ländern der Europäischen Union als den wichtigsten Handelspartnern auszubauen, war hier ein Entgegenkommen gegenüber den europäischen Vorstellungen zu erwarten. Gleichzeitig besteht aber auch ein dringendes europäisches Interesse an der Türkei als einem Land, das vor allem eine Brückenposition gegenüber den verschiedenen Ländern in der Krisenregion des Nahen und Mittleren Ostens einnimmt. Es ist wichtig für die europäischen Staaten, ein Ausufern dieser Krisenherde auf die nördlichen Anrainerstaaten des Mittelmeers unbedingt zu vermeiden.

Daneben haben sich durch die Auflösung der Sowjet-Union in Zentralasien neue politische Konstellationen ergeben. Die aktuellen Konflikte zwischen Armenien und Aserbaidschan, um Tschetschenien oder in Georgien erweitern die nahöstliche Krisenregion nach Nordosten. Da es sich bei diesen Staaten in der Mehrzahl um solche mit einer turksprachigen Bevölkerung handelt, zu denen die Türkische Republik schon seit Jahrzehnten enge Beziehungen unterhält, liegt auch hier ein europäisches Interesse an der türkischen Mittlerfunktion offen zutage. Durch die geostrategischen Veränderungen der letzten Jahre ist die Türkei mehr und mehr in eine zentrale politische Rolle gerückt, die von den europäischen Staaten nicht ignoriert werden kann.

Daß es inzwischen zum Abschluß eines Zollabkommens zwischen der Türkei und der Europäischen Union gekommen ist, resultiert aus einer realistischen Einschätzung der gegenseitigen Interessen: Der Türkei muß es um die Anbindung an das europäische Wirtschaftssystem gehen; daher war sie zu Zugeständnissen im Zusammenhang mit der Kurdenproblematik bereit. Den europäischen Staaten lag an einer Einbindung der Türkei, da sie eine Vermittlungsposition zu großen, für die EU bedeutsamen Regionen einnimmt. Deshalb bestand die europäische Seite nicht auf allen Forderungen, die man ursprünglich zu Vorbedingungen für den Vertragsabschluß gemacht hatte.

Die damalige türkische Ministerpräsidentin *Tansu Çiller* verwendete jedoch noch ein anderes Argument während ihrer Goodwill-Reise durch europäische Hauptstädte vor der Abstimmung über das Zollabkommen im Europäischen Parlament. Frau Çiller wies in ihren Gesprächen darauf hin, im Fall einer Ablehnung der Vereinbarung bestehe die Gefahr, daß bei der für Dezember 1995 in Aussicht gestellten Parlamentswahl in der Türkei eine „fundamentalistische" Partei die Oberhand gewinnen würde. Angesichts der geradezu reflexhaften Furcht europäischer Politiker vor einem islamischen Fundamentalismus kann es nicht verwundern, daß Frau Çiller mit diesem Hinweis eine Mehrheit für die Zollunion im Europäischen Parlament erreichen konnte. Sie konnte in diesem Zusammenhang darauf verweisen, daß bei den türkischen Regional- und Lokalwahlen des Jahres 1993 islamistische Parteien in den großen Städten deutliche Zugewinne verzeichnen konnten.

Bistum BISTUM MAINZ **Mainz**

Im Seelsorgeamt – Abteilung Gemeindeseelsorge – des Bischöflichen Ordinariates Mainz ist baldmöglichst die Stelle des/der

Leiters/Leiterin

des Referates Liturgie

neu zu besetzen.

Zu den Aufgaben gehören:

- Erarbeitung pastoral-liturgischer Hilfen für die Praxis in den Gemeinden
- Fortbildung der hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter/innen
- Aus- und Weiterbildung der liturgischen Dienste der Gemeinde
- Mitarbeit und Geschäftsführung der Liturgischen Kommission des Bistums Mainz
- Kooperation mit den Dezernaten des BO
- Kooperation mit dem Institut für Kirchenmusik des Bistums Mainz

Erwartet wird von Bewerberinnen und Bewerbern ein Hochschulabschluß in Kath. Theologie. Erwünscht ist eine zusätzliche Qualifikation in Liturgiewissenschaften sowie Praxiserfahrung.

Die Bewerbung ist offen für:
Priester, Diakone, Pastoralreferentinnen/Pastoralreferenten, sowie Interessentinnen und Interessenten, die die obengenannte Qualifikation erfüllen.

Die Bewerbungsunterlagen sind bis zum **31.3.1996** einzureichen an das

Bischöfliche Ordinariat
– Personaldezernat –
Postfach 1560, 55005 Mainz

Auskünfte erteilen:
Domkapitular Heckwolf, BO Mainz (0 61 31/2 53-2 36) und Ordinariatsrat Smykalla, BO Mainz (0 61 31/2 53-2 42).

Islamistische Gewinne als Folge sozialer Veränderungen

Wahlbeobachter hatten diese Gewinne vor allem auf die *demographischen Veränderungen* zurückgeführt. Im vergangenen Jahrzehnt hat in der Türkei eine ungeheure Landflucht stattgefunden, die durch Bestimmungen der türkischen Baugesetzgebung erleichtert wurde. Nach diesen Vorschriften kann ein Haus, das über die notwendigsten Einrichtungen verfügt, selbst dann nicht abgerissen werden, wenn eine Baugenehmigung weder erteilt noch überhaupt beantragt worden ist. Auf dieser Grundlage entstanden riesige Slumvororte der großen türkischen Städte, die die einströmende ländliche Bevölkerung aufnahmen. Diese Personengruppe war sehr viel stärker von traditionellen und islamischen Vorstellungen geprägt als die durch eine jahrelange kemalistische Indoktrination mehr und mehr säkularisierte städtische Bevölkerung. Die teilweise unbeschreiblichen sozialen, wirtschaftlichen und hygienischen Zustände in diesen Slumgebieten überforderten die administrativen Einrichtungen der Städte; mit dem Bevölkerungswachstum durch die Landflüchtlinge konnten die geplanten und realisierten Infrastrukturmaßnahmen nicht schritthalten. Der städtische Arbeitsmarkt verschlechterte sich durch die Zuwanderer erheblich und beeinflußte auch die Situation der länger ansäßigen Bevölkerung in negativer Weise.

Die internationale Presse vermeldete von den neuen, unter der Ägide islamistischer Parteien stehenden Stadtverwaltungen vor allem Skurriles. Es stellte sich jedoch heraus, daß die Bürgermeister, die von islamistischen Parteien gestellt wurden, häufig bessere Administratoren waren als ihre Vorgänger aus den säkularen Parteien. Ihre Verwaltungen arbeiteten hart und diszipliniert. Vor allem aber vermieden sie parteipolitisches Gezänk, wie es zwischen den linken und rechten Parteien der Türkei üblich ist. Bei diesen Auseinandersetzungen mögen manche türkischen Beobachter den Eindruck gehabt haben, daß es den Parteien in keiner Weise um die Interessen des Landes ging. Auf diesem Hintergrund

konnten die islamistischen Gruppierungen auch die Sympathie von Wählern gewinnen, die mit deren rigorosen Parteiprogrammen nicht viel verbindet.

Die innenpolitischen Vorgeplänkel zu den türkischen Parlamentswahlen vom letzten Dezember machten die politische Situation im Lande noch unübersichtlicher, als sie ohnehin schon ist. Die Parteien der Regierungskoalition versuchten, ein Wahlgesetz durchzusetzen, das ihnen erhebliche Vorteile verschafft hätte. Dieses Gesetz wurde vom Obersten Gerichtshof aufgehoben, wobei dessen Entscheidung wiederum nicht endgültig war. Einen Monat vor der Wahl war deshalb noch nicht klar, nach welchen Regeln der Urnengang stattfinden sollte. Darüber hinaus begann kurz vor der Wahl ein lebhafter Parteienwechsel von Abgeordneten und Kandidaten, ohne Rücksicht auf frühere oder zukünftige Parteiprogramme oder Ideologien. Einer der Koalitonspartner in der bisherigen Regierung verlor so von seinen 65 Abgeordneten immerhin 23. Auch aus diesem eher unappetitlichen Finassieren hielten sich die islamistischen Parteien weitgehend heraus. Daher war für sie die Ausgangsposition bei der Wahl recht vielversprechend; ihre Gewinne konnten eigentlich keinen aufmerksamen Beobachter der politischen Szene in der Türkei überraschen.
Die wichtigste und einflußreichste islamistische Partei in der Türkei ist die Refah-Partei des Ingenieurs *Erbakan*. Lange Zeit hatte das politische Establishment in Ankara nicht mehr als ein spöttisches Lächeln für den 69jährigen Führer dieser Partei übrig Er erschien ihnen in seiner Rhetorik zu altertümelnd. Die Ideologie der Refah-Partei ist eine erstaunliche Mischung aus Islam, Sozialismus und Ideen der freien Marktwirtschaft. Wundern kann man sich über dieses Konglomerat von Slogans und politischen Forderungen jedoch nur, wenn man außer acht läßt, daß der Islam als religiöses System in seinen autoritativen Schriften die Solidarität der Gläubigen mit Armen, Bedürftigen und Kranken einerseits fordert, andererseits aber auch Privatbesitz und den freien Markt erlaubt, war doch der Prophet Muhammad vor seiner Berufung selbst ein erfolgreicher Kaufmann. Der Prophet gilt für jeden Muslim als Vorbild für seine gesamte Lebensführung, auch im wirtschaftlichen Bereich.

Orientierung am alten Konzept des osmanischen Nationalismus

Die türkischen Medien haben die Refah-Partei häufig als islamistisch oder fundamentalistisch bezeichnet. Sprecher der Partei nutzen häufig eine Rhetorik, die diesen Vorwürfen entgegenkommt. Im Vergleich zu arabischen oder iranischen politischen Strömungen, die als islamisch-fundamentalistisch bezeichnet werden, hat die Refah-Partei jedoch ein stark *nationalistisches* Moment, das sich an dem alten Konzept des „Osmanismus" orientiert. In der Zeit des späten osmanischen Vielvölkerstaates, in dem neben Türken auch Araber, Kurden, Griechen, Armenier und unterschiedliche slawische Gruppen und Nationen lebten, hatte man sich bemüht, eine Art von osmanischem Nationalismus zu entwickeln, in dem sich die verschiedenen ethnischen, religiösen und nationalen Gruppierungen im Reich des Sultans wiederfinden und mit dem sie sich identifizieren konnten. Nach diesem Konzept sollten alle Nationen und Religionen innerhalb des Osmanischen Reiches die gleichen Rechte haben, die osmanisch-türkische Vorherrschaft jedoch weiter bestehen bleiben. Aus einer Vielzahl von Gründen ist dieses Konzept gescheitert.
Die Refah-Partei versucht jetzt, diese alten Vorstellungen wieder aufzunehmen, wobei sie die Realitäten des Osmanischen Reiches allerdings in jeder Hinsicht verklärt. Das Konzept hat geostrategische, aber auch wirtschaftliche Komponenten: Es hängt eng mit den Afrasien-Vorstellungen einiger afrikanischer und asiatischer Politologen zusammen, die eine enge Zusammenarbeit zwischen afrikanischen und asiatischen Staaten fordern. Für die Türkei würde die Realisierung solcher Vorstellungen eine Abwendung von Europa bedeuten. Dies wurde von der Refah-Partei auch propagiert. Zu den Unterstützern der Partei gehören jedoch auch einflußreiche Handels- und andere Wirtschaftskreise, denen bewußt ist, daß eine derartige Politik ihren Interessen erheblichen Schaden zufügen könnte. Schon zum Ende des Wahlkampfes änderte sich daher die Haltung der Parteiführung hin zu einer europafreundlicheren Position. In religiöser Hinsicht vertritt die Refah-Partei die Forderung, das islamische Recht in der Türkei in seiner Gesamtheit wieder einzuführen. Scharf wendet sie sich gegen die politischen Bewegungen, die von religiösen Minderheiten wie den Alewiten ausgehen.

Die Wahlprogramme aller türkischen Parteien, auch die der Refah-Partei, strotzen von einer *realitätsfernen Rhetorik*. Die Entscheidung der türkischen Wähler hing deshalb auch nicht von den verschiedenen Parteiprogrammen ab. Analysen haben festgestellt, daß die Zahl der Wechselwähler sehr hoch war. So haben zahlreiche Sympathisanten der linken und sozialdemokratischen türkischen Parteien diesmal die Refah-Partei gewählt. Große Erfolge konnte die Partei auch im Südosten des Landes verzeichnen, in dem der kurdische Bevölkerungsanteil besonders hoch ist. Auch von der Sympathie weiblicher Wähler konnte die Partei profitieren. Der Frauenanteil unter ihren Mitgliedern ist höher als der in anderen türkischen Parteien; dennoch gab es keine Kandidatinnen der Partei bei den Wahlen. Ihrer Anziehungskraft für die Wählerinnen hat das offenbar nicht geschadet. Die Refah-Partei erhielt bei der Wahl im Dezember 1995 mehr als 20 Prozent der abgegebenen Stimmen und wurde damit stärkste Kraft im türkischen Parlament.

In der gegenwärtigen Situation ist kaum vorauszusehen, wie sich die Regierungsbildung in Ankara entwickeln wird. Es gehört jedoch keine große Prophetengabe dazu, vorauszusagen, daß die Refah-Partei nicht an der Regierung beteiligt wird. Sollte es nach einiger Zeit zu Neuwahlen kommen, könnte die Refah-Partei zu einer bestimmenden Kraft in der Türkei werden. Wenn man die Reaktionen des türkischen

Militärs auf politische Veränderungen in früheren Jahren in Rechnung stellt, ist eine Rückkehr der Generäle in die Politik, wie sie in den siebziger Jahren zu verzeichnen war, nicht ausgeschlossen. Manche Szenarios gehen davon aus, daß dann schwere innenpolitische Auseinandersetzungen zu befürchten sind. Diese könnten sich nach algerischem Vorbild auch auf die Auslandstürken, vor allem in Deutschland, auswirken.

Peter Heine

Fehlende demokratische Tradition

Die Dominikanische Republik vor Präsidentschaftswahlen

Die Dominikanische Republik ist in den vergangenen Jahren zu einem bevorzugten Urlaubsziel der Deutschen geworden; die Flugzeugkatastrophe vom 7. Februar machte das auf schmerzliche Weise bewußt. Die Bevölkerung der Insel aber kämpft mit einer Vielzahl massiver Probleme: über die Hälfte der Menschen lebt unterhalb der Armutsgrenze. Unter der fehlenden Unabhängigkeit und Effizienz der Justiz leiden vor allem die unteren Schichten.

Die Geschichte der Insel, mit der Kolumbus Amerika entdeckte, ist von Gewalt und Diktatur gekennzeichnet. 1844 erlangte die Dominikanische Republik ihre Unabhängigkeit von Spanien. Danach folgten Jahre mit einer großen politischen Instabilität und rasch wechselnden Regierungen. 1916 besetzten die Vereinigten Staaten das Land für acht Jahre. Sie reformierten wesentliche Teile der Verwaltungsstruktur, des Militärs und der Gesetzgebung. Gerade im Bereich des Eigentums- und Grundbuchrechtes haben diese Reformen für die Kleinbauern bis heute negative Wirkungen. Besonders gelitten haben die Dominikaner unter der Diktatur von *Rafael Trujillo* (1930–1961), der die Bevölkerung in Angst und Schrecken hielt.

Nach der Ermordung von Trujillo gewann die Revolutionäre Dominikanische Partei mit *Juan Bosch* die Wahlen von 1962, jedoch wurde Bosch bereits nach einer siebenmonatigen Amtszeit durch einen rechtsgerichteten Militärputsch aus dem Amt entfernt. Bewaffnete Gruppen von Aufständischen versuchten vergeblich, mit Waffengewalt die verfassungsmäßige Ordnung wiederherzustellen. *Joaquin Balaguer*, einer der engsten Mitarbeiter Trujillos, gewann die Wahlen von 1966 und ist seitdem einer der einflußreichsten Politiker. Er war von 1966 bis 1978 und ist seit 1986 Staatspräsident. Die letzten Wahlen fanden 1994 statt. Dabei waren die Wahlmanipulationen jedoch so offensichtlich, daß sich alle Parteien auf Neuwahlen in diesem Jahr einigten.

Systematische *Menschenrechtsverletzungen* sind in jüngster Zeit in der Dominikanischen Republik nicht zu verzeichnen. Gleichwohl kommt es immer wieder zu Beschränkungen der Freiheitsrechte. Gerade Führer von Stadtviertelvereinigungen oder Dorfgemeinschaften und Bewohner von Armenviertel erleiden oft unrechtmäßige Kurzzeitinhaftierungen. Es mangelt in dem Land an politischem Bewußtsein und Demokratieverständnis: Die fehlende demokratische Tradition führt beispielsweise zu geringen Wahlbeteiligungen (etwa 50 Prozent). Die Menschen haben sich daran gewöhnt, daß fast alle sie betreffenden Entscheidungen der Verwaltung politisch beeinflußt werden. Obwohl das Militär seit 1978 die ihm zugeschriebene verfassungsmäßige Rolle als Verteidiger der nationalen Souveränität akzeptiert, hat es dennoch großen Einfluß.

Ein Mangel an politischem Bewußtsein und Demokratieverständnis

Die wirtschaftlichen Probleme des Landes sind groß. Der Bevölkerungsanteil, der unterhalb der Armutsgrenze lebt, hat sich von 47 Prozent im Jahr 1984 auf 56 Prozent im Jahr 1989 erhöht. Neuere Zahlen liegen nicht vor, diese dürften aber über den Werten von 1989 liegen, da der Mindestlohn seit 1985 nicht real gestiegen ist. Die Dominikanische Republik ist in den letzten Jahren vor allem von einer steigenden *Arbeitslosigkeit* und *Unterbeschäftigung* betroffen. Die Arbeitslosenquote beträgt 26 Prozent. Die landwirtschaftliche Produktion ist zurückgegangen, die Lebenshaltungskosten steigen konstant. Ein weiteres Problem liegt in den sinkenden Einnahmen für die traditionellen Exportgüter wie Zucker, Kaffee, Kakao und Tabak, verursacht durch sinkende Weltmarktpreise und den internationalen Protektionismus.

Nachdem die Vorgängerregierungen erfolglos die Durchsetzung von Strukturanpassungsprogrammen gegen den Willen der Bevölkerung versuchten, gelang dies Präsident Balaguer mit Unterstützung von Weltbank und Internationalem Währungsfonds. Dies führte zu einer deutlichen Verringerung der Inflation, zu einer wachsenden Arbeitslosigkeit und zu einer Begrenzung der staatlichen Ausgaben, vor allem im sozialen Bereich. Die Hoffnungen auf steigende Exporteinnahmen haben sich nicht bestätigt: Sie fielen auf die Hälfte der Importe zurück.

Fehlende Energie gilt aktuell als eines der größten Probleme der Dominikanischen Republik. Von diesem Problem bekommen die deutschen Touristen in den gut ausgestatteten Hotelanlagen wenig mit. Privatleute, kleinere Firmen und nicht zuletzt die Mitarbeiter von Nichtregierungsorganisationen leiden aber massiv unter den ständigen Stromunterbrechungen. Hotels, größere Firmen und ausländische Vertretungen leisten sich private Stromversorgungsanlagen. Für die anderen richtet sich der Arbeitsrhythmus oft nach dem Strom. Die Insel belastet schon lange eine *defizitäre Energieversorgung*, jedoch seit Ende der achtziger Jahre kommt es jeden Tag zu Unterbrechungen der Stromzufuhr. Seit Jahren liegt das Gesetz über die Privatisierung des Energiesektors unverabschiedet im Kongreß. Dies ist aber Voraussetzung für die Zusage internationaler Kredite zur Sanierung der Energiewirtschaft. Eine Privatisierung würde aber letztlich auch bedeuten, daß die ärmere Bevölkerung von der Stromversorgung ausgeschlossen würde, denn sie könnte den dann teureren Strom nicht bezahlen. Bislang ist Strom billig, aber selten.

Neue wirtschaftliche Inputs erhoffte man sich unter anderem von der *Tourismusbranche*. 21 Prozent der Erwerbstätigen sind in ihr beschäftigt und müssen oft 60 Stunden in der Woche arbeiten. Die Löhne sind nicht hoch. Von den Beschäftigten wird erwartet, daß sie Englisch sprechen und eine „buena presencia" (gutes Aussehen) haben, was letztlich bedeutet, daß sie möglichst hellhäutig sind. Da die Dominikanische Republik vor allem von den Massentouristikunternehmen unter Vertrag genommen wird, handelt es sich um einen sehr anfälligen Tourismus. Drei Wochen „all-inclusive" sind teilweise für 2000 Mark zu bekommen. Die Touristen bleiben in den Hotelanlagen und ihre Devisen kommen vor allem den großen Reiseveranstaltern zugute. Darüber hinaus besteht Gefahr, daß z. B. bei einer Öffnung Kubas der Tourismus der Dominikanischen Republik wieder den Rücken kehrt, wenn dort preisgünstigere Alternativen angeboten werden. Sonne und saubere Strände allein reichen nicht.

Das prekäre Verhältnis zu den Nachbarn

Im Zusammenhang mit dem Tourismus blühen *Prostitution* und *Aids*. Die Prostitution ist inzwischen so weit verbreitet, daß alleinreisende Männer in manchen Hotels in Santo Domingo nicht mehr absteigen mögen, da sie dort ständig von Prostituierten angerufen werden, die aufdringlich ihre Dienste anbieten. Im Touristengebiet von Juan Dolio, 50 km östlich von Santo Domingo haben sich die meisten Diskotheken in Bordelle verwandelt. 400 Pesos (50 Mark) kostet die Nacht einschließlich Frühstück. Auf dem Straßenstrich zwischen Strand und Hotelanlage sind 200 Pesos der Durchschnittspreis. Die Regierung ergreift kaum Maßnahmen gegen die Ausweitung der Prostitution. Die Polizeibeamten, die in den Touristenzentren die Sicherheit der Touristen gewährleisten, schauen meist gegen Schmiergeldzahlungen weg.

Die Dominikaner lasten die Ausweitung von Aids nicht dem Sextourismus an, sondern den unkontrolliert über die Grenze kommenden Haitianern und haben so einen Grund mehr für deren Diskriminierung gefunden. Dabei versuchen die Haitianer, die nachts bei Dajabón die Grenze überqueren, nur die Überschüsse falscher humanitärer Hilfe zu Geld zu machen. Tonnenweise schleppen sie gebrauchte Kleidung und Schuhe aus Hilfslieferungen über die grüne Grenze. Und so hat sich schon so mancher Dominikaner für 5–10 Mark mit neuen Schuhen versorgt. Die Militärs drücken manchmal monatelang ein Auge zu und kassieren dabei ab. Gelegentlich aber schlägt von einem auf den anderen Tag die Stimmung um und die Haitianer werden erbarmungslos verfolgt, inhaftiert, schikaniert und beim illegalen Grenzübertritt erschossen. Oder die Militärs produzieren Autounfälle, nehmen die Ware der Grenzgänger an sich, und die Unfalltoten werden anonym verscharrt. So berichteten es zumindest Bewohner der Grenzregion.

Die Haitianer in der Dominikanischen Republik haben traditionell *nur wenig Rechte*. Schon seit Jahrzehnten holte die staatliche Zuckerindustrie CEA die Haitianer als billige Zuckerrohrschneider ins Land; sie schuften zum halben Preis. Auf den Zuckerplantagen herrschen bis heute sklavenähnliche Bedingungen: Unterbringung in Gemeinschaftsunterkünften, Verkauf von überteuerten Lebensmitteln in Läden der Plantage, Vergabe von Krediten zu sittenwidrigen Konditionen. Die meisten Arbeiter sind illegale Ausländer. Die Zuckerplantagen können während der Erntezeit ausländische Arbeiter ins Land holen, jedoch leben die meisten Haitianer auch außerhalb der Saison in der Dominikanischen Republik. Sie versuchen auf den Baustellen oder in der Landwirtschaft Arbeit zu bekommen. Obwohl seit Jahrzehnten im Land, können sie jederzeit abgeschoben werden. Andere sind durch die neue Form der *Schuldknechtschaft* an die Plantagenbesitzer gebunden. Viele Haitianer leben seit Jahrzehnten so. Den Frauen geht es dabei besonders schlecht. Sie werden in den Unterkünften der Plantage nur geduldet, wenn sie mit einem Arbeiter zusammenleben. So verlieren Witwen mit dem Ernährer auch die (armselige) Unterkunft. Viele von ihnen sind gezwungen, sofort mit einem anderen Plantagenarbeiter zusammenzuziehen.

Das dominikanische Ausländerrecht sieht keine Legalisierungsmöglichkeit vor. Das Staatsangehörigkeitsrecht gibt zwar Kindern, die im Land geboren werden, die dominikanische Staatsangehörigkeit, jedoch sind hiervon Durchreisende ausgeschlossen. Unter Hinweis auf diese Vorschrift wird von der Verwaltung den Kindern der Haitianer die Staatsangehörigkeit verweigert. Zu Unrecht, wie viele Juristen meinen, denn trotz des illegalen Aufenthaltes können die Eltern nicht als Durchreisende behandelt werden. Dabei bleiben viele Kinder von Haitianern – obwohl in der Dominikanischen Republik geboren – rechtlose Ausländer, die jederzeit abgeschoben werden können. In den Baracken der Plantagen in der Nähe von San Pedro de Macoris bemühen sich brasilianische Schwestern um die Legalisierung der

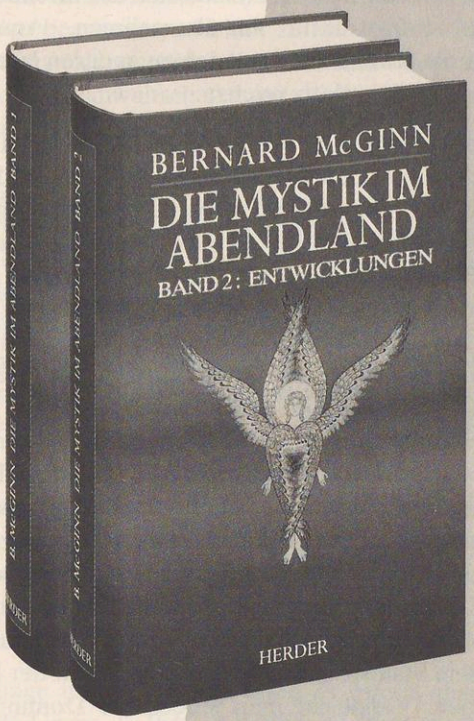
Haitianer. „Den Vätern, die ihre Kinder nicht anmelden, werde ich die Ohren abschlagen" verkündet die Schwester in einer Versammlung. Mit dieser Drohung hat sie Erfolg, denn alle Kinder, die in den letzten zwei Jahren auf dieser Plantage geboren wurden, sind registriert worden und damit dominikanische Staatsbürger geworden.
Der Vorwurf, Haitianer oder haitianerfreundlich zu sein, kann Politikern den Verlust von Wählerstimmen einbringen. Gemäß dem Paßeintrag sind selbst negride Dominikaner „morenos", also Mestizen. Dabei war die Vermischung der negriden Bevölkerung mit den Spaniern sehr stark. Die negride Bevölkerung wird diskriminiert. Nach einer Umfrage der Tageszeitung Listin Diario (16.10.1995) glauben 44,5 Prozent der Bevölkerung, daß es in ihrem Land Rassendiskriminierung gibt.

Die Dominikanische Republik im Wahlfieber

Das Land ist seit einem Jahr im *Wahlfieber*. Überall trifft man auf rote, lila oder weiße Fahnen, Strommasten oder Häuser. Die Identifikation über die Parteifarbe soll den Analphabeten die Stimmabgabe erleichtern. Gewählt wird am 16. Mai dieses Jahres. Die Wahl wurde notwendig, nachdem der Wahlbetrug 1994 derart massiv war, daß nur das Versprechen vorgezogener Neuwahlen die Massen beruhigen konnte. Präsident Balaguer, der allgemein nur als „JB" bezeichnet wird, hat seine siebte Amtszeit inne. Er wird nicht mehr kandidieren. Aussichtsreichster Kandidat für die Wahl des Präsidentenamtes ist der 41jährige Jurist *Leonel Fernandez*, Kandidat der Freiheitspartei (Partido de la Liberación). 1990 erhielt die Partei etwa 13 Prozent der Stimmen. Fernandez werden für die zweite Wahlrunde die besten Chancen eingeräumt. Die rechte Sozialreformpartei (Partido Reformista Social) schickt *Jacinto Peinado Barrigoza* ins Rennen. Obwohl 1990 die Partei 33 Prozent der Stimmen erhielt, werden ihrem Kandidaten nur wenig Chancen eingeräumt.

Von den Vereinigten Staaten wird *José Francisco Peña Gomez* favorisiert. Er galt als der eigentliche Gewinner der Wahlen von 1994. Bei dem 58jährigen Anwalt handelt es sich um einen Haitianer, der als Kind von Dominikanern adoptiert wurde. Seine Herkunft ist für viele Dominikaner ein Grund, ihn nicht zu wählen. Gleichwohl sind seine Chancen nicht schlecht. Seine Revolutionäre Partei (Partido Revolucionario Dominicano) ist Mitglied der Sozialistischen Internationalen und errang 1990 32 Prozent der Wählerstimmen. Der von Peña Gomez designierte Vizepräsident *Fernando Alvarez Bogart* ist ein Volkswirt, dem die Durchsetzung der notwendigen wirtschaftlichen Reformen zugetraut werden.
Mit einem neuen Präsidenten werden sich auch die *Beziehungen der Kirche zum Staate* verändern. Bislang funktionierte zum Guten wie zum Schlechten der sogenannte „kurze Dienstweg" zwischen Kardinal *Nicolás de Jesús López Rodríguez* und dem Staatspräsidenten. Neben einer generell *regierungsfreundlichen* Einstellung des Episkopates

Phänomen Mystik



Bernard McGinn
Die Mystik im Abendland

Band 1: Ursprünge
528 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag
ISBN 3-451-23381-9

Band 2: Entwicklungen
688 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag
ISBN 3-451-23382-7

Je Band DM 128,–
öS 999,– /SFr 128.–

Bei Abnahme des Gesamtwerks (4 Bände) je Band DM 98,–
öS 765,– /SFr 98.–

In Vorbereitung:
Band 3: Die Blüte der Mystik
Band 4: Die Krise der Mystik

Ein Schlüsselwerk der abendländischen Kultur- und Spiritualitätsgeschichte! Mit seiner großangelegten Geschichte der Mystik im Abendland schließt Bernard McGinn eine Lücke. Ein neuer Zugang sowie die konsequente Einbeziehung religiöser Strömungen und philosophischer Ideen holen die Entwicklung der Mystik aus dem „Dunkel der Vergangenheit" und machen so den Kern dieses religiösen Phänomens verständlich.

In jeder Buchhandlung !

HERDER

liegt auch im Konkordat ein weiterer Grund für das gute Verhältnis. In diesem Vertrag mit dem Apostolischen Stuhl von 1952 hatte sich der dominikanische Staat verpflichtet, die Kosten für den Bau und Unterhalt der kirchlichen Gebäude und Infrastruktur zu übernehmen. Aus diesem Grunde ist die Kirche im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern relativ reich.

Gleichwohl kann man die Kirche in sozialen Fragen nicht als passiv bezeichnen, denn gerade an der Basis, in den Pfarreien auf dem Land und in den Armenvierteln folgt sie der Option für die Armen. So sind kleine Seitenhiebe und offene Kritik an Präsident Balaguer in den Gottesdiensten nicht selten. Pfarrer stellen sich an die Seite von bäuerlichen Landbesetzern, Pfarrgemeindräte organisieren Protestmärsche zur Kommunalverwaltung, um Verbesserungen in ihren Stadtvierteln zu erreichen. Die Bischofskonferenz hat mit dem Rechtsberatungszentrum CEDAIL dafür gesorgt, daß Kleinbauern, haitianische Einwanderer und Bewohner von Armenvierteln Zugang zu kostenlosem Rechtsbeistand haben. Öffentliche Stellungnahmen des Episkopats zur sozialen Lage des Landes sind dagegen selten. Das Ansehen der Kirche ist durchweg gut. 60 Prozent der Bevölkerung gibt bei Umfragen an, die Kirche für glaubwürdig zu halten, während dem Staatspräsidenten nur 33 Prozent der Bevölkerung glauben. Vergleicht man jedoch die Dominikanische Kirche mit dem, was sie tun könnte und was sie tut, bleibt sie bei weitem hinter ihren Möglichkeiten zurück.

Deutsche Diplomaten in Santo Domingo betonen, die Justiz oder besser das völlige Versagen der Justiz als Instanz sozialer Kontrolle und der friedlichen Konfliktvermittlung seien das größte Problem des Landes. Justizkrise und Energiekrise begegnen und multiplizieren sich beispielsweise in San Pedro de Macoris: Das Gerichtsgebäude ist 15 Jahre alt. Der Architekt verwirklichte seinen Betontraum vor der Energiekrise; Betonstreben vor der Fensterfront sollen Sonnen- und Sichtschutz geben. Das führt dazu, daß die östliche Seite des Gebäudes fast völlig verdunkelt ist. Bis 1986 war das nicht weiter tragisch – da gab es noch Strom. Inzwischen gibt es ihn nur noch stundenweise. Selbst wenn es aber Strom gibt, der Justizverwaltung fehlt das Geld für Lampen. So ist in San Pedro de Macoris Justitia im Jahr 1996 blind. Die Hälfte der Kammern liegt im Dunkeln. Der Gerichtssaal der Zivilkammer ist im Bereich des Richtertisches in absolute Dunkelheit gefallen. Im Zuschauerbereich kann man zumindest die Menschen erkennen. Der Architekt hatte vor diesem Fenster auf eine Betonstrebe verzichtet.
Ungefragt erklärt ein Zivilrichter, daß er schon überlegt habe, den Raum umzustellen, um so vom Richtertisch auch einen Blick ins Gesetz und auf die Parteien werfen zu können. Aber diesen Gedanken hat er dann verworfen: „Ich würde von hinten den Gerichtssaal betreten und das widerspricht der Würde des Gerichts". So muß zur Wahrung der Würde des Gerichts auf ein aufschlußreiches Aktenstudium oder den Blick ins Gesetz, der mitunter die Rechtsfindung erleichtert, verzichtet und weiter im Dunkeln verhandelt werden.

Im Gerichtsgebäude von Santo Domingo hat Justitia andere Probleme, dort ist sie taub und sollte zumindest keinen Geruchssinn haben – sonst wäre ihr Arbeitsalltag unerträglich. Im Erdgeschoß des Gerichtsgebäudes werden in einem kleinen dunklen Raum ohne sanitäre Einrichtungen die Untersuchungshäftlinge untergebracht, die den Richtern zur Haftprüfung oder zur Hauptverhandlung vorgeführt werden sollen. Gerade Bewohner der Armenviertel von Santo Domingo sind hier anzutreffen, da die Polizei dort bevorzugt während der Nacht Rasterfahndungen durchführt. Diese Fahndungen, die zumeist zu einer Vielzahl unrechtmäßiger Inhaftierungen führen, werden mit dem Anti-Drogen-Gesetz gerechtfertigt. Richterliche Anordnungen oder Absprachen mit der Staatsanwaltschaft für solche Maßnahmen fehlen zumeist. Eingesperrt werden eher Führer von Wohnviertelvereinigungen und Selbsthilfegruppen als Drogenhändler. Dutzende von Gefangenen sind täglich in diesem engen Raum des Gerichtsgebäudes eingesperrt, bei unerträglicher Hitze, ohne Wasser und Toiletten.

Kleinbauern als Opfer der fehlenden Unabhängigkeit der Justiz

Die Gerichtsflure gleichen einem Jahrmarkt, deren Lärm die Gerichtssäle durchdringt. Die offene Bauweise der Gerichte sichert in mehrfachem Sinne „öffentliche Verhandlungen" zu. Es erstaunt, wenn ein Richter bei diesem Lärm den Vortrag der Anwälte oder des Staatsanwaltes versteht. Noch werden Richter und Richterinnen (immerhin ist 30 Prozent der Richterschaft weiblich) vom Senat für vier Jahre gewählt. Dieses Berufungsverfahren fördert die politische Einflußnahme auf die Justiz, da die Richter für die Wiederwahl von dem Votum der Abgeordneten abhängig sind. International gilt die zeitlich befristete Ernennung von Richtern als ein Indiz *fehlender Unabhängigkeit.*
Nach der letzten Justizreform sollen Richter in Zukunft von einem Obersten Richterrat (Consejo Superior de la Magistratura) auf Lebenszeit ernannt werden. Bislang scheitert jedoch die Umsetzung an der fehlenden Funktionsfähigkeit des Gremiums. Dieses soll nach der Verfassung unter anderem mit dem Senatspräsidenten und einem oppositionellen Abgeordneten besetzt werden. Da vor den Wahlen im Mai nicht mit den Nominierungen zu rechnen ist, bestehen derzeit keine Möglichkeiten, Richter auf Lebenszeit zu ernennen. Auch wenn das in Zukunft möglich werden sollte, verhindert die jederzeit mögliche Versetzbarkeit der Richter die tatsächliche Verwirklichung der Unabhängigkeit. Schon jetzt werden unliebsame Richter regelmäßig versetzt.

Richter an erstinstanzlichen Gerichten verdienen etwa 1000 Mark, Richter am Obersten Gerichtshof 1700 Mark. Soziale Leistungen wie Kranken- oder Altersfürsorge erhalten sie nicht. So gelten auch die geringen Gehälter als ein Grund für die Korruptionsanfälligkeit der Richter. Die Gerichtsmitarbeiter kommen ohne spezielle Ausbildung, oft durch direkte

Einflußnahme von Abgeordneten an die Gerichte, was eine Professionalisierung der Justiz verhindert.
Die fehlende Unabhängigkeit und Effizienz der Justiz hat vor allem Auswirkungen auf die *Kleinbauern*. Das Sachenrecht wurde von der amerikanischen Besatzungsmacht in den zwanziger Jahren geschaffen. Das Eigentum wurde vom Besitz abhängig gemacht. Ein Landstück gilt dann als Besitz eines Kleinbauern, wenn es bearbeitet, eingezäunt oder vermessen ist. Da die Kleinbauern für alle drei Maßnahmen nicht das Geld haben, müssen sie sich immer wieder gegen Eigentumsansprüche Dritter wehren. Die Bauern von Buen Hombre in der Nähe von Monte Christi beispielsweise haben seit jeher Probleme bei der Verteidigung ihres Landes.
Ihre Probleme verschärften sich, als im Rahmen der Zusammenarbeit des Dominikanischen Staates mit der Europäischen Union das Projekt „Prolino" entstand. Dieses sieht verschiedene Infrastrukturmaßnahmen vor, unter anderem den Bau vieler Straßen. Durch den Straßenbau aber ist die Region für die Tourismusbranche interessant geworden. Damit werden wiederum die Bauern immer wieder mit Klagen konfrontiert, in denen Dritte behaupten, Eigentümer der von den Bauern bearbeiteten Felder zu sein. Oft werden gleichzeitig Strafanzeigen wegen Land- und Hausfriedensbruch gestellt. Die Staatsanwaltschaft prüft die Eigentumsfrage nicht, obwohl sie dies tun müßte, und erläßt Haftbefehle gegen die Bauern.
Ohne die kostenlosen Anwälte des Rechtsberatungszentrums CEDAIL der dominikanischen Bischofskonferenz wären die Bauern gegen die indirekten Auswirkungen des EU-Projektes völlig schutzlos. Die Arbeit von CEDAIL wird über Misereor/KZE vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung finanziert. Ein Beispiel für europäische Entwicklungszusammenarbeit!

Gabriela M. Sierck

Kurzinformationen

Zwischenbericht zu katholischer Kirche und Stasi

Anfang 1993 setzten die ostdeutschen Bischöfe die „Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher und politischer Organisationen/MfS gegenüber der katholischen Kirche" ein (vgl. HK, September 1993, 447 ff.). Der Leiter dieser Arbeitsgruppe, *Dieter Grande*, und ihr wissenschaftlicher Mitarbeiter *Bernd Schäfer* haben jetzt einen Zwischenbericht vorgelegt. Der Bericht listet die (nicht einheitliche) Vorgehensweise in den ostdeutschen Bistümern bei der Überprüfung kirchlicher Mitarbeiter auf Stasikontakte auf und betont zusammenfassend, die Anzahl der gegen kirchliche Mitarbeiter und Einrichtungen angelegten Überwachungsakten übersteige die Zahl der im Bereich der katholischen Kirche registrierten Vorgänge zu angeblichen wie realen IM-Tätigkeiten bei weitem. Jeder Einzelfall einer IM(=Informeller Mitarbeiter)-Akte müsse qualitativ bewertet werden; nur die Summe von Einzelergebnissen ermögliche danach verallgemeinerungsfähige Schlußfolgerungen. Im Spektrum der im Bereich der katholischen Kirche registrierten IM-Vorgänge unterscheidet der Bericht folgende Gruppen: Von den Bischöfen für Gesprächskontakte mit dem MfS *Beauftragte*, die ohne ihr Wissen als „Informelle Mitarbeiter" geführt wurden; Priester, die ohne Information ihrer Vorgesetzten zu Gesprächen mit dem MfS sich bereitfanden, von diesem gezielt „abgeschöpft" und meist ohne ihr Wissen als „IM" registriert wurden; eine „sehr kleine Zahl" von Priestern und eine „größere Anzahl von zumeist ehrenamtlichen katholischen Laien", die eine Verpflichtungserklärung für das MfS unterzeichnet hatten; einige wenige Fälle von „fiktiven IM", die als solche registriert waren, ohne selbst Gespräche mit der Stasi geführt zu haben. Der Bericht stellt fest, eine weitere Problematik stelle die „Differenzierung der Personen dar, die von den jeweiligen zentralen und regionalen MfS-Dienststellen auf der sogenannten ‚katholischen Linie' der Abteilungen XX/4 als IM geführt wurden". Genauere Zahlen enthält der Bericht zum *Bistum Dresden-Meißen*, das eine inzwischen abgeschlossene Regelüberprüfung aller Priester, Ordensleute und hauptamtlichen Laien auf Stasikontakte durchführte: Demnach hatten von allen Priestern, die zwischen 1945 und 1989 im Bistum tätig waren, 23 Kontakte zum MfS, 18 davon ohne Verpflichtungserklärungen. Das entspricht etwa drei Prozent des Klerus.

Papstbesuch in Mittelamerika

Guatemala, Nicaragua, El Salvador und Venezuela besuchte Johannes Paul II. während seiner siebentägigen Mittelamerikareise vom 5. bis 12. Februar. Dabei stand seine 69. Auslandsreise unter deutlich anderen Vorzeichen als die erste Pastoralreise in diese Region im März 1983. Während Guatemala, die erste Station des Papstes, noch auf einen Abschluß der Friedensverhandlungen zwischen der Guerilla und der Regierung in diesem Jahr hofft (vgl. HK, Februar 1996, 100 ff.), sind die Bürgerkriege in El Salvador und Nicaragua mehr oder weniger beigelegt. Die Regierungen in allen drei Ländern sind alle aus freien Wahlen hervorgegangen. Bei seiner Ankunft in Guatemala vom neugewählten Präsidenten *Alvaro Arzú* als „Botschafter des Friedens" begrüßt, betonte der Papst, er sehe am Horizont den freudigen Moment eines Friedensvertrages;

zugleich rief er zu dauerhaftem Frieden sowie zu Dialog und Wiederversöhnung auf und forderte soziale Gerechtigkeit für die ganze Bevölkerung. Ein erster Höhepunkt der Reise war der Besuch in Esquipulas im Dreiländereck zu Honduras und El Salvador. In dessen Kathedrale hatten 1986 die Staatschefs Mittelamerikas einen Vertrag unterzeichnet, der den Friedensprozeß in der Region einleitete. In Guatemala Stadt warnte Johannes Paul II. tausende von Gottesdienstbesuchern vor der weiteren Ausbreitung fundamentalistischer Sekten. In Nicaragua erinnerte Präsidentin *Violeta Barrios de Chamorro* an den Besuch vor dreizehn Jahren: Damals sei das Volk durch fremde Ideologien schmerzlich getrennt gewesen und habe dem Papst seine Zuneigung nicht zeigen dürfen. Bei der nur zehnstündigen Visite mahnte der Papst die Gläubigen zur Einheit mit den Bischöfen und beklagte die noch immer „schreckliche Plage der Armut" im Lande. Bei der dritten Etappe des Besuchs, in San Salvador, würdigte der Papst das historische Friedensabkommen von Chapultepec in Mexiko 1992, das den von der Apostolischen Nuntiatur in San Salvador initiierten und von der Bischofskonferenz begleiteten Friedensprozeß besiegelt hatte. Der Papst betonte jedoch auch, Friedenssicherung sei nur auf der Grundlage von Gerechtigkeit möglich. In der Kathedrale von San Salvador erinnerte er bei einem Treffen mit Jugendlichen an das Attentat auf Erzbischof *Oscar Arnulfo Romero* 1980.

Vatikanische Attacke gegen Kritiker von „Veritatis Splendor"

In einem ungezeichneten und damit als offiziös zu betrachtenden Artikel hat der „Osservatore Romano" (2. 2. 96) massive Vorwürfe gegen einen 1994 erschienenen Sammelband (Moraltheologie im Abseits?, Hg. von *Dietmar Mieth*) vor allem deutschsprachiger Moraltheologen zur Moralenzyklika „Veritatis Splendor" Johannes Pauls II. erhoben. Das „Wohl der Gläubigen" mache einige Bemerkungen zu dem Buch dringlich, so der Beitrag im „Osservatore". Der von einigen Autoren des Werks gebrauchte Ton sei nicht nur für das Lehramt des Nachfolgers Petri beleidigend, sondern auch für andere katholische Theologen, die eine mit den Aussagen von „Veritatis Splendor" übereinstimmende Position verträten. Die vatikanische Tageszeitung kritisiert, für verschiedene Autoren von „Moraltheologie im Abseits?" sei die Moralenzyklika Johannes Pauls II. ebenso ein grundlegender Fehlgriff wie vor 20 Jahren die Enzyklika „Humanae Vitae" Pauls VI. „Veritatis Splendor" werde nicht als authentischer Ausdruck des kirchlichen Lehramts anerkannt. Einige Autoren des Sammelbandes seien der Überzeugung, die Moralenzyklika als „quaestio disputata" behandeln zu können und fühlten sich dazu berufen, „den öffentlichen Dissens gegenüber einer Verlautbarung des ordentlichen Lehramts des römischen Papstes" zu begünstigen. Die Aussagen des Bandes bestätigen für die römische Reaktion die von der Moralenzyklika erhobenen Vorwürfe gegen einige Richtungen der neueren Moraltheologie. Aus ihnen spreche die Überzeugung, Fragen der Moral gehörten nicht in die Kompetenz des Lehramtes. der Artikel des „Osservatore" schließt mit dem Satz, wo, wie im Sammelband zu „Veritatis Splendor", prinzipiell die Rolle des Lehramts in der Kirche in Zweifel gezogen werde, gehe es nicht nur um ein Disziplinproblem, sondern um die „Einheit und Identität des Wortes, auf dem die Kirche gegründet ist".

Diskussionspapier des ZdK zur Migrationspolitik

„Zuwanderung gestalten" – so lautet der Titel eines Diskussionspapiers des Arbeitskreises für Ausländerfragen (Vorsitzende: die niedersächsische Ausländerbeauftragte *Gabriele Erpenbeck*) des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* (ZdK), das am 31. Januar veröffentlicht wurde. Aus dem Papier spricht eine Haltung zur Migrationsproblematik, die weniger vom Wunsch geprägt ist abzuwehren und Zäune höherzumachen, als von dem Versuch, eine „mehr gestaltende Politik bei der Zuwanderung und Integration" anzustoßen. Illegale Zuwanderung lasse sich nicht ganz verhindern. Es gebe von daher nur eine „bessere oder schlechtere Gestaltung von Zuwanderung". Noch gebe es eine „reflexhafte Weigerung, Deutschland als ein Einwanderungsland, wenn auch ein untypisches, anzusehen". Dies habe zur Folge, daß es an „transparenten und plausiblen politischen Steuerungsmechanismen und Institutionen" fehle. Hierin liege ein „enormes Hindernis bei einer sachgerechten Gestaltung der Wanderungs- und Integrationspolitik". Der ZdK-Arbeitskreis setzt sich ein für die Schaffung eines ressort- und länderübergreifenden politischen Planungs- und Entscheidungsgremiums, das sich mit Fragen der Wanderung und Integration befaßt, ein „Bundesamt für Migration". Gefordert wird die Ermöglichung „kontrollierter Einwanderung für wirtschaftliche Tätigkeiten, die in Deutschland zwar nachgefragt, aber kaum noch wahrgenommen werden". Zur Verbesserung der Integration von Ausländern in die deutsche Gesellschaft spricht man sich für eine bessere Rechtsstellung von Ausländern aus bzw. für eine Lockerung integrationshemmender Vorschriften des geltenden Ausländergesetzes, die Erleichterung der Einbürgerung, die Ergänzung des ius sanguinis durch das ius soli sowie die Hinnahme von häufigerer Mehrstaatigkeit, schließlich für ein „Antidiskriminierungsgesetz". Neben weiteren sozial-caritativen Diensten zugunsten von Migranten (einschließlich ehrenamtlichen Engagements) setzt sich der ZdK-Arbeitskreis für die Erteilung von Religionsunterricht für muslimische Schülerinnen und Schüler an öffentlichen Schulen ein. Das Diskussionspapier fand ein ausgesprochen positives Echo gerade bei Gruppen, die selbst Ausländerarbeit betreiben. Aus den Unionsparteien regte sich z.T. Kritik.

ZdK-Gesprächskreis übt Kritik am Weltkatechismus

Der Gesprächskreis „Juden und Christen" des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* (ZdK) hat sich kritisch über die Behandlung von Juden und Judentum im *Katechismus der Katholischen Kirche* geäußert. Am 29. Januar veröffentlichte das ZdK eine Stellungnahme, die im Untertitel als „Zwischenruf" bezeichnet wird. In seinen Äußerungen zum Judentum falle der Weltkatechismus zwar nicht hinter die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Juden und über das Verhältnis der Kirche zum Judentum zurück. In „anderen wichtigen Punkten" aber bleibe er hinter den Erwartungen zurück, die man heute an ihn stellen müsse. Es fehle eine „angemessene positive Darstellung des Judentums als der älteren Schwester des Christentums". Es sei nicht die Rede „von der Gottes- und Nächstenliebe als Zentrum jüdischer Existenz, von der Wertschätzung der Thora, von der Heiligung des göttlichen Namens und von der Heiligung des Alltags auch im nachbiblischen Judentum". Es fehle das Bemühen, „das Jüdische im Christentum aufzuzeigen". Wenn auf das Jüdische im Christentum hingewiesen werde, geschehe dies so, „daß das Jüdische dabei seinen Eigenwert verliert oder zur Vorstufe des Christentums wird". Zentrale Aussagen entfalte der Katechismus zwar aus dem Alten Testament heraus. Aber diese Aussagen würden nicht, „sofern und wo sie es sind, als gemeinsame Glaubensaussagen von Juden und Christen vorgestellt. Der Katechismus der Katholischen Kirche tue sich schwer, „das nachbiblische Judentum als eigenständige heilsgeschichtliche Größe neben der Kirche und insbesondere als das Volk des von Gott nie gekündigten Bundes anzuerkennen". Auf drei Feldern gelinge es dem Katechismus nicht, den Erneuerungswillen der Kirche umfassend zu realisieren: das Verhältnis der beiden Testamente der christlichen Bibel bleibe in einem Zwielicht; das Alte Testament erscheine – trotz der Bejahung seines Eigenwertes – als unvollkommene Vorform des Neuen Testaments. Der kirchliche Antijudaismus werde nicht angesprochen, ein Versäumnis, das nur schwer verständlich sei.

Synode der katholischen Kirche Indonesiens

Aus Anlaß des fünfzigsten Jahrestags der Unabhängigkeitserklärung von 1945 hielt die katholische Kirche Indonesiens vom 28. Oktober bis 2. November 1995 eine *Synode* in Jakarta ab, an der insgesamt 400 Delegierte (Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien) teilnahmen. Die Katholiken sind in Indonesien eine Minderheit von etwa 3,5 Prozent der (vorwiegend muslimischen) Bevölkerung. Das Organisationskomitee der Synode veröffentlichte im Anschluß an das Treffen einen Bericht über die *Rolle der katholischen Kirche in der indonesischen Nation*, der jetzt in einer Zusammenfassung vorliegt (Eglises d'Asie, Dossiers et Documents Nr. 1/96). In dem Text heißt es, obwohl eine Minderheit, wollten die Katholiken „positive Elemente" in der Gesellschaft werden. Die indonesische Staatsphilosophie „Pancasila" wird als Garantie für die Religionsfreiheit und die Gleichheit aller Gläubigen vor dem Gesetz, als „wertvolles spirituelles und moralisches Fundament" gewürdigt. Die Katholiken Indonesiens müßten alle „positiven Anstrengungen" der Regierung unterstützen, hätten als verantwortliche Bürger aber auch die Pflicht, notwendige Korrekturen im Interesse der Nation und des Gemeinwohls vorzuschlagen und Kritik zu üben. Als Bereiche für das gesellschaftliche Engagement der Katholiken nennt der Text zunächst die *Familie*: Als Herausforderungen werden dabei der Einfluß staatlicher Familienplanungsprogramme, die Permissivität in bezug auf voreheliche Beziehungen, die wachsende Zahl von Mischehen, die unzureichende Ehevorbereitung und die Defizite in der Ehepastoral angeführt. Zum Thema Erziehung und Bildung heißt es, die negativen Auswirkungen der Globalisierung und des wissenschaftlich-technischen Fortschritts machten sich bei den Jugendlichen bemerkbar. Ihr religiöses Wissen und der Glaube sei diesen Herausforderungen im allgemeinen nicht mehr angemessen. In sehr deutlichen Worten beklagt der Text Probleme der *sozialen Gerechtigkeit* in Indonesien; die Katholiken seien in diesem Bereich nicht sehr sensibel. Als Zeugen Jesu Christi seien sie aber dazu aufgerufen, das Liebesgebot durch den Kampf für die Gerechtigkeit im Geist authentischer Solidarität umzusetzen. Als größte Herausforderung für die Kirche weist der Text abschließend auf den *tiefgreifenden Wertewandel* in der indonesischen Gesellschaft hin.

Bücher

BERNHARD LOHSE, Luthers Theologie. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995. 378 S. 78,– DM.

Rechtzeitig zum Beginn des „Lutherjahrs" 1996 ist eine Gesamtdarstellung der Theologie des Reformators aus der Feder des Hamburger evangelischen Kirchenhistorikers Bernhard Lohse erschienen. Lohse stellt darin Luthers Theologie „in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang" dar (so der vollständige Titel des Buches) und ermöglicht dem Leser so einen doppelten Blick auf das Denken Martin Luthers. Nach einer Einleitung über das kirchliche und theologische Umfeld um 1500

zeichnet Lohse sorgfältig die theologische Entwicklung Luthers von den ersten Randbemerkungen zu Petrus Lombardus über die Wittenberger Vorlesungen bis zum öffentlichen Konflikt mit der Kirche nach der Veröffentlichung der Ablaßthesen nach. Weitere Kapitel des historisch angelegten Teils gelten den entscheidenden Etappen im Konflikt mit der römischen Kirche wie mit anderen Exponenten der reformatorischen Bewegung. Im zweiten Hauptteil behandelt Lohse Luthers Theologie anhand der einzelnen Lehrstücke, sei es die Christologie, die Sünden- und Rechtfertigungslehre oder die Lehre von Taufe und Abendmahl. Das Schwergewicht liegt dabei nicht auf der systematischen Entfaltung und Durchdringung von Luthers Gedanken, sondern auf der referierenden und einordnenden Darstellung, die Entwicklungen und Verschiebungen in Luthers Denken ebenso sichtbar werden läßt wie sich durchhaltende Grundanliegen. Das Buch ist durchweg von wohltuender Nüchternheit geprägt. Luthers Theologie wird nicht in ein System gepreßt oder von einem Punkt oder extremen Spitzenaussagen her gedeutet, sondern erscheint in ihrer Mischung aus Überlieferung und neuen Ansätzen, aus Situationsbezogenheit und Kontinuität. Das zeigt sich nicht zuletzt bei den Ausführungen zur „reformatorischen Entdeckung" des frühen Luther. Lohses Buch ist eine solide Arbeit, die über das Lutherjahr hinaus Bestand haben wird. *U. R.*

KLAUS BERGER, Wer war Jesus wirklich? Quell Verlag, Stuttgart 1995. 229 S. 29,80 DM.

Der Heidelberger evangelische Neutestamentler Klaus Berger ist einem größeren Publikum in den letzten Jahren durch scharfzüngige Rezensionen in der FAZ bekannt geworden. Vor nicht allzulanger Zeit erschien von ihm eine umfangreiche Theologiegeschichte des Urchristentums. Jetzt hat er ein demgegenüber populär gehaltendes Jesusbuch veröffentlicht, das „eine Art Anti-Jesusbücher-Jesusbuch" (S. 9) sein möchte. Berger setzt sich also ab von Jesusbüchern bzw. -bildern, die den Mann aus Nazareth nach heutigen religösen Bedürfnissen zurechtbiegen; ihm geht es nicht um den „zeitgemäßen", sondern um den „fremden" Jesus. Sein Jesus ist auch nicht der exegetisch penibel rekonstruierte „vorösterliche" Jesus, sondern der Jesus aller vier Evangelien – dazu kommt ein Kapitel über die außerbiblischen Evangelien, die Berger als Quellen für sein Jesusbild einbezieht. Die einzelnen Themen, die sein Buch behandelt, sind aus anderen seriösen Jesusdarstellungen geläufig und gehören zum Grundbestand dessen, was über Jesus aus den biblischen Quellen zu eruieren ist: Die Reich-Gottes-Verkündigung, die Gleichnisse, Jesus als Weisheitslehrer, Wunder und Exorzismen, Stationen des Weges Jesu von der Taufe durch Johannes bis zum letzten Zug nach Jerusalem mit Prozeß und Kreuzigung. Am Schluß geht Berger auf das Problem Auferstehung ein. Sein besonderes Profil gewinnt Bergers Jesusbuch durch sein Bemühen, gerade die den heutigen Menschen herausfordernden, für ihn sperrigen Züge der Verkündigung und des Handelns Jesu herauszuarbeiten, etwa beim Thema Wunder. Gleichzeitig geht es ihm darum, diesen fremden Jesus für Zeitgenossen zu erschließen; sein Jesusbuch ist in diesem Sinn verkündigend und zielt auf den menschlichen Lebensvollzug. Berger reizt mit diesem Jesusbuch da und dort zum Widerspruch, etwa durch seine methodischen Bemerkungen zur Rückfrage nach Jesus, die das Kind wohl mit dem Bad ausschütten. Aber lesens- und nachdenkenswert ist sein Entwurf allemal. *U. R.*

HEINZ PAETZOLD, Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995. 240 S. 39,60 DM.

Aus souveräner Werkkenntnis schöpfend, eingängig formulierend, Biographisch-Systematisches spannungsvoll verbindend, entwirft der Verfasser ein bewegendes Lebens-und Denkbild des jüdischen Philosophen Ernst Cassirer (1874–1945). Diese Vorstellung fällt in die in den letzten Jahren zu bemerkende Renaissance seiner Denkweise, die schrittweise erfolgende Neuausgabe einzelner, für die heutige philosophische Diskussion um die geistigen Grundlagen des interkulturellen Dialogs bedeutsamer Schriften. Cassirer gehört zu den einflußreichsten philosophischen Köpfen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Immer kosmopolitisch denkend, verkörpert er nicht so sehr eine deutsch-jüdische Symbiose als vielmehr die Begegnung und eigenwillige Auslegung des humanistischen Geisteserbes von Goethe, Kant und Wilhelm von Humboldt. Seine Gelehrtenlaufbahn führt von den Marburger Anfängen nach Berlin, wo sich der Historiker der Erkenntnistheorie zum systematisch forschenden Kulturphilosophen zu wandeln beginnt. Zum Durchbruch führt aber erst die Lehrtätigkeit an der Universität Hamburg (1919–1933), denn in diese Zeit fällt die Ausarbeitung von Cassirers dreibändigem Hauptwerk „Philosophie der symbolischen Formen". Der Leitgedanke der universell angelegten Symbolkunde ist eine Philosophie und Phänomenologie der Vielfalt und Gegensätzlichkeit menschlicher Welt- und Existenzdeutungen. Diese Vielfalt ist nach Cassirer unter allen Umständen gegen jeden totalitären Versuch, sie ideologisch einzuschränken, zu verteidigen. Der schwierigen Frage nach dem Normativen innerhalb der Pluralität der symbolischen Formen stellt sich Cassirer in seinem sozialphilosophischen Buch „The Myth of the State". Ein Jahr vor seinem Tod erscheint Cassirers Buch „An Essay on Man" als Einführung und Zusammenfassung seiner Philosophie der symbolischen Formen (deutsche Ausgabe „Versuch über den Menschen", S. Fischer-Verlag 1990). Noch einmal erweist sich die unaufhebbare Pluralität menschlicher Erkenntniswege und Weltbezüge als Kennzeichen sinnhaften Daseins. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

LOICHINGER, ALEXANDER. Warum sollen wir rational sein? In: Münchener Theologische Zeitschrift Jhg. 47 Heft 1 (1996) S. 43–64.

Die Titelfrage des Aufsatzes läßt sich, so seine Grundthese, nicht theoretisch, sondern nur pragmatisch beantworten. Das Plädoyer für Rationalität, angesichts heutiger Zweifel an der Vernunft und ihrem Umgang mit der Wirklichkeit alles andere als selbstverständlich, erfährt dennoch seine Legitimation dadurch, „daß es sich als erfahrungsgemäß und im Vergleich zu allen erkennbaren… alternativen Verhaltenspraktiken bessere pragmatische Problemlösungstrategie erweist, die uns momentan zur Verfügung steht". A priori ist der Mensch durch nichts gezwungen, sich für die rationale anstatt für die irrationale Praxis zu entscheiden. Rationales Verhalten läßt sich aber aposteriorisch als die auf lange Sicht erfolgversprechendere Problemlösungsstrategie aufweisen. Zur nicht theoretischen, sondern „nur" pragmatisch begründbaren Antwort auf die Frage, warum Menschen rational sein sollen, gehört für den Autor auch die nur relative Überlegenheit von Rationalität gegenüber alternativen Verhaltensstrategien: „Wir besitzen keine definitiven Beweise dafür, daß Rationalität sich auszahlt, weder für die Vergangenheit und erst recht nicht für die Zukunft." Aber die Erfahrung der bisherigen relativen Überlegenheit rationaler Praxis berechtige zu dem Anspruch, mit dem Bemühen um rationale Lösungen das augenblicklich Bestmögliche getan zu haben. Damit werde die rationale Entscheidung eine verantwortliche.

WENZ, GUNTHER. Ut unum sint. In: Una sancta Jhg. 50 Heft 4 (1995), 305–315.

In der Jubliäumsausgabe zum 50jährigem Bestehen der UNA-SANCTA-Bewegung formuliert Gunther Wenz in seiner kritischen Würdigung der Ökumeneenzyklika Johannes Paul II. unter anderem auch Rahmenbedingungen, wie „der Primatsanspruch des Papstes, der für den katholischen Ökumenismus offenkundig ebenso unaufgebbar wie grundlegend ist", zu beurteilen sei: Der universalkirchliche Bezug gehöre auch nach Maßgabe evangelischer Ekklesiologie unveräußerlich zum Wesen der Kirche. Keine Ortskirche dürfe sich vom Zusammenhang mit der communio sanctorum anderer Zeiten und Räume ablösen. In der Wahrnehumg dieses Zusammenhanges komme nach evangelischer Lehre dem ordinationsgebundenen Amt aber eine besondere Aufgabe zu. Konsequenterweise bildeten sich daher evangelischerseits neben und mit den örtlichen auch überregionale Leitungsämter aus, welche den episkopalen Dienst an der Einheit und Allgemeinheit der Kirche in je ihrer Hinsicht wahrzunehmen hätten – wobei die Abstufung von solchen Leitungsämtern nicht als graduelle Stufung des Gnadenstandes bestimmt werden, keine Monopolisierung kirchlicher Entscheidungskompetenz damit einhergehen dürfe. „Ist dies gewährleistet, dann erkenne ich keinen evangelischen Grund, der die Institution eines universalen Dienstamtes der Kirche prinzipiell ausschließen müßte". Die grundsätzliche Möglichkeit evangelischer Anerkennung eines episkopalen Ehrenvorranges des Bischofs von Rom sollte jedoch nicht davon abhalten, auch mögliche andere Modi einer amtlichen Wahrnehmung des Dienstes an der universalen Einheit der Christen ins Auge zu fassen, etwa die konziliare, weniger auf eine einzelne Person und einen einzelnen Ort bezogene Weise.

Kultur und Gesellschaft

BOLTEN, JÜRGEN. Werbewandel – Wertewandel. In: Universitas Jhg. 51 Heft 2 (Februar 1996), S. 127–142.

Als Schwerpunkt hat sich die Februar-Ausgabe der Zeitschrift Universitas das Thema Werbung gewählt, ein Thema, dem bisher wissenschaftliche Anerkennung weithin versagt blieb. Bolten befaßt sich darin mit der – so lautet auch der Untertitel des Artikels – Werbegeschichte als Kommunikationsgeschichte. Der Autor skizziert die Entwicklung der Werbung im Nachkriegsdeutschland und vollzieht mit ihrer Hilfe den Wertewandel nach. Aufschlußreich seien Untersuchungen zum öffentlichen Sprachgebrauch vor allem dann, wenn Reflexivität der Sprache als methodisches Kriterium verwendet werde. Selbstthematisierungen deuteten immer auch Veränderungen oder Bruchstellen des gesellschaftlichen Selbstverständnisses derjenigen an, die sich an diesen Debatten beteiligen. Zu den wichtigsten Eigenschaften des Kommunikationssystems Werbung zählt er die Flexibilität. Das System sei so flexibel, daß es auch mit anachronistischen Aussagen funktioniere. Den Grund dafür sieht er darin, daß Werbung mehrere Ebenen aufweise, von denen die verbale Ebene nur eine sei. Daneben unterscheidet er die „extraverbale" Ebene (Textsorte, Erscheinungsweise u. a.), die „paraverbale" Ebene (Typographie, Überschriften u. a.) sowie die „nonverbale" Ebene (Bilder, Farbe u. a.). Bis zu einem bestimmten Grade sei es möglich, den unzeitgemäßen Charakter einer Aussage durch ein zeitgemäßes Layout zu kompensieren.

ENCEL, FREDERIC. Jérusalem. Le noeud gordien. In: Etudes Tome 384 No. 2 (Februar 1996), S. 148–160.

Der Beitrag geht der aktuellen politischen Situation der Stadt nach, die der Staat Israel unumstößlich und ungeteilt gegen den Willen der Palästinenser als seine Hauptstadt betrachtet: Jerusalem. Der Autor stellt die demographische Lage dieser Stadt dar, die je verschiedene symbolische Bedeutung für Juden, Christen und Muslime, nennt die politischen Gesichtspunkte, die bei der Suche nach einer künftigen Lösung zu berücksichtigen sind. Zu den bedeutsamen Veränderungen seit 1967 zählt er die Tatsache, daß bereits heute das früher jordanische Ostjerusalem mehrheitlich von Juden bewohnt werde: 167 000 Juden gegenüber 154 000 Arabern. Der Autor spielt die verschiedenen Lösungsansätze durch: Eine Internationalisierung Jerusalems habe nur einen entscheidenden Nachteil: Daß sie bei Israelis wie Palästinensern keine Rolle spiele. Es gehe um nichts anderes als die volle und ganze Souveränität der Völker. Die politische Teilung, die offizielle Forderung der Palästinenser, werde von der israelischen Seite kategorisch verworfen. Auch die Möglichkeit einer doppelten Souveränität im östlichen Teil der Stadt würde nur von sechs Prozent der Israelis akzeptiert. Eine Teilung nach Stadtvierteln bzw. „arrondissements", ein Vorschlag wohlmeinender westlicher Theoretiker und einiger „ultra-minoritärer" „Tauben" beider Seiten, werde gleichfalls an den Realitäten vor Ort scheitern.

Notizen

Als „moralisch verfehlter Schritt" wird in einer Erklärung der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder die kollektive Aussiedlung der Deutschen in den böhmischen Ländern nach dem Zweiten Weltkrieg bezeichnet. Die von der Synode der evangelischen Minderheitskirche (ca. 150000 Mitglieder) in der Tschechischen Republik verabschiedete Erklärung zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen verurteilt auch die Verbrechen, die von Tschechen an Deutschen während der Aussiedlung begangen wurden. Bedauert wird „zutiefst die Art, wie mit dem Eigentum der ehemaligen deutschen Mitbürger umgegangen wurde". Der Weg in die Zukunft, so die Erklärung, werde nicht durch nie endende Schuldzuweisungen, sondern durch aufrichtige Reue und die Sehnsucht nach Versöhnung geöffnet.

In einem epd-Interview über die Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) sowie den Studienprozeß des Ökumenischen Rates der Kirchen über ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision des ÖRK betonte dessen Generalsekretär Konrad Raiser, ökumenische Arbeit ohne die katholische Kirche sei widersinnig. Wenn sich die katholische Kirche vermutlich dem ÖRK nicht anschließen werde, die Mitgliedskirchen des ÖRK sich aber weigerten, diesen Rat prinzipiell zu verändern, dann müsse man sich etwas „zusätzliches Drittes" einfallen lassen.

Mehrere kirchliche Vertreter und Institutionen haben grundsätzliche Zustimmung, aber auch Bedenken und Kritik gegenüber Terminen und Kriterien des deutschen Rückführungsplans für Flüchtlinge aus Bosnien-Herzegowina angemeldet und vor allem auf flexible Handhabe gedrängt. Der Vorsitzende der Ad-hoc-Arbeitsgruppe Asyl der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Josef Voß, begrüßte die zeitliche Differenzierung. Die freiwillige Rückkehr solle durch Wiederaufbauprogramme gefördert werden. Grundsätzlich dürfe der Beschluß nur umgesetzt werden, wenn sich der Friedensprozeß positiv entwickle. Der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Hellmut Puschmann, hält den Beginn der Rückführung zum 1. Juli dieses Jahres für verfrüht. Menschen dürften keinesfalls in Gebiete zurückgeschickt werden, in denen jede Infrastruktur zerstört sei. Die Präsidentin des ZdK, Rita Waschbüsch, forderte für ethnisch gemischte Paare, für Folter- und Vergewaltigungsopfer, Kriegsdienstverweigerer und Deserteure Sonderregelungen.

In Irland wurden jetzt Richtlinien für den Umgang mit Fällen des sexuellen Mißbrauchs von Kindern durch Priester und Ordensleute veröffentlicht. Die Kommission, die die umfangreichen Richtlinien ausarbeitete, war von den irischen Bischöfen nach einem besonders spektakulären Fall des sexuellen Kindesmißbrauchs durch einen Ordenspriester eingesetzt worden (vgl. HK, Februar 1995, 68 ff.). Die Richtlinien empfehlen, der zuständige Bischof oder Ordensobere solle für jeden Einzelfall einen „Delegierten" benennen; für das Opfer des Mißbrauchs sei eine Vertrauensperson notwendig, für den Beschuldigten ein Berater. Das Dokument insistiert auch darauf, jeder Fall oder Verdacht von sexuellem Mißbrauch von Kindern durch Kleriker müsse unverzüglich der zuständigen Höheren Polizeibehörde gemeldet werden.

Der bisherige Bischof von La Rochelle und Saintes, Jacques David, wurde vom Papst zum Bischof von Evreux und damit zum Nachfolger des vor einem Jahr amtsenthobenen Bischof Jacques Gaillot (vgl. HK, Februar 1995, 62 ff.) ernannt. 1981 empfing David die Bischofsweihe und wirkte vier Jahre lang als Weihbischof in Bordeaux. Von 1977 bis 1981 war er Sprecher der Französischen Bischofskonferenz. In ersten Äußerungen nach der Ernennung sagte Bischof David davon, daß er in der Kontinuität seines Vorgängers in Evreux stehe (vgl. La Vie, 8.2.96). Der neue Bischof von Evreux gilt als den Medien gegenüber ausgesprochen offen und sehr interessiert an Fragen, die man in Frankreich unter dem Stichwort „Solidarität" zusammenfaßt. Von Bischof Gaillot wurde die Wahl sehr positiv aufgenommen.

Der Präsident der Sozialkommission der Französischen Bischofskonferenz, der Bischof von Poitiers, Albert Rouet, hat Präservative beim Schutz vor der Immunschwächekrankheit AIDS als in gewisser Hinsicht „notwendig" bezeichnet. „Viele kompetente Mediziner versichern, daß das Präservativ vertrauenswürdiger Qualität das einzige Mittel der Prävention ist." Zugleich bezeichnete Rouet diese Methode aber auch als „ungenügend": Sosehr das Präservativ ein Mittel sei, schweres Risiko zu vermeiden, „Erziehung zu einer erwachsenen Sexualität" sei es nicht.

Vom 8. bis 15. Januar fand im Vatikan eine Synode der indischen Bischöfe des syro-malabarischen Ritus statt. Die mit Rom verbundene syro-malabarische Kirche, die ihre Anfänge auf den Apostel Thomas zurückführt, ist im Südwesten Indiens beheimatet. Ein Schwerpunkt der Beratungen während der Synode war die Frage der Liturgie. Hier gibt es Spannungen zwischen den Teilen der syro-malabarischen Kirche, die zur alten syrischen Liturgie zurückkehren und damit den östlichen Charakter ihrer Kirche stärken bzw. nach Jahrhunderten der Latinisierung zurückgewinnen wollen, und denjenigen, denen es vor allem auf die heutige Verständlichkeit der Liturgie ankommt. Probleme zwischen den verschiedenen Riten innerhalb der katholischen Kirche Indiens schafft auch die pastorale Betreuung der Christen des syrischen Ritus außerhalb ihres Stammlandes.

Auf heftigen Protest des Indianer-Missionsrates (CIMI) von Menschenrechtsgruppen und anderen Organisationen, stieß das Mitte Januar verabschiedete Dekret über die Abgrenzung der Indianerresevate der Regierung des brasilianischen Präsidenten Fernando Henrique Cardoso. Demnach können Teilstaaten, Gemeinden und private Grundbesitzer, die Land an die Ureinwohler abtreten mußten, Entschädigungen fordern oder sogar Teile der enteigneten Grundstücke zurückverlangen. In der neuen brasilianischen Verfassung von 1989 waren die Anrechte der indigenen Brasilianer auf ihre angestammten Gebiete verankert worden. Mit dem Erlaß könnten trotz der anders lautenden Versicherungen der Regierung die 344 als Indianerland geltenden Gebiete verkleinert werden, erklärte CIMI. Der Generalsekretär der Brasilianischen Bischofskonferenz, Raymundo Damasceno Assis, klagte: Das Dekret berge die Gefahr, die hoffnungsvollen Ansätze zur umfassenden Absicherung indianischen Landes wieder zu bremsen.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage), je eine Beilage des Verlages Herder, Freiburg, und Action medeor, Tönisvorst, beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 4 50. Jahrgang April 1996

Wer Marktwirtschaft ohne Grenzen will,
muß auch die soziale Dimension akzeptieren.

Otto Schlecht

Horizontverengungen

Die guten Aussichten haben nicht lange vorgehalten. 1994 schon schien die „größte Rezession seit Kriegsende", von der zu sprechen in geradezu verräterischer Eintracht Wirtschaft und Politik nicht müde wurden, vorbei zu sein. Aber dann schon in der ersten Hälfte 1995 wieder erste Zeichen konjunktureller Abkühlung, sinkende Wachstumsraten von Quartal zu Quartal, mit einem negativen Ergebnis zum Jahresschluß, und im Jahresvergleich nur eine magere Zuwachsrate von 1,5 Prozent im Westen und deutlich schwächerem Wachstum auch im Osten. Schritt für Schritt wurden sämtliche Prognosen korrigiert. Im gleichen Tempo weisen Steuerschätzungen nach unten.

Dazu ein erschreckender *Anstieg der Arbeitslosigkeit.* Im Januar wird die magische Zahl von vier Millionen überschritten, im Februar wird es noch schlimmer. Die Stimmung grau in grau. Von neuer Rezession wagt offiziell niemand zu sprechen; man einigt sich verbal auf „Konjunkturdelle", neuestens auf „Wachstumspause" (Bundeswirtschaftsminister *Günter Rexrodt)* – mit nur schwachen Hoffnungen, daß es in der zweiten Jahreshälfte 1996 in Deutschland, im europäischen Westen, im Westen überhaupt wieder um einiges besser wird.

Zur mageren Konjunktur kommen die Klagen über die nicht mehr finanzierbaren Lasten der sozialen Sicherungssysteme, über die exorbitanten Gesundheitskosten, über die aus allen Nähten platzenden Sozialhilfekosten; und nicht zuletzt ein Rentensystem, das unter den ihm aufgeladenen Fremdlasten zusammenzubrechen droht; schließlich die leeren Kassen in Bund, Ländern und Gemeinden und zunehmende Zeichen der Verarmung in den unteren sozialen Schichten, bei Familien mit Kindern bis hinein in das mit bescheidenem Wohlstand gesegnete Kleinbürgertum.

Konjunkturprobleme nur, die durch neue Wachstumsschübe zu überwinden sind? Anpassungsschwierigkeiten in einem sich weltweit zuspitzenden Wettbewerb der Standorte und Systeme? Oder stimmen Leistung und Verteilung nicht mehr? Wird ein ganzes Gesellschaftsmodell durch die nicht mehr einlösbaren Ansprüche, an die sich alle gewöhnt haben, in seiner Funktionalität oder gar Existenz bedroht? Zieht der Standort Deutschland, ziehen die Europäer im Übergang von der Industrie- in die Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft endgültig den kürzeren gegenüber Asien und Amerika?

Was ist Stimmung, was Lage?

Was ist an dem von Monat zu Monat lauter werdenden Wehklagen Stimmung, was Lage, inwieweit bestimmt, inwieweit verdirbt die Stimmung die Lage? Und wie weit werden Stimmung und Lage bewußt ausgenutzt, um Tatsachen zu schaffen: Unternehmensprobleme zu bereinigen auf Kosten der Arbeitnehmer über das notwendige Maß von Rationalisierungen und Verlagerung von Produktionsstätten hinaus? Wo nutzen einflußreiche gesellschaftliche Gruppen ihr Machtpotential, politisch wie wirtschaftlich, um sich auf Kosten von Minderheiten zu sanieren? Oder ist alles nur oder hauptsächlich ein psychologisches Problem angesichts einer in ihren Gefahren wie in ihren Chancen erkannten weltweiten Wachstumskrise?

Unbestreitbar ist, daß depressive Stimmungen, soweit solche sich auf die allgemeine Lage beziehen, hierzulande besonders intensiv ausgelebt werden. Man starrt auf den Wandel und sieht die Erfolge nicht. Ein Prozent Schwankung nach unten

bei den Experten erscheint in Deutschland schon als eine halbe Katastrophe. Aus Konjunkturschwankungen unter den Bedingungen des weltweit gewordenen Wettbewerbs wird gleich eine existenzbedrohende Standortkrise gemacht – das alte Unterlegenheitsgefühl, das aus Gewöhnung an ökonomische Überlegenheit kommt.
Die Verschuldung der öffentlichen Hände wird zur „Staatskrise" hochstilisiert, obwohl Deutschland einigermaßen stolz darauf sein kann, trotz der hohen Aufwendungen für die Bewältigung der deutschen Vereinigung und des Wiederaufbaus Ost, mit einer Verschuldungsrate um die 60 Prozent und einem Etatdefizit zwischen drei und vier Prozent die strengen Maastrichter Beitrittskriterien zur Europäischen Wirtschafts- und Währungsunion von allen großen kontinentalen Flächenländern noch am ehesten erfüllen zu können. Und bei aller Belastung der sozialen Sicherungssysteme, in anderen Ländern befinden sich diese bei geringerer Wirtschaftskraft und politisch weniger geordneten Verhältnissen bereits sehr viel länger in einer Finanzierungs- und vor allem Existenzkrise.

Natürlich hat die weltweite Veränderung der Wettbewerbsverhältnisse mit dem „Zivilisationsbruch" im Osten (*Michael Gorbatschow)* und dem wirtschaftlichen Aufstieg der Länder am Pazifik, die Europäer, voran das besonders exportabhängige Deutschland ziemlich kalt erwischt, sind die Vorteile der neuen Konkurrenten (geringere Arbeitskosten, weniger Soziallasten, kürzere Entscheidungswege) überdeutlich sichtbar geworden und mit ihnen die Schwächen im eigenen Wirtschafts- und Gesellschaftssystem: teure Bürokratie, umständliche Genehmigungsverfahren, gerichtliche Blockaden (möglichst durch drei Instanzen); die Schwierigkeit, an verfestigten Besitzständen überhaupt rütteln zu können, die Bequemlichkeiten und Sicherheitsbedürfnisse einer an Wohlstandszuwächse gewöhnten Bevölkerung. Entscheidender als diese zweifelsfreien Tatsachen an sich sind die durch sie bedingten Reaktionsmuster bzw. die von ihnen ausgehenden Wirkungen.

Einmal tritt, bedingt durch die Konjunkturnöte und den Zwang zur Standortsicherung zur Zeit im politischen und gesellschaftlichen Bewußtsein alles zurück, was langfristig Wohl und Wehe der Menschheit bestimmt. Das gilt vor allem für *Umweltfragen,* soweit diese weltweiter Natur sind. Wer redet, trotz Ökosteuerprojekten, von ihnen überhaupt noch? Treibhauseffekt und Ozonloch sind aber nicht schon durch eine gute Rede auf einer Internationalen Klimakonferenz beseitigt. Und so richtig es ist, daß Klimaschutz nur weltweit organisiert und durchgesetzt werden kann und eine nationale oder auch europäische CO_2-Steuer Wettbewerbsnachteile für die eigene Wirtschaft bringt, so wenig hilfreich ist es, wenn das Problem vom Einzelstaat auf die EU, von Bonn, Wien oder Paris nach Brüssel und von dort ins internationale Nirwana abgeschoben wird, wo es keine Verbindlichkeit schaffenden Instanzen mehr gibt.
Aber die globale Sicherung der Lebensgrundlagen für die kommenden Generationen ist nur ein besonders auffallender Punkt. Es stellt sich überhaupt die Frage, ob internationale Probleme, so weit sie nicht unmittelbar mit Standortsicherung zusammenhängen, auch nur annähernd noch das Gewicht im öffentlichen Bewußtsein haben, das ihnen nach Bedeutung und Dringlichkeit zukommt. Wir reden von weltweiter neuer Unübersichtlichkeit und verdrängen sie zugleich. Aber die postkommunistische Welt ist keine sehr friedliche Welt. Wie sehr wir in Mitteleuropa von „geborgter Sicherheit" (Bundespräsident *Roman Herzog)* leben, wird uns bis zum heutigen Tag auf dem Balkan drastisch vor Augen geführt, und wie brüchig diese werden kann, machen zunehmende isolationistische Strömungen in den USA mehr als deutlich. Aber niemand will sich zu einem halbwegs eigenständigen europäischen Sicherheitskonzept aufraffen; die Standortdebatte absorbiert (fast) alle Energien.

Die soziale Balance gerät ins Wanken

Dies alles ist aber zumindest noch verständlich und nachvollziehbar, wenn auch mittelfristig gefährlich. Sehr viel schwieriger schon wird es mit den Ängsten, die in der Wirkung allgemein in Richtung Rückzug und Abschottung deuten. Noch schwieriger wird es, wenn solche Ängste absichtsvoll geschürt werden. Beispiel für Letzteres: die von Teilen der SPD absichtsvoll inszenierten Kampagnen gegen die europäische Wirtschafts- und Währungsunion und gegen den Zuzug volksdeutscher Aussiedler aus Osteuropa. Diese Kampagnen wären nicht gestartet worden, gäbe es nicht in breiten Bevölkerungsschichten und (vorzugsweise) in der mittelständischen Wirtschaft eine diffuse Mischung aus Unwillen, sich auf die durch den Binnenmarkt nähergerückte europäische Konkurrenz einzulassen, und dem Bedürfnis nach einer überschaubaren, ethnisch wie kulturell möglichst unvermischten bürgerlichen Welt.
Aber die Tendenz zu Rückzug und Abschottung hat noch ganz andere Dimensionen. Sieht man von den marktwirtschaftlichen Bekenntnissen in Sonntagsreden ab, so kann man den Eindruck gewinnen, die Erfolge der letzten Gatt-Runde im Spätjahr 1994 seien die letzte vertrauensbildende Maßnahme für einen freien Welthandel gewesen. Marktwirtschaft und Protektionismus werden zur Zeit offenbar in eine alt-neue Verträglichkeit gezwungen. Man sagt freie Marktwirtschaft und setzt den Wettbewerb durch Einfuhrbeschränkungen bzw. durch massive Stützungssubventionen außer kraft. Europäer verhalten sich dabei im Zweifelsfall nicht anders als Amerikaner. Kaum waren die östlichen Länder in die Freiheit entlassen, fürchtete man sie schon mehr als Konkurrenten, als man sie als Anbieter begrüßte. Man wurde nicht müde auszumalen, wie sehr die bislang starken mittel- und westeuropäischen Volkswirtschaften zwischen die Mühlsteine der aufsteigenden Ostasiaten und der osteuropäischen Billiglohnländer geraten würden.
Kurzatmige, ganz vorwiegend kostenbestimmte Standortdebatten verdecken alles andere, mit problematischer Wirkung

wie nach außen so nach innen, obwohl selbst jemand wie Porsche-Chef *Wendelin Wiedeking* unlängst (vgl. Manager-Magazin, Dezember 1995) das Kostenargument mit der Bemerkung herunterstufte, die Nachteile des deutschen Standorts lägen weit weniger bei den Kosten als bei „organisatorischen Mängeln und Restriktionen". Dies hat denselben Porsche-Chef freilich nicht davon abgehalten, fast zur gleichen Zeit bitter über die zunächst vorgesehene schärfere Besteuerung der privaten Nutzung von Dienstwagen zu klagen und für den Fall der Beibehaltung der schärferen Besteuerung den zusätzlichen Verlust von tausenden von Arbeitsplätzen in der Autoindustrie vorauszusagen.

Die Wirkung nach innen, auf das soziale Gleichgewicht: Die Betonung vorwiegend nur des Kostenarguments gibt der Unternehmenswirtschaft weitgehend freie Hand, um sich auf Kosten der sozialen Sicherungssysteme und/oder der öffentlichen Hand zu entlasten, und weist zugleich der öffentlichen Hand den Weg, auf Kosten der schwächsten Glieder der Gesellschaft durch Kürzung von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe zu sparen. Zugleich findet trotz vieler darbender Unternehmen eine ebenso unwirtschaftliche wie unsoziale Umverteilung zugunsten der Einkommen aus Vermögen und der Einkommen der Selbständigen statt. Die Lohnquote geht deutlich nach unten, die Gewinnquote ebenso deutlich nach oben. Aber die Lohnsteuer steigt, die Einkommensteuer sinkt.
Und die Mißbauchsbekämpfungsmaßnahmen bei Sozialleistungen, so richtig und notwendig sie im Einzelfall sind, sowie die Rasenmäherkürzungen von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe dienen als kümmerlicher Ersatz für jede grundlegende Reform der sozialen Transfersysteme und drücken zugleich auf die Verbraucherkonjunktur. Herausragendes Beispiel: das sogenannte Abstandsgebot zwischen den niedrigsten Erwerbs- und den Sozialhilfeeinkommen. Es trifft vor allem Familien mit Kindern und deren Kaufkraft, in allen anderen Fällen ist es ohnehin deutlich gewahrt. So schützt sich eine Besitzstandsgesellschaft auf Kosten derer, die sich nicht wehren und Wahlen kaum mitentscheiden können.

Wie ist weiterzukommen?

Systempalliative zu Lasten der durch ihre Lebenssituation ohnehin am meisten Benachteiligten sichern die gemeinsame Zukunft nicht. Dazu bedarf es substanziellerer Reformen.
Angesetzt werden muß bei den *Steuern.* Sie sind nominell hoch, faktisch durch zahllose Steuersubventionen, Abschreibungsmöglichkeiten und Sonderbegünstigungen viel niedriger als gemeinhin dargestellt. Sie sind unwirtschaftlich. Sie halten (ausländische) Investoren ab. Der Konstanzer Ökonom und Arbeitsmarktforscher *Wolfgang Franz* im „Spiegel" (29. 1. 96): „Die (Investoren) gucken auf die hohen nominalen Steuersätze von über 50 Prozent und produzieren lieber in Ländern mit niedrigen nominalen Steuersätzen." Sie sind zugleich unsozial, weil sie die Besserpositionierten durch eine Menge Schlupflöcher privilegieren.
Zweiter Ansatz: *Arbeitsorganisation.* Da das Erwerbsarbeitsvolumen auf Grund der technologischen Entwicklung schrumpft, die hohen Arbeitskosten nur bedingt beeinflußt werden können, die Zahl der Bewerber am Arbeitsmarkt aber weiter steigt, können die Beschäftigungsprobleme nicht mehr vornehmlich durch Wachstum gelöst werden. Die Frage ist nicht mehr, ob es systemverträglich ist oder nicht, Arbeit stärker umzuverteilen, sondern wie in einer freien, vornehmlich auf Individualrechten basierenden Gesellschaft die nötigen Instrumente und Anreize dafür geschaffen werden können.

Ein Drittes: Es braucht eine *Neudefinition des Sozialen.* In einer dynamischen Weltwirtschaft mit hohen Gefällen zwischen unterschiedlichen Wirtschaftsregionen muß die Erstreckung des Sozialen, verstanden als Maßstab sozialer Gerechtigkeit, in Raum und Zeit stärker bedacht werden. Das beliebte Stammtischargument, der Sozialhilfeempfänger bei uns stelle sich sehr viel besser als der Lohnabhängige in Bangladesch oder Zaire, ist ein Nonsens-Argument. Seine Lebenshaltungskosten bemessen sich nach dem Lebensstandard hier und nicht nach dem in Pakistan oder Bolivien.
Erstreckung des Sozialen in der Zeit: Wo sich Produktions- und Lebensbedingungen, Angebot und Nachfrage ständig und oft ruckartig verändern, ist nicht die Stützung von Arbeitsplätzen durch Erhaltungssubventionen, sondern die Neuschaffung und Sicherung künftiger Arbeitsplätze sozialethisches Gebot. Übergangsprobleme bei der Beschäftigung sind in einer dynamischen Wirtschaft unvermeidlich. Die von ihnen Betroffenen dürfen sozial nicht ausgegrenzt werden.
Ein Viertes: Um unter den veränderten weltweiten Wettbewerbsbedingungen zu bestehen und den Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft zu schaffen, bedarf es nicht nur des Vorstoßes in neue Technologien und Produktfelder, es braucht auch etwas Vertrauen in die Vorzüge des eigenen Systems des Produzierens, Zusammenlebens und Interessenausgleichs, so weit diese das Leben menschlich machen. Das gilt auch für die kulturelle Seite, z. B. für die Erhaltung des Sonntags als gemeinsamem Ruhetag.

Ein Letztes: Politik hat im Zuge der Standortdebatte an Eigenständigkeit verloren. Sie erscheint zur Zeit weniger als gesetzgeberischer Wegweiser denn als Vollzugsgehilfe der Wirtschaft. Dies kann nur anders werden, wenn sich der Staat selbst weniger als Staatsunternehmer (natürlich auch nicht als Unternehmer-Staat), sondern als Ordnungsstaat versteht. Und Politik kann Profil zurückgewinnen, nicht indem sie in Wahlkampfzeiten die potentiellen Zielgruppen addiert und als Lobbyist für sie auftritt, sondern der Bevölkerung sagt, was ihr der Wandel der Wettbewerbsverhältnisse, der Existenz- und Wettbewerbsbedingungen in einer zusammenwachsenden Welt an Horizonterweiterung, damit an Verhaltensänderung im eigenen Wirtschafts- und Sozialverhalten abverlangt. *David Seeber*

Kontinuität

Die neuen Bestimmungen über die Papstwahl

„Wer in den jetzt geltenden Normen nach substantiellen Änderungen suchen wollte oder hoffen würde, solche zu finden, dem stünde eine Enttäuschung bevor" – so kommentierte Erzbischof *Jorge María Mejía*, Sekretär des Kardinalskollegiums, die Apostolische Konstitution „Universi Dominici Gregis" über die Vakanz des Apostolischen Stuhls und die Papstwahl bei ihrer Vorstellung im Vatikan am 23. Februar. Tatsächlich steht das umfangreiche Dokument Johannes Pauls II. über die Wahl seines Nachfolgers bzw. seiner Nachfolger als Bischof von Rom und Oberhaupt der Universalkirche ganz *im Zeichen der Kontinuität.*

Das zeigt nicht zuletzt ein Vergleich der neuen Regelungen über Sedisvakanz und Papstwahl mit denjenigen, die Paul VI. 1975, drei Jahre vor seinem Tod, in der gleichen Sache erlassen hatte. Die Apostolische Konstitution „Universi Dominici Gregis" Johannes Pauls II. ist in Gliederung und Inhalt weitestgehend mit der Konstitution „Romano Pontifici Eligendo" Pauls VI. vom 1. Oktober 1975 identisch (vgl. HK, Dezember 1975, 637). Sogar die Anzahl der Paragraphen ist gleich geblieben. Die *wichtigste Änderung* gegenüber dem bisherigen Papstwahlrecht ist die formelle Abschaffung zweier bisher rechtlich möglicher Wahlverfahren durch den jetzigen Papst: Der Wahl durch Akklamation bzw. Inspiration und der Wahl „durch Kompromiß".

Beide Verfahren hatte die Apostolische Konstitution Pauls VI. noch ausführlich beschrieben. Eine Wahl durch Akklamation war demnach dann gegeben, wenn „die wahlberechtigten Kardinäle, wie durch den Heiligen Geist inspiriert, frei und spontan, einmütig und laut vernehmbar, jemanden zum Oberhaupt der Kirche proklamieren"; bei der Wahl „durch Kompromiß" konnten die Kardinäle einstimmig einer kleinen Gruppe aus ihren Reihen die Wahl übertragen. Beide Wahlmodi sind seit längerer Zeit nicht mehr praktiziert worden. Bei der nächsten Papstwahl ist jetzt nur noch die *Wahl mit Zweidrittelmehrheit* der anwesenden Kardinäle möglich. Erst nach zahlreichen erfolglosen Wahlgängen und dazwischengeschobenen Gebets- und Gesprächspausen genügt die absolute Mehrheit.

Sowohl die Apostolische Konstitution Pauls VI. über die Papstwahl wie die Johannes Pauls II. (die erste in Nr. 81, die zweite in Nr. 80) verbieten den Kardinälen, *Aufträge einer weltlichen Autorität* entgegenzunehmen, eine Reminiszenz an Zeiten, in denen Interessen der europäischen Mächte ein wichtiger Faktor bei Papstwahlen waren: Bekanntlich erfolgte ein formelles Veto (von Seiten des österreichischen Kaisers Franz Joseph I.) letztmals im Konklave nach dem Tod Leos XIII.; es richtete sich gegen Kardinal *Rampolla*, von dessen Wahl Österreich destabilisierende Wirkungen auf die Donaumonarchie befürchtete. Gewählt wurde der Patriarch von Venedig, *Giuseppe Sarto*, der den Namen Pius X. annahm und in der Konstitution „Commissum Nobis" vom 20. Januar 1904 das staatliche Vetorecht im Konklave abschaffte.

Jeweils in Nr. 34 enthalten die Papstwahlregelungen Pauls VI. und Johannes Pauls II. Bestimmungen zum Verhältnis von Kardinalskollegium einerseits, *Konzil und Bischofssynode* andererseits: „Sollte es eintreten, daß der Apostolische Stuhl im Verlauf der Feier eines Ökumenischen Konzils oder einer Bischofssynode... vakant wird, ist die Wahl des neuen Papstes einzig und allein von den in der vorhergehenden Nummer genannten wahlberechtigten Kardinälen und nicht vom Konzil oder von der Bischofssynode selbst vorzunehmen." Die Stoßrichtung dieser Bestimmung ist eindeutig *antikonziliaristisch*; sie schiebt jedem Versuch einen Riegel vor, die Gewichte zwischen dem Papst als Oberhaupt der Kirche und einem Konzil bzw. einer von Bischöfen aus der gesamten Weltkirche beschickten Synode zu verschieben.

Auf dem *Konzil von Konstanz* (1414–1418) wurde nach einem ad hoc ausgearbeiteten Verfahren auf dem Konzil ein neuer Papst gewählt und damit das große Abendländische Schisma beendet. Im am 4. Juni 1415 erlassenen Dekret „Haec sancta" hatte das Konzil sich selber als von Christus unmittelbar mit Vollmacht ausgestattete, die katholische Kirche repräsentierende, auch dem Papst übergeordnete Instanz qualifiziert und damit die in jener Zeit vielfach vertretene Theorie des Konziliarismus klassisch formuliert. Der Streit über das Verhältnis von Papst und Konzil beschäftigte die katholische Kirche dann bis zum 1. Vatikanum mit seiner gegen den Widerstand einer starken Minderheit vorgenommenen Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats.

In seinem dreibändigen Werk über das Erste Vatikanum kommt der Frankfurter Kirchenhistoriker *Klaus Schatz* zu dem Schluß (Band III, S. 308), die episkopalistischen, gallikanischen und konziliaristischen Tendenzen könnten nicht als Abfallprodukt seit dem Papstschisma und den Konziliarismus-Kontroversen des 14. und 15. Jahrhunderts bezeichnet werden, sondern hätten urkirchliche Wurzeln: „Diese Traditionslinien stellen Probleme und Anfragen, die auch nach dem 2. Vatikanum noch nicht beantwortet sind."

Sicher führt kein Weg zurück zum spätmittelalterlichen Konziliarismus oder zum Gallikanismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Aber 30 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, das den päpstlichen Primat in der Zuspitzung des Ersten Vatikanischen Konzils bekräftigte und gleichzeitig die bischöfliche Kollegialität neu herausstellte, wäre es an der Zeit, über das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium als Leitungsinstanzen in der Kirche neu nachzudenken und dabei die Hypotheken des Konzils von 1869/70 und seiner Auswirkungen wenigstens schrittweise abzutragen. *ru*

Normalisieren

Deutschland braucht ein Gesamtkonzept für Zuwanderung

Eine „vorausschauende Einwanderungspolitik" solle endlich mit der in Deutschland mangelhaften politischen Gestaltung der Migration und ihrer dramatischen Folgen Schluß machen. Notwendig sei die formelle gesetzliche Regelung und Institutionalisierung der Einwanderung im Rahmen einer Gesamtkonzeption mit klar abgesteckten Handlungsspielräumen und Zielvorstellungen. Vor fast nun genau zwei Jahren haben „Im Manifest der 60" Migrationsforscher, Politologen und Soziologen diese Forderung nach einer umfassenden deutschen Einwanderungspolitik aufgestellt, wobei sie durchaus betonten, diesem Vorstoß seien bereits Appelle, Warnungen und wissenschaftliche Kritik zuhauf vorangegangen. Streng genommen sei in der Sache alles gesagt.
Die damals heftig geführte Debatte, ob nun die Deutschen besonders fremdenfeindlich seien oder nicht, hatte Anfang 94 dem „Manifest" besondere Aktualität verliehen. Entsprechend begründeten dessen Autoren ihren Vorstoß auch mit der Erwartung, daß ein konfliktbeladener, für populistische Kampagnen geeigneter Prozeß entdramatisiert, durch staatliche Planungen und Regelungen normalisiert werde, weil dann transparent und kontrollierbar ist, wieviele Einwanderer jährlich ins Land kommen und was arbeitsmarkt- und sozialpolitisch für ihre Eingliederung getan werden muß.

Zwei Jahre später fehlt eine konzeptionelle Gestaltung des Problemfeldes Migration weiterhin und der Prozeß ist immer noch nicht „normalisiert". Erst recht aber bleibt er reichlich konfliktbeladen und für Populismus bestens geeignet. Wohlfeiles Opfer einer solchen Kampagne war diesmal die Gruppe der Aussiedler, die – so der Migrationsforscher und Mitautor des „Manifests der 60", *Klaus Bade*, – auch Einwanderer sind – zwar nicht im rechtlichen (nach Artikel 116 GG sind sie Deutsche), aber im sozialen, kulturellen und mentalen Sinne.

Rein zufällig, nur weil das Thema einfach dran sei, forderte wenige Wochen vor den Landtagswahlen vom 24. März der SPD-Vorsitzender *Oskar Lafontaine*, sekundiert vom Vorsitzenden der SPD-Bundestagsfraktion, *Rudolf Scharping*, und dem Spitzenkandidaten der baden-württembergischen SPD, *Dieter Spöri*, angesichts der gegenwärtigen Arbeitsmarkt- und der absehbaren Rentenkrise eine weitere und weitgehende Begrenzung des Aussiedlerzuzugs.
Der Aufschrei von allen Seiten ob dieses eigentlich nicht ganz neuen Ansinnens war heftig. Von der „Linken" in den eigenen Reihen kam der Vorwurf, soziale Gruppen würden gegeneinander ausgespielt. Der Grünen-Vorstandssprecher *Jürgen Trittin* warf der SDP Populismus auf unterstem Stammtischniveau vor. Bundesinnenminister *Manfred Kanther* erinnerte, niemand werde verstehen, wenn die SPD Maßnahmen gegen deutsche Aussiedler fordere, die sie gegen den Asylmißbrauch jahrelang abgelehnt habe – nichts anderes also als die Fortsetzung des „taktischen Spiels der Parteien aus der schlimmen Zeit der Asyldebatte, das nach folgendem Grundmuster funktionierte: Schlägst Du meinen Asylbewerber, dann hau ich Deinen Aussiedler" (*Heribert Prantl* in der Süddeutschen Zeitung 28. 2. 96). Wer außerhalb des parteipolitischen Gezänkes stand, bedauerte vor allem, daß wieder einmal das Thema „Zuzug" Gegenstand von Wahlkämpfen geworden ist.

Wenn es insgesamt dringenden Diskussions- und Klärungsbedarf über die Steuerung und Regulierung von Zuwanderung gibt, so gehört der Umgang mit Spätaussiedlern sicher noch einmal zu den besonders heiklen Punkten. Wenn die Legitimation der Sonderregelung brüchig geworden ist, muß darüber geredet werden. Jedoch nicht nur die komplexe rechtliche Situation verlangt dabei größtmögliche Ernsthaftigkeit und Sensibilität. Erst recht ist Fingerspitzengefühl geboten angesichts der Situation und des Schicksals derer, die vor allem aus den Republiken der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland gekommen sind, kommen wollen, oder zumindest mit der Sicherheit leben möchten, daß dies prinzipiell möglich ist.

Fast könnte man von einem Teufelskreis sprechen: Populistische Kampagnen mögen im letzten die Folgen einer fehlenden „vorausschauenden Einwanderungspolitik" sein – ungeregelte, nicht transparente Einwanderung schafft Verunsicherung und Ängste, die wiederum leichte Gefolgschaft versprechen. Solche Kampagnen verhindern aber auch eine konstruktive Einwanderungspolitik. Denn eines steht fest. Einwanderungspolitik ist in hohem Maße von einem fundamentalen Konsens abhängig, sie schafft enormen Diskussions- und Verständigungsbedarf.
Zuwanderung hat immer zwei Dimensionen. Auf der einen Seite kann sie der Aufnahmegesellschaft helfen, zentrale Probleme zu lösen (u. a. durch die Kompensation tiefgreifender demographischer Veränderungen, die Bereitstellung geeigneter Arbeitskräfte oder den Ausgleich sozialpolitischer Defizite). Einwanderungspolitik ist so zuerst auf die Interessen und Probleme der Einwanderungsgesellschaft gerichtet. Auf der anderen Seite jedoch bedroht Einwanderung latent den inneren Frieden und die Stabilität eines Landes, je nach dem wie die Integration der zuwandernden Gruppen in alle gesellschaftliche Bereiche gelingt oder eben nicht.

Damit sind aber nicht nur immer schon umfassende Integrationskonzepte, -maßnahmen und -institutionen nötig. Zuallerst muß sich die aufnehmende Gesellschaft darüber verständigen wieviele, wer und woher zuwandern soll und darf. Unlösbar damit verbunden ist dann jedoch auch die Frage, wie man sich die Gestaltung der eigenen Zukunft vorstellt, wie die Bevölke-

rungs- und Wirtschaftsentwicklung, erst recht aber auch das kulturelle Profil. Eine emotionalisierte Debatte, gar die Suche nach Sündenböcken für die unterschiedlichsten Miseren schafft aber ein Klima, in dem ein solcher Konsens als Grundlage einer umfassenden Einwanderungspolitik erst gar nicht entstehen kann. *fo*

Märtyrer?

Der Streit um den Göttinger Exegeten Gerd Lüdemann

Spannungen zwischen der wissenschaftlichen Theologie und der kirchlichen Verkündigung bzw. dem kirchlichen Amt sind nicht zu vermeiden. Spektakuläre Vorgänge, bei denen sich diese Spannung an einer Person verdichten und auch zu rechtlichen Konsequenzen führen, sind dagegen eher selten: Anläßlich der Emeritierung von *Hans Küng* kam jetzt dessen Fall wieder ins Gespräch, der im Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis Ende 1979 gipfelte. Vor einigen Jahren erhitzte der „Fall Drewermann" nicht nur im deutschen Katholizismus die Gemüter: dem Paderborner Privatdozenten, religiösen Schriftsteller und Therapeuten wurde vom zuständigen Bischof im Oktober 1991 die Lehrerlaubnis entzogen. Derzeit macht – diesmal auf evangelischer Seite – der Fall des Göttinger Neutestamentlers *Gerd Lüdemann* von sich reden.

Über seine Fakultät und das Fachpublikum hinaus wurde Lüdemann durch sein 1994 erschienenes Buch über die Auferstehung Jesu bekannt (vgl. HK, Mai 1994, 217 ff.). Im letzten Jahr veröffentlichte er ein Buch mit dem reißerischen Titel „Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums" (Stuttgart 1995). Beide Werke sind eine merkwürdige Mischung aus fachwissenschaftlicher Analyse (der neutestamentlichen Auferstehungszeugnisse bzw. der Kanonbildung) und persönlichem religiösem Bekenntnis. So mündet das Ketzer-Buch in einen Epilog aus „Zehn Goldenen Worten", in dem es u. a. heißt: „Ein winziger Lichtstrahl Jesu in meinem Leben ist wichtiger als alle Rechtgläubigkeit" (S. 223). Lüdemann plädiert für ein am historisch rekonstruierten Jesus orientiertes Christentum und verwirft die Auffassung, die Bibel sei Gottes Wort oder Heilige Schrift.

Den Stein ins Rollen brachte vor allem ein Interview mit dem Göttinger Exegeten in den „Evangelischen Kommentaren" (Heft 10/95). Lüdemann erklärte darin u. a. die ganze altkirchliche Christologie für überholt und nannte es eine „Schizophrenie, daß die Bekenntnisse nach wie vor gelten und die Pfarrer auf etwas ordiniert werden, was sie gar nicht mehr glauben können". Auf die Schlußfrage, ob er selber noch auf dem Boden von Schrift und Bekenntnis stehe, antwortete Lüdemann: „Aus Gesinnungsgründen – nein!"
Die Konföderation Evangelischer Kirchen in Niedersachsen schloß den Neutestamentler daraufhin bis auf weiteres als Prüfer für das (unter kirchlichem Vorsitz durchgeführte) erste Theologische Examen aus. Diplom- und Magisterprüfungen (als reine Fakultätsprüfungen) kann Lüdemann weiterhin abnehmen. Als Grund für diese Maßnahme wurden die Äußerungen des Exegeten über die Scheinheiligkeit der Kirche bei ihrer Verpflichtung der Pfarrer auf die Bekenntnisschriften genannt. An den Forschungsmethoden und -ergebnissen Lüdemanns wolle man keinen Anstoß nehmen. Ob das klärende Gespräch, das die Kirchenleitung zur Voraussetzung für eine Wiederzulassung Lüdemanns als Prüfer machte, in absehbarer Zeit stattfinden wird, ist derzeit unklar.

Der „Fall Lüdemann" hat zwei Dimensionen. Zum einen geht es um die rechtlichen Möglichkeiten der evangelischen Kirche gegenüber theologischen Hochschullehrern. Lüdemann ist nicht ordiniert, so daß ein *Lehrbeanstandungsverfahren* nach den dafür vorgesehenen Ordnungen in seinem Fall nicht in Frage käme. In den Evangelischen Kirchenverträgen fehlt das in allen Konkordaten verankerte Recht auf *kirchliche Beanstandung* eines theologischen Hochschullehrers; es ist nur ein Gutachten der jeweiligen Landeskirche *vor* der Berufung vorgesehen. Allerdings vertreten evangelische Kirchenrechtler die Auffassung, daß aufgrund der kirchlichen Bindung der Theologischen Fakultäten eine nachträgliche Beanstandung grundsätzlich möglich wäre. Präzedenzfälle gibt es dafür aber nicht.
Zum anderen geht es um den Umgang von Kirche und Theologie mit Äußerungen, die in ausgesprochen vergröbernder Form und in falschen Alternativen (etwa: Weil die Bibel Menschenwort ist, kann sie nicht Gottes Wort sein) die Grundlagen des christlichen Glaubens antasten. Die zuständigen Landeskirchen möchten alles vermeiden, was aus Lüdemann einen „Märtyrer" machen könnte und die Auseinandersetzung mit ihm ohne weitere disziplinarische Schritte inhaltlich führen. Der hannoversche Landesbischof *Horst Hirschler* hat im „Sonntagsblatt" in einem Gespräch zum Streit um Lüdemann (23. 2. 96) daran erinnert, wer Theologie lehre, versuche in kritischer Reflexion die christliche Wahrheit verständlich zu machen. Wer diesem Anspruch durch „reine" Wissenschaft und/oder persönliche Bekenntnisse zu Jesus ausweicht, grenzt sich letztlich selber aus dem theologisch-kirchlichen Gesprächs- und Handlungszusammenhang aus. *ru*

Vermint

Das laizistische Frankreich sieht sich herausgefordert

Was haben die Totenmesse für *François Mitterrand* in der Kathedrale Notre Dame, der Besuch des französischen Staatspräsidenten *Jacques Chirac* im Vatikan, beides im Januar,

und die bevorstehenden Feierlichkeiten aus Anlaß der 1500. Wiederkehr der Taufe des Merowingerkönigs Chlodwig, zu denen Johannes Paul II. im September nach Frankreich kommen wird, gemeinsam?

Für einen Teil der französischen Öffentlichkeit sind diese drei Ereignisse ein ebenso ausreichender wie drängender Anlaß, warnend die Stimme zu erheben. Man fragt, wie sich mit diesen Vorgängen die seit 1905 gesetzlich verankerte und tief in das politische Selbstverständnis der französischen Nation eingeschriebene, betont laizistische Trennung von Staat und Kirche vereinbaren läßt.

„Eine Messe ist denkbar", hatte Mitterrand in seinem Testament in der ihm eigenen Diktion ebenso vage wie vieldeutig vermerkt. So kam es zu einer gottesdienstlichen Feier, die in ihrer Teilnehmerschaft ihresgleichen sucht.

Das politische Frankreich samt den Staats- und Regierungschefs aus aller Welt nahm dabei Abschied vom französischen Staatspräsidenten ausgerechnet an einem Ort, der wie kein anderer das ganz Frankreich verbindende Erbe dieser Kulturnation, die vorrevolutionäre Symbiose von Kirche und Staat wie die fortdauernde Existenz einer konkreten Ortskirche symbolisiert.

Den militant laizistischen Teil Frankreichs, der parteipolitisch dem sozialistischen Lager zuzurechnen ist, schockierte dies. Man argwöhnte, mit Mitterrand sei nicht weniger als der Laizismus selbst zu Grabe getragen worden. Was 1981 beim Amtsantritt Mitterrands in der Kathedrale des Laizismus, dem Panthéon, einer profanierten Kirche, begann, endete für sie im höchsten Tempel klerikalistischer Herrschaftsansprüche.

Damit nicht genug. Wenige Tage später hatte Staatspräsident Chirac den ersten von mehreren Auftritten außerhalb des Hexagons, mit denen er sich bemühte, die auf Grund der Atomversuche im Südpazifik entstandene außenpolitische Isolation vergessen zu machen. Johannes Paul II. sicherte er die Unterstützung der „ältesten Tochter der Kirche" zu. Frankreich wolle seinem christlichen Erbe, seiner spirituellen und humanen Berufung treu sein.

Seinen Besuch beim Apostolischen Stuhl wollte Chirac verstanden wissen als Ausdruck der Tatsache, daß sein Land „seinen Ursprüngen, seinen kulturellen Quellen und seiner Zivilisation" verhaftet bleibe. Pressemeldungen zufolge hat auch Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* von „Konvergenzen" gesprochen, von „tiefen Überzeugungen", die beiden Seiten gemeinsam seien. Eine gewisse Relativierung erfuhren diese Bemerkungen, als bekannt wurde, daß man die französischen Atomversuche nicht erörtert habe.

Nie habe sich ein Staatspräsident des laizistischen Frankreich so sehr für die Stärkung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und Paris eingesetzt, kommentierte „Le Monde" (23.1.95). Wie will Chirac auf dieser Linie fortfahren, „ohne mit der laikalen Tradition zu brechen"? fragte der Kommentator.

Diese Frage stellt sich gerade auch im Blick auf die bevorstehenden Feierlichkeiten zum Chlodwig-Jubiläum. Die innenpolitische Brisanz zeigte sich in jüngster Zeit, als erkennbar wurde, wie sich ein Teil der extremen Rechten dieses Themas systematisch zu bemächtigen sucht. Ein führendes Mitglied des „Front National" beschwor bereits die Besinnung auf die christlichen Grundlagen der französischen Nation. Die spirituelle, geistige, moralische, auch die biologische Kraft Frankreichs verschwinde. Frankreich werde „klein gemacht, überschwemmt, besetzt, verächtlich gemacht" (Le Monde, 18./19. 2. 96). Nur ein „nationaler und christlicher Widerstand" könne der „religiösen, kulturellen und moralischen Unterwanderung des Landes" entgegentreten, die Frankreich entchristliche und damit die von Chlodwig gelegte Basis gefährde.

So wenig konsensfähig solche Äußerungen auch sein mögen – sie zeigen, wie vermint das Gelände ist, das alle Beteiligten in den kommenden Monaten betreten werden: französische Politiker ebenso wie Kirchenvertreter in Rom und vor Ort, allen voran der neue Erzbischof von Reims, *Gérard Defois*, aber auch Vertreter anderer Konfessionen und Religionen. Nicht nur, daß sich Chlodwig als Symbolfigur einer nationalen französischen Kultur schon deshalb nicht eignet, weil die französische Nation jüngeren Datums ist. Der „Krieg der beiden Frankreichs" (*Emile Poulat*) verdient es nicht, mit dem bevorstehenden Jubiläum neue Nahrung zu erhalten.

Die Beschwörung antilaizistischer wie laizistischer Mythen wäre nur Wasser auf die Mühlen von Extremisten auf der einen wie der anderen Seite. Wo der Laizismus zur Ersatzreligion wird, fällt er unter dasselbe Trennungsverdikt wie die traditionelle Religion. Mit der Trennung trat der Staat nicht an die Stelle der Kirche, sondern es differenzierten sich die jeweiligen Zuständigkeiten und Kompetenzen heraus, was konkrete Berührungspunkte und Interessenverbindungen nicht ausschließt, wie man zunehmend auch in Frankreich zu sehen begonnen hat.

Aber auch eine neu aufgelegte Rhetorik zur vermeintlichen Rettung christentümlich-symbiotischer Beziehungen zwischen nationaler Kultur und einer bestimmten Religion bzw. Konfession wäre nicht nur im Frankreich des Jahres 1996 Gift. Eine Diskussion wie die um die mögliche Integration von religiösem Sachwissen in das schulische Curriculum, wie sie in Frankreich gegenwärtig geführt wird, würde dadurch ernsthaft belastet.

Die Trennung von Staat und Kirche richtet sich heute normalerweise nicht mehr gegen Glaube und Kirche, ohne daß deswegen die konkrete, gerade in Frankreich z. T. schmerzhafte Trennungsgeschichte in allen Einzelheiten im nachhinein gerechtfertigt werden müßte. Versuche, an vergangene symbiotische Verhältnisse anzuknüpfen, wie auch Bemühungen, aus Befürchtungen der Vergangenheit heute erneut politisches Kapital schlagen zu wollen, muten wirklichkeitsfremd an. Das Vergangene ist unwiederbringlich Vergangenheit, aber als solches durchaus Teil der Gegenwart. *nt*

#320

EKD: Orientierungshilfe zu Homosexualität und Kirche

Wie kaum ein anderes Thema hat in den letzten Jahren das Ringen um die theologische Bewertung der Homosexualität für heftige Auseinandersetzungen in den Gliedkirchen der EKD gesorgt. Mitte März veröffentlichte der Rat der EKD eine „Orientierungshilfe" zum Thema, programmatisch betitelt: „Mit Spannungen leben."

Auf den ersten Blick mag der Titel ziemlich beliebig, fast belanglos wirken. Dennoch: Für die am 14. März veröffentlichte „Orientierungshilfe" des Rates der EKD „Homosexualität und Kirche" hätte kaum ein besserer gefunden werden können. Denn seit einigen Jahren sorgt das Thema Homosexualität, die Frage nach ihrer theologischen Bewertung im allgemeinen und die nach der Segnung homosexueller Partnerschaften oder nach dem Umgang mit in homosexuellen Partnerschaften lebenden Pfarrern im besonderen für erhebliche Spannungen in den Gliedkirchen der EKD (vgl. HK, August 1995, 424 ff.).

Die Spannung erhalten, den Streit entschärfen

Sei es der unterschiedliche Umgang mit den einschlägigen Bibelaussagen, sei es die Berücksichtigung des humanwissenschaftlichen Befundes oder der unterschiedliche Bezugspunkt für die Bewertung homosexueller Partnerschaften (das biblische Liebesgebot auf der einen, die befürchtete Konkurrenz oder Gefahr für Ehe und Familie auf der anderen Seite) – die Positionen scheinen in vielen Fällen kaum zu versöhnen. Die Autoren der Orientierungshilfe äußern Verständnis für die gelegentliche Schärfe der Auseinandersetzung: Für viele gehe es bei diesem Streit „um Grundfragen des christlichen Glaubens und des kirchlichen Bekenntnisses".

Angesichts dieser „tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten", so der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, im Vorwort der Orientierungshilfe, habe der Rat vor zwei Jahren eine ad-hoc-Kommission „Homosexualität" eingesetzt. Nach eigenem Bekunden hat auch sie erst nach mitunter zähem Ringen zwischen sehr verschiedenen Positionen die 50seitige Orientierungshilfe vorlegen können.

Treffend beschreibt der Titel „Mit Spannungen leben" die Absicht des Textes. Offen und direkt werden die Spannungen, kontroverse und widersprüchliche Argumente benannt; auf eine glättende, falsche Harmonie und faulen Kompromiß suchende Darstellung wird verzichtet. Realistischerweise bemerkt die Kommission, mit diesem Vorgehen auch Hofffnungen auf eine „eindeutige Stellungnahme" enttäuscht zu haben. Aber gerade um der Klarheit im Grundsätzlichen willen könne es geboten sein, im Blick auf einzelne Fragestellungen „zu einem abwägenden, differenzierenden Urteil" zu kommen.

Damit bleibt die Absicht verbunden, durch weitere Differenzierung (auch wenn dies gelegentlich durchaus berechtigte Solidaritätserwartungen enttäusche) zur „Entdramatisierung" der innerkirchlichen Auseinandersetzungen beizutragen. Indem die Orientierungshilfe an den zentralen Fragen die bestehende Spannung erhält und sich entschieden gegen die Suggestion abgeschlossener Argumentationen und unverrückbarer Thesen stellt, eröffnet sich gerade die Möglichkeit für weitere, freilich wohl eher kleine Schritte.

Die gewählte Strategie und die damit verbundenen Erwartungen werden etwa in der Auseinandersetzung mit der besonders umstrittenen Frage der *homosexuellen Prägung* und den daraus abzuleitenden pastoralen Erfordernissen deutlich. Die Kommission konstatiert zwei miteinander unvereinbare Positionen: Gegen die These, daß Homosexualität eine Prägung sei, unveränderbar und keiner Korrektur bedürftig, wird auf der anderen Seite eben diese Korrigierbarkeit behauptet und Korrektur angemahnt. Die Allgemeingültigkeit ihrer These könne jedoch keine Seite behaupten. Wie auch bei der Frage nach den Ursachen von Homosexualität, gebe es bei der nach der Möglichkeit und Wünschbarkeit von Veränderungsprozessen kein schlichtes „Entweder-Oder".

Würde aber erreicht, daß beide Seiten ihre Ausschließlichkeitsansprüche fallen ließen, könne der innerkirchlichen Auseinandersetzung erheblich Schärfe genommen werden. Entlastende Wirkung verspricht die Orientierungshilfe dabei allen Beteiligten: Homosexuell geprägte Menschen könnten sich in ihrer jeweiligen Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung freigeben und akzeptieren, ohne auf einer einheitlichen, für alle gültigen Sicht beharren zu müssen. Die anderen Mitglieder der Kirchen und ihre Leitungen aber hätten keine Möglichkeit, Veranlassung oder gar Verpflichtung, generell oder im Einzelfall festzustellen, ob es sich nun um eine unveränderbare oder veränderbare, um eine korrekturbedürftige oder anzunehmende Prägung handelt: „Sie können und müssen dies der Selbstprüfung und Gewissensentscheidung jedes einzelnen überlassen."

Damit möglichst viele Seiten mit den derzeit wohl nicht auflösbaren Spannungen leben können, haben sich die Autoren der Orientierungshilfe erkennbar alle Mühe gegeben, den aufeinander bezogenen widersprüchlichen Argumentationen in ihrem jeweiligen Anliegen gerecht zu werden und Verständnis für die Betroffenheit, Ängste und Befürchtungen derer zu wecken, die sie vertreten. Dabei versteckte sich die Kommission jedoch

nicht, beispielsweise dann nicht, wenn sie mahnt: Trotz des unbestreitbaren Gewichtes des Themas sollte man immer wieder prüfen, ob nicht die Gefahr bestehe, „den status confessionis im Blick auf eine Frage auszurufen, der diese Bedeutung von der Verkündigung Jesu und vom Gesamtzeugnis der Bibel her nicht zukommt".
Die Drohung mit der Kirchenspaltung oder zumindest die mit dem Austritt gehört in der Tat zum festen Repertoire einiger Streitparteien. Mit gleicher Entschiedenheit wird in einem ersten Problemaufriß – im Anschluß an die nachdrückliche Mahnung, daß es *die* Homosexuellen ebensowenig gebe wie *die* Heterosexuellen – bezüglich der Bedeutung und Rezeption *humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse* betont: Weder könne derzeit von einem Konsens oder von allgemein anerkannten Theorien die Rede sein, noch dürften kirchliche Stellungnahmen das Strittige als bereits entschieden voraussetzten.

Spannungen auszuhalten gilt es zuallererst bei der Frage der *biblischen Aussagen* zur Homosexualität: Einerseits widerspreche gemäß den einschlägigen Stellen homosexuelle Praxis eindeutig dem Willen Gottes, wobei die Frage nach einer ethisch verantwortlichen Gestaltung homosexueller Beziehungen vom Liebesgebot her an keiner dieser Stellen thematisiert sei. Andererseits dürfe, angesichts der zentralen Stellung, die dem Liebesgebot in beiden Testamenten zukomme, auch homosexuelles Zusammenleben nicht von seiner Geltung ausgenommen werden: „Das heißt aber: Der im Liebesgebot ausgesprochene Wille Gottes gilt (auch) für die Gestaltung homosexuellen Zusammenlebens."
Das Fazit der Stellungnahme: Diese unaufhebbare Spannung müsse in allen kirchlichen Entscheidungen zur Geltung kommen.

In einem weiteren grundlegenden Kapitel werden die Aussagen der Bibel und der reformatorischen Bekenntnisse zu Familie und Ehe sowie Ehelosigkeit in Beziehung gesetzt zu der heute bestehenden Vielfalt von Lebensformen. So wie die Orientierungshilfe dabei die These von der ethischen Gleichrangigkeit aller Formen des Zusammenlebens bestreitet, unterstreicht sie zugleich: „Aus der Sicht des christlichen Glaubens sind Ehe und Familie die sozialen Leitbilder für das Zusammenleben von Menschen unter dem Aspekt der Sexualität und der Generativität". Die Institutionen Ehe und Familie kämen aber nur für heterosexuell ausgerichtete Menschen in Betracht. Für Menschen, die eindeutig und unveränderbar homosexuell geprägt seien, könnten und dürften Ehe und Familie nicht die Leitbilder sein.

Intimität und Taktgefühl

Deutliche Fragezeichen setzt die Stellungnahme hinter eine traditionelle – nicht zuletzt auch vom katholischen Lehramt vertretene – Position: Homosexuelle, die ihre Prägung als unveränderbar annehmen wollen und/oder müssen, sollten auf die Praktizierung dieser Prägung verzichten und sexuell enthaltsam leben. Dagegen wenden die Autoren ein, die Enthaltsamkeit könne nicht zu einer allgemeinen ethischen Forderung erhoben werden. Schrift und Bekenntnis betonten, daß sie eine besondere, einem Menschen von Gott geschenkte Gabe sei. Als „Ausweg" dürfe sie homosexuell geprägten Menschen nicht gewiesen werden. An dieser Stelle müßten die in Schrift und Bekenntnis aufgezeigten Linien „nicht korrigiert, wohl aber ausgezogen werden, so daß sie auch für eindeutig und unveränderbar homosexuell geprägte Menschen gelten": Denjenigen, denen das Charisma sexueller Enthaltsamkeit nicht gegeben sei, „ist zu einer vom Liebesgebot her gestalteten und damit ethisch verantworteten gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft zu raten".
Für die umstrittenen Fragen der *Kirchendisziplin* setzt die Orientierungshilfe auf Einzelfallösung: Eine generelle Öffnung des Pfarramtes für homosexuell lebende Menschen sei nicht vertretbar. Im Einzelfall und nach gründlicher Prüfung könne diese jedoch verantwortet werden. Diese Regel wird aber mit weiteren Voraussetzungen verknüpft. Die homosexuelle Lebensweise sollte ethisch verantwortlich gestaltet, jedoch auch drei weitere Kriterien müßten erfüllt sein: Zuerst sollten Intimität und Taktgefühl gewährleistet sein; gelebte Sexualität vertrage keine Öffentlichkeit. Auch die so sehr um Differenzierung bemühte Stellungnahme beschwört die Gefahr, das Pfarramt könne benutzt werden, um die gleichgeschlechtliche Partnerschaft zu „propagieren". Ausdrücklich betont die Orientierungshilfe aber auch: Niemand, auch kein Kirchenvorstand und keine Kirchenleitung, habe Anspruch auf Auskünfte über das Sexualleben der Amtsinhaber.
Als zweites Kriterium wird die *Vereinbarkeit mit Bekenntnis und Lehre* genannt. Diese sei aber nur dann gegeben, wenn der Amtsinhaber in Auseinandersetzung mit den biblischen Aussagen zur Homosexualität auch die Begrenzheit der homosexuellen Form des Zusammenlebens anerkennen könne. Das dritte Kriterium betrifft nicht nur den einzelnen Amtsinhaber: „Wenn in Einzelfällen homosexuell lebende Menschen offiziell zum Pfarramt zugelassen werden, dann wird damit ein Weg beschritten, der einen Bruch mit dem darstellt, was über Jahrhunderte hinweg in den christlichen Kirchen offiziell praktiziert wurde und auch heute noch in mehreren ökumenischen Schwesterkirchen in Lehre und offizieller Praxis ausnahmslos gilt." Daher fordert die Kommission eine einmütige Zustimmung aller innerkirchlichen Entscheidungsgremien.
Die Kirchenleitungen aber verpflichtet sie, in dieser Frage das Gespräch mit den ökumenischen Schwesterkirchen zu suchen. „Die evangelische Kirche kann, wenn sie in dieser Frage zu einer gemeinsamen Erkenntnis kommt, anderen Kirchen kein Einspruchsrecht dagegen einräumen." Sie müsse aber deren Einwände hören und bedenken. „Sie wird dabei auch anderen Kirchen zumuten, ihre offizielle Praxis im Lichte der Bibel zu überdenken, um

sie gegebenfalls aufgrund besserer Einsicht zu korrigieren."
Beim Für und Wider der Möglichkeit gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in Pfarrhäusern bleiben der Kommission im letzten doch viele Bedenken gegen eine Zulassung. Erneut auf weitere Differenzierung drängt die Orientierungshilfe in der letzten von ihr behandelten, derzeit heftig umstrittenen Frage: Kann es *kirchlichen Segen* für homosexuell lebende Menschen und homosexuelle Partnerschaften geben? Der Segen besitze immer eine doppelte Dimension: den Zuspruch des Beistandes Gottes für Menschen einerseits und die göttliche Einwilligung andererseits. Letztere aber könne im Blick auf homosexuelle Partnerschaften nicht ausgesprochen werden. Sollten jedoch – im Rahmen geistlicher Begleitung – homosexuell geprägte Menschen eine Segnung erbitten, dürften sie nicht abgewiesen werden. Auch an diesem Punkt drängt die Kommission auf Wahrung der Intimität. Eine Segnung während eines Gottesdienstes berge immer die Gefahr des Mißverständnisses, daß nicht der Mensch, sondern die gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft gesegnet und damit abgesegnet werde.
Der offene Umgang mit den nicht wegzuredenden Spannungen könnte diese „Orientierungshilfe", tatsächlich in der weiteren Diskussion zu einer solchen werden lassen. Dabei wäre es durchaus wünschenswert, daß sie auch in katholischen Kreisen wahrgenommen würde. Denn wenn auch nicht offiziell bestätigt, müssen auch katholische Christen beim Thema Homosexualität mit (erheblichen) Spannungen leben.

A. F.

Bischofskonferenz: Neuer Sekretär – bekannte Probleme

Um den Religionsunterricht, die Schwangerschaftsberatung, die Theologischen Fakultäten und das Kirchenvolksbegehren ging es bei der Frühjahrsvollversammlung der deutschen Bischöfe. Der Jesuit Hans Langendörfer wurde zum neuen Sekretär der Bischofskonferenz gewählt.

Erstmals seit der deutschen Wiedervereinigung und ihren kirchlichen Begleit- bzw. Folgeerscheinungen (Auflösung der Berliner Bischofskonferenz, Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern) tagte die Deutsche Bischofskonferenz jetzt in Ostdeutschland. Die Bischöfe kamen zu ihrer diesjährigen Frühjahrs-Vollversammlung in Schmochtitz bei Bautzen zusammen und erwiesen damit auch der Minderheit der katholischen Sorben in der Oberlausitz ihre Reverenz. Wichtigste Entscheidung des Treffens vom 26. bis 29. Februar war zweifellos die Wahl eines neuen Sekretärs der Bischofskonferenz, die auf den 44jährigen Bonner Jesuiten *Hans Langendörfer* fiel.

Langendörfer tritt am 1. Juli dieses Jahres, also unmittelbar nach dem Papstbesuch in Paderborn und Berlin, die Nachfolge von *Wilhelm Schätzler* an, der seit 1983 amtiert und jetzt in sein Heimatbistum Regensburg zurückkehrt. Der neue Sekretär der Bischofskonferenz ist der erste Ordensgeistliche in diesem Amt; unter seinen Kollegen in den Nachbarländern gibt es allerdings durchaus Ordensangehörige, wenn auch nicht aus der Gesellschaft Jesu: Der Sekretär der Schweizer Bischofskonferenz ist Dominikaner, der der Niederländischen Bischofskonferenz gehört der Kongregation vom Heiligsten Sakrament an. Derzeit ist Langendörfer zum einen in der Zentralstelle Weltkirche der Bischofskonferenz als Referent für den Bereich „Europa/Europäische Union" tätig, zum anderen im Bonner „Foyer der Jesuiten".

Wie geht es mit den Fakultäten weiter?

Damit sind auch schon die Bereiche genannt, in denen der neue Sekretär der Bischofskonferenz in den letzten Jahren Erfahrungen gesammelt hat. Langendörfer ist intensiv mit den katholischen und ökumenischen Aktivitäten im Blick auf Europa vertraut, und er bringt in sein neues Amt vielfältige Kontakte mit der Welt der Politik und auf dem Bonner Parkett ein. Für die Kirchen in Europa steht im kommenden Jahr die Zweite Europäische Versammlung an, die Ende Juni 1997 in Graz unter dem Leitwort „Versöhnung suchen – leben gewinnen" stattfinden wird. Schon in diesem Herbst steht das nächste Symposium des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) auf der Tagesordnung, das sich mit dem Thema „Religion als Privatsache und als öffentliche Angelegenheit" befassen soll.

Zum Bereich „Religion als öffentliche Angelegenheit" gehört in Deutschland nicht zuletzt der *schulische Religionsunterricht*. Bei ihrer Frühjahrs-Vollversammlung 1995 in Münster (vgl. HK, April 1995, 171 ff.) hatte sich die Bischofskonferenz ausführlich mit der Frage der *Konfessionalität des Religionsunterrichts* befaßt und als Ergebnis ihres Studientags betont, die Konfessionalität sei gerade unter den Bedingungen einer nachlassenden kirchlichen Bindung und einer zunehmenden religiösen Indifferenz eine fundamentale Voraussetzung für den Religionsunterricht. Jetzt wurde für diesen Herbst die Verabschiedung einer Erklärung zur Konfessionalität des Religionsunterrichts angekündigt.
Es war keine Überraschung, daß die Bischöfe zum Abschluß ihrer Beratungen in Schmochtitz die Absicht von Landesregierung und SPD-Landtagsfraktion im nahen Brandenburg be-

dauerte, das Unterrichtsfach Lebensgestaltung-Religion-Ethik (LER) als ordentliches Lehrfach einzurichten und den Religionsunterricht nur als kirchliche Veranstaltung an der Schule zuzulassen (zur Auseinandersetzung um LER vgl. HK, August 1995, 409 ff.). Diese Regelung verstoße gegen Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes und berühre grundsätzlich das bestehende und bewährte Verhältnis von Staat und Kirche.

In Verträgen zwischen Staat und Kirche sind auch die *Theologischen Fakultäten* an den staatlichen Universitäten abgesichert. Allerdings beginnt man sich darauf einzustellen, daß sich die personelle Ausstattung der Fakultäten und anderen theologischen Hochschuleinrichtungen nicht im derzeitigen Umfang halten lassen wird. Die Diskussion über diese Probleme ist schon seit geraumer Zeit im Gang (vgl. HK, Juni 1995, 293 ff.). Die von der Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur erarbeiteten Grundsätze und Empfehlungen zur Entwicklung der Theologischen Fakultäten und Hochschuleinrichtungen lagen den Bischöfen in Schmochtitz in einer überarbeiteten Fassung vor. Bis zur Herbstvollversamlung des kommenden Jahres soll nach entsprechenden Überlegungen auf regionaler Ebene ein zusammenfassender Bericht vorliegen.

Kirchenvolksbegehren und Diözesansynoden

Im Pressebericht über die Frühjahrsvollversamlung ist von der „nach wie vor besorgniserregenden Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Theologie" die Rede. Sie hängt nicht nur, aber auch damit zusammen, daß die Bischöfe die „Laienquote" bei den Theologieprofessoren in Grenzen halten möchten. Gleichzeitig wird aber die Personaldecke bei den Priestern immer dünner, so daß es zunehmend schwer fällt, wissenschaftlichen Nachwuchs im Klerus zu rekrutieren.
Den *Priesternachwuchs* und die *Priesterausbildung* hatte die Vollversammlung bei einem anderen Tagesordnungspunkt im Blick. Beraten wurden erste Ergebnisse einer „Apostolischen Visitation" der deutschen Priesterseminare und Theologenkonvikte durch die vatikanische Bildungskongregation. Diese Beratung mündete in Empfehlungen: So soll der Phase der Klärung der Berufung der Priesteramtskandidaten in den ersten Jahren und besonders der intensiven geistlichen Begleitung während der gesamten Ausbildungszeit verstärkte Sorgfalt gelten. Betont wird auch die gemeinschaftliche Dimension des Lebens im Seminar bzw. im Theologenkonvikt als wichtige Bedingung für das Hineinwachsen in das Leben als Priester. Immer wichtiger werde auch eine kontinuierliche, geistliche und praxisorientierte Begleitung in den ersten Priesterjahren.

Die Nachwuchssituation bei den deutschen Diözesanpriestern hat sich in den letzten Jahren verschlechtert: Die Zahl der neuaufgenommenen Priesterkandidaten ging seit Mitte der achtziger Jahre kontinuierlich zurück (1983 waren es 829; 1993 nur noch 328). Im Erzbistum Freiburg mit seinen über zwei Millionen Katholiken gab es 1995 nur vierzehn Neuaufnahmen von Priesteramtskandidaten (und neun Neupriester). In anderen Diözesen sieht es ähnlich oder vergleichsweise noch schlechter aus. Zum quantitativen Rückgang kommt die Frage, ob die jetzigen Priesteramtskandidaten den kirchlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen an ihren Dienst gewachsen sein werden.

Beschlüsse waren auf der Frühjahrs-Vollversammlung zum Thema Priesterausbildung nicht zu fassen. Das galt auch für das *Kirchenvolksbegehren*, über das in Schmochtitz gesprochen wurde. Man werde, so der Pressebericht, auf diözesaner und überdiözesaner Ebene Überlegungen anstellen, „wie manche deutlich gewordenen Erwartungen und der Bedarf nach einem intensiveren Dialog umgesetzt werden können". Auf der Tagesordnung standen neben dem Kirchenvolksbegehren auch die verschiedenen Diözesansynoden oder Diözesanforen, die in deutschen Diözesen entweder schon abgehalten wurden oder derzeit vorbereitet werden. Es ging dabei vor allem um die Frage, wie auf der Ebene der Bischofskonferenz mit den Voten und Anregungen solcher Foren oder Synoden umzugehen ist.
Der Bericht über die Vollversammlung betont ausdrücklich, daß es in diesem Bereich keine irgendwie geartete rechtliche Zuständigkeit der Bischofskonferenz gebe. Andererseits beträfen viele Fragen diözesaner Diskussionen „grundsätzliche Themen, die eine gemeinsame Erörterung der Bischöfe erfordern und zu denen nicht selten bereits entsprechende Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz oder auch Erklärungen des kirchlichen Lehramts vorliegen". Für die Bischofskonferenz soll jetzt eine Übersicht über die bisherigen Diözesanforen, ihre Struktur, ihren rechtlichen Status und ihre Ergebnisse erstellt werden.

Und die kirchlichen Beratungsstellen?

„Möglichst bald" wollen die Bischöfe ein Hirtenwort zur Abtreibungsproblematik und zur Situation der Beratung nach dem Inkrafttreten der neuen gesetzlichen Regelung veröffentlichen. Bei der Herbstvollversammlung 1995 hatten sie mit großer Mehrheit beschlossen, die kirchlichen Beratungsstellen bis auf weiteres nicht aus dem gesetzlichen Beratungssystem zurückzuziehen (vgl. HK, November 1995, 573). Die seinerzeit gebildete fünfköpfige Delegation führte Anfang Dezember 1995 Gespräche im Vatikan; dabei verständigte man sich darauf, die bisherige Praxis für ein Jahr beizubehalten und dann das weitere Vorgehen zu klären.
Ende 1995 wurden auch die (vorläufigen) *Bischöflichen Richtlinien* für katholische Schwangerschaftsberatungsstellen nach § 219 StGB veröffentlicht. Darin heißt es ausdrücklich, das Bemühen der Kirche, ihre Beratungstätigkeit auch unter den veränderten gesetzlichen Bedingungen auszuüben,

geschehe „aus ihrem Selbstverständnis und ihrem eigenen Auftrag sowie in Verantwortung gegenüber dem ungeborenen Kind und der in Not geratenen Frau und ihrer Familie". Die endgültige Entscheidung der Bischofskonferenz über eine Fortsetzung der Beratung innerhalb des gesetzlichen Rahmens werde damit nicht vorweggenommen. *U. R.*

Frankreich: AIDS – eine Anfrage an die Gesellschaft

Die Sozialkommission der französischen Bischofskonferenz veröffentlichte eine ausführliche Studie zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Phänomen AIDS und löste damit weltweit eine kontroverse Diskussion aus.

Ob die französischen Bischöfe in erster Linie irritiert waren, weil sie den Eindruck hatten, von den Medien mißverstanden worden zu sein, oder angenehm überrascht, weil es ihnen nach langer Zeit endlich einmal gelungen war, mit einer allgemein positiv aufgenommenen Stellungnahme Schlagzeilen gemacht zu haben, läßt sich von außen nur schwer ermessen. Tatsache ist, daß Mitte Februar für einige Tage eine Veröffentlichung zum Thema AIDS der Sozialkommission der französischen Bischofskonferenz (Vorsitzender: der Bischof von Poitiers, *Albert Rouet*) im Mittelpunkt des allgemeinen Medieninteresses stand. Wobei es genau genommen eigentlich nur wenige Sätze waren, denen dieses Interesse entgegengebracht wurde, Sätze, in denen die Verwendung von Präservativen zum Schutz vor einer möglichen Ansteckung mit der Immunschwächekrankheit AIDS unter bestimmten Umständen umstandslos als „notwendig" bezeichnet wird.

Die Bischöfe zielen auf einen breiten Konsens

Am 12. Februar, rechtzeitig zum Valentins-Tag am 14. Februar, wie manche Medien süffisant vermerkten, veröffentlichte die Sozialkommission der Bischöfe ein 235seitiges Buch mit dem Titel „SIDA. La société en question" (AIDS. Anfrage an die Gesellschaft), erschienen im Verlag Bayard Editions/Centurion, in einer Schriftenreihe von Dokumenten des Episkopates. Die Schrift enthält mehr als nur eine Erklärung der zuständigen Kommission. Es handelt sich um eine Art *Reader* mit Texten verschiedenen Typs wie unterschiedlicher amtlicher Verbindlichkeit. Das Buch ist das Ergebnis eines mehrjährigen Beratungsprozesses. In der Reihenfolge, in der die Texte abgedruckt sind, enthält das Buch zunächst die Stellungnahme einer namentlich unterzeichnenden Expertengruppe mit dem Titel „AIDS und Gesellschaft". Bereits in diesem Text ist die zentrale These des Buches enthalten: AIDS lege auf „tragische" Weise eine Reihe von „Brüchen und Auflösungserscheinungen" der Gesellschaft offen. Eine große Anzahl von Erkrankten bzw. Infizierten lebe am Rande der Gesellschaft. Man schließe sie aus, interessiere sich nicht für sie und verhalte sich ihnen gegenüber indifferent.

AIDS öffne einem die Augen für die Milieus der Drogenabhängigen und der Homosexuellen, der Prostitution und der Gefängnisse, für die entwürdigende Behandlung der Länder auf der Südhalbkugel. Die Veröffentlichung ist der Versuch, die gesamte Gesellschaft wachzurütteln angesichts eines sozialen Problems, vor dem man nur allzu gerne die Augen verschließe.

Das Buch enthält sechs als „Zeugnisse" bezeichnete Texte, in denen nur mit dem Vornamen zeichnende, unterschiedlich Betroffene sich zur Sache äußern: ein HIV-Infizierter, Eltern einer HIV-infizierten Tochter, deren Lebensgefährte gleichfalls HIV-infiziert ist, eine Krankenschwester, ein Arzt, ein Krankenhausseelsorger, eine Einrichtung zur Begleitung von HIV-Infizierten bzw. AIDS-Erkrankten. In den Kapiteln III und IV melden sich Institutionen und kirchliche Einrichtungen zu Wort, die auf diesem Gebiet tätig sind sowie Vertreter aus Religion (Islam), Wissenschaft (AIDS-Forschung) und Politik (national wie international).

Im letzten Drittel des Buches folgen eine Stellungnahme des Lyoneser Moraltheologen *Xavier Lacroix*, von Bischof Rouet sowie die eigentliche Erklärung der Sozialkommission der französischen Bischöfe. Im Anhang werden zwei frühere Stellungnahmen der Sozialkommission sowie des Ständigen Rates der Bischofskonferenz von 1987 bzw. 1989 und ein Text von *Olivier de Dinechin*, dem Sozialethik-Fachmann der französischen Bischöfe, aus dem Jahre 1993 wiedergegeben.

Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß es sich bei diesem Diskussionsbeitrag um mehr bzw. um etwas anderes handelt als um Kondom-Kasuistik mit dem Ziel, Festlegungen darüber zu treffen, was unter welchen Umständen mit wem nach Auffassung der französischen Bischöfe erlaubt sein soll oder nicht. Die Auswahl der Autoren und die thematische Schwerpunktsetzung sind Ausdruck des Versuchs, gerade *keine kirchliche Sondermoral* zu begründen. Die französischen Bischöfe zielen mit diesem Dokument auf einen *breiten gesellschaftlichen Konsens* und bringen sich als ein prominenter, aber *sich nicht selbst genügender Gesprächspartner* ein.

In Frankreichs Kirche spricht man bereits vom „Modell Rouet". Nach der gleichen Methode beschäftigte sich die Sozialkommission der französischen Bischöfe in der Vergangenheit mit *Arbeit und Arbeitslosigkeit* (1993) sowie der *Wohnungsfrage* (1995). Es ist

daher kein Zufall, wenn in der Erklärung der Sozialkommission (Nr. 55) ausdrücklich ein Vergleich zwischen der Arbeitslosigkeit und der AIDS-Thematik angestellt wird: So wie die Arbeitslosigkeit die Gesellschaft dazu nötige, über ihre *wirtschaftliche Verfaßtheit* nachzudenken, so fordere AIDS dazu heraus, sich Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, mit der man lebe.

Das „Modell Rouet" macht von sich reden

So wenig es also angemessen ist, das gesamte AIDS-Projekt der Sozialkommission der französischen Bischöfe nach der Haltung in der letztlich vor allem innerkirchlich interessanten Kondom-Frage zu beurteilen – man muß diese Frage auch nicht so zurücknehmen, wie dies z. T. als Reaktion auf die anfänglichen Pressemeldungen von kirchenamtlicher Seite geschehen ist. In einer sehr pragmatischen Diktion stellt Rouet in seiner Stellungnahme fest: „Viele kompetente Ärzte betonen, daß das Präservativ von verläßlicher Qualität gegenwärtig das einzige Mittel der Prävention darstellt. Als solches ist es notwendig" (Nr. 45). Die entsprechende Formulierung aus der Erklärung des Ständigen Rates von 1989 – sie ist im Anhang nachzulesen (S. 222) – lautete: „Es gibt Mittel zur Prophylaxe. Den Schutz allein auf den Gebrauch dieser Mittel zu reduzieren, ist problematisch."
Im Vergleich zur Erklärung von 1989 geht Rouet weiter, wenn er diese Mittel als „notwendig" bezeichnet. Dennoch läßt er ganz im Sinne der bisherigen Linie keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der Versuch, die „Probleme der Prävention allein auf individuellem Wege lösen zu wollen", dem Ausmaß des Phänomens nicht gerecht werde (Nr. 36). Ähnlich heißt es in der eigentlichen Erklärung der Sozialkommission: Es werde „empfohlen, sich zu schützen, was – so notwendig es auch ist – unzureichend bleibt" (S. 207). Der Moraltheologe Lacroix spricht sich in seinem Beitrag für eine dreifache Reaktion zum Schutz vor AIDS aus: „Präservativ, Begrenzung der Zahl der Sexualpartner, Abstinenz" (S. 156).

Eine *unkritische Propagierung des Präservativs* als allzeit verfügbarem Schutz vor AIDS kann man Bischof Rouet und der von ihm geführten Kommission ebenso wenig vorhalten wie eine *ausdrückliche frontale Infragestellung der sexualethischen Basis*, mit der das päpstliche Lehramt in „Humanae vitae" und in „Donum vitae" argumentiert – und was letztlich auch die Haltung in der Kondom-Frage begründet: das naturrechtlich begründete Gebot, den Sexualakt in keinem Fall der Möglichkeit zu berauben, fruchtbar werden zu können. Die französischen Autoren belassen es bei einer „pastoralen" Duldung von Präservativen.
Obwohl die Autoren insgesamt mit bibliographischen Verweisen sparsam umgehen, fällt auf, daß Äußerungen von Johannes Paul II. zu diesem Themenkomplex unerwähnt bleiben. Etwa die viel zitierte Äußerung zur AIDS-Problematik aus seiner Rede vor Jugendlichen in Ugandas Hauptstadt Kampala vom 6. Februar 1993: „Das sexuelle Band der Keuschheit ist das einzig sichere und einzig tugendhafte Mittel, um AIDS, dieser tragischen Heimsuchung, ein Ende zu setzen."

Weder Bischof Rouet noch die Sozialkommission ín ihrer Erklärung noch ein anderer Autor dieses Buches bezeichnen Präservative einschränkungslos als sicher und gar als ethisch unproblematisch. An keiner Stelle ist ausdrücklich davon die Rede, dieses Kontrazeptivum sei im letzten sexualethisch indifferent und erst der Verwendungszusammenhang, die Absicht, die damit verfolgt wird, entscheide deren sittliche Werthaftigkeit – selbst wenn einige der Autoren dies letztlich so sehen werden. Insofern muß man bis hierher noch nicht einmal einen Widerspruch zum Papst im strengen Sinn sehen. Zumal dieser sich bis heute nie ausdrücklich gegen die Verwendung von Präservativen gewandt hat.

Als im Widerspruch stehend zu Äußerungen des universalkirchlichen Lehramtes liest sich die Veröffentlichung der französischen Bischöfe dagegen insofern, als man eindeutig nicht auf dem *ausnahmslosen Verbot kontrazeptiver Mittel* besteht, sondern diese Mittel unter bestimmten Bedingungen gar als „notwendig" bezeichnet. Als eine solche Bedingung nennt Rouet in seiner Stellungnahme etwa den Fall, daß es sich um eine in die Persönlichkeit des Betroffenen „integrierte" sexuelle Aktivität handelt – obwohl selbst in solchen Fällen daran festgehalten wird, daß es sich nach Ansicht der Bischöfe nicht um eine „erwachsene Sexualität" handelt.

Unter bestimmten Bedingungen sind Präservative „notwendig"

Lacroix wendet sich in seinem Beitrag gegen eine Argumentationsweise mit dem Anspruch auf „Absolutheit" und „Ausschließlichkeit" und definiert das Präservativ als Element eines „notwendigen Minimalschutzes" (S. 156). Hier kommt ohne Umschweife *ein anderer Typ ethischer Rede* zum Ausdruck, als ihn Johannes Paul II. in seiner moraltheologischen Enzyklika „Veritatis splendor" verwendete, indem er die universelle und ausnahmslose Gültigkeit naturgesetzlich grundgelegter negativer Gebote bestätigte (Nr. 52; vgl. HK, Dezember 1993, 626). Die Veröffentlichung der Sozialkommission erweist sich insofern als weit weniger überraschend und bahnbrechend, als zahlreiche französischen Bischöfe auch in der Vergangenheit bereits wiederholt Präservative unter bestimmten Bedingungen als „geringeres Übel" zu tolerieren bereit waren, und zwar auch solche Bischöfe, die in einem gewissen Sinne als ausgesprochen papsttreu gelten. Diese Haltung nahmen bei der öffentlich geführten Diskussion um das französische Dokument auch Bischöfe anderer Länder ein.
Zugleich aber gab es eine Reihe nicht zuletzt von lateinamerikanischen Stimmen, die selbst vom „geringeren Übel"

nichts wissen wollten, sondern im Sinne des ausnahmslosen Verbots argumentierten. Bei der Gelegenheit wurde auch bekannt, daß die Deutsche Bischofskonferenz dabei ist, eine Äußerung zu diesem Thema zu erarbeiten, wobei noch nicht absehbar ist, welche konkrete Form diese haben, wann die Arbeit daran beendet sein und wann sie schließlich erscheinen wird. Soviel ist deutlich geworden: Die Vielstimmigkeit oder genauer: Widersprüchlichkeit kirchenamtlicher Rede auf diesem Gebiet hat nicht die Sozialkommission der französischen Bischofskonferenz verursacht. Sie ist aus Anlaß der Veröffentlichung ihres Beitrags und als Reaktion darauf lediglich erneut zutage getreten. Die französischen Äußerungen sind ein eher pragmatischer Versuch, um als Ortskirche auf einem wichtigen Feld sozialen Handelns handlungsfähig zu bleiben. Die grundlegenden moraltheologischen Streitfragen werden damit weder behoben noch wirklich angegangen. *K. N.*

Schisma in der Orthodoxie?

Die Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel

Das Verhältnis zwischen der zahlenmäßig weitaus größten orthodoxen Kirche, dem Patriarchat von Moskau, und dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der traditionsgemäß den Ehrenvorsitz in der Orthodoxie innehat, ist schon seit geraumer Zeit gespannt. Jüngster Streitpunkt, der die Beziehungen zwischen Moskau und Konstantinopel massiv belastet, ist die Frage der Jurisdiktion über die orthodoxen Gemeinden in Estland.

Am 20. Februar 1996 gab der Hl. Synod des Ökumenischen Patriarchats bekannt, daß das Dekret aus dem Jahre 1923 wieder in Kraft gesetzt werde, durch das die Gemeinden der autonomen „Estnisch-Apostolischen Orthodoxen Kirche" (EAOK) in die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats aufgenommen wurden. Bis zur Einsetzung eines neuen Oberhauptes für die EAOK werden die orthodoxen Gemeinden Estlands durch Erzbischof *Johannes* (Rinne) von Karelien und ganz Finnland betreut, der zur Jurisdiktion von Konstantinopel gehört.

Die Entwicklung der Orthodoxie in Estland

Das Moskauer Patriarchat reagierte schnell: In einer Erklärung des Außenamtes der ROK hieß es, daß das Ökumenische Patriarchat mit diesem Schritt die „seit Jahrhunderten bestehende orthodoxe Einheit zerstöre" (Nezavisimaja gazeta v. 27.3.1996). In einem Telegramm protestierte der Hl. Synod der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) gegen die „Aufnahme der spalterischen Gruppe" durch den Patriarchen von Konstantinopel mit dem Hinweis, daß dieser Schritt zum Abbruch der Beziehungen beider Kirchen führen werde" (Izvestija v. 24.2.1996). Inzwischen wurde der Bruch vollzogen, auch zur Finnischen Orthodoxen Kirche brach Moskau die Beziehungen ab, da deren Oberhaupt provisorisch die Leitung der estnischen Gemeinden übernommen hat.

Der Abbruch von Beziehungen zwischen einzelnen orthodoxen Landeskirchen ist – zwar eine Ausnahme – aber dennoch nicht selten. Seit Dezember 1992 sind die Beziehungen zwischen dem Patriarchat von Moskau und dem *Patriachat Bukarest* unterbrochen, nachdem Bukarest in der „russischen Diözese Kishinew und Moldau" eine „Metropolie Bessarabien" errichtet und einen rumänienfreundlichen Bischof (*Peter Pedaru*) ernannt hatte. Mit scharfen Worten verurteilte Moskau diese „Einmischung des Bukarester Patriarchats in die inneren Angelegenheiten der ROK": Unterstützung fand Moskau durch das Ökumenische Patriarchat. Patriarch Bartholomäus I. forderte, daß die „Probleme (in Moldawien) streng nach den Kanones der Orthodoxen Kirche und im brüderlichen Dialog gelöst werden müßten" (Otdel vnesnich cerkovnych snosenii Moskovskogo Patriarchata v. 19.7.1993; Stimme der Orthodoxie [Berlin] 3/1993, S. 9).

Im Sommer 1993 brach das Ökumenische Patriarchat die Beziehungen zum *Jerusalemer Patriarchat* ab, nachdem das Jerusalemer Patriarchat in Australien ein Kloster unter seine Jurisdiktion aufgenommen und versucht hatte, eine panorthodoxen Synode in Jerusalem einzuberufen, an der alle orthodoxen Landeskirchen teilnehmen sollten, auf der die Frage der „orthodoxen Diaspora" geklärt werden sollte (*Kitzikis, D.*: The Old Calendarits and the Rise of Religious Conservatism in Greece. Etna, California 1995, hier S. 39; Cerkovnaja zizn' New York 3–4/1993, S. 14). Der Abbruch der erwähnten Beziehungen fand allerdings kaum Beachtung, zumindest wurden die Vorgänge nicht als so sensationell empfunden wie der jetzige Bruch zwischen Moskau und Konstantinopel. Zum Hintergrund der jüngsten Ereignisse:

Bis 1923 waren die orthodoxen Gemeinden in Estland Teil der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK). Nach der Unab-

hängigkeit Estlands erhielten sie von der „russischen Mutterkirche" (nur diese kann die Autonomie oder Autokephalie verleihen) am 15./28. Juni 1920 die Autonomie zugestanden. Im Lande lebten knapp 120 000 orthodoxe Esten und rund 30 000 orthodoxe Russen. Die orthodoxen Esten trennten sich im Jahre 1923 von der ROK und unterstellten sich der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats als EAOK, daneben existierte ein unabhängiges russisches Erzbistum. Gegen die jurisdiktionelle Unterstellung protestierte der russische Patriarch *Tichon* vergebens. Die ROK betrachtete diese Unterstellung als unkanonisch und hat sie nie anerkannt.

Von der estnischen Regierung wurde die EAOK als einzig legitime orthodoxe Kirche des Landes anerkannt. Der gesamte Kirchenbesitz im Lande wurde durch einen Verwaltungsakt im Jahre 1935 auf die EAOK umgewidmet. Oberhaupt der EAOK war bis 1944 Metropolit *Alexander* (Paulus), der zusammen mit 20 Geistlichen estnischer Nationalität und rund 50 000 Esten 1944 nach Deutschland evakuiert wurde. Seitdem existierte die EAOK nur noch im Exil mit rund zwei Dutzend Gemeinden in Deutschland, Finnland, Schweden (hier befindet sich seit 1948 der offizielle Amtssitz der EAOK) und den USA. Seit den 60er Jahren gab es praktisch kaum noch selbständige Gemeinden orthodoxer Esten im Exil, da sich die estnisch orthodoxen Gläubigen anderen orthodoxen Gemeinden angeschlossen haben. Die orthodoxen Gemeinden in Estland wurden 1944 erneut dem Moskauer Patriarchat unterstellt, das damit (nach russischer Auffassung) den kanonischen Zustand von 1920 wiederherstellte.
Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion verlieh die ROK am 11. August 1992 der „Orthodoxen Kirche in Estland" erneut die Autonomie unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchen. Der gegenwärtige russische Patriarch Alexij II. ist im übrigen estnisch-deutscher Abstammung und war Leiter der orthodoxen Gemeinden in Estland von 1961 bis 1986. Er kennt also die Situation in Estland aus eigener Erfahrung. Die neue Autonomie der estnischen Kirche wurde von einer Diözesanversammlung der estnischen Gemeinden im April 1993 im Nonnenkloster von Pjuchtiza (Kuremäe) bestätigt. Oberhaupt der orthodoxen Kirche Estlands bleibt nach diesem Statut der Patriarch von Moskau, der durch einen Bischof, derzeit Bischof *Kornilij* (Jakobs), von Tallin und Estland vertreten wird (Stimme der Orthodoxie 12/1992, S. 4).

Doch auch die Exilkirche wurde wieder aktiv: Erstmals wieder seit 50 Jahren berief die EAOK im August 1992 eine Kirchenversammlung in Tallin ein, auf der die Wiederherstellung der „Estnisch Apostolisch Orthodoxen Kirche" in Estland beschlossen wurde (Izvestija v. 6.5.1993). Von den 55 orthodoxen Priestern des Landes nahmen 20 (estnischsprachige) Priester an dieser Versammlung teil, die 17 Gemeinden von insgesamt 80 vertraten.
Die estnische Regierung unterstützte von Anfang an eindeutig die Exilkirche und registrierte nur die Gemeinden der

Grundlagenwerke der Moraltheologie



Soeben erschienen!

1996. 328 S. Geb.
DM 48,- / ÖS 355,- /
sFr 45,60

Gibt es einen Grundbestand von Menschenrechten, der für alle Kulturen und Religionen gilt? Und wie läßt er sich rational begründen? Der renommierte Moraltheologe Eberhard Schockenhoff legt mit diesem neuen Band der Reihe „Welt der Theologie" das Grundlagenwerk zur Frage des Naturrechts und der universalen Menschenwürde vor.



1993. 464 S. Geb.
DM 54, - / ÖS 421,- /
sFr 55,50

„Um in der bioethischen Diskussion fundiert mitreden und auch die eigenen Positionen und Perspektiven besser beurteilen zu können, bietet Schockenhoff mit seinem Buch sowohl einen aktuellen und gründlichen Überblick über die komplexe bioethische Fragestellung als auch über die biotechnischen Machbarkeiten."
Stimmen der Zeit

Grünewald

EAOK. Mit der Registrierung verbunden war auch die Übertragung des Kirchenbesitzes auf die EAOK. Den Gemeinden, die sich weiterhin zum Moskauer Patriarchat bekannten, wurde die Registrierung verweigert und damit auch das Eigentumsrecht an Kirchen und Grundstücken: Allerdings konnten sie (zumindest bisher) ihre Kirchen weiterhin für Gottesdienste nutzen. Gegen die einseitige Bevorzugung der EAOK protestierten im Dezember 1995 7000 Gläubige zusammen mit Bischof Kornilij. Die Regierung des Landes blieb von diesen Protesten wenig beeindruckt und erklärte, daß die „Eigentumsfrage strikt nach estnischen Recht gelöst werde. Das bedeutet, daß der gesamte Grund und Boden und die Gotteshäuser jetzt in den Besitz der offiziell registrierten EAOK übergehen werden (Russisches Fernsehen v. 29. Februar 1996, zitiert nach Deutsche Welle. Monitor Dienst v. 1. März 1996).

Kann man überhaupt noch von orthodoxer Einheit sprechen?

Die Parteinahme des Ökumenischen Patriarchats für die EAOK ist aus der Sicht Konstantinopels keine Einmischung, sondern knüpft an die historische (und legale) Situation von 1923 an. Da Moskau diese kirchenpolitische Veränderung nie anerkannte, beruft sich die ROK auf den Status von 1920. Die unüberbrückbaren gegensätzlichen Auffassungen führten nun zum Abbruch der Beziehungen zwischen den beiden Kirchen. Dieser kam für Beobachter nicht überraschend. Er soll in „aller Welt Schock und Bedauern" ausgelöst haben. Der in Moskau lebende amerikanische Kirchenhistoriker, *Dimitrij Pospielowskij* (Verfasser einer zweibändigen Kirchengeschichte des Moskauer Patriarchats im 20. Jh.), bezeichnete diesen Bruch sogar als „größtes Schisma seit 1054" (Der Orthodoxie droht das größte Schisma seit 1054, Süddeutsche Zeitung v. 2./3.3.1996).

Pospielowskijs Vergleich ist falsch und irreführend. So bedauerlich es auch ist, das Schisma von 1054 trennte nach orthodoxem Verständnis nicht nur die Westkirche von den Orthodoxen Kirchen, sondern führte den Westen gleichzeitig in die Häresie. Der nun erfolgte Abbruch zwischen den beiden Patriarchaten betrifft „nur" die Unterbrechung der offiziellen Kirchenbeziehungen zwischen zwei Kirchen, dogmatische Fragen bleiben davon völlig unberührt. Vergleichbar ist dieser Vorgang höchstens mit dem Abbruch diplomatischer Beziehungen auf Staatsebene.
Allerdings stellt sich die Frage, ob man überhaupt noch von einer orthodoxen Einheit sprechen kann. Diese besteht nach Meinung vieler orthodoxer Vertreter seit 1923 nicht mehr. Auf dem von Konstantinopel im Jahre 1923 einberufenen „Panorthodoxen Kongreß" (Die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau hatten gar nicht erst teilgenommen; nicht anwesend waren die Kirchen von Bulgarien, Polen, Finnland, Sinai und anderen Ländern, zusammen rund 80 Prozent der Weltorthodoxie) wurde eine *Kalenderreform* beschlossen, die zweifelsohne das größte Schisma in der Orthodoxie hervorgerufen hat und die Einheit der Orthodoxie zerstörte: Während ein Teil der orthodoxen Kirchen, darunter die Patriarchate von Jerusalem, Moskau und Belgrad, die Kirche von Sinai, das Athosmönchtum den alten/julianischen Kalender befolgen, befolgen die Patriarchate von Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien, Bukarest und Sofia (seit 1954) u. a. Landeskirchen den neuen/greorianischen Kalender. In den Kirchen von Rumänien, Bulgarien und Griechenland führte die (mit staatlichem Druck) erfolgte Übernahme des neuen Kalenders zu Schismen der zahlenmäßig nicht unbedeutenden Altkalendarier (zusammen ca. 2,5 Mio. Gläubige).

Doch nicht nur in der Kalenderfrage nutzte das Ökumenische Patriarchat seit 1920 die Isolierung der ROK in den Jahren 1920–1945 zu seinen Gunsten aus. Nach Auffassung der Moskauer Patriarchats mischte sich Konstantinopel seit 1922 ständig in Angelegenheiten der ROK ein und nutzte die Tatsache aus, daß die ROK von den kommunistischen Machthabern daran gehindert wurde, geregelte Kirchenbeziehungen nach außen zu pflegen.
Das gespannte Verhältnis zwischen beiden Kirchen wurde immer wieder bei den *panorthodoxen Konferenzen* deutlich, wenn es um die Vorbereitung des geplanten „Heiligen und großen Konzils der orthodoxen Kirchen" ging. So machte Moskau seine Teilnahme am Vorkonzil im Chambésy im Jahre 1976 davon abhängig, daß auf der Plenarsitzung als Tagesordnungspunkt XIII „Informationen über die Proteste der Vorsteher der ROK auf Grund von antikanonischen Handlungen und Ansprüchen des Patriarchats von Konstantinopel auf Rechte und Territorien der ROK" verlesen werden müßten. Der Sündenkatalog war lang. Insgesamt wurden 14 Hauptpunkte aufgeführt, die die Einmischung Konstantinopels belegten.

Auch die Sprache war deutlich. Es war von „illegaler Gewährung der Autokephalie" (Polen), „illegaler Unterstellung und Lostrennung eines Teiles des Territoriums vom Moskauer Patriarchat" und der „illegalen Gründung von Diözesen" (Nordamerika) die Rede, sowie von der „antikanonischen Unterstellung der russischen Gemeinden in Westeuropa", von der „antikanonischen Aufnahme der finnischen, estnischen und lettischen Diözesen", von den „antikanonischen Prätentionen... auf die japanische Landeskirche" und von der Unterstützung der „Spaltergruppe der Ukrainisch Orthodoxen Kirche in den USA". Vorwürfe wurden dem Patriarchat von Konstantinopel auch wegen der direkten Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten ROK gemacht, darunter die „Aufforderung an den Patriarchen Tichon zum Amtsverzicht" und die „aktive Unterstützung der Kirchenspaltung der Erneuerer" (Prosowjetische Kirchengruppe in den 20er Jahren in der SU, die zeitweise die Mehrheit der orthodoxen Gemeinden usurpierte).
Unter Punkt 11 des Dokuments wird ein Protest aufgeführt, der wohl generell als Streitpunkt zwischen den beiden Patriarchaten seit Jahrhunderten angesehen werden muß. Der

Protest betrifft die „unzulässige Überhöhung des Ehrenprimats des Patriarchats von Konstantinopel zugunsten einer Führungsrolle bei der Entscheidung aller Probleme der Gesamtorthodoxie“ (Verfügungen des Heiligen Synods v. 5. Nov. 1976, Kap. XII, Pkt 1–14, zitiert nach der deutschen Übersetzung in „Stimme der Orthodoxie“ Berlin 3/1977, S. 9–10).

Ein seit Jahren getrübtes Verhältnis

Die „Führungsrolle“ dürfte wohl der heikelste Punkt in den Beziehungen der beiden Patriarchate sein. „Moskau das dritte Rom“, der Bewahrer der „reinen Orthodoxie“, ist nicht nur ein kirchenpolitischer Anspruch, sondern macht deutlich, daß Konstantinopels Führungsrolle seit Jahrhunderten nicht mehr uneingeschränkt akzeptiert wird. Der Vorwurf an die Adresse Konstantinopels, „Probleme der Gesamtorthodoxie“ allein entscheiden zu wollen, wiegt schwer. Mit Mißtrauen verfolgen die meisten orthodoxen Landeskirchen die Annäherungen des Ökumenischen Patriarchats an Rom. So wurde die Aufhebung des Kirchenbanns durch Patriarch Athenagoras und Papst Paul VI. (im Jahre 1965) von den übrigen orthodoxen Kirchen als „einseitiger Schritt der lokalen Kirche von Konstantinopel“ abgelehnt: Die russische und die griechische Kirche protestierten dagegen, weil dieser Schritt ohne Zustimmung der Gesamtorthodoxie erfolgte und damit auch keine gesamtorthodoxe Bedeutung hat.
Proteste wurden auch immer zur Situation auf dem Athos laut, weil das Ökumenische Patriarchat die Einreise für nicht-griechische Mönche äußerst restriktiv handhabte, so daß die Zahl der slawischen und rumänische Mönchen immer geringer wurde. Das Athosmönchtum protestierte wiederholt gegen die „Häresie des Ökumenismus“ und kommemorierte ihr Oberhaupt, den Ökumenischen Patriarchen, nicht mehr im Gottesdienst, brach also die Beziehungen ab.

Das zum russischen Patriarchat seit Jahren getrübte Verhältnis war auch von gegenseitiger Erpressung nicht ganz frei. Auf Druck des Moskauer Patriarchats entließ Konstantinopel im Jahre 1965 das Pariser russische Erzbistum aus seiner Jurisdiktion. Als Moskau dann gegen den Willen Konstantinopels im Jahre 1970 der überwiegend aus russischen Emigranten bestehende amerikanische „Metropolie“ als „Orthodoxer Kirche in Amerika“ die Autokephalie verlieh, nahm Konstantinopel aus Verärgerung über diesen Schritt das „Russische Erzbistum von Paris und Westeuropa“ wieder unter seine Jurisdiktion. Zwar konnte Konstantinopel die Autokephalie der „Orthodoxen Kirche in Amerika“ nicht verhindern, es verweigert dieser 14. orthodoxen Landeskirche aber bis heute seine Anerkennung. Dies gilt im übrigen auch für die 13. orthodoxe Landeskirche, die „Orthodoxe Kirche der Tschechoslowakei“, der von Moskau im Jahre 1951 die Autokephalie verliehen worden war.
Der jetzt offen ausgebrochene Konflikt zwischen den beiden Kirchen macht aber deutlich, daß die Ursachen in der Vergangenheit liegen. Darüber konnte auch nicht der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. hinwegtäuschen, den er im Juli 1993 der ROK abstattete. Der Besuch fand zu einem Zeitpunkt statt, als die ROK überall von Spaltungen betroffen wurde: die Kirchen in der Ukraine, Weißrußland, Estland, Moldawien erhielten seit 1991 ihre Autonomie, doch forderten nationalistische Kreise den völligen Bruch mit Moskau. Patriarch Bartholomäus I. versicherte seinen Gastgebern bei dieser Reise mehrmals, daß er „fest auf den kanonischen Grundlagen der Heiligen Konzile der Orthodoxen Kirche“ stehe und man Konflikte im „brüderlichen Geist“ und Probleme auf „friedlichem Wege“ lösen müsse, doch konnten diese Floskel jederzeit interpretiert werden (Estonija v. 24.7.1993). Seine Feststellungen bezog Bartholomäus I. eindeutig auf die Situation in der Ukraine, Moskau interpretierte sie so, daß sie auch für die Situation in Estland gelte.

In der *Ukraine* ist inzwischen ein weitere Konflikt vorprogrammiert. Bis Juli 1993 und noch während seines Rußlandbesuches hatte sich das Ökumenische Patriarchat eindeutig für die autonome „Ukrainisch Orthodoxe Kirche“ (UOK) unter Moskauer Jurisdiktion ausgesprochen und auch Versuche der ukrainischen Regierung nicht unterstützt, die einseitig die (beiden verfeindeten) autokephalen ukrainischen Kirchen unterstützte. Einen Appell der ukrainischen Regierung an das Ökumenische Patriarchat mit der Bitte, im Streit der drei orthodoxen Kirchen zu vermitteln, lehnte Patriarch Bartholomäus I. ab (IDOC Nr. 20–21v. 15.11.1993).

Der Machtkampf ist nicht entschieden

Inzwischen hat Konstantinopel seine Zurückhaltung aufgegeben: Im Sommer 1995 nahm Konstantinopel den kanadischen Zweig der „Ukrainisch Autokephalen Orthodoxen Kirche“ (UAOK) in seine Jurisdiktion auf. Das Moskauer Patriarchat protestierte energisch gegen diesen Schritt. Moskau befürchtete, daß durch diese Unterstellung der in der Ukraine existierende Zweig der UAOK dadurch legalisiert werden könne. Alexij II. warf Konstantinopel wieder einmal vor, „Abspaltungen vom Moskauer Patriarchat zu unterstützen“. Patriarch Bartholomäus I. wies den Protest Moskau ebenso deutlich zurück und verwies darauf, daß die ukrainische Exilkirche eine „ungebrochene historische Beziehung zu ihrer Mutterkirche in Konstantinopel“ habe, wobei er darauf anspielte, daß ein Teil der ukrainischen Exilkirche schon seit Jahrzehnten sich unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats befand. Mit „großer Bitterkeit und Enttäuschung“ habe man den Moskauer Protest zur Kenntnis genommen.
In Konstantinopel betrachtete man den Vorfall nicht als Einmischung, sondern als „Vermittlungsbemühung in einem innerorthodoxen Konflikt“. Doch in Moskau war man anderer Meinung. Die Verärgerung war so groß, daß die ROK dem

Treffen der orthodoxen Kirchen auf Patmos im September 1995 fernblieb. In einer Stellungnahme erklärte der Hl. Synod in Moskau, daß die Beziehungen „zwischen den Patriarchen von Moskau und Konstantinopel ernsthaft zerrüttet seien". Gleichzeitig signalisierte Moskau aber auch „Gesprächsbereitschaft" und erklärte, daß der Status der orthodoxen Kirchen in Estland und der Ukraine mit dem Ökumenischen Patriarchat geklärt werden müsse (Christlicher Osten 6/1995, S. 364 f).

Zu einer Klärung kam es nicht mehr. Konstantinopel hat im Falle Estlands bereits Tatsachen geschaffen. Der Abbruch der Beziehungen könnte dazu führen, daß man nun auch im Falle der Ukraine die bisherige Zurückhaltung aufgibt. Der Machtkampf ist nicht entschieden: Moskau hat schlechte Karten, da die Regierungen dieser beiden Staaten die nationalen (antirussischen) Kirchen unterstützen; Konstantinopel nutzt diese politischen Strömungen zugunsten einer Ausdehnung seines Einflußgebietes aus. *Gernot Seide*

Viel Gegenwind

Die Kirche in der Tschechischen Republik

In der Tschechischen Republik wird Ende Mai ein neues Parlament gewählt. Ein Verbleib des liberaldemokratischen Regierungschefs Václav Klaus gilt als wahrscheinlich. In ihrem Kampf gegen Verlust an Terrain bei den Menschen werden die Kirchen in Böhmen und Mähren auch künftig kaum staatlichen Beistand erwarten können und sich auf eigene Beine stellen müssen.

Leuten, die den Gang der „großen Dinge" gerne an kleinen festmachen, war die Nachricht Nahrung für allerlei Gedankenspiele. Der Erzbischof von Prag mußte im Spätsommer vergangenen Jahres samt Troß aus seinem Palais am Prager Hradschin ausziehen. Der Grund: Der hintere Trakt des Gebäudes drohte in den sogenannten Hirschgraben, der den Hradschin an dessen Nordseite wie ein Burggraben begrenzt, abzurutschen.

Die Stadtverwaltung hatte den steilen Abhang angebaggert, um Leitungen in die Prager Burg zu legen. Der Hang geriet ins Rutschen. Zentimeterbreite Risse durchzogen in manchen Räumen des Palais bereits die Wände. Kaum einen Monat hatte die Leitung des Erzbistums Zeit, Büros und Wohnstätten zu räumen. Das mehr als 350 Jahre alte Baujuwel, das den Hradschinplatz an der nördlichen Längsseite beeindruckend säumt, mußte durch rasche Notmaßnahmen abgesichert werden. Geschätzter Schaden: mehrere hundert Millionen Kronen.

Kein Durchbruch im Verhältnis von Staat und Kirche

Die katholische Kirche Tschechiens Opfer staatlicher „Wühlarbeit" oder Bosheit? Liest man die Klagen der vergangenen Monate des Prager Erzbischofs, Kardinal *Miloslav Vlk*, möchte es fast so scheinen. Der Zorn des Kardinals richtete sich aber nicht gegen unbedachte Tiefbau-Ingenieure, sondern gegen Ministerpräsident *Václav Klaus*. Der liberaldemokratische Regierungschef hatte noch im Januar dieses Jahres bei einer Audienz Johannes Paul II. versichert, sämtliche offenen Fragen zwischen Kirche und Staat würden „noch in diesen Monaten" und „zur beiderseitigen Zufriedenheit" geregelt.

Klaus machte die Äußerung im Hinblick auf die bevorstehenden Parlamentswahlen am 31. Mai und 1. Juni. Doch nichts deutete zu dem Zeitpunkt darauf hin, daß dieses Versprechen noch eingelöst werden könnte. Vlk warf dem Ministerpräsidenten daraufhin „Doppelgesichtigkeit" vor. Während der gesamten Legislaturperiode war hinsichtlich einer Neugestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses nicht viel weitergegangen. Ein umfassendes „Kirchengesetz" sollte folgende Bereiche regeln: die juristische Stellung der Kirchen, ihre Beziehungen zu den staatlichen Institutionen, die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen wie Militär und Gefängnissen, die Kirchenfinanzierung und die Rückgabe beschlagnahmten Kircheneigentums.

Zu verschieden sind aber innerhalb der Regierungskoalition aus Demokratischer Bürgerpartei (ODS), Demokratischer Bürgerallianz (ODA) und Christdemokraten (KUD-ČSL) die Konzepte. Während die Liberalen die Religionsgemeinschaften auf eine Ebene mit Vereinen stellen wollen, verlangen christliche Politiker und Kirchenleitungen einen Sonderstatus für anerkannte Glaubensgemeinschaften.

Klaus macht auch keinen Hehl aus seiner in klassischem Liberalismus gründenden Distanz zur Kirche: In den ersten Tagen nach der sanften Revolution „fühlten wir alle, daß wir an der Seite jener stehen sollten, die im kommunistischen System am meisten gelitten haben. Zweifellos gehörten die Kirchen dazu." Jetzt habe sich die Lage wieder normalisiert, die „Lebensphilosophie" der Kirchen liege mit anderen im

Streit, daher betrachte man die katholische Kirche „nicht mehr in derselben Weise als Partner wie unmittelbar nach der Revolution", erklärte der Regierungschef wenige Tage nach dem Papstbesuch im Mai 1995.
Besonders der jahrelange Streit um die *Eigentumsrückgabe* eskalierte zu Beginn dieses Jahres. Die ODS, ohne deren Zustimmung eine Restitution nicht zustandekommen kann, erklärte nach einer Parteivorstands-Sitzung Ende Januar, für sie habe die Frage des umstrittenen Kircheneigentums „keine Priorität", was nur bedeuten konnte: keine Entscheidung mehr in dieser Legislaturperiode. Außerdem beharrte die Klaus-Partei auf ihrer Absicht, die Rückgabe nicht per Gesetz, sondern per Regierungsdekret lösen zu wollen.

Kardinal Vlk stieß die erneute Verzögerungstaktik sauer auf. Er erinnerte an die Zusage des Premiers beim Papst und monierte, Klaus' Worte stimmten nicht mit seinen Taten überein. Bereits acht Gesetzesvorlagen zur Eigentumsrückgabe seien gescheitert. Vlk wörtlich: „Ich weiß, daß in dieser Frage drei Jahre politisiert wurde und daß die Kirche de facto zur Geisel der Politik geworden ist." Der Prager Erzbischof beteuerte zum wiederholten Mal, der Kirche gehe es nicht um Macht und Privilegien, sondern um *Sicherung ihres Wirkens*. Von den 3300 Gebäuden, auf die sie Anspruch habe, verlange sie ohnehin nur 800 zurück. Die ebenfalls zurückgeforderten 240000 Hektar Grund und Boden – zum Großteil Wald – dienten als ökonomische Basis. Für Grundstücke, die heute öffentlichen Zwecken dienen, etwa Autobahnen oder Siedlungen, beanspruche man überdies keine finanzielle Abgeltung.
Gleichzeitig stellte der katholische Primas der Regierung die Rute ins Fenster: Die Eigentumsrückgabe sei eine der Bedingungen für die Aufnahme Tschechiens in die EU. Vlk berief sich dabei auf eine Resolution des Europäischen Parlaments vom Dezember vergangenen Jahres. Darin wird zur Rückgabe jüdischen Eigentums sowie des Vermögens weiterer Gemeinschaften, vor allem der christlichen Kirchen, aufgerufen. Vlk verabsäumte auch nicht, die Regierung vor negativen Auswirkungen ihrer Verzögerungstaktik bei den kommenden Parlamentswahlen zu warnen. Besonders im Blick auf Mähren, wo die Kirchenbindung deutlich höher ist als in den übrigen Landesteilen. Die katholische Kirche sei auch ohne das ihr zustehende Eigentum die „stärkste kompakte ideelle Gruppe" in der tschechischen Republik, strich der Erzbischof hervor.

Sein demonstratives Selbstbewußtsein begründete der Kardinal mit „Mitgliederzahlen": Die ODS habe 22000 Parteimitglieder, die Christdemokraten hätten 85000, die Kommunisten rund 200000. Die katholische Kirche hingegen verzeichne „jeden Sonntag eine halbe Million Leute in ihren Kirchen". Studiert man die Meinungsumfragen zur bevorstehenden Parlamentswahl, scheint die Drohung des Erzbischofs allerdings ziemlich leer. Die von Klaus geführte ODS liegt mit 26 bis 30 Prozent noch immer einige Prozentpunkte vor den oppositionellen Sozialdemokraten (ČSSD). Mit einem Wiedereinzug ins Parlament (Fünf-Prozent-Hürde) können den Umfragen zufolge auch die beiden anderen Koalitionsparteien – ODA und Christdemokraten – sowie eine der vier kommunistischen Parteien, die KSČM, rechnen.
Regierungschef Klaus weiß um das Schwinden des gesellschaftlichen Einflusses der Kirchen. Die Zahlen aus der Volkszählung von 1991 – 39 Prozent Katholiken, 2,5 Prozent Protestanten, 1,7 Prozent Hussiten, 16,9 Prozent sonstige Glaubensgemeinschaften, 40 Prozent Konfessionslose – spiegeln nicht mehr die heutige Realität. Zur *katholischen Kirche* bekennen sich bei aktuellen Umfragen gerade noch zwanzig Prozent, wobei starke regionale Unterschiede gegeben sind – vom nahezu „entchristlichten" Nordwestböhmen bis zum noch deutlich katholisch geprägten Südmähren. Von den Katholiken besucht etwa in Mähren jeder dritte den Sonntagsgottesdienst, in Böhmen jeder zehnte.

Geheimniskrämerei im Umgang mit der „Untergrundkirche"

Während der Wiener Pastoraltheologe *Paul Zulehner* aufgrund der Europäischen Wertestudie zu dem Urteil kommt, die Tschechen seien das am wenigsten gläubige Volk in Europa, widerspricht der Olmützer Religionsphilosoph *Bretislav Horyna* dieser Ansicht. 40 Jahre atheistisches System seien nicht in der Lage, so beständige Haltungen wie Religiosität nachhaltig zu beeinflussen.
Soziologische Studien zeigten, daß rund ein Drittel der Tschechen an Gott glaubt, ein Drittel sich für Atheisten hält und der Rest sich in Sachen Religiosität nicht sicher ist. Damit ähneln die Tschechen nach den Worten Horynas anderen europäischen Völkern. Die Ursache für den starken Vertrauensschwund in die katholische Kirche seit der Wende von 1989 sieht er unter anderem in der Gewohnheit seiner Landsleute, „den Mantel in den Wind zu hängen": Vor vier Jahren war das Christentum noch in Mode; es genügten aber einige antikatholische Äußerungen von Regierungschef Klaus, und von der „Herde" blieb nur mehr die Hälfte übrig. Soziologen haben für die Kirchen einen kleinen Trost parat: Den Tschechen ist der Staat mindestens ebenso gleichgültig.

Die Abwendung von den Kirchen und die Hinwendung zu Sekten und religiösen Kleingruppen und mehr noch zum westlichen Konsumismus und Hedonismus haben ihren Grund auch in *kircheninternen Defiziten und Problemen*. Die kommunistische Unterdrückung hat der katholischen Kirche nicht nur viel Widestandskraft abgefordert, sie hat auch ihre *personellen Ressourcen* stark geschwächt. Der Klerus ist stark überaltert, eine neue Generation an Priestern und Laienmitarbeitern erst im Heranwachsen. Mühsam muß erst aufgebaut werden, womit sich selbst die jahrzehntelang freie Kirche im Westen schwer tut: Offenheit, Dialog mit anderen Weltanschauungen, Reformbereitschaft, Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu erkennen, gewinnender Seelsorgestil, zeitgemäßer Umgang mit den Medien, Verzicht auf antiquiertes Machtgehabe und engen Traditionalismus.

Ihre Unfähigkeit, offen die Leiden, aber auch die Fehler der katholischen Kirche in der Zeit der KP-Diktatur aufzuarbeiten, zeigen die tschechische Kirchenführung und der Vatikan in der Frage der „Untergrundkirche" und der in ihr geheim geweihten Priester und Bischöfe. Unter ihnen waren Verheiratete und auch mehrere Frauen – wie seit einem durch die Weltpresse gegangenen Bericht der österreichischen Zeitschrift „Kirche intern" einer breiten Öffentlichkeit bekannt ist.
Über die geheimen *Bischofs- und Priesterweihen* ist an Fakten – sehr knapp zusammengefaßt – publik: In einem Zeitraum von rund 40 Jahren wurden in Böhmen, Mähren und der Slowakei rund 40 Geheimbischöfe geweiht. Die Angaben zu den Geheimpriestern schwanken zwischen 200 und 600. Gerade bei den Bischofsweihen ist eine wesentliche Frage, ob ein direkter päpstlicher Weiheauftrag vorlag, ob sie auf eine „außerordentliche Vollmacht" hin erfolgte oder ob ein Bischof aus der Not heraus auf eigene Entscheidung hin sich entschloß, weitere Geheimbischöfe zu weihen. In vielen Fällen ist dies bis heute nicht geklärt.

Bemerkenswert am Umgang mit der ehemaligen Geheimkirche sind zunächst nicht die dazu getroffenen Entscheidungen, sondern ist die Art und Weise, wie verfahren wird. Als nach dem Sturz der KP-Herrschaft die Untergrundkirche aus den Katakomben ans Tageslicht treten konnte, wurden von der Kirchenleitung die geheim geweihten Priester und Bischöfe angehalten, sich bei ihrem jeweiligen Bischof zu melden. Die Listen jener, die sich gemeldet haben, wurden nie veröffentlicht.
Listen und Sachverhaltsdarstellungen wurden nach Rom geschickt. 1992 erließ die römische Glaubenskongregation Richtlinien, wie über die pastorale Weiterverwendung dieser Geistlichen entschieden werden soll. Auch diese Richtlinien sind bis heute geheim. Ebenso fehlen daher – von manchen bekannten Namen abgesehen – die genauen Angaben darüber, wer aus welchen Gründen sein in der Geheimkirche übernommenes Amt nun offiziell ausüben bzw. nicht ausüben kann, wer auf seine Amtsausübung verzichtet hat, welche Fälle noch unerledigt sind.

Die Frage der Geheimbischöfe und -priester trifft die Kirchenführung an drei „wunden Punkten": Zum einen will man nicht, daß der offizellen Hierarchie „Bischöfe" in die Quere kommen, die nicht auf dem üblichen Weg – also durch den Papst – ernannt wurden. Als im Vorjahr jene Geheimbischöfe zunehmend aufbegehrten, die über ihr künftiges „Schicksal" nach wie vor im unklaren gelassen wurden, zog die Tschechische Bischofskonferenz plötzlich ein bisher unbekanntes Dokument aus dem Jahr 1967 hervor.
Darin erklärte der Geheimbischof *Jan Blaha*, daß die im Untergrund geweihten Bischöfe „niemals einen Anspruch auf die normale Ausübung des Bischofsamtes erheben werden". 1990 schränkte Blaha dieses Versprechen auf die verheirateten Geheimbischöfe ein. In Kirchenkreisen fragt man sich, wieso dieses Dokument bis vor kurzem nicht herangezogen wurde und man von verheirateten Geheimbischöfen eine eigene Verzichtserklärung verlangte – wenn sie den Darstellungen zufolge ohnehin vorliegt.
Zum zweiten will der Vatikan offensichtlich um jeden Preis vermeiden, daß in der römisch-katholischen Kirche Tschechiens verheiratete Priester ihr Amt ausüben können. Wohl auch deshalb hat Johannes Paul II. jetzt auf dem Territorium des heutigen Tschechien eine eigene griechisch-katholische Diözese errichtet, an deren Spitze der ehemalige Geheimpriester *Ivan Ljavinec* berufen wurde. Die Tatsache, daß die Mehrheit der Geheimpriester aus der lateinischen Tradition kommt und mit dem byzantinischen Ritus wenig vertraut ist, wird so allerdings übergangen. Entsprechende Proteste der Betroffenen wie Verantwortlicher der griechisch-katholischen Kirche verhallten bisher ungehört. Zum dritten kommt dem Vatikan die Tatsache, daß in der katholischen Kirche Frauen zu Priestern geweiht wurden, in der Debatte um die Frauenordination äußerst ungelegen.
In diesen drei Fragen keinerlei Kompromißbereitschaft zu zeigen, scheint der jetzigen Kirchenführung offensichtlich wichtiger als eine rasche und vor allem dem Leid und Verdienst der ehemaligen Geheimgeistlichen angemessene Lösung. Symptomatisch für den Umgang mit der Geheimkirche war auch die Reaktion, als die Brünner Religionslehrerin *Ludmila Javorová* erstmals Medien gegenüber bestätigte, daß sie die Priesterweihe erhalten hat und noch heute täglich die Messe zelebriere. Die Tschechische Bischofskonferenz gab plötzlich zu, es habe während der KP-Diktatur Priesterweihen an Frauen gegeben – bisher wurde dies immer verneint. Vatikansprecher *Navarro-Valls* bekräftigte, die Weihe Javorovás sei nach dem geltenden Kirchenrecht „ungültig und unerlaubt" – „falls es eine solche Weihe gegeben haben sollte".
Auch wenn die tschechische Kirchenleitung immer wieder betont, wie hoch sie jene schätze, die in der Zeit der kommunitischen Diktatur im Untergrund Freiheit und Leben für die Kirche riskiert haben: Die „Geheimkirche" selbst – und nicht nur sie – vermißt in allen bisherigen „offiziellen und halboffiziellen" Maßnahmen und Überlegungen zu ihrer Integration „den Dialog mit den Betroffenen". Eine Änderung des Umgangs mit der ehemaligen „Geheimkirche" ist trotz aller Kritik in der nächsten Zeit nicht zu erwarten.

Das ökumenische Klima hat sich wieder gebessert

Im Januar dieses Jahres faßte die Tschechische Bischofskonferenz den Beschluß, eine „Plenarsynode der katholischen Kirche in der Tschechischen Republik" einzuberufen. Die Synode soll Leitlinien für die Neuevangelisierung in Böhmen und Mähren erarbeiten. Zusammensetzung und Inhalte der Kirchenversamlung liegen noch nicht vor, Aufmerksamkeit verdienen vorerst zwei Details: Zum Vorsitzenden der Vorbereitungskommission wurde der junge Olmützer Erzbischof *Jan Graubner* bestellt – er hat bei den Auseinandersetzungen um die Heiligsprechung Jan Sakranders im Vorjahr ökumenisches Fingerspitzengefühl gezeigt.

Als Grundlage der Synodenarbeit soll das Papstschreiben „Tertio Millenio Adveniente" dienen, in dem Johannes Paul II. Gedanken zur Vorbereitung auf das Jahr 2000 niederlegte (vgl. HK, Dezember 1994, 604 ff.). In dem Schreiben wird auch eine Schuld der katholischen Kirche bei den Religionskonflikten der Reformations- und Gegenreformationszeit eingestanden. Vorbehalte gegen die Katholiken nähren sich in Tschechien bis heute aus diesen Vorgängen. Lediglich der Widerstand und die Mitwirkung von Katholiken beim Sturz des kommunistischen Regimes hatten diese tiefsitzenden Ressentiments kurzfristig vergessen lassen.

Vorerst versucht die katholische Kirche in Tschechien, an eine Leitfigur aus einer Zeit weit vor den Reformationswirren anzuknüpfen, an den hl. Adalbert (tschechisch: Vojtěch). Der aus Böhmen stammende Missionar, Bischof und Klostergründer starb 997 an der Weichselmündung den Märtyrertod. Seines 1000. Todestages soll mit einem groß gefeierten Adalbert-Jahr gedacht werden. Initiator des Adalbert-Gedenkens war 1987 der damalige Primas Kardinal *František Tomášek*, der ein „Dezennium der geistlichen Erneuerung" ausrief. Johannes Paul II. will heuer und im kommenden Jahr mehrere Adalbert-Städte besuchen, zum Auftakt in diesem Juni die der Überlieferung nach von Adalbert gegründete ungarische Benediktinerabtei Pannonhalma. Voraussichtlich im April 1997 will der Papst zum dritten Mal Tschechien einen Besuch abstatten.
Ob bis dahin die von Johannes Paul II. 1990 angeregte *Neubewertung des tschechischen Kirchenreformers Jan Hus* abgeschlossen ist und er öffentlich rehabilitiert wird, ist zur Zeit noch offen. Hus wurde 1415 vom Konstanzer Konzil verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Zur Zeit arbeitet eine ökumenische Kommission die historischen Fakten auf. Entgegen jüngsten Medienberichten, eine Rehabilitierung oder gar Heiligsprechung von Hus stehe unmittelbar bevor, dürfte in diesem Sommer lediglich ein Zwischenbericht der Untersuchungen veröffentlicht werden. Das ökumenische Klima jedenfalls hat sich nach den Rückschlägen des Vorjahres wieder etwas gebessert. Zeichen dafür ist, daß die katholische Kirche seit jüngstem Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen in Tschechien ist, wenn auch noch nicht Vollmitglied.

Das Adalbert-Jahr soll von tschechischer Seite mit einer *nationalen Wallfahrt* nach Rom Anfang Juni eröffnet werden. Alle tschechischen Bischöfe wollen daran teilnehmen. Die Bischöfe und Gläubigen werden am 8. Juni vom Papst in Audienz empfangen werden. Daß diese Wallfahrt ähnlich dramatische Auswirkungen hat wie die letzte nationale Wallfahrt der tschechischen Katholiken nach Rom, ist nicht anzunehmen: Zur Heiligsprechung der Agnes von Böhmen in Rom gewährte 1989 das KP-Regime erstmals mehreren tausend Pilgern die Ausreise, die Heiligsprechung wurde am Vorabend der Wende zu einer Großdemonstration für Freiheit.
Heute – und das dürfte selbst manchen Kirchenoberen klar sein – genügen Remineszenzen an historische Persönlichkeiten allein bei weitem nicht mehr, um die Menschen in Böhmen und Mähren für den christlichen Glauben zu gewinnen. Zu stark hat sich die Gesellschaft in den Jahren seit der „sanften Revolution" gewandelt. Tschechien ist nach wie vor jenes ehemalige Ostblockland, das – bei allen Problemen des Umbaus – die *besten Wirtschaftsdaten* aufweisen kann: eine Inflation von unter zehn Prozent, geringe Arbeitslosigkeit, rasche Privatisierung (rund drei Viertel des ehemaligen Staatsbesitzes sind bereits in privater Hand).
Václav Klaus hat dem Land einen deutlichen Stempel der Liberalisierung auf allen Ebenen aufgedrückt. Nach der Aufnahme Tschechiens in die OECD Ende 1995 deponierte die Regierung das Ansuchen um Beitritt zur EU. Eine NATO-Mitgliedschaft steht trotz Protesten aus Moskau ebenfalls auf dem Wunschzettel der regierenden Politiker. Die Bevölkerung registriert neben den Vorteilen des neuen Gesellschaftssystems auch dessen Nachteile. Bei einer jüngst durchgeführten Umfrage wurden als negative Entwicklungen vor allem genannt: akuter Zeitmangel, steigender Streß, wachsende Kriminalität. Abnahme des gemeinschaftlichen Interesses und größere Belastungen für das Familienleben.

Kirchliche Bekenntnisse zu Vergebung und Versöhnung

Die relativ stabilen ökonomischen und sozialen Verhältnisse dürften aber verhindern, daß es wie in Polen oder Ungarn zu einer Rückkehr der ehemaligen *Kommunisten* an die Macht kommt. Eine führende Position der *Christdemokraten* erscheint ebenfalls höchst unwahrscheinlich. Da ODA und Christdemokraten bereits eine Fortführung der Koalition mit der ODS signalisiert haben, wird es die Opposition schwer haben, Klaus aus seinem Amt zu hebeln. Zusammenschlüsse kleiner Oppositionsparteien, wie sie in den vergangenen Monaten getätigt wurden, dürften daran wenig ändern.

Neben den Wahlen zum Abgeordnetenhaus (200 Sitze) am 31. Mai und 1. Juni werden die Bürger Tschechiens am 15. und 16. November erstmals die zweite Kammer des Parlaments, den Senat, wählen. Der in der Verfassung vorgesehene, 81 Sitze umfassende Senat wurde seit der friedlichen Teilung der Tschechoslowakei am 1. Januar 1993 nicht konstituiert.
Die Aussicht, daß Václav Klaus auch für die nächsten vier Jahre die Prager Regierung anführen wird, ist auch von Bedeutung für die Beilegung des Streits zwischen Tschechien und Deutschland um die nach dem Zweiten Weltkrieg vertriebenen Sudetendeutschen. Der Premier hat in der Frage der Eigentumsrückerstattung – ähnlich wie bei den Kirchen – stets eine restriktive Position vertreten. Die für Ende 1995 geplante „Schlußstrich-Erklärung" ist trotz intensiver Verhandlungen auch auf Außenministerebene bisher nicht zustandegekommen. Da das Verhältnis zu Deutschland in Tschechien innenpolitischen Zündstoff bietet, ist eine Einigung noch vor den Parlamentswahlen kaum zu erwarten.

Lediglich die christlichen Kirchen auf beiden Seiten haben in dieser Frage ein unzweideutiges Bekenntnis zur Vergebung und Versöhnung gesetzt: die katholischen Bischofskonferenzen Deutschlands und der Tschechischen Republik mit einer gemeinsamen Erklärung (vgl. HK, April 1995, 170), die Evangelische Kirche in Deutschland und die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder durch den Austausch von Versöhnungsbotschaften.

Zurück zum Erzbischöflichen Palais am Prager Hradschin: Die Sicherung und Restaurierung, die an die drei Jahre dauern dürfte, wird von staatlicher Seite kräftig unterstützt. Danach soll ein Teil des Gebäudes im Gegensatz zu bisher öffentlich zugänglich sein und eine Auswahl jener Kunstschätze präsentieren, die im Besitz der Erzdiözese sind. Bis dahin wird ein Teil der Kostbarkeiten, u. a. wertvolle Tapisserien, im Ausland gezeigt. Fazit eines verschmitzten Kirchenmannes: Der Staat kann eine Kirche – gewollt oder ungewollt – auf den Weg der Öffnung bringen. *Josef Pumberger*

„Nicht abseits stehen“

Ein Gespräch mit Heidrun Tempel, Leiterin des Brüsseler Büros der EKD

In diesen Tagen beginnt in Turin die Regierungskonferenz der Europäischen Union zur Revision des Vertrags von Maastricht. Die Kirchen sind in den Prozeß der europäischen Einigung in verschiedenster Weise involviert und versuchen ihre Anliegen und Gesichtspunkte bei den Organen der EU zur Geltung zu bringen. Wir sprachen darüber mit Oberkirchenrätin Heidrun Tempel, die das Brüsseler Büro der Evangelischen Kirche in Deutschland leitet. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Frau Tempel, für die Europäische Union steht zur Zeit viel auf dem Spiel, vom Fahrplan für die Währungsunion über die Modalitäten der Erweiterung nach Osten bis zu institutionellen Reformen im Interesse einer besseren Funktionsfähigkeit. Besteht in einer so heiklen Situation in den Institutionen und Gremien der EU überhaupt Interesse für die speziellen Anliegen und Beiträge der Kirchen?

Tempel: Wichtig ist zunächst, daß sich die Kirchen selber darüber im klaren sind, welche grundlegenden Entscheidungen für Europa in den nächsten Jahren anstehen. Es geht um das, was in Brüssel „Agenda 2000“ heißt. Dazu gehören neben den Punkten, die Sie genannt haben, noch die Frage der künftigen Finanzierung der Union, das sogenannte „Santer-I-Paket“, und die Entwicklung der Westeuropäischen Union als europäischem Arm der Verteidigung. Die Kirchen müssen mehr als bisher wahrnehmen, wie sich die Horizonte um uns herum verändern, was an ethischen und gesellschaftlichen Herausforderungen auf die Menschen zukommt. Sicher haben die Kirchen auch institutionelle Interessen, die sie im europäischen Kontext vertreten müssen. Aber primär muß es ihnen doch um die Fragen gehen, die nicht nur Christen, sondern alle Menschen in Europa umtreiben.

HK: Im Blick auf „Brüssel“ herrschen bei vielen Menschen heute Skepsis, Besorgnis oder sogar massive Ängste vor. Auch in den Kirchen wird Europa häufig eher als Bedrohung denn als Chance und positive Herausforderung wahrgenommen, in Deutschland auch wegen möglicher Auswirkungen auf das eingespielte Verhältnis von Staat und Kirche. Wie läßt sich dem gegensteuern?

Tempel: Die Vorstellung einer Bedrohung durch Europa ist entstanden, als man auch in den Kirchen in Deutschland wahrnahm, daß die Europäische Gemeinschaft in bestimmten Rechtsbereichen Kompetenzen hat, vor allem im Zusammenhang mit der Einführung des Binnenmarktes und dem damit verbundenen Rechtsprogramm. Die Gemeinschaft hat keine Kompetenzen im Verhältnis von Staat und Kirche und im Bereich der Religionsfreiheit; wohl aber ergeben sich für die Kirchen Konsequenzen aus dem sekundären Gemeinschaftsrecht, etwa beim Datenschutz, beim Arbeitsrecht oder bei den Mitbestimmungsregelungen. Bei der Behandlung solcher Fragen im europäischen Kontext nimmt Deutschland aufgrund seines Staat-Kirche-Verhältnisses eine Sonderrolle ein. Es ist unsere Pflicht, hier die deutschen Besonderheiten zu verdeutlichen und als Teil der nationalen Identität verständlich zu machen. Aber die Aktivitäten der deutschen Kirchen auf europäischer Ebene dürfen nicht den Anschein erwecken, ihnen gehe es einzig und allein um bestimmte Partikularinteressen. Es kommt viel mehr darauf an, daß sich die Kirchen in die allgemeine politische Diskussion innerhalb der europäischen Institutionen einbringen.

„Die Kirchen werden nicht per se privilegiert behandelt“

HK: Welche Themen stehen dabei oben auf der Tagesordnung? Wo sind die Kirchen heute bei Entwicklungen und Regelungen auf europäischer Ebene besonders gefordert?

Tempel: Ein wichtiger Bereich sind sicher die Fragen im Zusammenhang mit der sich abzeichnenden Informationsgesellschaft. Hier lag in den letzten Jahren ein Schwergewicht in der Arbeit der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE). Sie hat u. a. eine Konferenz mit der Europäischen Kommission zu diesem Thema veranstaltet. Im Rahmen der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS), also des evangelisch-anglikanischen europäischen Netzwerks, lag der Schwerpunkt in den vergangenen Jahren auf Fragen der Bioethik, ebenfalls ein für die Zukunft ungemein wichtiges Arbeitsfeld. Wir haben uns dabei um Fragen wie die Patentierung oder Etikettierung von gentechnisch veränderten Lebensmitteln gekümmert, um die Implikationen dieser Entwicklung für die Landwirtschaft wie um die Bioethik-Konvention des Europarates. Daß sich hier Schwerpunkte zum einen auf katholischer, zum anderen auf reformatorisch-anglikanischer Seite herausgebildet haben, bedeutet natürlich nicht, daß sich die jeweils andere Seite nicht auch dafür interessieren würde.

HK: Und wie steht es mit dem derzeit europaweit bedrängendsten Problem, der grassierenden Arbeitslosigkeit?

Tempel: Die Europäische Ökumenische Kommission befaßt sich derzeit intensiv mit der Frage nach der Zukunft von Arbeit, mit dem Stellenwert von Erwerbsarbeit, von gesellschaftlich notwendiger, aber nicht notwendigerweise bezahlter Arbeit usw. Dazu gab es mehrere Studien. Darüber hinaus erarbeiten Eurocaritas, Eurodiaconia, COMECE und EECCS gemeinsam im Rahmen des mittelfristigen Aktionsprogramms der Europäischen Gemeinschaft zur Sozialpolitik eine Studie zu Ausgrenzung und Armut. Es gibt also genügend Bereiche, wo die Kirchen in ihrem Engagement in und für Europa über den eigenen institutionellen Tellerrand hinausschauen und sich entscheidender Zukunftsfragen im europäischen Kontext annehmen.

HK: Lobbies und Lobbyisten gibt es in Brüssel bei den europäischen Institutionen in Hülle und Fülle. Sind die Kirchen bei ihren Bemühungen für die europäischen Akteure Lobbyisten wie alle anderen auch oder haben sie besondere Zugangs- und Einflußmöglichkeiten, über die andere Gruppen nicht verfügen?

Tempel: Die europäischen Institutionen sind noch mehr als die einzelnen Mitgliedsstaaten zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet. Vor diesem Hintergrund ist zunächst einmal nicht zu erwarten, daß den Kirchen spezielle Zugangsmöglichkeiten offen stehen. Aber neben den formalisierten, institutionellen Kontakten gibt es auch die menschliche Ebene: Bei Begegnungen geben sich Menschen häufig sehr schnell als Christen der einen oder anderen Konfession zu erkennen. Auf diese Weise kommt es zu Gesprächen und Verbindungen, die sich dann auch auf den Stellenwert von Kirche in den europäischen Institutionen positiv auswirken können. Das gilt für Mitarbeiter auf der Arbeitsebene ebenso wie für wichtige Führungspersönlichkeiten.

HK: Dabei fällt einem aus jüngerer Zeit vor allem der frühere Kommissionspräsident Delors ein…

Tempel: Jacques Delors ist ein überzeugter Katholik, der nicht zuletzt aus seinem Glauben heraus viel bewegt hat. Oder nehmen sie seinen Nachfolger Jacques Santer, wiederum ein Katholik, früher Ministerpräsident eines stark katholisch geprägten Landes. Auch ihm ist vermutlich durch seinen persönlichen Hintergrund bewußt, welche entscheidende Rolle die religiös-kirchliche Bindung für viele Menschen und damit auch für die Gesellschaft spielt. Noch einmal: Kirchen werden mit ihren Anliegen in den europäischen Institutionen nicht per se privilegiert behandelt. Die Europäische Union hat ja auch keine Verfassung, die nach der einen oder anderen Richtung das Verhältnis zu Kirchen und Religionsgemeinschaften festschreiben würde; allerdings gibt es die Europäische Menschenrechtskonvention als gemeinsame Basis. Und durch den Hintergrund und die durch den Glauben beeinflußte Motivation einzelner Akteure ist Christliches in Europa durchaus präsent.

„Die Kirchen liegen mit ihrem Engagement für ein soziales Europa völlig richtig“

HK: Auf nationaler Ebene, gerade auch in Deutschland, wird gelegentlich beklagt, es gebe immer weniger Politiker gerade in der jüngeren Generation, die mit der Kirche verbunden, im Christentum verwurzelt und damit auch auf entsprechende Anliegen ansprechbar seien. Macht sich dieser Trend auch auf der europäischen Ebene bemerkbar?

Tempel: Mit generellen Aussagen tue ich mich hier schwer. Aber von einem massiven Schwund des Interesses an Kirche und Christentum kann man nach meinen Beobachtungen nicht sprechen. Kürzlich war ich im Büro der Kommission für die Förderungsprogramme der mittel- und osteuropäischen Staaten PHARE und TACIS. Der zuständige junge Beamte fragte sehr interessiert, ob sich die Kirchen bei ihrem sozialpolitischen Engagement in diesen Ländern auch von spezifisch christlichen Motivationen leiten ließen. Auf meine Antwort, dem sei so, sagte er, das habe er doch auch erwartet. Ich kenne auch junge Europaabgeordnete, die aus innerster Überzeugung als Christen ihre Aufgaben angehen und daraus überhaupt kein Geheimnis machen.

HK: Vor einigen Jahren erschien eine EKD-Denkschrift mit dem Titel „Verantwortung für ein soziales Europa“. Insgesamt ist das Soziale ein Hauptakzent für das kirchliche Engagement im Blick auf den europäischen Einigungsprozeß. Man möchte einer Engführung auf das Ökonomische entgegenwirken und das sozialstaatliche Element gesamteuropäisch zur Geltung bringen. Finden die Kirchen mit diesem Anliegen denn auch Gehör?

Tempel: Durchaus. Das hat sich jetzt gerade in der Vorbereitung für die Regierungskonferenz zur Überprüfung des Ver-

trages von Maastricht gezeigt. Symptomatisch war nicht zuletzt das starke Echo, das der Konsultationsprozeß von evangelischer und katholischer Kirche in Deutschland hier in Brüssel gefunden hat. Das Interesse war groß, aus der Kommission wie aus dem Parlament, aus den Verbänden wie aus dem Rat. Ich meine, daß die Kirchen mit ihrem Engagement für ein soziales Europa zur Zeit völlig richtig liegen; sie haben auch viele Verbündete. So plädieren derzeit die Kirchen, aber auch die verschiedensten Verbände, von Arbeitgeberverbänden bis hin zu den britischen Gewerkschaften dafür, daß das sogenannte Sozialprotokoll im Anhang des Maastrichter Vertrags in den verbindlichen Teil des Gemeinschaftsrechts implementiert wird. Dieses Plädoyer hat bei den einzelnen Verbänden und Institutionen unterschiedliche Gründe, in der Zielrichtung besteht aber ein hohes Maß an Übereinstimmung. Ein Vorschlag zu dieser Implementierung, den die Kirchen erarbeitet haben, lag zunächst in der Grundsatzabteilung der für Sozialpolitik zuständigen Generaldirektion und hat zusammen mit anderen Eingang in die konkreten Empfehlungen der Kommission zur Regierungskonferenz gefunden.

HK: Das heißt also, daß kirchliches Engagement im Prozeß der europäischen Gesetzgebung durchaus Aussicht auf Erfolg hat, wenn es entsprechend sachkundig und beharrlich erfolgt...

Tempel: Im eben erwähnten Fall hatten die Kirchen Erfolg, weil sie sich die Mühe gemacht haben, einen konkreten Gesetzestext vorzuschlagen. Die für ein solches Vorhaben investierte Arbeit findet bei den zuständigen Stellen in Brüssel durchaus Anerkennung. Die entsprechenden Aktivitäten sind allerdings auf der nationalen Ebene, nicht zuletzt in den Kirchen, zu wenig bekannt. Die EKD und das Diakonische Werk haben aufmerksam die schwierigen Verhandlungen zum vierten Aktionsprogramm für Chancengleichheit verfolgt, das eine Zeitlang genauso auf der Kippe stand wie zuvor das Behindertenprogramm und das Armutsprogramm der Gemeinschaft. Glücklicherweise hat sich die EKD-Synode im vergangenen November mit der Sache befaßt und einen entsprechenden Beschluß verabschiedet, den ich wiederum in das europäische Verfahren einbringen konnte. Ich habe insgesamt zusehends den Eindruck, daß die Kirchen im Blick auf die Weiterentwicklung der Europäischen Union die richtigen Themen besetzen und bin dann natürlich auch froh darüber, wenn es zu diesen Bemühungen Reaktionen und Rückmeldungen aus meiner Kirche gibt.

HK: Kirchliche Kritk am EU-Europa und seiner weiteren Entwicklung macht sich auch am Trend zur Abschottung dieses Europas gegenüber den Nöten und Anliegen der Entwicklungsländer fest. Mit einer „Festung Europa" kann sich christliche Sozialethik wirklich nicht zufrieden geben. Aber sind wir auf dem Weg zu einer solchen Festung?

Tempel: Im vergangenen Jahr wurde der Europäische Entwicklungsfonds neu verhandelt, und es zeichnet sich deutlich ab, daß die Mitgliedsländer nicht mehr willens sind, die Beiträge für diesen Fonds zu erhöhen. Einige Staaten wollen ihre Beiträge sogar reduzieren. Die europäischen Zusammenschlüsse kirchlicher Entwicklungsorganisationen sehen in dieser Entwicklung durchaus eine Gefahr und verstärken entsprechend ihre Aktivitäten. Es gibt die Sorge, daß der europäische Ansatz in der Entwicklungshilfe zugunsten nationaler und bilateraler Ansätze zurücktritt. Aber die Beziehungen Europas zur Dritten Welt beinhalten mehr als Entwicklungshilfe: Zunehmend geht es ja darum, den Ländern der Dritten Welt den Zugang zu den Märkten zu öffnen. Hier ergeben sich für die Europäische Gemeinschaft in den nächsten Jahren wichtige Aufgaben. Allerdings sind natürlich zuallererst die Mitgliedsländer gefordert: Wenn es im Ministerrat in entwicklungspolitischen Fragen keinen Konsens gibt, kann die Kommission nur mit Bedauern feststellen, daß bisherige Programme nicht fortgeführt werden können. Wir haben leider noch keine europäische Öffentlichkeit, deshalb werden die entsprechenden Fragen nach wie vor im nationalen Horizont diskutiert und übergreifende Perspektiven oft nicht genügend wahrgenommen.

„Immer mehr Institutionen möchten als europäische Akteure anerkannt werden"

HK: Die evangelische und katholische Kirche in Deutschland haben letztes Jahr eine Gemeinsame Stellungnahme zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union vorgelegt, die dafür plädiert, die Kirchen im Recht der EU in ihrer Eigenart als religiöse Körperschaften zu behandeln und ihre Selbstbestimmung ausdrücklich anzuerkennen. Gleichzeitig laufen die Bemühungen um die Aufnahme eines eigenen Kirchenartikels in den Maastricht-Vertrag. Wie schätzen Sie die Chancen dieser kirchlichen Vorstöße ein?

Tempel: Es war wichtig, daß die Kirchen in Deutschland ihre Stellungnahme veröffentlicht haben. Für unsere Arbeit im Kontext der europäischen Institutionen erweist sich der Text als hilfreich, und seine Überlegungen sind vielfach auch positiv aufgenommen worden. Die Stellungnahme zählt ja Punkte auf, bei denen sich das sekundäre Europarecht entweder schon konkret auf die Kirchen und ihre Tätigkeit auswirkt oder Auswirkungen haben wird, die aus deutscher Sicht problematisch sind. Hier geht es beispielsweise um den Bereich der Wohlfahrtspflege, aber auch um den Schutz von Sonn- und Feiertagen im Arbeitsrecht, wobei im ersten Fall die Probleme größer sind als im zweiten: Die geltende europäische Richtlinie zu bestimmten Aspekten der Arbeitszeit überläßt den Mitgliedsstaaten die Entscheidung darüber, ob der Sonntag der wöchentliche Ruhetag ist oder nicht. Wenn wir das Subsidiaritätsprinzip ernstnehmen, können wir eigentlich nicht mehr verlangen. Schon daran zeigt sich, daß eine Stellungnahme wie die der deutschen Kirche fortgeschrieben und der aktuellen Entwicklung der europäischen Gesetzgebung angepaßt werden sollte.

HK: Wo besteht aus Ihrer Sicht schon jetzt Fortschreibungsbedarf?

Tempel: Ich denke hier etwa an den Bereich der Mitbestimmung. Dazu hat die Kommission eine neue Diskussionsgrundlage erstellt, in der man überlegt, ob es sinnvoll ist, in Richtung Europäischer Betriebsrat weiterzugehen. Es haben eben nicht alle Mitgliedsstaaten die nationalen Voraussetzungen dafür, um ein solches transnationales System zu implementieren. Mit dieser Frage sind wir hier derzeit beschäftigt, übrigens auch in evangelisch-katholischer Zusammenarbeit. Es kommt also darauf an, jeweils auf Veränderungen von kirchlicher Seite zu reagieren, ohne dabei die Grundlinien aus dem Auge zu verlieren. Dabei kann die Stellungnahme der deutschen Kirchen auf absehbare Zeit gute Dienste leisten.

HK: Und wie ist es mit dem Kirchenartikel, der ja schon auf der politische Ebene in Deutschland nicht ganz unumstritten war und auch innerhalb der europäischen Kirchen nicht einheitlich bewertet wird?

Tempel: Die Sache ist lanciert. Die Bundesländer haben den Kirchenartikel in ihren Forderungskatalog für die Regierungskonferenz aufgenommen. Die COMECE hat im letzten Herbst hier in Brüssel eine Veranstaltung zum Thema abgehalten; in der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft wurde der Vorschlag allen Mitgliedskirchen übermittelt und die inhaltliche Diskussion hat begonnen. Im Europäischen Parlament hat man das Anliegen zur Kenntnis genommen, wobei vereinzelt allerdings auch Kritik laut geworden ist.

HK: Woran macht sich dann die Kritik am Projekt Kirchenartikel fest? Gibt es im europäischen Apparat doch Tendenzen, die Kirchen in ihrer relgiösen wie gesellschaftlichen Bedeutung zu unterschätzen bzw. auszublenden?

Tempel: Man erkennt durchaus an, daß sich die Kirchen auf europäischer Ebene in letzter Zeit zu vielen Bereichen mit gewichtigen Beiträgen zu Wort gemeldet haben. Einzelne kritische Stimmen halten ihnen aber vor, sie wollten gerade in einer Phase grundlegender Weichenstellungen für die Europäische Union vor allem ihre eigene Stellung verteidigen. Auch bei den Kirchen fallen die Bewertungen des Vorstoßes unterschiedlich aus; Minderheitskirchen haben hier – unabhängig von der Konfession – eine andere Sichtweise als Kirchen, denen die große Mehrheit einer Bevölkerung angehört, oder die in einem Land etwa gleich stark sind. Meines Erachtens ist es gut, daß der Vorschlag jetzt auf dem Tisch liegt; er trägt schon jetzt dazu bei, das Nachdenken über die Rolle der Kirchen in Europa voranzubringen. Im Vertrag kommen die politischen Parteien vor, die Wohlfahrtsverbände und die Sozialpartner, aber nicht die Kirchen. Gleichzeitig möchten immer mehr Verbände und Institutionen als europäische Akteure anerkannt werden; die Kirchen können hier nicht abseits stehen. Zu den Kernfragen der Regierungskonferenz dürfte die nach der Transparenz von Entscheidungsprozessen und dem Umgang mit dem Bürger gehören. In diesen Zusammenhang paßt der vorgeschlagene Kirchenartikel recht gut. Was daraus wird, hängt vor allem davon ab, wieviele Regierungen sich den Vorschlag zu eigen machen werden.

HK: Sie sprachen von den unterschiedlichen Sichtweisen der Kirchen in den EU – Mitgliedsstaaten bei der Einschätzung der europäischen Entwicklung und ihrer Bedeutung für die Kirchen. Wenn ich recht sehe, ist die EKD die einzige Kirche, die in Brüssel ein eigenes Büro unterhält. Warum eigentlich?

Tempel: Als nationales kirchliches Büro gibt es tatsächlich nur das der EKD. Aber unsere Arbeit ist eingebunden in die anderer kirchlicher Institutionen. Wir sind nicht nur der EECCS räumlich unmittelbar benachbart, sondern nehmen auch an den internen Arbeitsprozessen der Ökumenischen Kommission teil. Es hat sich in den letzten Jahren gezeigt, daß Themen, die unser Büro im Interesse der EKD behandelt, häufig auch in den Gesichtskreis anderer Kirchen rücken und wir sie auch diesen Kirchen zugänglich machen können. Das betrifft nicht zuletzt rechtliche, vor allem auch staatskirchenrechtliche Fragen. Außerdem arbeiten wir eng mit der Brüsseler Vertretung des Diakonischen Werks zusammen, die mit der von EURODIACONIA personell identisch ist. Damit ist die Verbindung zur europäischen Dimension evangelischer Diakonie gegeben.

„Die vor Ort tätigen Personen müssen möglichst vertrauensvoll zusammenarbeiten"

HK: Und wie sieht es auf dem Brüsseler Parkett derzeit mit der Zusammenarbeit zwischen katholischer Kirche und nichtkatholischen, speziell reformatorischen Kirchen aus? Die katholische Kirche ist anders strukturiert, der Heilige Stuhl pflegt ebenso Beziehungen zu den europäischen Institutionen wie die Europäischen Bischofskonferenzen. Inwieweit machen sich strukturelle und theologisch-sozialethische Unterschiede zwischen den Kirchen in der konkreten Arbeit bemerkbar?

Tempel: Entscheidend ist, daß die vor Ort tätigen Personen möglichst eng und vertrauensvoll zusammenarbeiten. Bei den von der EECCS angestoßenen Begegnungen zwischen kirchenleitenden Personen und der Europäischen Kommission, die zweimal im Jahr stattfinden, war die COMECE ursprünglich nur Beobachter. Inzwischen sind EECCS und COMECE bei diesen Treffen gemeinsam Gesprächspartner für die Kommission. Die Informationsgespräche nach den europäischen Gipfeln finden für die verschiedenen kirchlichen Stellen gemeinsam statt; auch der Heilige Stuhl ist dabei vertreten. Dazu kommt, daß auch die Kontakte zur jeweiligen Ratspräsidentschaft gemeinsam von COMECE und EECCS vorbereitet und wahrgenommen werden. Das war bei der letzten deutschen Ratspräsidentschaft so wie bei

der ihr folgenden französischen. Im vergangenen Jahr wurde ein „comité mixte" gegründet, in dem sich zweimal jährlich leitende Persönlichkeiten von COMECE und EECCS treffen, um die grundsätzlichen Fragen der Zusammenarbeit zu besprechen. Schließlich gibt es regelmäßige Treffen der deutschen Kirchenvertreter in Brüssel, zu denen dann auch Kollegen vom Katholischen Büro in Bonn kommen.

HK: Gibt es ungeachtet der guten institutionellen Zusammenarbeit nicht doch inhaltliche Differenzen bzw. Akzentunterschiede zwischen katholischem und evangelischem Europaengagement?

Tempel: Natürlich machen sich die Unterschiede in den sozialethischen Traditionen da und dort bemerkbar; aber bei den sozialpolitischen Forderungen im Blick auf Europa besteht zwischen den beiden Seiten ein hohes Maß an Übereinstimmung. Das zeigt ja auch der deutsche Konsultationsprozeß. Das heißt nicht, daß es nicht Bereiche gäbe, die entweder im Rahmen der EECCS oder des COMECE besonders intensiv bearbeitet würden. So liegt bei der Ökumenischen Kommission beispielsweise schon seit längerer Zeit ein Schwerpunkt auf Umweltfragen; sie hat jetzt ein Papier über das Verhältnis von Ökonomie und Ökologie aus Anlaß des fünften Aktionsprogramms der Gemeinschaft zur Umweltpolitik erarbeitet, das kürzlich in einem Gespräch mit den damit befaßten Kommissaren behandelt wurde.

HK: Die katholische Kirche hat den Prozeß der europäischen Einigung von Anfang an aktiv begleitet und unterstützt, auf evangelischer Seite war man insgsamt deutlich zurückhaltender. Macht sich das heute noch in irgendeiner Weise bemerkbar?

Tempel: Ich bin jetzt seit fünf Jahren europäisch aktiv, zunächst in meiner Landeskirche, dann in Brüssel, und kenne die Szene inzwischen doch recht gut. Meiner Einschätzung nach ist das Verständnis für die europäische Dimension auf evangelischer Seite in den letzten Jahren spürbar gewachsen. Die läßt sich ebenso an den Denkschriften und Erklärungen zu Europa ablesen wie an den Ergebnissen der letzten Synode, die sich schwerpunktmäßig mit dem Thema befaßt hat.

HK: Den Kirchen gemeinsam ist der Verweis auf das christliche Erbe Europas, das es zu bewahren und für die heutigen europäischen Herausforderungen fruchtbar zu machen gelte. Was kann die Berufung auf das christliche Erbe Europas für die heutige Mitwirkung der Kirchen am Prozeß der europäischen Einigung austragen?

Tempel: Es reicht sicher nicht aus, dieses Erbe nur immer im Munde zu führen, ohne deutlich zu machen, was damit im Kern gemeint ist. Aber es gibt genügend Felder, auf denen die Erinnerung an das christliche Erbe Europas heute hilfreich sein kann. Ich denke beispielsweise an den Bildungsbereich, wo die Vernetzungen zwischen Bildungsinstitutionen und Wirtschaft immer enger werden. Hier sollten die Kirchen das christliche Verständnis einer ganzheitlich-humanen Bildung ins Spiel bringen, um so einer Verengung von Bildung auf die Anforderungen des Erwerbslebens entgegenzuwirken. Ähnliches gilt für das Rechtssystem: Es enthält viele Elemente aus der christlichen Tradition, die so selbstverständlich geworden sind, daß sie vielen nicht mehr als solche bewußt sind. Auch hier können die Kirchen dazu beitragen, daß die christlichen Wurzeln grundlegender Rechtsnormen nicht in Vergessenheit geraten. Auf andere Weise kann und muß sich das christliche Erbe Europas heute im Blick auf die Zukunftstechnologien wie etwa die Biotechnologie bewähren. Die Kirchen müssen sich hier auf die komplexe und schwierige Materie einlassen, um so ihre ethischen Anliegen mit der nötigen Kompetenz und Überzeugungskraft vorbringen zu können.

HK: Landesbischof Engelhardt hat in seinem Bericht bei der EKD-Synode von 1995 mit dem Schwerpunktthema Europa den Satz von Jacques Delors zitiert, Europa müsse eine Seele haben. Haben nicht Europaskepsis und Europaängste vieler Menschen letztlich damit zu tun, daß sie diese „Seele" Europas vermissen und „Brüssel" nur als riesigen Apparat mit immer mehr Programmen, Regelungen und Verordnungen wahrnehmen?

Tempel: Es reicht nicht aus, wenn Europa nur den Verstand anspricht, wenn ich nur deshalb für die Fortführung des Einigungsprozesses bin, weil er mir ökonomische oder andere Vorteile bringt. Europa muß für die Bürger der EU-Mitgliedsstaaten zu einem Teil ihrer Identität werden. Was die Europäische Kommission mit ihren Bemühungen um größere Bürgernähe in der EU anzielt, ist die in rechtlich-bürokratischen Formeln ausgedrückte Suche nach einer größeren Nähe zwischen dem einzelnen Europäer und den europäischen Institutionen. Der Bürger muß spüren, daß Europa etwas mit ihm zu tun hat, etwa daß es eine Bereicherung bedeutet, mühelos Grenzen zu überschreiten und sich mit Menschen in anderen Ländern ohne bürokratische Hindernisse austauschen zu können.

„Es kommt heute darauf an, die großen Leitbegriffe mit Leben zu füllen"

HK: Und welche Rolle können die Kirchen dabei spielen?

Tempel: Es gibt ein Programm mit dem Titel „Europa eine Seele geben", das bei der EECCS in Zusammenarbeit mit der Europäischen Kommission für die Kirchen verwaltet wird, zu dem aber alle Kirchen und Religionsgemeinschaften Zugang haben. Im Rahmen dieses Programms sollen zukunftsweisende Projekte bezuschußt werden, die etwas mit Identitätsstiftung zu tun haben. Das Programm ist 1995 angelaufen und muß sich jetzt bewähren: Wir warten auf gute kirchliche Projekte, die sich auf die eine oder andere Weise mit dem Beitrag von Religion zur Identitätsbildung befassen. Ich hoffe natürlich, daß das Programm in den Kirchen

Resonanz findet und seinen Teil zur europäischen Bewußtseinsbildung leistet.

HK: Die kirchliche Arbeit bei den europäischen Institutionen mit ihren Programmen, Kontakten und Gremien ist von der Erfahrungswelt normaler Kirchenmitglieder bei uns und anderswo ziemlich weit entfernt. Gleichzeitig geht es dabei aber um Fragen, die sich direkt oder indirekt bis in den kirchlichen Alltag hinein auswirken. Wie läßt sich eine Rückkoppelung zwischen den verschiedenen Ebenen erreichen oder verstärken?

Tempel: Interesse an der kirchlichen Arbeit im Kontext der EU gibt es durchaus. Wir spüren das bei den Besuchergruppen, auch aus Gemeinden, die unser Büro jedes Jahr betreut. Natürlich bestehen regionale Unterschiede: So ist im Bereich der EKD das Interesse für Europa in den Gliedkirchen entlang des Rheins stärker ausgeprägt als anderswo; für die Protestanten in den neuen Bundesländern, die vor fünf Jahren Bundesbürger und gleichzeitig Unionsbürger geworden, ist die Distanz zu Europa verständlicherweise noch weit größer. Ihnen fehlt die Erfahrung von dreißig Jahren, in denen es in Westdeutschland im Verbund der Europäischen Gemeinschaft aufwärts ging. Das Bewußtsein für die Bedeutung der europäischen Dimension sollte aber in allen Gliedkirchen der EKD und überhaupt in den Kirchen weiter wachsen, bis hin zu direkten Kontakten von Kirchengemeinden aus verschiedenen EU-Mitgliedsstaaten oder zum Jugendaustausch. Man muß den Menschen bewußt machen, daß vieles, was in Europa heute zur Normalität geworden ist, in einem langen und oft mühsamen Prozeß von Völkern und Staaten entwickelt und verwirklicht wurde.

HK: Die Kirchen müßten also das in ihrer Macht stehende tun, damit Ressentiments und Skepsis gegenüber dem in vieler Hinsicht noch unfertigen Projekt Europa nicht weiter zunehmen…

Tempel: Es wäre schön, wenn in den Kirchen die Wirkung des konziliaren Prozesses spürbar bliebe, der in die Europäische Ökumenische Versammlung von Basel an Pfingsten 1989 mündete. Vieles von dem, was in Basel diskutiert und beschlossen wurde, wird in Europa eigentlich jetzt erst relevant. Es kommt gerade heute darauf an, die großen Leitbegriffe wie den der Versöhnung mit Leben zu füllen. Wenn es nicht bei kurzfristigen Aufbrüchen bleiben soll, müssen sich die Kirchen bis hinunter auf die Gemeindeebene in den europäischen Einigungsprozeß einschalten, und dazu beitragen, daß das bisher Erreichte nicht verspielt wird und die anstehenden nächsten Schritte erfolgreich gegangen werden.

Kommunitarismus zum Mitmachen

Etzioni erklärt das Programm der politisch-sozialen Bewegung

Die sozialphilosophische Debatte, die seit den achtziger Jahren in den USA unter dem Stichwort „communitarianism" geführt wird, hat auch in Deutschland bisher einige Aufmerksamkeit geweckt. Der in Washington D.C. lehrende Soziologe Amitai Etzioni hat mit „The Spirit of Community" das Programm und die Ideen des Kommunitarismus als Bewegung vorgestellt. Eine deutsche Ausgabe ist unter dem Titel „Die Entdeckung des Gemeinwesens" Ende des vergangenen Jahres erschienen.

In Deutschland widmen sich seit einigen Jahren Soziologen, Politologen und Philosophen in unzähligen Veröffentlichungen, auf Kongressen und Tagungen der modernen, der liberalen oder spätliberalen Gesellschaft, die – so die vielfach gestellte Diagnose – mitten in einer *Krise der sozialen Integration* steckt. Immer häufiger werden die verschiedenen Krisensymptome aber auch zum Gegenstand der politischen Rhetorik, nicht zuletzt, da die Herkulesarbeit der Zusammenführung der beiden Teile Deutschlands eben jene Krise sozialer Integration wie unter einem Brennglas hat deutlich werden lassen.

Quer durch die Parteienlandschaft und über alle ideologischen Gräben hinweg wird die bange Frage gestellt, was die Gesellschaft eigentlich noch zusammenhalte. Allgegenwärtig sind die Verlustmeldungen: Es mangelt in unserer Gesellschaft am nötigen Gemeinsinn, das Gemeinwohl bleibt auf der Strecke, Solidarität erodiert. Dahrendorfs „Ligaturen" erfreuen sich hoher Wertschätzung. Von allen Seiten schallt der Appell zu bürgerschaftlichem Engagement, der Ruf nach neuem Sozialkitt. Das Schlagwort der „Zivilgesellschaft" hat Konjunktur. Der Aufbau einer „zivilgesellschaftlichen" Demokratie, die „Bürgergesellschaft" werden als Heilsweg beschworen.

Die heftig entbrannte Debatte über die Gefahr eines die Gemeinschaft zerstörenden, exzessiven Individualismus und den Wert sozialer Bezüge hat auch bei deutschen Intellektuellen die Aufmerksamkeit für eine in den USA schon seit den Achtzigern geführte Debatte geweckt, die eben diese Probleme und Fragen zum Gegenstand hat. „Kommunitarismus" lautet die (gelegentlich des „-ismus" wegen als wenig

gelungen kritisierte) Übersetzung des Labels „communitarianism", unter dem diese facettenreiche und insgesamt recht unübersichtliche Diskussion zusammengefaßt wird.
Während sich deutsche Politiker und Kommentatoren erst in jüngster Zeit mit scheinbar wachsender Begeisterung des Schlagwortes „Kommunitarismus" bedienen, hat die Auseinandersetzung zwischen „Liberalen" und „Kommunitariern" die philosophischen Seminare und politologischen oder soziologischen Fachzirkel schon früher angesteckt. Eine Fülle von Übersichtsartikeln und fachwissenschaftlichen Beiträgen zu den oft auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Werken der bekanntesten „Kommunitarier" (die sich freilich oft selbst so nicht bezeichnen würden), Kongreß-Dokumentation und eine eigene Themen-Reihe in einer deutschen Tageszeitung belegen die große Attraktivität, die die Kommunitarismusdebatte auch diesseits des Atlantik zu haben scheint. Ein Grund für die Aufmerksamkeit mag dabei auch sein, daß der Kommunitarismus „nach dem kontinentalen Untergang des real existierenden Sozialismus – die erste Kritik der westlich-liberalen Gesellschaft [ist], die von innen kommt" (*Otto Kallscheuer*).

Für den Erstkontakt leisten drei instruktive, in ihrer Anlage jedoch unterschiedliche Einführungen Orientierungshilfe. Bereits 1992 erschienen, von *Christel Zahlmann* herausgegeben, „Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung" (mit einer von *Otto Kallscheuer* zusammengestellten und kommentierten Bibliographie, die die verschiedenen Stationen der Diskussion gut nachvollziehbar darstellt, Berlin 1992) und der von dem Berliner Philosophen *Axel Honneth* herausgegebene Sammelband „Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften" (Frankfurt/New York, 1992). Letzterer ist vor allem eine Zusammenstellung repräsentativ ausgewählter Texte der wichtigsten Akteure dieser Diskussion. Eine übersichtliche, wenn auch sehr gedrängte Darstellung der wichtigsten Werke leistet *Walter Reese Schäfers* „Was ist Kommunitarismus?" (Frankfurt/New York 1994).
Einige der Autoren warnen dabei zuallerst vor den zahlreichen Fallen und Mißverständnissen, die sich beim Import der Diskussion nach Deutschland zum einen, zum andern beim Übergang vom philosophischen oder -sozialwissenschaftlichen Fachzirkel in eine breitere Öffentlichkeit einstellen können: beispielsweise die Gefahr, daß der Kommunitarismus – reduziert auf den Begriff der „Gemeinschaft" – „zur ideologischen Begleittheorie einer rückwärtsgewandten Modernitätskritik" (Honneth) mißbraucht oder als „überseeische Variante konservativer Kulturkritik"(Kallscheuer) mißverstanden wird.

Noch schwerer aber fällt die Antwort darauf, was sich eigentlich hinter dem Schlagwort „Kommunitarismus" verbirgt, denn keinesfalls können die „communitarians" als eine fest umrissene Gruppe, gar als philosophische oder soziologische Schule bezeichnet werden. Für Reese-Schäfer geht es den „Kommunitariern" vor allem um eines: Eine Gesellschaft, die sich konsequent auf atomisierte, voneinander isolierte und ihr Eigeninteresse verfolgende Individuen stützt, zerstört ihre eigenen Grundlagen. „Zentralpunkt des kommunitarischen Denkens ist der Ausgang von konkreten Gemeinschaften und konkreten Formen der Vergemeinschaftung."(168). Der Freiburger Politologe *Ludger Kühnhart*, ein entschiedener Sympathisant der „Communitarians" sieht das Gemeinsame in den sonst sehr disparaten Ansätzen vor allem in der Überlegung, „wie die Individualethik der Freiheit ihre sozialethische Fortsetzung in der Rehabilitation von Gemeinsinn und Verantwortung finden könne"(in: Jeder für sich und alle gegen alle, Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 78) .

Deutsches Unbehagen gegenüber dem Begriff der Gemeinschaft

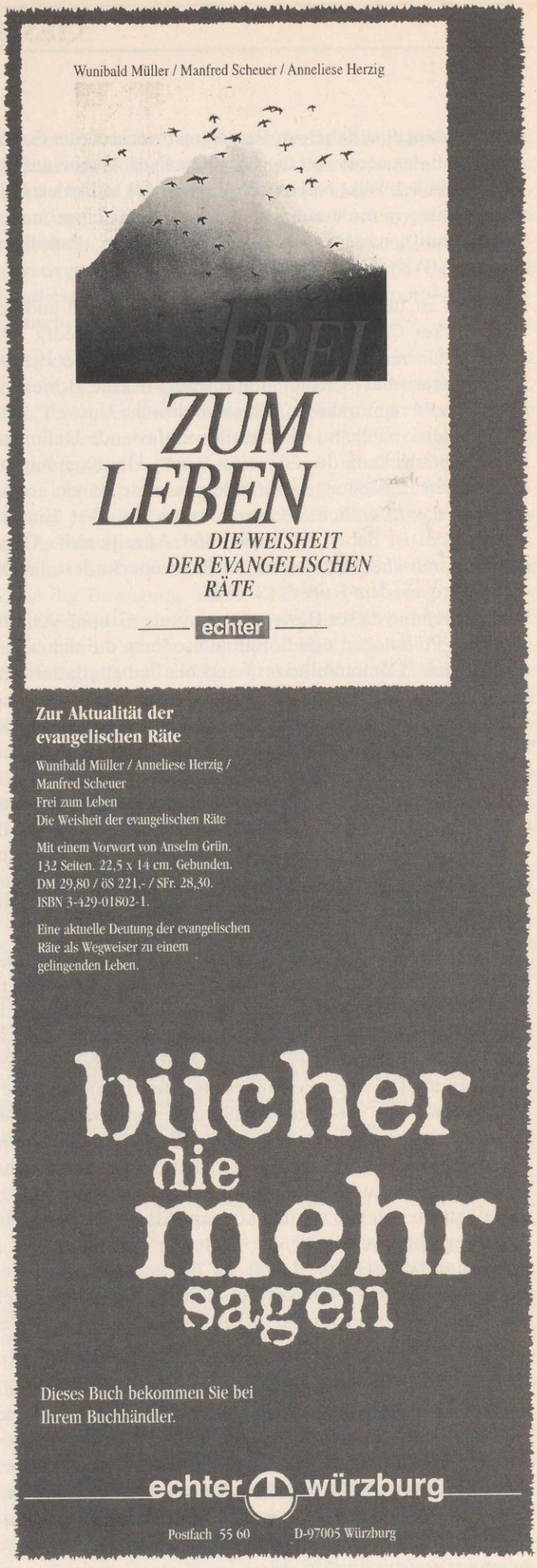
Stark vereinfacht läßt sich bei dem, was sich unter dem Label „Kommunitarismus" verbirgt, zunächst die Theoriedebatte von einer politisch-sozialen Bewegung unterscheiden. (Ein knappe und informative Darstellung des weiteren historischen und ideengeschichtlichen Hintergrund letzterer leistet *Andreas Beierwaltes*, Das Ende des Liberalismus? Der philosophische Kommunitarismus in der politischen Theorie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B43/95, 24 ff.) Innerhalb der Theoriedebatte selbst läßt sich wiederum – zumindest von ihren Anfängen her – eine *philosophische-anthropologisch* argumentierende Liberalismuskritik von einer stärker *politisch-theoretischen*, *soziologisch* ansetzenden trennen.
Der ersten Gruppe werden von den in Deutschland auch einem breiteren Publikum bekannten Autoren gemeinhin der kanadische Philosoph *Charles Taylor* und sein Schüler *Michel Sandel* zugerechnet. Letzterer hat mit „Liberalism and the Limits of Justice"(1982), einer kritischen Auseinandersetzung mit der „Theorie der Gerechtigkeit" *John Rawls*, sozusagen den Auftakt zur kommunitaristischen Diskussion als einer systematischen Kritik liberaler Konzepte und Vorstellungen gegeben. Zu dieser Gruppe gehört auch *Alasdair MacIntyre*, der in „Der Verlust der Tugend" (dt. Übersetzung 1987, Originalausgabe: After Virtue 1981) unter Rückgriff auf die aristotelische Moralphilosophie eine Kritik vor allem der Ethik Kants vorgelegt hat. Zur zweiten Gruppe werden – wiederum die ganz unterschiedlichen Anlagen, etwa auch in bezug auf die Entwicklung politisch-praktischer Lösungen in Rechnung gestellt – Autoren wie *Michael Walzer* (sein in Deutschland wohl bekanntestes Werk: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, dt. 1992) und die Gruppe von Soziologen um *Robert Bellah* gezählt, deren Feldstudie „Habits of Heart" 1986 in den USA ein Bestseller war.

Bei aller Sympathie jedoch, die den Kommunitaristen auch diesseits des Atlantiks entgegengebracht wird, fehlt in kaum einem Beitrag hierzulande eine Auseinandersetzung mit dem spezifisch deutschen Unbehagen gegenüber dem Be-

griff „Gemeinschaft". Abgesehen davon, daß „Gemeinschaft und Gemeinsinn" bei einigen immer schon die Assoziation sozialer Enge, von Zwang, Druck und Unfreiheit hervorzurufen scheint, ist die „Gemeinschaft" als zentrale soziologische oder politische Kategorie auch diskreditiert durch die „Volksgemeinschaft" der Nationalsozialisten.
Ein weiterer Vorbehalt gegen allzu forschen Import und dieses deutsche Unbehagen hängen direkt zusammen: Die Kommunitarismusdebatte gilt eindeutig als von spezifisch US-amerikanischen Verhaltensweisen und den „biblisch-republikanischen" Traditionen, von einem typisch amerikanischen Sozialdenken geprägt. Einige ihrer Aspekte ebenso wie eben der zentrale Begriff Gemeinschaft sind somit zuallererst von diesem Kontext her zu verstehen. „Die Semantik des Gemeinschaftsbegriffes ist in der kulturellen Tradition Amerikas eine andere als in Deutschland" gibt der Berliner Soziologe *Hans Joas* zu bedenken. In Deutschland stoße jede positive Verwendung des Gemeinschaftsbegriffes auf die Skepsis derer, die hierin – wenn auch übertrieben und historisch nicht gerechtfertigt – argwöhnisch *antidemokratische* Affekte vermuteten. Die entscheidende Differenz zwischen Amerika und Deutschland liege aber darin, „daß der Diskurs über Gemeinschaft in den USA Bestandteil der Selbstverständigung einer liberalen Gesellschaft war und ist, während er in Deutschland... über einen langen Zeitraum im Rahmen einer im wesentlichen illiberalen Gesellschaft stattfand."(In: *Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst* [Hrsg,], Gemeinschaft und Gerechtigkeit, 1993, 49 ff.)

Das Ich + Wir-Paradigma

Ansatz und Programm, „eine vorläufige Erkundung der Ideen und Realisierungsmöglichkeiten" des Kommunitarismus als *politisch-soziale Bewegung,* hat der Soziologe *Amitai Etzioni* 1993 unter dem Titel „The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda" vorgelegt. Eine deutsche Übersetzung ist Ende des letzten Jahres unter dem Titel die „Entdeckung des Gemeinwesens" erschienen (Schäffer-Poeschel Verlag, Stuttgart 1995). Bereits die Übersetzung des 1988 in den USA erschienenen Buches „The Moral Dimension. Towards a New Economics" („Jenseits des Egoismus-Prinzips", ebenfalls Schäffer-Poeschel Verlag, Stuttgart 1994) hatte den in Köln als *Werner Falk* geborenen und 1936 mit seinen jüdischen Eltern nach Palästina emigrierten Soziologen auch in Deutschland bekannt gemacht. Für Kallscheuer ist „Jenseits des Egoismus-Prinzips" das einflußreichste „Manifest", das in den Sozialwissenschaften die kommunitaristische Bewegung auslöste.
Vehement und mit reichlich Empirie unterfüttert kritisiert Etzioni, in seinen Jerusalemer Studienjahren Schüler *Martin Bubers*, das neoklassische Modell des rational-grenznutzenmaximierenden „homo oeconomicus" und plädiert für die Berücksichtigung der moralischen und institutionellen Kontexte jedes Wirtschaftshandelns. Zentraler sozialphilosophi-



scher Gedanke ist dabei ein Paradigmenwechsel, die Forderung, „daß das neoklassische Paradigma – d. h. eine auf der utilitaristischen Sicht basierende Version des radikalen Individualismus – in ein umfassenderes Paradigma eingebunden werden muß", nämlich in das „deontologische" Paradigma des „Ich + Wir" (S. 19).

Was aber ist für den nach Professuren in Harvard und der New Yorker Columbia University nun an der Georg Washington University in Washington D. C. lehrenden Etzioni Kommunitarismus? „Kommunitarismus ist eine Bewegung für eine bessere moralische, soziale, politische Umwelt", lautet die ebenso schlichte wie ziemlich umfassende Definition in „Die Entdeckung des Gemeinwesens". Die Kommunitarier wollten Einstellungen verändern, soziale Bande erneuern und das öffentliche Leben reformieren. Der Einstellungswandel ist dabei der Dreh- und Angelpunkt: „Ohne starke moralische Stimmen ist der Staat überfordert, laufen die Märkte aus dem Ruder" (S. 277).
Die Entstehung dieser Bewegung aus einer Gruppe von Soziologen, Politologen und Sozialphilosophen, die sich selbst den Namen „Communitarians" gegeben haben, datiert Etzioni auf das Jahr 1990. Ein Neben-Motiv war den Anwälten des Gemeinsinn dabei das „unselige Entweder-Oder-Denken", der Unmut über Polarisierung, Klischeehaftigkeit und die wohlfeilen oberflächlichen Etiketten der öffentlichen Debatte in der US-amerikanischen „Teledemokratie". Der eigentliche Impuls jedoch rühre aus der Erkenntnis, daß viele Amerikaner „nur allzu gern auf ihre Rechte pochen, aber kaum bereit sind, anderen und der Gemeinschaft etwas zu geben, Gegenleistungen zu erbringen"(S. 18). Pflichten würden tendenziell auf den Staat abgewälzt.
Als Gegenmaßnahme schlägt Etzioni, auch Herausgeber des Zentralorgans der Bewegung, einer im Januar 1991 zum ersten Mal erschienenen Zeitschrift mit dem programmatischen (Unter-) Titel „The Responsive Community. Rights and Responsibilities", vier Punkte vor: Ein weitgehendes Moratorium für die Formulierung neuer individueller Rechte, zweitens die Neuverknüpfung von Rechten und Pflichten, drittens die Förderung der Einsicht, daß manche Pflichten keine Rechte nach sich ziehen und es moralische Ansprüche gibt, aus deren Erfüllung weder kurz- noch langfristig Nutzen gezogen werden können. Als letzten und wohl heikelsten Punkt schlägt er eine – betont „sehr behutsame" – Anpassung bestehender Rechte an die gegenwärtigen Bedingungen vor, die Neuinterpretation einiger gesetzlicher Rechte, „die in einer für die öffentliche Sicherheit und Gesundheit abträglichen Weise ausgelegt werden"(S. 13).

Der Einsatz der Kommunitarier für die Rekonstruktion der Gemeinschaften ergibt sich dabei aus dem Grundsatz: „Freie Individuen brauchen eine Gemeinschaft, die sie vor staatlichen Übergriffen schützt und die Moral stärkt – und dabei auf die sanften Püffe und Mahnungen von Verwandten, Freunden, Nachbarn und anderen Mitgliedern der Gemeinschaft baut und eben nicht auf staatliche Kontrolle oder die Angst vor Autoritäten" (S. 18).

Der ganze Westen – mag Etzioni auch in Nuancen Unterschiede beispielsweise zwischen den USA und Großbritannien konzedieren – befinde sich in der „kalten Jahreszeit des exzessiven Individualismus" und leide unter einer schweren moralischen Erkrankung. „Die Idee des Gemeinwohls oder öffentlichen Interesses, das die Vielfalt partikularer Interessen reguliert, nicht ersetzt, ist ausgehöhlt worden"(S. 17). Und natürlich findet auch der deutsche Leser schon oft Gehörtes im Katalog der Krankheitsphänomene, den Etzioni in seinem sehr konkret und anschaulich gehaltenen ausführlichen Bericht zur moralischen Lage der Nation erstellt (im übrigen ist das ganze Buch gespickt mit Beispielen aus Demoskopie und aus den US-amerikanischen Medien).

Nach dem „Jahrzehnt des Ego"

Ausdrücklich verwahrt sich Etzioni dabei gegen eine Glorifizierung der 50er Jahre. Zwar habe Amerika zu dieser Zeit noch über ein System klar umrissener Werte verfügt, das mitunter jedoch ausgesprochen autoritär gewesen sei und Frauen und Minderheiten häufig diskriminierte. Nicht der Wertesturz der 60er sei für die moralische Krise, die derzeit grassierende moralische Verwirrung und soziale Anarchie verantwortlich zu machen. Der Grund hierfür liege vielmehr darin, daß die hinfälligen traditionellen Werte nicht durch neue ersetzt worden seien. Das Vakuum der geschleiften Institutionen blieb unausgefüllt.

In den 80er Jahren, der Reagan- und beginnenden Bush-Ära also, dem Jahrzehnt der „Verherrlichung des Ego", aber habe man – und hier liegt die eigentliche Stoßrichtung des Clinton-Beraters Etzioni – den Versuch unternommen, „den Bock zum Gärtner zu machen, indem man den ungezügelten Egoismus und die Geldgier in den Rang sozialer Tugenden erhob"(S. 28). Eine schwerwiegendes Vergehen wider Amerika: Denn, dies betont Etzioni immer wieder, soziales Interesse und bürgerschaftliches Engagement gehörten doch zur moralischen Tradition der Nation. Das moralische Erbe der 80er Jahre aber sei die Ausbreitung des Kosten-Nutzen-Denkens in alle Lebensbereiche gewesen.
Die Rechnung wird jetzt in den 90ern präsentiert: Die amerikanischen Schulen böten das jämmerliche Bild pädagogischer Trümmerhaufen – konsequenterweise widmet der fünffache Vater der „kommunitären Schule" ein eigenes Kapitel, ein Plädoyer für die Rekonstruktion der Schule als Erziehungsinstitution, als Basis für gesunde Charakterbildung und moralische Grundausstattung. Die Ehen würden degradiert zu Wegwerfbeziehungen, ein weitverbreitetes „Elterndefizit" präge Familien (wofür Etzioni ausdrücklich nicht der Frauenbewegung die Schuld gibt), Karriere und Konsum stehen gegen das Kind. Auch die „kommunitäre Familie", in der sich beide Elternteile wirklich und gründlich um die Erziehung ihrer Kinder kümmern (sollen), ist ein eigenes Kapitel wert. „Ein Kind zeugen ist ein kommunitärer Akt." Schließlich gehe man nicht nur dem Kind gegenüber, son-

dern auch gegenüber der Gemeinschaft eine Verpflichten ein (S. 63).
Die politische Kultur sieht Etzioni von einer gefährlichen Vertrauenskrise gezeichnet und die Wirtschaft durch Spekulation, Vetternwirtschaft, Korruption und Unternehmer, die keine Führungsverantwortung mehr übernehmen wollen. Dabei steckt für Etzioni mancher „Liberale" in der selbst gestellten Falle: Eine weitverbreite Scheu, moralische Ansprüche zu formulieren und zu vertreten, behindere zusätzlich die alltägliche soziale Etablierung der Moral.

Das ganze Buch verfolgt – wenn auch nicht explizit – ein *apologetisches Interesse*, das auf vielfältige Kritik an den Kommunitariern, besonders aber auch auf viel Beifall aus der falschen Ecke schließen läßt. Immer wieder sieht sich Etzioni genötigt, fundamentale Mißverständnisse des kommunitaristischen Programms zu klären. Dies trifft zu allererst das Plädoyer der „Stärkung der Gemeinschaften" selbst, die Zuordnung der Moral als Angelegenheit der Gemeinschaft. Die Gemeinschaften, sowohl die, in die wir hineingeboren werden, als auch die, die uns erziehen und die, deren Mitglieder wir als Erwachsene sind, gelten den Kommunitariern als wichtigste und beständige Quelle von Wertvorstellungen und moralischer Orientierung; Gemeinschaften seien der soziale Klebstoff, der die Werteordnung zusammenhalte (S. 42).
Der Erinnerung an die „schrillen Gemeinschaftsstimmen" beispielsweise während des „Alptraums des McCarthyismus", oder Befürchtungen, „Gemeinschaften" könnten Aids-kranke Kinder von der Schule ausschließen, vielleicht auch Bücher verbrennen, schwächt Etzioni ab. Er gibt damit zugleich Antwort auf die – für dieses Konzept heikle – Frage, wie sich die Kommunitarier das Zueinander von partikularen Werten der Gemeinschaft und universalen Werten vorstellen: Mit ausdrücklichem Hinweis auf den kategorischen Imperativ betont er, „daß keine Gemeinschaft gegen übergeordnete Werte verstoßen darf", Werte die auf der Ebene der Gesellschaft, „der Gemeinschaft der Gemeinschaften" also, und auf menschheitlicher Ebene von allen geteilt werden sollten (S. 43). Der Furcht vor einer „Diktatur der Mehrheit" hält Etzioni entgegen, die einzelnen Gemeinschaften müßten „Kernwerte", zu denen er besonders die Demokratie, Grundrechte und die gegenseitige Achtung zwischen den gesellschaftlichen Gruppen zählt, akzeptieren – ist dies gewährleistet, können sie jedoch ihren sonstigen Werten folgen (S. 185 ff). Wer die Gemeinschaften stärken wolle, müsse auch dafür sorgen, daß sie sich als Teil eines übergreifenden Ganzen verstehen.

Seine Argumentation ist dabei durch und durch pragmatisch, wirkt phasenweise trotz ihrer Plausibilität fast naiv oder zumindest reichlich optimistisch. Vor allem aber stellt er die entwaffnende Gegenfrage, welche Alternative sich denn zum Konzept der Kommunitarier böte? Im letzten doch nur der Polizeistaat auf der einen oder das moralische Vakuum auf der anderen Seite. Dennoch: Die Forderung, soziale Bande zu schaffen, dürfe nicht gleichgesetzt werden mit dem Knüpfen beengender Netze, die Pluralismus und Dissens unterdrückten. Ausdrücklich mahnt der Soziologe mehrfach, die Kommunitarier nicht in die Ecke der politischen, erst recht nicht der christlichen Rechten zu stellen. Sei es doch ein explizites Anliegen der Bewegung, den Erzkonservativen und Rechten, „gute und elementare" Begriffe, die von diesen als Schlagworte gebraucht würden, für die demokratische Debatte zu retten.

Auch das Verhältnis der Kommunitarier zum Staat sichert Etzioni mehrfach gegenüber möglichen Mißverständnissen. Der schlanke und kontrollierte Staat, die Verringerung staatlicher Kontrolle seien zwar eine der zentralen Ziele der Kommunitarier: „den Staat rufen Kommunitarier nur an, wenn alle Mittel versagen", betont er schon im Vorwort – dies sei jedoch nicht zu verwechseln mit einer „Phobie vor staatlichem Handeln"(S. 196).
Konkret und anschaulich entfaltet Etzioni die einzelnen Ziele der Bewegung: allem voran die Förderung politischer Partizipation in einem betont weitgefaßten Sinne oder das „kommunitaristische Konzept sozialer Gerechtigkeit", das die Selbsthilfe und die Verantwortlichkeit des unmittelbaren Umfeldes ins Zentrum stellt. Das besondere Interesse der Kommunitarier gilt auch der Rekonstruktion der Institutionen als „Kristallisationskernen des Gemeinschaftslebens". Etzioni zählt zu diesen zwischen Individuum und Staat stehenden „Mittlerinstitutionen" unter anderem die Gemeindeschule, die bürgernahe Polizei und die Ortskirche.

Außergewöhnlich scharf gerät die Situationsbeschreibung im letzten Kapitel, das sich der „kommunitären Politik" widmet. Gegen den „Ausverkauf unserer Legislative an Interessengruppen", die durch das US-amerikanische Wahlsystem (viel zu hohe Wahlkampfkosten) beförderte „endemischen Korruption", die fast jeden Volksvertreter infiziert habe, müsse die staatsbürgerliche Energie aller aufgewandt werden. In Erinnerung an das Programm des „Progressiv Movement", das schließlich in die New-Deal-Politik Roosevelts gemündet hat, fordert der Präsidenten-Berater eine „neoprogressive kommunitaristische Bewegung".

„Die Zeit ist reif für dieses Konzept"

Letztlich geht es Etzioni in „The Spirit of Community" nicht nur um Darlegung des Kommunitaristischen Programms. Schon in der Einleitung fordert er den Leser auf, „Werden Sie Kommunitarier. Werden Sie Teil unserer Bewegung". Dieser Wunsch mag den vielleicht nur für deutsche Ohren mitunter etwas anstrengenden Mut- und Mitmacher-Sound des insgesamt sehr informativen Buches erklären. Im Vorwort der deutschen Ausgabe von „Die Entdeckung des Gemeinwesens" betont Etzioni, keineswegs nur unter den US-amerikanischen Politikern (und nicht nur bei Demokraten) gebe es einige mit entschieden kommunitaristischen Neigungen. Auch in Deutschland hat er zahlreiche Verbündete aus-

gemacht: unter anderem *Kurt Biedenkopf*, den SPD-Vordenker *Thomas Meyer* und den Grünen *Joschka Fischer*. Europaweit gesehen sind es noch mehr: *Jacques Delors* rede wie ein Kommunitarier, in Großbritannien vertrete der Labourvorsitzende *Tony Blair* ausgesprochen kommunitaristische Positionen. Etzioni will sich dies keinesfalls als Missionserfolg an die Brust heften, ja nicht einmal unbedingt Urheberrechte einklagen. Stattdessen beschwört er den Kairos: „Die Zeit ist einfach reif für dieses Konzept."

Alexander Foitzik

Konfliktreiche Gründerzeit

Zur Lage der Jüdischen Gemeinden in Deutschland

Die jüdischen Gemeinden in Deutschland befinden sich in einer nachhaltigen Umbruchssituation – vor allem wegen des massiven Zuzugs von Einwanderern aus den GUS-Staaten. Auf die Gemeinden kommen gegenwärtig Aufgaben zu, deren Ausmaß sie nicht selten überfordern. Parallel zu dieser Entwicklung äußert sich verstärkt Kritik an der in Deutschland üblichen Einheitsgemeinde und ihrem Umgang mit innerjüdischer Pluralität.

Wachstum auf Grund von Zuwanderung aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion, Richtungsauseinandersetzungen innerhalb der traditionellen jüdischen Einheitsgemeinden in Deutschland, umstrittene Neugründungen von Gemeinden, Konflikte um demokratisch gewählte Vertretungen in Gemeinden und Landesverbänden – zahlreich sind die Themen, mit denen das verfaßte Judentum in Deutschland gegenwärtig auf sich aufmerksam macht. Mit dem Ende der Nachkriegszeit, dem Beitritt der ehemaligen DDR zur Bundesrepublik Deutschland und dem Zusammenbruch des Ostblocks hat für die Jüdischen Gemeinden in Deutschland eine neue Phase ihrer Entwicklung begonnen, deren weiterer Fortgang noch nicht absehbar ist.

Eine Verdoppelung in wenigen Jahren

Ende 1995 wiesen die Jüdischen Gemeinden in Deutschland einen Mitgliederstand von 53 797 Personen aus (nach Angaben der *Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland*, Frankfurt). Die Gesamtzahl der in Deutschland lebenden Juden liegt höher. Eine Jüdin oder ein Jude, die nicht Mitglied einer Gemeinde sind, werden deswegen nicht zu Nichtjuden. Schätzungen sprechen von 5000 bis 10 000 Juden in Deutschland, die in keiner Mitgliederstatistik einer Jüdischen Gemeinde auftauchen (so erst unlängst der Vorsitzende des *Zentralrates der Juden in Deutschland*, *Ignatz Bubis*, in: Reformierte Kirchenzeitung 2/1996, S. 66).

Zum Vergleich: Die Volkszählung vom 25. Mai 1987 ermittelte für das damalige Bundesgebiet 32 319 Angehörige der jüdischen Religionsgemeinschaft (vgl. Statistisches Jahrbuch 1995 für die Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 1995, S. 63). Zur gleichen Zeit zählten die Jüdischen Gemeinden 27 612 Mitglieder.

Mit seinen derzeit rund 60 000 Juden liegt Deutschland in Bezug auf seine jüdische Bevölkerung weltweit an 14. Stelle – weit abgeschlagen nach den USA (5,8 Mio), Israel (4,4 Mio), Frankreich und Rußland (je rund 600 000), Ukraine (446 000), Kanada (360 000), Großbritannien (300 000), Argentinien (250 000), Südafrika 114 000), Australien und Brasilien (je 100 000) sowie Ungarn (80 000). Nach Deutschland folgen in dieser Statistik Länder wie Usbekistan, Moldawien, Mexiko, Belgien und Weißrußland (vgl. *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung* [AJW], 18. 5. 95).

Zu den auffälligsten Erscheinungen der Nachwendejahre in Deutschland gehört der rapide Anstieg der jüdischen Bevölkerung durch Zuwanderung vor allem aus der ehemaligen UdSSR. Mit ihren knapp 54 000 Mitgliedern im Jahre 1995 ist die verfaßte jüdische Gemeinschaft in Deutschland rund *dreieinhalb mal so groß wie Mitte der 50er Jahre*. Von 1955 bis 1990 weist die Mitgliederentwicklung ein vergleichsweise geringes Wachstum aus, wiederholt unterbrochen von Phasen leichten Rückgangs. Ende der 50er Jahre stieg die Zahl von rund 16 000 auf 21 000, Mitte der 60er Jahre auf etwa 26 000 an. 1974 überschritt sie die Grenze von 27 000, 1980 die von 28 000 Mitgliedern, eine Zahl, die nach einem leichten Rückgang in den 80er Jahren erst 1990 erneut überschritten wurde.

Seit 1991 erreichten die Zuwächse einen Umfang, wie man ihn in der gesamten Nachkriegszeit nicht kannte: 1991 ein Plus von 5162 Personen, 1992 weitere 3868, 1993 3325, 1994 4736, 1995 sogar 8238. 36 Jahre dauerte es, bis sich die Mitgliederzahl jüdischer Gemeinden von 16 000 auf über 32 000 verdoppelte. Setzt sich die Entwicklung der letzten fünf Jahre fort – und nichts spricht z.Z. dagegen –, wird sich die Zahl schon in kurzer Zeit erneut verdoppelt haben.

Die gesetzlichen Grundlagen für die Zuwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion wurden durch die Innenministerkonferenz im Januar 1991 gelegt. Juden aus

den Ländern der ehemaligen Sowjetunion werden demnach nach der Genfer Konvention und im Rahmen des „Kontingentflüchtlingsgesetzes" aufgenommen. Dabei wird ohne Prüfung des Einzelfalls von einer Regelvermutung der Verfolgung ausgegangen (vgl.: Von Aizenberg bis Zaidelman, Jüdische Auswanderer aus Osteuropa in Berlin und die Jüdische Gemeinde heute, herausgegeben von der Ausländerbeauftragtes des Berliner Senats, *Barbara John*, Berlin 1995).
Nach Angaben des Bundesverwaltungsamtes gab es bis August 1995 insgesamt Aufnahmezusagen für 97197 jüdische „Kontingentflüchtlinge" aus der ehemaligen Sowjetunion. Tatsächlich eingereist waren bis zu diesem Zeitpunkt rund 40000 Personen. Nach Angaben einer Untersuchung des *Moses-Mendelsohn-Zentrum für europäisch-jüdische Studien* an der Universität Potsdam unter aus Ländern der GUS ausgereisten Juden (vgl. Russische Juden in Deutschland, herausgegeben von *Julius H. Schoeps*, *Willi Jasper* und *Bernhard Vogt*, Weinheim 1996) erklärten 37,5 Prozent zu den Gründen ihrer Ausreise, der Antisemitismus habe „bedrohliche Ausmaße" angenommen. Mit je über zehn Prozent wurden als weitere Gründe genannt: die mangelnde Sicherheit der eigenen Familie, die „unerträgliche" wirtschaftliche Situation sowie die Gefahr von Bürgerkriegen.

Knapp 88 Prozent der Befragten gaben an, vor ihrer Ausreise nach Deutschland bereits „Erfahrungen mit antisemitischen Übergriffen" gemacht zu haben. 30,8 Prozent weisen darauf hin, in Deutschland mit Formen des Antisemitismus konfrontiert worden zu sein. Mit längerer Anwesenheit in Deutschland nimmt dieser Wert offenbar zu. Dennoch bezeichne, so die Verfasser der Studie, die überwältigende Mehrheit der Befragten ihre heutige Situation als besser als in der ehemaligen Sowjetunion, lediglich 11,6 Prozent als schlechter.
Zu den problematischen Seiten des bisherigen rechtlichen Status der Einwanderer in Deutschland gehört die Tatsache, daß den GUS-Einwanderer bisher kein internationaler Reisepaß ausgestellt wird, wie es nach dem Kontingentflüchtlingsgesetz eigentlich der Fall sein müßte. Die GUS-Einwanderer verfügen somit nur über einen *dem der Kontingentflüchtlinge ähnlichen Status*. Als Grund für die Regelung wird angegeben, die weitere Einreise von Juden nach Deutschland solle nicht gefährdet werden. Stellte man sofort internationale Reisepässe aus, würde damit die ehemalige Sowjetunion, immerhin ein Unterzeichnerstaat der Genfer Flüchtlingskonvention, als „Verfolgerstaat" an den Pranger gestellt, was aus politischen Gründen vermieden werden soll (vgl. *Monika Miklis*, Die Situation der jüdischen Emigranten aus der GUS in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Uri R. Kaufmann* [Hg.], Jüdisches Leben heute in Deutschland, Bonn 1993, S. 71 ff.).

Als die beiden größten Schwierigkeiten für die Integration der jüdischen Einwanderer erweisen sich derweil die *unzureichenden Sprachkenntnisse* und die hohe *Arbeitslosigkeit*. Letztere wird begünstigt durch die „‚kopflastige' Berufsstruktur" (Schoeps u. a.) der Einwanderer. 71,2 Prozent der im Rahmen der Potsdamer Untersuchung befragten jüdischen Einwanderer besitzen einen Hochschulabschluß. 35,4 Prozent seien Ingenieure oder Naturwissenschaftler, 21,1 Prozent hätten vor ihrer Ausreise als Ärzte, Lehrer oder Künstler gearbeitet.
Den Einwanderern mangelt es im übrigen nicht nur an Integration in die deutsche Gesellschaft. Ihre Bezeichnung als Juden kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie in vielen Fällen *nur unzureichend mit der jüdischen Religion* vertraut sind, der sie der Herkunft nach angehören. Auf die Gemeinden kommt die Aufgabe zu, zahlreiche Einwanderer mit den religiösen und kulturellen Grundlagen ihres Judeseins erst einmal vertraut machen zu müssen.

In Deutschland besinnen sich viele Einwanderer auf die eigenen religiösen Wurzeln, die im Alltag des Lebens in der ehemaligen Sowjetunion – aus welchen Gründen auch immer – verschüttet blieben. Dies führt u. a. zu einer vermehrten Interesse an gottesdienstlichen Leben der Gemeinden: „13,3 Prozent (nehmen) regelmäßig einmal in der Woche (am synagogalen Gottesdienst) teil... Weitere 25,4 Prozent besuchen mindestens einmal monatlich eine Synagoge und immerhin 37 Prozent erscheinen dort an den Feiertagen" (Schoeps u. a.).

Die faktische „Unsichtbarkeit" besteht fort

An einem ändert indes auch der massive Anstieg der Mitgliederzahl der jüdischen Gemeinschaft seit 1990 nichts: an der fortgesetzten „faktischen ‚Unsichtbarkeit' der jüdischen Minorität in Deutschland" (Schoeps u. a.). Schon rein quantitativ bewegen sich die Zuwächse der jüdischen Gemeinschaft in einem Bereich, der angesichts der Millionen Asylbewerber bzw. Einwanderergruppen aus anderen Teilen der Erde für die große Öffentlichkeit kaum ins Gewicht fällt – wäre da nicht die besondere Verpflichtung Deutschlands gerade gegenüber dem Einwanderungsbegehren von Juden, wo immer sie im einzelnen herkommen. Von daher wurde von jüdischer Seite auch mit Verwunderung registriert, daß der jüngste „Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland" von November 1995 die jüdischen Einwanderer aus der GUS mit keinem Wort erwähnt.
Die Lage der jüdischen Gemeinden insgesamt nimmt sich jedoch weit weniger rosig aus, als es die Zuwandererzahlen auf den ersten Blick suggerieren. Der quantitative Zuwachs verschleiert nur die Tatsache, daß sich die Gemeinden seit langem – sieht man von den Zuwanderern ab – in einer personell schwierigen Lage befinden, vor allem wegen der Überalterung. Den jüdischen Gemeinden wird somit gegenwärtig eine Integrationsleistung abverlangt, die diese angesichts der eigenen begrenzten personellen Mittel vielfach überfordert. Der rapide Anstieg der Mitgliederzahlen läßt

organisches Wachstum kaum zu. Oftmals gelingt es nur schwer, die neuen Gemeindemitglieder problemlos in die demokratisch gewählten Gemeindestrukturen zu integrieren. Die etablierten Kräfte in den Gemeindeleitungen wie den Vorständen der Landesverbände geraten in Konflikt mit der sich verändernden Wählerbasis. Bereits alte Konflikte um bestimmte Gemeindeformen und Richtungen innerhalb des Judentums in Deutschland brechen neu auf.

Die heute knapp 54000 Juden in Deutschland verteilen sich auf (inzwischen) *13 Landesverbände*, in denen *65 Gemeinden* zusammengeschlossen sind, hinzukommen sechs selbständige Großstadtgemeinden (nach Angaben der *Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland*, Frankfurt). Nicht enthalten sind in diesen Zahlen einige Gemeinden, die sich im Aufbau befinden bzw. deren Anerkennung durch die zuständigen Landesverbände strittig ist.

Die beiden Bundesländer Nordrhein-Westfalen und Baden-Württemberg umfassen je zwei Landesverbände, ansonsten entspricht die Gliederung dem föderalen Aufbau Deutschlands. Knapp die Hälfte der Mitglieder jüdischer Gemeinden (Stand: 31. Dezember 1995) wohnen in den drei Städten Berlin (10105), Frankfurt (5934) und München (rd. 5000). Mehr als tausend Mitglieder jüdischer Gemeinden leben in Hamburg (2851), Köln (2466) und Düsseldorf (ca. 3900).

Die kleinsten Landesverbände bestehen in den *neuen Bundesländern*: Sachsen (294 Mitglieder), Sachsen-Anhalt (273), Mecklenburg-Vorpommern (270), Brandenburg (206). Die Erfurter Gemeinde (136 Mitglieder) ist dem Landesverband Sachsen angeschlossen. Auch die Zahl der jüdischen Gemeinden ist in diesen Bundesländern bisher am geringsten: Sachsen und Sachsen-Anhalt mit je drei Gemeinden (Dresden, Chemnitz und Leipzig bzw. Dessau, Halle und Magdeburg), Mecklenburg-Vorpommern zwei (Rostock und Schwerin), Brandenburg und Thüringen je eine (Potsdam bzw. Erfurt).

Knapp 400 Juden lebten in der ehemaligen DDR. 1990 löste sich der Verband der jüdischen Gemeinden in der DDR auf. Mit den neuen Bundesländern werden Staatsverträge mit den Gemeinden bzw. den neu entstandenen Ländesverbänden abgeschlossen bzw. wurden bereits abgeschlossen. Wenn schon die westdeutschen Gemeinden mit dem Zuzug von Einwanderern aus Osteuropa an die Grenzen ihrer Möglichkeit kommen, so gilt dies ganz besonders für die Gemeinden in den neuen Bundesländern. Dort fehlt es vielfach immer noch an elementaren Voraussetzungen jüdischer Infrastruktur (zur Lage der Juden in der ehemaligen DDR vor der „Wende" vgl. *Robin Ostrow*, Jüdisches Leben in der DDR, Frankfurt 1988).

18 konservative und orthodoxe Rabbiner tun derzeit in Deutschland ihren Dienst. Ihre Ausbildung haben sie allesamt außerhalb Deutschlands erhalten. Eine Ausbildungsstätte für Rabbiner sowie eine Hochschullehrgang für jüdische Religionslehre fehlt weiterhin in Deutschland. Die 1979 eröffnete Heidelberger *Hochschule für Jüdische Studien* konnte bisher die entsprechenden Erwartungen gerade der jüdischen Seite nur begrenzt erfüllen.

Struktur und Institutionen der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland spiegeln die Tatsache wider, daß es sich bei der Zugehörigkeit zum Judentum um *mehr als um die Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis handelt.* Die Zugehörigkeit zum Judentum wird in erster Linie über die Geburt von einer jüdischen Mutter definiert. Je orthodoxer das Judentum, desto höher die Hürden bei Konversionen. Juden selbst beschreiben die von ihnen gepflegte Gemeinschaftsform als „ethnische Gruppe". Darunter werden Personen verstanden, „die eine gemeinsame Herkunft haben, weitgehend unter sich heiraten, gemeinsame Sitten und Traditionen pflegen, bestimmte Normen bewahren etc. Die Religion bildet dabei lediglich eine Komponente in einem größeren Bündel von Gruppenattributen... Nicht jedes Mitglied muß alle gemeinsamen Merkmale aufweisen" (*Cilly Kugelmann*, in: Ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland. Herausgegeben von *Cornelia Schmalz-Jacobsen* und *Georg Hansen*. München 1995, S. 257).

Neue Gemeinde, neue Synagogen, viele Konflikte

Je nach Größe der Gemeinden bestehen in den Gemeinden eine Vielzahl von Institutionen und Einrichtungen, in denen Juden ihr Leben den eigenen religiös geprägten Traditionen und Normen folgend gestalten: Altersheime, Kindergärten, Grundschulen, Frauen- und Jugendverbände, Studentenvereinigungen, ein jüdischer Sportverband u. a. Angesichts des gegenwärtigen Wachstums wird dieses System weiter ausgebaut.

In der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland herrscht gegenwärtig auf den unterschiedlichsten Gebieten eine regelrechte „Gründerzeit" (so der niedersächsische Vertreter im Direktorium des Zentralrats der Juden in Deutschland, *Michael Fürst*, in: AJW, 23.2.95). Neue Gemeinden entstehen auch in den alten Bundesländern (Oldenburg, Emmendingen, Lörrach). Vielerorts knüpft man dabei an vergangene jüdische Traditionen an. Neue Synagogen werden geplant, erstellt und eingeweiht (Aachen, Heidelberg), alte wiedererrichtet (Berlin, Frankfurt, Gießen, Oldenburg). Es entstehen weitere jüdische Museen, in nicht-jüdischer wie in jüdischer Trägerschaft.

Weitere Beispiele: In Berlin wurde 1995 die nach dem früheren Vorsitzenden der Berliner Jüdischen Gemeinde benannte *Heinz-Galinski-Schule* ihrer Bestimmung übergeben, eine Grundschule, der erste Neubau einer jüdischen Schule in Deutschland nach dem Krieg. Eine jüdische Oberschule befindet sich im Aufbau. Am 7. Mai 1995 wurde in Berlin auf dem Gelände der früheren Neuen Synagoge die „Stiftung Neue Synagoge – Centrum Judaicum", eine neuen jüdischen Begegnungs- und Forschungsstätte, eröffnet. Im Sommer 1995 fand in Berlin das „1. Jewish Film Festival" statt.

Gerade Gründerzeiten erweisen sich indes als ausgesprochen konfliktgeladen. Neugründungen bringen das gewach-

sene Gleichgewicht durcheinander. Kritiker sagen: Es entsteht eine neue Möglichkeit, die entstandenen Verkrustungen aufzubrechen. Innerhalb weniger Jahre veränderte sich die Wählerzusammensetzung in den Gemeinden. Konflikte brechen im Zusammenhang mit bekannten Streitfragen aus: Wer hat als Jude zu gelten? Und wer stellt dies im Zweifelsfall fest? Wieviel Pluralität verträgt ein minoritäres Judentum wie das in Deutschland? Den traditionellen Strukturen gelingt es vielen Fällen nicht, den Übergang zu größeren Mitgliederzahlen der Gemeinden reibungslos zu organisieren.
In den Landesverbänden Baden und Sachsen-Anhalt kam es aufgrund der neuen Zusammensetzung der jüdischen Gemeinden bei Vorstandswahlen zu erheblichen Auseinandersetzungen. Der Oberrat der Israeliten Badens verweigert der neu gegründeten jüdischen Gemeinden in Emmendingen und Lörrach die Anerkennung.

Wie einheitlich muß die Einheitsgemeinde sein?

Michael Fürst, ein bekannter Kritiker der eher auf Kontinuität denn auf Veränderung bedachten Mehrheits-Linie im Zentralrat der Juden in Deutschland, zur Haltung gegenüber neueren Entwicklungen: Mit den 20000 neuen Mitgliedern sind die „Großgemeinden… überfordert durch ihre Anonymität, Bürokratie und ihren Formalismus. Neue, kleinere Gemeinden wachsen aus dem Erdboden – dort, wo schon einmal jüdische Gemeinden existierten. Aus kleinen Gemeinden werden große, die Gemeinden stabilieren sich… Für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland ist jede jüdische Gemeinde eine Chance zur Vermittlung jüdischer Werte. Dies setzt aber auch voraus, daß der neuen Gemeinde jüdische Traditionen und Gesetze als Grundlage dienen, ob reform oder liberal, traditionell-konservativ oder orthodox oder unter dem Dach der Einheitsgemeinde. Das Wissen um die Tradition und die Gesetze macht uns stark. Beides hat das Judentum am Leben erhalten. Wenn neue Gemeinden sich hierauf besinnen, sind sie eine Bereicherung, auch wenn sie zu der Gründungsfeier vergessen, den Verbandsvorsitzenden einzuladen".

Unter dem Zuwanderungsdruck aus Osteuropa verstärkt sich die *Erfahrung der Heterogenität in den Gemeinden.* Selbst das, was bisher das Nachkriegsjudentum in Deutschland einte, die Erfahrung des Holocaust, hat für die Zuwanderer aus Osteuropa nicht denselben Stellenwert. Insofern geht es für die jüdischen Gemeinden längst nicht nur um eine pragmatisch-praktische Bewältigung der Zuwanderung und der damit gegebenen Veränderungen. Es geht um das Selbstverständnis der Gemeinden als „Einheitsgemeinden". Pluralität meinte man sich bislang schon angesichts der geringen Zahl von Juden in Deutschland kaum wirklich leisten zu können. Was zu Beginn des (Wieder-) Aufbaus von jüdischem Leben in Deutschland sinnvoll war, sei dies – wird heute eingewandt – nicht mehr.

Ein unübersehbares Zeichen auf Wandel setzten die beiden jüdischen Gemeinden in Oldenburg und Braunschweig. Als erste Gemeinden in Deutschland stellten sie eine Rabbinerin an, die Schweizerin *Bea Whyler* (vgl. HK, September 1995, 457 f.). Ignatz Bubis distanzierte sich von dieser Entscheidung. Er warnte wiederholt vor dem Reformjudentum, weil er die traditionelle Religion in Gefahr sieht. Ohne traditionelle Religion hätte das Judentum keine zwei Jahrtausende ständigen Anfechtungen getrotzt. Bea Whyler versteht sich selbst als konservative Rabbinerin. Sie ist bislang kein Mitglied der Rabbinerkonferenz.
Der Frankfurter Pädagogikprofessor *Micha Brumlik*, führendes Mitglied eines 1995 gegründeten „Verbandes konservativer und reformierter Juden in Deutschland", verwahrte sich gegen den Vorwurf, diese Vereinigung strebe die Auflösung der Einheitsgemeinde an. Statt dessen gehe es dieser Gruppierung um die „Vollendung der Einheitsgemeinde". Es müsse möglich sein, unter dem Dach der Einheitsgemeinde eine religiöse Vielfalt in den Gemeinden zu schaffen, wie es sie vor 1933 in Deutschland bereits gegeben habe. Schließlich zahlten auch konservative und reformierte Gemeindemitglieder Kirchensteuer, müßten sich aber gegen ihren Willen dem orthodoxen Ritus unterwerfen (AJW, 13. 7. 95). An verschiedenen Orten bildeten sich unterdessen kleinere Gruppen, die sich für Veränderung im Sinne des Reformjudentums aussprechen.
Die jüdischen Gemeinden stehen darüber hinaus vor der Aufgabe, unter den gesellschaftlichen Verhältnissen von Individualisierung und Institutionenkrise ihren Platz neu zu finden. Brumlik: „Die jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland stehen nach der deutschen Vereinigung und angesichts der andauernden Zuwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion vor einem Strukturwandel, der sich mit… Tendenzen einer Auflösung großer Institutionen in der Gesellschaft überlappt und Planungen in bezug auf Kindergartenplätze, Schulen und Jugendarbeit, im Hinblick auf religiöse Einrichtungen, auf Erziehungs- und Eheberatung erfordert" (in: AJW, 8. 2. 96).
Eine Kontroverse des vergangenen Jahres zwischen Brumlik und Bubis in der Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung illustriert diese im Kern nicht neue, in jüngster Zeit jedoch aufgelebte innerjüdische Auseinandersetzung anschaulich. Brumlik hielt den Funktionären der Landesveränden vor, sie reklamierten „Mitspracherechte" bezüglich der liturgischen Praxis einzelner Ortsgemeinden und anderer Fragen, während die Gemeinden vom „Mythos der Einheitsgemeinde" gebannt seien. Der Zweck der Einheitsgemeinde sei der Pluralismus und „entgegen der Suggestionskraft des Wortes ‚Einheit' – gerade nicht das Durchsetzen einer einheitlichen liturgischen Praxis". Staatskirchenrechtliche Regelungen dienten einzig dem Zweck, das „Leben und Beten von Jüdinnen und Juden zu erleichtern" (AJW, 23. 3. 95).
In seiner Entgegnung nahm Bubis nicht nur die viel geschmähten Funktionäre in Schutz. Er strich erneut die besondere Lage in Judentums in Deutschland hervor. „Anders als in den Vereinigten Staaten, wo die Mitgliederzahl in

mancher Congregation größer ist als die eines Landesverbands in Deutschland, kann die Existenz der jüdischen Gemeinschaft bei uns nur in einer Einheitsgemeinde gewährleistet werden" (AJW, 6. 4. 95).
Die vergleichsweise übersichtlichen Zeiten in den jüdischen Gemeinden der Nachkriegszeit scheinen ihrem Ende entgegenzugehen. Das Judentum in Deutschland wird von jener Wirklichkeit eingeholt, die es auch andernorts kennzeichnet – mit dem Unterschied, daß es trotz Zuwanderung auf absehbare kein vergleichbare Größe erreichen wird wie in jenen Ländern, in denen die Pluralität an Richtungen voll ausgebildet ist.
Im übrigen wird das Judentum in Deutschland von einer Vielgestaltigkeit religiösen Denkens erreicht, die beileibe nicht auf das Judentum beschränkt ist: von der nicht selten leidvoll erlebten Erfahrung, – um es mit einer eher pessimistischen Sicht eines Kommentators der Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung zu sagen –, daß „einer den anderen nicht mehr wirklich versteht... Von einer Einheit im Denken und in der Lebensweise ist keine Rede. Juden sprechen gleichsam viele ‚Religionssprachen', und wenn sie sich artikulieren, prallen sie auf taube Ohren. Die Fülle könnte sich positiv auswirken, vorausgesetzt, die einzelnen Steine ergäben ein sinnvolles Mosaik. Doch das ist nicht der Fall, weil das kreative Glaubensgespräch ausbleibt. Die verschiedenen Strömungen – Orthodoxie, konservatives und Reformjudentum, die in sich durchaus nicht einheitlich, sondern breit gefächert sind – laufen parallel zueinander, ohne sich in einem Schnittpunkt zu treffen. Der Reformjude, der die kritische Haltung der religiösen Tradition gegenüber prinzipiell bejaht und daher einen Großteil der biblisch-talmudischen Vorschriften nur noch modifiziert oder überhaupt nicht mehr einhält, findet mit dem fundamentalistisch-orthodoxen Juden, der auch die geringfügigste Änderung ablehnt, keinen gemeinsamen Nenner. Im wesentlichen verbindet die beiden Juden nur noch die geschichtliche Erfahrung..." (*Roland Gradwohl*, in: AJW, 18. 5. 95).
Anerkennungen von Gemeinden lassen sich nachholen, Auseinandersetzungen um Vorstandswahlen per Schiedsgericht bereinigen. Mehr Zeit dagegen benötigen die Bemühungen, aus den Juden aus der GUS nicht nur Juden in Deutschland, sondern womöglich Deutsche jüdischen Bekenntnisses zu machen. Daß es jedoch eines Tages weniger vielstimmig im Judentum zugehen wird als heute, ist andererseits nicht zu erwarten. Die Geschichte des Judentums in Deutschland ist auch eine lange Folge von Versuchen, kultisch wie institutionell auf die sich jeweils verändernden äußeren Verhältnissen zu reagieren. *Klaus Nientiedt*

Was ist Glück?

Vergangene und heutige Antwortversuche

Daß Menschen glücklich sein wollen, versteht sich beinahe von selbst. Aber auf die Frage, was das Glück eigentlich ausmacht, haben Philosophen, Theologen und Sozialwissenschaftler von der Antike bis zur Gegenwart ganz unterschiedliche Antworten gegeben. Ein Philosophisches Seminar der Münchner Katholischen Akademie hat versucht, in diesem so elementar wichtigen wie schwierigen Terrain Schneisen zu schlagen.

Oft wird Philosophie zwar für interessant gehalten, aber in ihrer konkreten Gestalt als zu schwierig und zu weitreichend empfunden. Doch das muß nicht so sein. Zur Philosophie gehören nicht nur Spezialfragen, die komplizierte Analysen und eine eigene Terminologie erfordern, sondern sie befaßt sich immer wieder mit den *klassischen Lebensfragen*, die jeden Menschen beschäftigen, der sein Leben nicht völlig achtlos dahinlebt und nicht ganz darin aufgehen muß, das Nötigste für sein Überleben zu sichern. Wie hat ein Leben auszusehen, damit es wert ist, gelebt zu werden, damit ich mit ihm einverstanden sein kann? Diese Frage durchzieht auf verschiedene, aber im Grunde doch immer wieder verblüffend ähnliche Weise die ganze Geschichte der menschlichen Reflexion. Die Frage nach dem Glück gehört, wie immer man sie auch konkret formuliert, zu den Standardfragen der Menschheit. Denn sie ist die klassische Formulierung dafür, wie die Menschen seit alters nach dem Sinn und Ziel ihres Lebens fragen und sich überlegen, welche Bedingungen dafür nötig sind, daß ihr Leben gelingt und nicht scheitert.
In Zusammenarbeit mit der Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät S. J., München, griff die Katholische Akademie in Bayern diese Fragestellung für das diesjährige Philosophische Seminar auf. Das Thema war formuliert: „Was ist Glück? Leben im Spannungsfeld von Gelingen und Scheitern." Um die zu erörternde Frage nicht nur der denkerischen Spekulation zu überlassen und auf den Hintergrund des zeitgenössischen Suchens und Findens gelingender Lebensläufe zu durchdenken, wurden auch die Ergebnisse der heutigen psychologischen und sozialwissenschaftlichen Forschung in die Diskussion einbezogen. Wie verstehen zeitgenössische Philosophen das menschliche Glück und welche Wege führen ihrer Meinung nach zu ihm?

Günther Bien (Professor für Philosophie, Stuttgart) hatte die Aufgabe übernommen, den philosophischen Zugang zu dem vielschichtigen Phänomen des gelingenden menschlichen Lebens zu eröffnen. Während die Frage nach dem Glück ein Zentralthema antiker und mittelalterlicher Philosophie gewesen war, wird sie in der Moderne zunächst als philosophisches Thema abgelehnt, um erst in unserer Zeit wieder ihr Hausrecht in der Philosophie zu gewinnen. Verschiedene Gründe hatten dazu geführt, daß das klassische Thema Glück aus der Philosophie ausgewandert ist und erst heute wieder dahin zurückzukehren scheint. Vor allem Kant hatte die Suche nach Glück als ethisches Motiv diskreditiert. Indessen war das Streben nach Glück seit alters eines der zentralsten Themen der Philosophie, da mit dem Wort Glück alles umfaßt wurde, wonach Menschen letzten Endes streben.

Warum das Glück aus der Philosophie auswanderte

Die klassischen Philosophen haben unter Glück die *letzte Erfüllung des Menschen* verstanden. Antikes und mittelalterliches Denken sah in Glück das Gelingen des Lebens als ganzen, also die Erfüllung und Realisierung dessen, was das Menschsein eines Menschen ausmacht, so daß Moral und Glück zueinander gehörten. In der Neuzeit hingegen wird der Begriff des Glücks auf die individuelle sinnliche Lustbefriedigung verkürzt. Diese rein sensualistisch-hedonistische Konzeption versteht Glück als selbstbezogene individuelle Erfahrung und wird darum zum Gegensatz zu einer Lebensauffassung, für die personale, ethische und religiöse Werte von entscheidender Bedeutung sind. Dies hängt damit zusammen, daß alle Güter letztlich unter dem ökonomischen Gesichtspunkt als solche definiert werden, die dem Menschen zum Glück und zum Genuß dienen. Im 20. Jahrhundert kommt es sogar dazu, daß Wohlverhalten und Wohlbefinden bei raschen Denkern gegensätzliche Begriffe werden.
Bien entfaltete die Vielfalt der Bedeutungen des Wortes „Glück" und entschied sich selbst für folgende Formulierung: Glücklich ist, wer hat und tun kann, was er will. Das Glück besteht demnach im Frieden der Seele, in der Ruhe des Gemüts, in der Meeresstille des Herzens. Das Glück läßt sich nicht direkt intendieren; es ergibt sich als Nebenfolge sinnhaften und anspruchsvollen Tuns. Man kann das Glück beschreiben als die Bereitschaft und Fähigkeit zu positiver Erfahrung mit verhältnismäßig stabilen Einstellungen und Verhaltensmustern.
Anstelle des früheren Begriffs Lebensqualität, der offenbar besser für ungetrübte Wohlstandszeiten passe, habe zur Zeit das gelingende Leben philosophische Konjunktur, stellte *Maximilian Forschner* (Professor für Philosophie, Erlangen) fest. Damit wird Anschluß gefunden an antike Vorstellung der Kunst des Lebens (ars vivendi). Gerade im Hinblick auf die Frage des wahren und gelingenden Lebens lohne es sich, die philosophische Bedeutung Ciceros wieder neu zu entdecken.
Forschner zeigte, daß nicht nur die Stoa zur Distanzierung von den unmittelbaren Lustgefühlen aufrief, sondern auch Epikur in Gegensatz zu einer verbreiteten irrigen Meinung Werte wie die nicht um des Lustgewinns erstrebte Freundschaft zu den entscheidenden Elementen eines glücklichen Lebens rechnet. Läßt sich die hedonistische Konzeption auf eine Weise formulieren, die nicht einfach zur platten sinnlichen Lustbefriedigung degeneriert und auch nicht dem Fehler verfällt, das größte Glück durch Addition feststellen zu wollen? Kann man den epikureischen Ansatz, der in der nicht nur momentanen leiblichen, sondern zustandshaften seelischen Lust das Ideal sieht, mit dem stoischen Ideal der Menschenwürde verbinden?

Dieses Kunststück scheint *John Stuart Mill* zu gelingen. Er griff zwar im vergangenen Jahrhundert den epikureischen Gedanken des Strebens nach Lust auf, bestimmte aber die Lust nach ihrer Qualität und gelangte so zu einer Lebenskonzeption, für die es entscheidend auf die vornehme Freude an einem menschenfreundlichen Denken und Handeln ankommt. Hatte Bentham noch gemeint, er könne das größte Glück der größten Zahl zum Leitgedanken erheben, so sieht Mill, daß es darauf ankommt, die verschiedenen Arten der Lust inhaltlich zu gewichten. Wenn Mill auch in hedonistischer Tradition daran festhält, daß die Erlangung von Lust das Hauptziel sei, so findet doch bei ihm eine Umwertung des Begriffs der Lust statt, der dazu führt, daß ähnlich wie in den klassischen Glückskonzeptionen die menschliche Würde den höchsten Rang einnimmt: Lieber ein unglücklicher Sokrates als ein glückliches Schwein.
Für Forschner ist das Leben einem Kunstwerk zu vergleichen: es bedarf einer selbstverantworteten Gesamtplanung, einer schrittweisen eigenen Projektierung und der methodischen Gestaltung. Dies stehe im Gegensatz zu einer bestimmten christlichen Tradition, die das menschliche Glück wesentlich im Sinne der Prädestination als jenseitiges Gnadengeschenk verstehe. Wie bei einem gelungenen Kunstwerk sei das gelungene Leben nicht nur eine Sache subjektiven Empfindens, sondern intersubjektiv beurteilbar. Das Leben gelingt, wenn die spezifisch menschlichen Tätigkeiten entfaltet werden und dabei Erregung und Ruhe in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen, was nur bei selbstvergessener Aktivität erreichbar ist. Die hierfür nötige Überwindung der Selbstzentrierung erfordert die Besinnung auf die Endlichkeit und den Tod, der allen selbstsüchtigen Regungen ein Ende setzt. Glück und Lustgewinn sind nicht direkt intendierbar.

Die Geistigkeit, die das spezifisch Menschliche ausmacht, bedeutet auch eine Gefährdung des Menschen, so daß das Leben nur bei entsprechender Geistesbildung gelingen kann, die zu einem praktischen Engagement für andere, zu Interesse an den vielfältigen Bereichen unseres Wissens und zu einem gelassenen Umgang mit den eigenen Bedürfnissen führt. Wer die Dinge am wenigsten braucht, kann sich ihrer am besten erfreuen, denn nicht die Bemächtigung der Welt, sondern die Selbstgestaltung ist für unser Leben entschei-

dend. Zusätzlich zu all diesen subjektiven Erfordernissen braucht es allerdings noch ein leidlich günstiges Schicksal und soziale Institutionen, die uns zu einem erfreulichen Leben verhelfen. Gelingendes Leben müsse heutzutage unter Absehung der Frage nach Gott und Unsterblichkeit philosophisch reflektiert werden.

Glück kann nicht direkt erstrebt werden

Eine Übersicht über die sozial- und individualpsychologischen Forschungsergebnisse zum Thema Glück gab *Bernhard Grom* (Professor für Religionspsychologie und -pädagogik, München). Im Gegensatz zur Philosophie untersuchen Psychologie und Sozialwissenschaft die Frage des Glücks aus dem Gesichtspunkt der objektiven Fremdbeobachtung und müssen die Grundfragen über Sinn und Wert, Philosophie und Theologie überlassen. Die wissenschaftliche Lebensqualitätsforschung unterscheidet zwischen objektiven Lebensbedingungen und den Faktoren des subjektiven Wohlbefindens. Es empfiehlt sich ferner, zwischen Glücklichsein und Zufriedenheit zu unterscheiden, da es auch eine resignierte Zufriedenheit bei Menschen gibt, die zwar nicht glücklich sind, sich aber mit dem tatsächlichen Zustand wohl oder übel abgefunden haben. Während die Zufriedenheit weitgehend von kognitiven Faktoren wie dem Vergleich mit anderen abhängt, läßt sich das Glücklichsein kognitiv kaum beeinflussen.
Bei der Untersuchung der objektiven Faktoren ergaben sich manche interessante Feststellungen. So hat man bei Befragungen in den USA herausgefunden, daß Familie und Ehe zu den entscheidenden Bedingungen dafür gehören, daß sich Menschen glücklich fühlen. Daß Menschen mit einem höheren Einkommen sich im Durchschnitt auch als zufriedener mit ihrem Leben erweisen, dürfte nicht verwundern. Fragt man ganz allgemein danach, inwieweit sich Menschen glücklich fühlen, so ergibt sich auf einer Skala, die von der äußersten Unzufriedenheit bis zur höchsten Zufriedenheit reicht, ein Durchschnittswert, der etwa beim Mittel auf der positiven Hälfte der Skala liegt.

Der Mensch benötigt eine Lebenszufriedenheitskompetenz, die sich aus verschiedenen Komponenten zusammensetzt, die physiologischer, effektiver und kognitiver Natur sind. Aufgabe der Sozialpolitik ist es, Belastungen des menschlichen Glücks abzubauen, aber sie kann auf diese Weise nur Rahmenbedingungen für die Lebenszufriedenheit der Menschen schaffen. Hilfreich sind die Möglichkeiten verschiedenster Aktivität und gegenseitiger Hilfe. Förderlich für unsere Zufriedenheit ist, wenn die Anforderungen und Bedürfnisse bei unserer Arbeit erfüllt werden, wenn unsere Erwartungen realistisch bleiben und wenn das rechte Maß zwischen unseren Belastungen und ihrer Bewältigung gefunden wird. Wichtig sind ferner der Aufbau eines positiven Selbstwertgefühls, positive Beziehungen zu den Mitmenschen, Offenheit für die Sachwelt und Streßbewältigung. Individual- wie Sozialpsychologie zeigen, daß zum Erlangen echten Glücks die Konzentration auf die eigenen Wünsche und Bedürfnisse nicht ausreicht, sondern daß hierzu die Wendung zu anderen Personen und sachlichem Engagement nötig ist.
Übereinstimmung herrschte bei Bien, Forschner und Grom darüber, daß das Glück nicht direkt erstrebt werden kann, sondern sich als Begleiteffekt sinnvollen und erfüllenden menschlichen Tuns einstellt, das nicht in der Selbstzentrierung befangen bleibt, sondern sich anderen Dingen und Menschen zuwendet.

Welche neuen Bedingungen und Faktoren mit der Wende zur Neuzeit ins Spiel kommen, zeigt sich am deutlichsten an den Glückskonzeptionen der *Aufklärungszeit, Norbert Brieskorn* (Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie, München) schilderte, wie die Aufklärung einen Weg der Befreiung des Menschen durch neue Entdeckungen und wissenschaftliche Forschung eröffnen will. Man ist nicht mehr am alten und bleibenden Wissen interessiert, sondern sucht das neue Wissen, das dem Wissenden Macht über die Natur verleiht und einen Wissensvorsprung gegenüber anderen verschafft. Ein besonderes Augenmerk der Aufklärung gilt der Erziehung. Gegenläufige Tendenzen scheinen einander zu bedingen: auf der einen Seite nimmt die Abstraktion zu, andererseits wird dem Gefühl ein Eigenrecht zugestanden; zur Begeisterung am Fortschritt gesellt sich die Zivilisationskritik, für die exemplarisch Rousseaus erster Discours steht. Bei aller Weltzuwendung läßt sich auch eine Sehnsucht nach dem Tod feststellen. Glück ist Dankbarkeit für den Fortschritt, aber auch für die erfahrene Solidarität der Mitmenschen.

Schuld und Tod konfrontieren uns mit den Grenzen der Freiheit

Es wird zur Zeit der britischen und französischen Aufklärung einerseits jedem das *Recht auf Glück* zugesprochen, andererseits kreisen die Überlegungen immer wieder um die staatlichen und ökonomischen Bedingungen menschlichen Glücks. Die Aufklärung enthüllt die Ambivalenz der neuzeitlichen Wissenschaft für das Gelingen des menschlichen Lebens! Zum einen verbessert sie die Voraussetzungen für Gesundheit und mehr Wohlstand, zum anderen verführt sie die Wissenden dazu, sich als neue Elite zu fühlen und ihre Erkenntnisse mit Gewalt durchsetzen zu wollen, wofür die Französische Revolution ein besonders erschreckendes Beispiel darstellt. Entscheidend ist die Frage, die auch noch für unsere heutige Zeit von Bedeutung ist: Wie kommen wir zu einem rechten Verhältnis der verschiedenen Faktoren, die unser menschliches Leben bestimmen?
Worauf die existenzphilosophische Analyse des Menschen besonderes Gewicht legt, stellte *Gerd Haeffner* (Professor für Philosophie, München) im Ausgang von Kierkegaard und Jaspers dar. Die Existenzphilosophie hat die innere

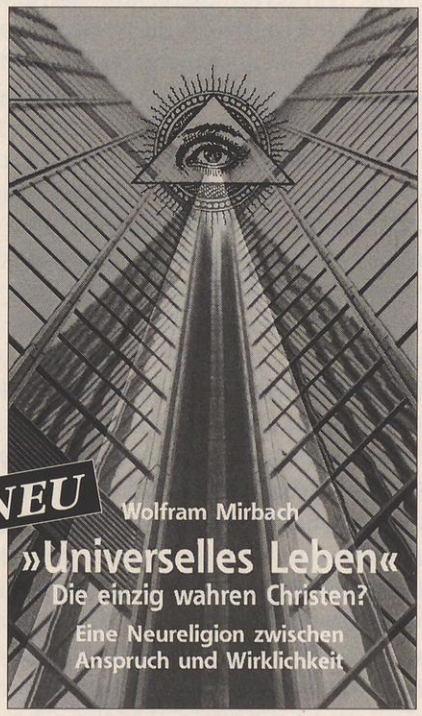
Spannung der menschlichen Freiheit herausgearbeitet, durch die allein der Mensch so über sich zu verfügen vermag, daß er auf diese Weise zu einem gelingenden Leben findet. Es handelt sich dabei um einen inneren Ruf, der den Gesetzen der Sittlichkeit noch vorausliegt, da er die Möglichkeit selbstgestalteten Lebens überhaupt erst eröffnet. Die Gestaltung des eigenen Ich ist als eigene Aufgabe zu ergreifen. Nicht selten beschleicht die Menschen jedoch die Versuchung der Grundentscheidung über ihr Leben auszuweichen, statt ihr Leben entschlossen in die eigene Verantwortung zu nehmen.

Kierkegaard macht darauf aufmerksam, daß das Streben nach Glück in der Form des Lebensgenusses den Menschen daran hindern kann, die eigentliche ethische Aufgabe seines Lebens zu ergreifen. Richtig handeln kann ich nur, wenn ich mir der vorgängigen Bedingungen seines Handelns bewußt werde und sie bejahe. Dabei werden mir die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der Realisierung seiner Freiheit offenbar: Ich soll derjenige werden, der ich bereits bin, soll mich und mein Leben annehmen und ihm durch das Handeln in Freiheit Sinn verleihen.
Das läßt uns auf die *Grenzsituationen* unseres Lebens und Handelns stoßen, deren Analyse wir vor allem Jaspers verdanken. Vor allem Schuld und Tod konfrontieren uns mit den unausweichlichen Grenzen unserer Freiheit. Angesichts dieser Begrenztheit spielt sich unsere Selbstbestimmung zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit ab. Wenn wir den Gedanken an den Tod nicht verdrängen, so stellt sich die Frage nach dem, was bleibt. Darum konnte sich der ethische Idealismus nie allein mit dem Formulieren sittlicher Imperative zufriedengeben, sondern mußte wie Sokrates oder Kant die Frage nach dem stellen, was über die irdische Existenz hinausgeht.

Die Frage nach Transzendenz wird unausweichlich

Das Aufkommen der Freiheit bleibt von einem Gefühl einer Art „Angst" begleitet, die sowohl die Spannung der neuen Selbsterfahrung als auch die Furcht vor möglichem Scheitern beinhaltet. Kierkegaard nennt dies süße Beängstigung und bange Süße. Menschliches Leben steht in der unaufhebbaren Spannung, nicht sein eigener Ursprung zu sein und doch völlig frei sich selbst hervorbringen zu wollen. Dies führt zu dem verzweifelten Versuch, entweder verzweifelt alle Vorbedingungen abstreifen oder sich seiner selbst entledigen zu wollen. Aus diesem Dilemma führt nach Kierkegaard nur die Hoffnung wider alle Hoffnung der Sprung in den Glauben an die Vergebung. Die Güte Gottes ermöglicht es mir, Freiheit als begrenzte und bedingte positiv anzunehmen, mich darin zu bejahen und so die Aufgabe meiner Existenz und meines Lebens frei und bewußt zu realisieren. So treten Mut, Vertrauen und Glaube an die Stelle von Furcht und Verzweiflung und ermöglichen ein gelingendes Lebens.
Die Grundsituation meiner Freiheit sowie die Grenzsituatio-

Information und Rat für alle Betroffenen



190 Seiten, Paperback,
DM 26,80 /öS 199,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-23619-2

Die Entstehung, Vorgehensweise
und Glaubenslehre der zum Teil aggresiv
arbeitenden Glaubensgemeinschaft werden
in diesem Buch informativ und kompetent
unter die Lupe genommen.
Ein umfassender Ratgeber,
der Anspruch und Wirklichkeit
der Neureligion „Universelles Leben"
vorurteilsfrei untersucht.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

nen, auf die ich im Vollzug meiner Existenz notwendig stoße, verweisen letzten Endes auf dasselbe: Es stellt sich schon rein aus innerphilosophischen Gründen unausweichlich die Frage nach einer *Transzendenz,* die heute so gerne zu Unrecht aus der Philosophie verbannt und in die Theologie abgedrängt wird.

Gisbert Greshake (Professor für Dogmatik, Freiburg) verwies darauf, daß der Ausdruck Glück erst wieder in der allerneuesten Theologie Heimatrecht gefunden hat, obwohl Glück von alters her als Synonym von Heil gegolten hatte. Doch erst das im Erscheinen begriffene Lexikon für Theologie und Kirche behandle in seinem Artikel Glück diesen Begriff auch theologisch, während die vorhergehende Auflage bei Glück lediglich eine philosophische und eine volkskundliche Bedeutung kennt, um dann von den Glücksspielen zu handeln. Es war so weit gekommen, daß man behaupten konnte, ein Mensch könne nicht zugleich sein Glück und sein Heil erlangen.

Jesus hat das Glück des Menschen als Gabe von Gott her verkündet und in seinen Handlungen schon jetzt zeichenhaft sichtbar gemacht: Wer sich von Gott beschenken läßt, wird frei von inneren Zwängen und Bedrückungen und erlebt jetzt schon neue, beglückende Beziehungen. Der sündige Mensch, der sich Gott verweigert und sein Scheinglück selbst leisten will, erhält sein Glück nur durch die Bekehrung zur Offenheit auf Gott. Auch wenn der Weg zum endgültigen Heil in der Auferstehung durch das Kreuz hindurchgeht, so ist doch für Johannes und Paulus das Glück nicht nur eine künftige Größe, sondern wird auch hier und jetzt schon erfahrbar, wenn auch unter den Bedingungen von Not und Leid.

Bei Augustinus kommt es zum Gegensatz zwischen dem beglückenden inneren Erleben Gottes und der negativ gewerteten äußeren Welt, die unter der Macht der Sünde steht. Im Gegensatz zur Betonung des inneren Glücks werden politischer Friede und irdisches Glück abgewertet und nicht mehr als Vorschein des vollendeten Glücks betrachtet. Auf diese Weise wird die Tendenz grundgelegt, Glück und Heil voneinander zu trennen. Auch die erneute Zuordnung von Glück und Heil durch Thomas konnte diesem bedauerlichen Auseinanderdriften nicht Einhalt gebieten.

Erst in unserem Jahrhundert haben die Rückbesinnung auf die Patristik die Gespräche mit dem Neomarxismus, die Herausarbeitung der politischen Dimensionen des Christentums in der Theologie der Befreiung und die Neuentdeckung des Messianismus im Alten Testament und im Judentum die Theologie zur *positiven Bewertung des Glücks* zurückfinden lassen. So kann zusammenfassend gesagt werden: Glaube, Hoffnung und Liebe geben dem Menschen bereits jetzt jenes anfanghafte Glück, das ihn zum Engagement in der Welt befähigt und in der Ewigkeit seine Vollendung findet.

Auch *Richard Heinzmann* (Professor für Christliche Philosophie und Theologische Propädeutik, München) drückte sein Bedauern darüber aus, daß das Christentum die positive Grundaussage seiner Botschaft im Lauf der Geschichte immer wieder verdunkelt habe. Statt daß man Gott als die Liebe verkündet hätte, haben oft andere Vorstellungen die Oberhand gewonnen, so daß es heute darauf ankommt, die menschen- und lebensbejahende Sicht des Christentums neu herauszustellen.

Gegen die Anpassung des Christentums an die allgemeine Mentalität bezog *Tiemo Rainer Peters* (Dogmatiker, Münster) Stellung. Das Christentum könne angesichts der heutigen Herausforderungen nur noch dann bestehen, wenn es zu einer Kultur des Verzichts führe, die sich an den evangelischen Räten ausrichtet. Wie dies konkret aussehen solle, blieb freilich offen. Die Grundfrage des Christentums sei der Blick auf das Leiden der anderen; von daher müsse die Gottesfrage neu gestellt werden. Es könne kein Glück geben, wenn nur ein einziger leide. Diese Zentrierung aller Überlegungen zum Glück auf die Leidenserfahrung und die Forderung, angesichts von Auschwitz die Theodizeefrage zum einzig legitimen Angelpunkt der Theologie zu machen, erwies sich freilich als eine These, die zu heftigen Diskussionen Anlaß gab.

Glück und Heil stehen in Zusammenhang

Das Seminar zeigte, daß die Frage nach dem Gelingen oder Scheitern des menschlichen Lebens in jüngster Zeit wieder zu einem zentralen Thema empirischer Forschungen wie auch philosophischer und theologischer Untersuchungen und Überlegungen geworden ist. Dabei stimmen die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen in einer Reihe von Resultaten durchaus überein. Das Gelingen oder Mißlingen des Lebens hängt vom Zusammenstimmen der verschiedenen Faktoren ab, die für unser Leben überhaupt grundlegend sind: neben der individuellen Konstitution und der gesellschaftlichen Situation, gehören hierzu aber viele Fähigkeiten, die in der Hand des betreffenden Menschen selber liegen und von ihm geübt und entfaltet werden können.

Wenn das Verständnis von Glück nicht auf die Befriedigung sinnlicher Lust eingeengt wird, sondern an der menschlichen Würde orientiert ist, so gibt es keinen Grund, einen grundsätzlichen Gegensatz von Glück und Ethik oder von Glück und Heil anzunehmen. Auch wenn die letzte und vollendete Erfüllung des Menschen in dieser Welt versagt bleibt, so darf dies nicht dazu führen, einen radikalen Gegensatz zwischen irdischem Glück und ewiger Glückseligkeit zu konstruieren. Beide stehen trotz aller Widrigkeiten und Grenzen des menschlichen Lebens in einem inneren Zusammenhang. Angesichts des weitverbreiteten Strebens nach Selbstverwirklichung ist schließlich die Übereinstimmung bemerkenswert, in der Philosophen, Theologen und empirische Forscher betonen, daß das Leben eines Menschen nur dann gelingen kann, wenn er nicht in der Selbstzentrierung verharrt, sondern sich nach außen öffnet und sein Interesse und sein Handeln frei und engagiert auf seine Mitmenschen und die vielfältigen Sach- und Lebensbereiche der Welt ausrichtet.

Harald Schöndorf

Herkunft und Zukunft

Martin Heideggers frühe Auslegung urchristlicher Lebenserfahrung

Vor zwanzig Jahren starb Martin Heidegger, einer der großen Philosophen unseres Jahrhunderts. Sein Denken kreist um die Seinsfrage, in strikter Abgrenzung von der Theologie. Im Rahmen der Gesamtausgabe erschienen jetzt frühe Freiburger Vorlesungen, in denen sich Heidegger mit der Phänomänologie der Religion beschäftigte. Sie werfen ein aufschlußreiches Licht auf die Anfänge seines Denkens im Spannungsfeld von philosophischem Fragen und christlicher Erfahrung.

Der Streit um Heidegger dauert an. Dies gilt bis heute auch für die Antwort auf die Frage, welche Bedeutung sein Denken für die *Unterscheidung* der Sache des Denkens vom christlichen Glauben und seiner Theologie hat. Zwanzig Jahre nach seinem Tod (1889–1976) ist die bisher auf achtzig Bände angelegte Gesamtausgabe seiner Schriften schon weit vorangeschritten. Inzwischen ist innerhalb der Ausgabe der Frühen Freiburger Vorlesungen (1919–1923) der schon lange erwartete, für die *urchristlichen Anfänge* seines Denkweges überaus wichtige Band „Phänomenologie des religiösen Lebens" (Martin-Heidegger-Gesamtausgabe, Band 60, hg. von *Matthias Jung, Thomas Regehly* und *Claudius Strube.* Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1995) erschienen. Dieser Text setzt sich wie folgt zusammen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21); Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921); Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19).

Der inhaltliche Schwerpunkt des Bandes liegt zweifellos auf seinem Hauptteil, nämlich der phänomenologischen Interpretation der urchristlichen Lebenserfahrung in kritischer Anhebung zu religionsphilosophischen Tendenzen der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg. Um die *philosophische* und *religiöse* Tragweite dieser Thematik recht zu würdigen und dem verstehenden Nachvollzug zu erschließen, ist es unumgänglich, zunächst auf ihre *biographischen* Wurzeln und philosophischen Vorstufen hinzuweisen.

Tiefgreifende Erschütterung überlieferter Denkpositionen

Martin Heidegger stammte aus einem katholischen Elternhaus in Meßkirch, wuchs im tragenden Rhythmus des Kirchenjahres auf, besuchte das Gymnasium in Konstanz, wo sich bereits ein erster Aufbruch philosophischen Fragens vollzog, und zwar durch die Begegnung mit *Conrad Gröber,* dem Rektor des Konstanzer Konvikts und späteren Erzbischofs von Freiburg. Dieser schenkte dem Hochbegabten die Dissertation von Franz Brentano (1838–1917) „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles". Heidegger sagte dazu in einem Lebensrückblick, die aristotelische Einsicht von der sprachlich faßbaren, vielfältigen Bedeutung des Seienden habe wie ein Blitzschlag auf ihn gewirkt, denn sie löste die Grundfrage der Metaphysik aus, wie es denn um ihre verborgene Einheit bestellt sei, was überhaupt Sein heiße (Martin Heidegger, Zollikoner Seminare [Protokolle–Gespräche–Briefe], hg. von *Medard Boss,* Frankfurt a. Main 1987). Nach dem Abitur studierte Heidegger vier Semenster Katholische Theologie, brach dieses Studium dann ab, um sich ganz auf die Sache der Philosophie zu werfen. Schon während des kurzen Theologiestudiums wurde er durch den Dogmatiker *Carl Braig* mit dem Spannungsverhältnis zwischen der Religionsphilosophie Hegels und Schellings und dem Lehrsystem der Scholastik konfrontiert (Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1962). Dabei handelte es sich für den jungen Heidegger um viel mehr als nur eine philosophiegeschichtlich interessante Frage ohne Konsequenzen für das Glaubenkönnen. Denn, so bezeugt es die folgende Stelle aus einem Gespräch mit einem Japaner, „damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben. Es war, wenn Sie wollen, dasselbe Verhältnis, nämlich zwischen Sprache und Sein, nur verhüllt und mir unzugänglich, so daß ich auf vielen Um- und Abwegen vergeblich nach einem Leitfaden suchte ... Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft bleibt stets Zukunft." (Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959)

Schon diese Hinweise auf die religiöse Ursprungsdimension in Heideggers frühen, tastenden Schritten, in die Auseinandersetzung zwischen dem philosophischen Fragen und dem Heilsanspruch des christlichen Glaubens einzutreten, kündigen eine tiefgreifende Erschütterung überlieferter Denkpositionen an. In der ersten erhaltenen Vorlesung „Zur Bestimmung der Philosophie" (Gesamtausgabe, Band 56/57, hg. von *Bernd Heimbüchel,* Frankfurt am Main 1987) stoßen wir auf einen „rücksichtslosen Radikalismus der Fragestellung", durch den der junge Denker sich „im Gegensatz gegen alle bisherige Philosophie" weiß. Philosophie wird jetzt als die „Urwissenschaft vom Leben an und für sich" bestimmt, die sich einzig und allein nur vor sich selbst zu rechtfertigen hat und ihren Sinn nur in sich selbst trägt. Sie hat als Philosophie weder dem Aufbau einer Weltanschauung zu dienen noch der Theologie die begriffliche Basis für die vernünftige Ausweisbarkeit ihrer Sache zu liefern. Indem sich

Heidegger vom Marburger Neukantianismus, vertreten Natorp und Cohen abgrenzt, wendet er sich mit großer Entschiedenheit der phänomenologischen Analyse des *faktisch-konkreten Lebens* zu. Was heißt das?
Selbsterfahrung ist immer mit- und umweltlich bestimmt, im alltäglichen, wissenschaftlichen und philosophischen Verhalten durch Zeitlichkeit, wechselnde geschichtliche Konstellationen charakterisiert. Sie entzieht sich jedem Objektivierungsversuch durch den Sprung in eine überzeitliche, zeitfreie und unbesorgte Ewigkeit. Diese „Hermeneutik der Faktizität" des Daseins – schon auf Leitgedanken des Hauptwerkes „Sein und Zeit" (1927) vorausweisend – führt zur Einsicht, daß das faktische Leben das *historische* und als solches im Widerspruch zur platonischen Ideenwelt in der *urchristlichen Lebenserfahrung* entdeckt worden sei. Diese Freilegung hat sich dann nach Heidegger in gewaltigen Ausbrüchen gegen die Überfremdung durch griechische Begrifflichkeit erst wieder durchsetzen müssen: bei Augustinus, in der mittelalterlichen Mystik, beim jungen Luther, im Denken Pascals und Kierkegaards (Gesamtausgabe, Band 58, hg. von *Hans Helmuth Gander,* Frankfurt am Main 1992).
Nichts berechtigt dazu, Heideggers Denkbemühungen nach 1921 in *diese* Geisteslinie einzuordnen. Wie schon die Aristoteles-Interpretationen aus der frühen Freiburger Dozententätigkeit beweisen, ist die entscheidende, sich von den christlichen Existenzialisten scharf abhebende Grundfrage die *Exposition der Seinsfrage,* die den Denker lange ratlos lassende Bestimmung des Seins des Seienden in seinen vielfältigen Erscheinungsweisen. Gleichwohl ist nicht daran zu zweifeln, daß Heidegger durch das „phänomenologische Verstehen der urchristlichen Religiosität" als Ziel seiner Einleitung in die Phänomenologie der Religion die maßgebenden Leitbegriffe für „Sein und Zeit" gewinnt. Wie also verhält es sich mit dieser frühen Freiburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1920/21? Was bedeutet überhaupt Phänomenologie?
Der von *Edmund Husserl* (1859–1938), dem Lehrer Heideggers, beanspruchte Leitbegriff für die von ihm inaugurierte Denkrichtung steht unter der Losung: „Zu den Sachen selbst!". Es gilt, den Gegenstand selbst in seiner ursprünglichen Gegebenheit zu erkennen. Es gilt, in strenger Sachlichkeit sich sagen zu lassen, was sich vom zu Denkenden von ihm selbst her zeigt, was *im etwas denken* (Intentionalität) in das verstehende Bewußtsein eingeht. Für Heidegger aber ist die Phänomenologie deshalb *nicht* Bewußtseinsphilosophie auf dem Hintergrund eines immer schon vorausgesetzten, philosophisch aber ungeklärten Weltzugangs. Phänomenologie, wie er sie versteht, ist auch keine vorübergehende philosophische Richtung neben anderen Denkweisen (Idealismus, Realismus, Pragmatismus), sondern ursprünglich aufgefaßt und allen möglichen Richtungen *zuvor* die staunende Wahrnehmung des Welt-phänomens, das menschliche Dasein begründende Bezogen-sein auf das sich aus vorgängiger Weltoffenheit dem Menschen Zusprechende. In biblisch-theologische Sprache gefaßt handelt es sich um die Welt als Schöpfung, die ständig gewährte Vor-gabe für alles Denken und Tun in begrenzter Lebenszeit. Auch die *endzeitliche* Hoffnung der Christen, den Gegensatz von Leben und Tod überwindend, bleibt jeden Augenblick *als zeitliche Glaubensbewährung* in das Schöpfungsgeheimnis eingebunden.

Das Sein der Zeit als Rätsel des Daseins

Was also zeigt sich im Phänomen urchristlicher Lebenserfahrung? Im ersten Teil der Vorlesung trifft Heidegger grundlegende Unterscheidungen zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, faktischer Lebenserfahrung und Religionsphänomenologie. Das *Zeitphänomen* erweist sich in diesem Teil der Untersuchung als das Kernproblem: „Was heißt in der faktischen Lebenserfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? Was heißt in der faktischen Erfahrung: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft? Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet."
Im zweiten Teil der Vorlesung wird dieser Zeitbefund an Hand Paulinischer Briefe in strenger Textanalyse erhärtet. Durch die phänomenologische Interpretation des Galaterbriefes wird zunächst die Grundhaltung des Paulus aufgedeckt. Sein situationsbedingter Verkündigungsauftrag ist gelebte Zeitlichkeit, die sich einer theologischen Abstrahierung entzieht. Das heißt: „Nicht das Ideal einer theoretischen Konstruktion ist angezielt, sondern die Ursprünglichkeit des Absolut-Historischen in seiner absoluten Unwiederholbarkeit." Diese Glaubensvorgegebenheit ist es nach Heidegger, die unausweichlich zum Konflikt zwischen Exegese und Dogmatik führt.

Durch die Auslegung des Ersten *Thessalonicherbriefes* des Paulus zeigt Heidegger, daß sich durch die Erwartung der Parusie, der Wiederkunft Christi die urchristliche Zeiterfahrung so verschärft, daß sie für Paulus zur Bedrängnis und Bekümmerung wird. In einer äußerst subtilen Untersuchung der Begriffsstruktur dieses Paulus-Briefes wird der mit- und selbstweltliche Glaubensvollzug als Lebensnot offenkundig: „Nicht die mystische Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens wird entscheidend." Durch die Unberechenbarkeit des „Tages des Herrn" (1 Thess 5,2) ist christliches Leben in die Unsicherheit gestellt und wer sie, vor ihr flüchtend, beseitigen will oder sich durch apokalyptische Schwarmgeister täuschen und verführen läßt, fällt nach Heidegger „ab von der ursprünglichen Bekümmerung um das Göttliche".
Im Schlußteil der phänomenologischen Auslegung des Thessalonischer-Briefes faßt Heidegger die Grundbeziehung zwischen faktischer Lebenserfahrung und christlicher Verkündigung in denkwürdige Sätze zusammen. In ihrem Sinngehalt fordern sie die christliche Theologie dazu auf, *aus dem Glauben sprachverantwortlich zu denken* und nicht zu meinen, daß ihr durch philosophische Anleihen die Rechtfertigung der Zeit als einziger Hoffnungsdimension des Menschen leichter fällt. Das wirkliche weltliche Leben ist nicht

dualistisch angelegt, nach neuplatonischem Verständnis in zeitliche und ewige Anteile aufteilbar, denn das *Sein der Zeit* selbst ist und bleibt das große Rätsel des Daseins. Und so führt denn der von Heidegger zitierte neutestamentliche Aufruf: „Laßt uns wachsam sein und nüchtern!" (1 Thess 5,6) im Erharren der letzten Dinge vor Gott zu einer Neubestimmung der Zeit." Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt. Erst aus diesen Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden."

In den Aufzeichnungen und Entwürfen (Anhang) zur Interpretation der Paulinischen Briefe kommt unüberhörbar zum Vorschein, worauf Heidegger eigentlich abzielt, was sein innerstes Anliegen ist. Zur Frage steht nämlich die Tragweite seiner Untersuchung für die christliche Theologie und darüber hinaus ihre Destruktion. Mit der Negation der Theologie hat *diese* Absicht nichts zu tun, sondern das phänomenologische Verstehen sucht den Grundvollzug des Glaubens bei Paulus annähernd zu erfassen und von der schon in der Frühzeit des Christentums eindringenden griechischen Begrifflichkeit zu befreien. Durch diesen kritischen Abbau gelingt es Heidegger in den Notizen zur Eschatologie des zweiten Thessalonischer-Briefes das Hoffnung-Haben im Leben der ersten Christen in einer Auslegung von bestechender Klarheit, eindringlich, auch als „abfallgefährdete" Verhaltensweise, herauszuarbeiten. So ist der nachdenkliche Leser vorbereitet, sich auf die Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus" aus dem Sommersemester 1921 einzulassen.

Zunächst ist festzuhalten, daß dieser Titel nicht hält, was er verspricht. Das schon verdünnte, abgeflachte Erbe griechischer Philosophie kommt in dieser Interpretation des zehnten Buches der „Bekenntnisse" des Augustinus ausdrücklich nicht zur Sprache. Im Zentrum der phänomenologischen Abhandlung steht nach einer einleitenden Kritik der Augustinus-Auffassungen von Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Wilhelm Dilthey der *vollzugsgeschichtliche* Aufweis der *tentatio,* der Versuchungsstufen des In-der-Welt-seins, wie sie Augustinus in dem berühmten, aus dreizehn Teilen bestehenden Buch der abendländischen Christenheit *bekenntnishaft* beschreibt. Der Textzugang ist methodisch dadurch gekennzeichnet, daß er als phänomenologisch bestimmter scharfsinnig von einer geistesgeschichtlichen Objektivierung des Gesagten abgehoben wird.

Entscheidend ist die lebensgeschichtliche Auslegung des Phänomens der *tentatio.* Heidegger erschließt das *curare,* das Bekümmertsein, die Selbstsorge als die Grundstimmung augustinischer Lebenserfahrung. Die wechselnden Formen der Versuchung – fleischliche, geistige, ästhetische – gehören zur Faktizität des weltlichen Aufenthaltes. Bei Augustinus bricht erstmals die Konfrontation tief beunruhigter Selbsterfahrung mit der Welt durch. „In der Selbstbekümmerung bildet das Selbst aus – im Wie seines eigensten Seins – die radikale Möglichkeit des Abfalls, zugleich aber die ‚Gelegenheit', sich zu gewinnen." Erst durch die *tentatio* als angefochtenes Dasein lernt der Mensch sich selber kennen. Für Heidegger vollzieht sich aber im augustinischen Aufstieg aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt und der aus dieser Denkperspektive stammenden Wertrangordnung eine *Abschwächung des Urchristlichen* durch platonisch-neuplatonische Sinnelemente. Das Christentum, in welches Augustinus hineinwächst, ist davon schon so durchsetzt, daß die problematische Beziehung zwischen Griechentum und Christentum, die um des Christlichen willen unentrinnbare Auseinandersetzung zwischen griechischem und biblischem Geist, hervortritt und Klärung fordert.

In den Notizen und Entwürfen zur Vorlesung „Augustinus und Neuplatonismus" zeigt Heidegger noch einmal phänomenologisch präzis gefaßt, daß alles Gewicht auf dem existenziellen Vollzug liegt, der „Objektiv", also von einem neutralen Standpunkt aus sachgemäß nicht faßbar ist. Demzufolge verfehle eine bloß geistesgeschichtliche Interpretation der augustinischen Anfechtung, Sorge und Ruhelosigkeit und der Weg zur Überwindung dieser Situation die *lebensgeschichtliche* Bedeutung des ganzen Vorgangs. Es sei ein Mißverständnis, zu erwarten, im Rückgriff auf Augustinus das eigentlich Christliche wiederzugewinnen so lange nicht der *griechische* Unterbau der Dogmatik, der vor allem in der theologischen Interpretation von Röm 1,20 hineinwirke (Gotteserkenntnis durch das Licht der Vernunft) einer „radikal kritischen Fragestellung und Ursprungsbetrachtung (Destruktion)" unterworfen werde.

Scharfe Abgrenzung der Philosophie von der Theologie

Was ist der Gegenstand der Notizen über die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik im Schlußteil des 60. Bandes der Heidegger-Gesamtausgabe? Methodisch handelt es sich in strenger Fortführung bisheriger Erkenntnisbemühungen um die phänomenologische Erforschung des religiösen Bewußtseins. Schwierig sei diese Absicht insofern zu konkretisieren, als „nur ein religiöser Mensch religiöses Leben verstehen" könne. „Wir müssen", so heißt es dann weiter, „in die echten Anfänge zurück, und die Welt kann ruhig warten. Denn ich brauche keine Spur von Religionsphilosophie *als religiöser Mensch.*" Heidegger beruft sich mit dieser Unterscheidung ausdrücklich auf *Luther.* Mystik wird als fällige Gegenbewegung zum Übergewicht scholastischer Theologie verstanden, als Protest gegen die theoretische Begründungslogik der Möglichkeit der Gotteserfahrung.

In Meister Eckharts Raum und Zeit transzendierender Schrittfolge bis zur Abgeschiedenheit wird eine übergegensätzliche Einheitserfahrung gesucht. Aber dieses in sprachlichen Negationsstufen erschlossene „Absolute" bliebe historisch farblos. Heidegger geht den philosophischen Gründen dieses Ausfalls des Geschichtlichen auf der nahrungsspendenden Erde in der Mystik Eckhards nicht nach. Auch die in der heutigen Mystik-Diskussion sträflich

vernachlässigte Frage nach dem Fundierungsverhältnis von Vernunft und Glaube, Mystik und Weltlichkeit, Sprache und Schweigen und schließlich, diese Beziehungen übergreifend, die ungeheure Dialektik von Sein und Nichts wird nicht berührt. (vgl. *Walter Strolz* [Hg.], Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg 1984).

Auf der Vorlesung zur Einleitung in die Phänomenologie der Religion folgte im Wintersemester 1921/22 eine Einführung in die phänomenologische Forschung an Hand von Interpretationen aristotelischer Texte (Gesamtausgabe, Band 61, hg. von *Walter Bröcker* und *Käthe Bröcker-Oltmanns,* Frankfurt am Main 1985). Die Religion und das Religiöse in unterscheidender Abhebung von der Sache der Philosophie kehren hier nicht mehr wieder – und dabei wird es bis zum Tode Heideggers im Jahre 1976 bleiben. Von jetzt ab beherrscht die radikale philosophische Seinsbesinnung, die systematische Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein in der Auseinandersetzung mit den Denkpositionen der abendländischen Metaphysik von Parmenides bis Hegel und Schelling das Arbeitsfeld.

Was aber die *christliche Theologie,* die Differenz zwischen dem Glauben und seiner wissenschaftlich-theologischen Auslegung, überhaupt die grundsätzliche Unterscheidung von Philosophie und Theologie betrifft, so werden diese Abgrenzungsversuche zusehends schroff polemisch artikuliert. So faßt Heidegger im Anhang zur oben genannten Vorlesung das umstrittene Verhältnis in die Sätze: „Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, um so bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des ‚weg' ein eigenes schwieriges ‚bei' ihm. Im übrigen darf sie sich darob nicht verspekulieren, sondern hat ihr ‚Sach' zu tun."

Im Jahr 1935 kommt es in der „Einführung in die Metaphysik" (Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953) erneut zu einer scharfen Abgrenzung der Philosophie von der Theologie, und es ist biographisch aufschlußreich, daß Heidegger zur selben Zeit in einem Brief an Karl Jaspers schreibt, es gebe in seiner Existenz „noch zwei Pfähle – die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats" (1933/34) (Martin Heidegger – Karl Jaspers: Briefwechsel 1920–1963, München 1992). Indem Heidegger eine „christliche Philosophie" für ein Mißverständnis hält, sagt er dann erläuternd dazu: „Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhaft gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglichen christlichen Glauben eine Torheit. Philosophieren heißt fragen: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts." Diese Position wiederholt Heidegger dann im Jahre 1953 innerhalb eines Seminars über sein Denken in der Evangelischen Akademie Hofgeismar mit der Schlußbemerkung, daß die Wege von Philosophie und Theologie „in der letzten Entscheidung nicht zusammenführen, sondern auseinandergehen."

Mildere Töne schlägt der Denker der Seinsfrage dann in einem Brief aus dem Jahre 1964 an, der durch ein theologisches Kolloquium in den USA über „Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie" veranlaßt wurde. Diese Stellungnahme schlägt insofern noch einmal eine Brücke zur Vorlesung aus der Freiburger Frühzeit als darin, dem Prinzip der Phänomenologie getreu, der christliche Glaube und sein Geglaubtes von der Philosophie abgehoben wird. Heidegger erinnert die Theologie sprachbewußt an ihre Hauptaufgabe, „die Kategorien ihres Denkens und die Art ihrer Sprache nicht durch Anleihen bei der Philosophie und den Wissenschaften aus diesen zu beziehen, sondern sachgerecht aus dem Glauben für diesen zu denken und zu sprechen.

Wenn dieser Glaube nach seiner eigenen Überzeugung den Menschen als Menschen in seinem Wesen angeht, dann bedarf das echte theologische Denken und Sprechen keiner besonderen Zurüstung, um die Menschen zu treffen und bei ihnen Gehör zu finden."

Biblischer Glaube angesichts umfassender Sprachzerstörung

Aus diesem Text spricht jene Hochschätzung des christlichen Glaubens, die schon in der gegebenen Darstellung der Phänomenologie des religiösen Lebens aus dem Wintersemester 1920/21 herausgestellt wurde. Im zitierten Brief folgt dann eine sprachkritische Besinnung auf die Möglichkeit eines nichtobjektivierenden Denkens im Gegenüber zur wissenschaftlich technischen Denkweise. Diese hat sich inzwischen mit unheimlicher Schnelligkeit machtförmig, dem Vorrang der Berechenbarkeit der Dinge blindlings folgend, auf alle Lebensbereiche ausgebreitet.

Was geht in diesem weltweiten Prozeß vor sich? Ist nicht auch die Sprache des biblischen Glaubens, seine religiöse und theologische Vermittlung, in diese *Sprachzerstörung* hineingerissen, wenn sie nicht mehr als prophetisches Korrektiv wirksam ist, das heißt zum Widerspruch überall dort fähig bleibt, wo das objektivierende, vom Lebensvollzug abgeschnittene, in abstrakte Formeln und Zahlenwerte gepreßte Denken in totalitärer Anmaßung sich zum Maßstab für alles Geschehen aufwirft? Ist biblischer Schöpfungsglaube, *vorgängig* zu jeder objektivierenden, wissenschaftlich durchaus legitimen Form seiner Auslegung, sei sie historisch-kritisch, strukturalistisch oder tiefenpsychologisch ausgerichtet, zuallererst als eine unumgängliche Vor-gabe, täglich Leben ermöglichende Wohltat aufzufassen? Und wer will die Gleichnisse Jesu vom Gottesreich verstehen, ohne sich auf ihre nichtobjektivierende Redeweise hörend, schweigend, dankbaren Sinnes einzulassen?

Wer die Sprache als manipulierbares Objekt behandelt, so lautet Heideggers Analyse aus dem Jahre 1964, verfehlt ihr

vieldeutiges Wesen: „Aber das Sagen der Sprache ist nicht notwendig ein Aussprechen von Sätzen *über* Objekte. Sie ist in ihrem Eigensten ein Sagen *von* dem, was sich dem Menschen in mannigfaltiger Weise offenbart und zuspricht, sofern er sich nicht, durch die Herrschaft des objektivierenden Denkens auf dieses sich beschränkend, dem, was sich zeigt, verschließt" (Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken, hg. von *Friedrich Wilhelm von Herrmann,* Frankfurt am Main 1976). Blicken wir auf die urchristlichen Anfänge Heideggers zurück, so vollzieht sich nach 1921 ein merkwürdiger Wandlungsprozeß, der schrittweise zur *Abkehr vom Christlichen* und in der späten seinsgeschichtlichen Phase seines Denkens „zurück zum anderen Anfang" führt (vgl. Walter Strolz, Heideggers Denkweg und der christliche Glaube, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Heft 2/1989, 165–194). Einer der letzten veröffentlichten Texte Heideggers (1974) handelt aus der denkerischen Erfahrung der Seinsvergessenheit vom „Fehl heiliger Namen" (Martin Heidegger, Denkerfahrungen [Einzelausgabe], Frankfurt am Main 1983). Ist darin ein spätes Nachleuchten der frühen Phänomenologie des religiösen Lebens zu erkennen? Für die „Kehre" zum *anderen* Anfang, der kein christlich bestimmter mehr ist, sprechen in erster Linie Heideggers Hölderlin- und Nietsche-Interpretationen, die Neuaneignung der griechischen Tragödie und der Denker vor Platon (Anaximander, Parmenides, Heraklit) durch eine philosophische Auslegungskunst, die an Klarheit und Tiefgang, wortvertrauter Seinsnähe und Erkenntnis des zu Denkenden im Griechentum im 20. Jh. beispielslos dasteht (*Hans Georg Gadamer,* Heideggers Wege, Tübingen 1983). Daraus ist zu lernen, daß im denkerischen Fragen die Würde der Vernunft den höchsten Punkt ihres Vernehmenkönnens von Welt und Zeit, Sprache und Wahrheit, Geschichte und Transzendenz erreicht und *als* Eigenstand souverän behauptet. Christliche Theologie wäre allerdings schlecht beraten, verlöre sie die philosophische Wahrheitssuche aus ihrem Blickfeld. Dann nämlich würde sie kurzatmig und nicht mehr fähig, zu erkennen, daß diese Auszeichnung des Menschseins, das Philosophieren als geschichtlich immer neu und anders erprobte Freiheit, sich dem Denkwürdigen fragend zu nähern, konstitutiv zu seiner gottebenbildlichen Existenz (Gen 1, 26; Hebr 2, 7) gehört. *Walter Strolz*

Hochgesteckte Ziele

Die Philippinen zehn Jahre nach der „Rosenkranzrevolution"

Als einziges mehrheitlich katholisches Land nehmen die Philippinen in Asien seit jeher eine Sonderstellung ein. Die Kirche hatte maßgeblichen Anteil am Sturz des Diktators Marcos vor zehn Jahren; mit dem seit 1992 amtierenden protestantischen Präsidenten Ramos tut sie sich eher schwer. Die Philippinen verfügen über große Ressourcen, konnten aber noch nicht zu den asiatischen Wirtschaftswunderländern aufschließen.

Es waren bewegende Bilder, die die internationalen Medien im Februar 1986 von der sog. „Rosenkranzrevolution", der von einfachen Frauen und Männern, Nonnen und Priestern angeführten „Macht des Volkes" (people's power) und der mehrtägigen Straßendemonstration gegen das Regime von *Ferdinando Marcos* und seiner Ehefrau Imelda sendeten. Nach dem Putschversuch von Verteidigungsminister *Juan Ponce Enrile* und Stabschef *Fidel Ramos* am 22. Februar 1986 waren Tausende von Menschen in Manila auf die Straßen gegangen, um mit ihren Leibern die in der Kaserne nahe der großen Durchgangsstraße „Epifanio de los Santos", im Volksmund abgekürzt „EDSA" genannt, eingeschlossenen Putschisten vor dem Angriff der Elitetruppe des Diktators Marcos zu schützen.

Der über die kirchliche Radiostation Radio Veritas ausgesandte Aufruf von Kardinal *Jaime Sin*, „unseren Freunden", d. h. den putschenden Soldaten, zur Hilfe zu kommen, hatte ein erstaunliches Echo bei der Bevölkerung und besonders bei den vielen Ordensschwestern, Seminaristen und Priestern im Raum Metro-Manila gefunden. Mit Gebeten, Gesängen, Statuen von Heiligen und Rosenkränzen in den Händen stellten sich die Menschen den anrückenden Panzern der Eliteeinheiten des Marcos-Regimes in den Weg. Die in der überwiegenden Mehrheit katholischen Soldaten waren schon wegen ihrer religiösen Sozialisation gar nicht in der Lage, mit Gewalt gegen diese frommen Demonstranten vorzugehen. In vielen Fällen stimmten sie sogar in das Rosenkranzgebet und den Gesang von Kirchenliedern ein. Hinter den von den Medien in die ganze Welt vermittelten Bildern der Straßendemonstration fanden die entscheidenden politischen Gespräche statt, die schließlich mit der Aufgabe des Diktators und seiner Flucht nach Hawaii am 25. Februar 1986 endeten.

Vorausgegangen waren den Ereignissen Ende Februar 1986 die von Marcos angeordneten vorgezogenen Neuwahlen, bei denen es ihm nur durch massive Wahlfälschungen gelungen war, *Cory Aquino* den an den Urnen errungenen Wahlsieg streitig zu machen. Die von verschiedenen Aktionsgruppen

gebildete unabhängige Wahlüberwachungsgruppe *Namfrel* hatte viele Beweise für Manipulation und für massive Eingriffe in das Wahlgeschehen seitens der Marcos-Regierung beobachten und publizieren können. Ausschlaggebend war, daß die philippinische Bischofskonferenz eine öffentliche Erklärung abgab, daß eine sich durch Wahlbetrug an die Macht klammernde Regierung kein moralisches Recht auf Loyalität und Gehorsam der Bürger habe. Diese Unterstützung für die eigentliche Wahlsiegerin Cory Aquino war indirekt das auslösende Moment für den Putsch der Generäle, die sich so Chancen ausrechnen konnten, bei der in den Philippinen sehr einflußreichen katholischen Kirche und weiten Kreisen der Bevölkerung Unterstützung und Anerkennung zu finden. Das gewaltige Echo und die Form der gewaltlosen Revolution hat dann allerdings alle Beteiligten überrascht. Für die dadurch an die Macht gelangte Cory Aquino ergab sich daraus eine zunächst überraschend breite Zustimmung.

Die glücklose Regierungszeit von Corazon Aquino

Die große Aufgabe, nach dem Ende der langen Diktatur von Ferdinando Marcos in den Philippinen wieder demokratische Verhältnisse einzuführen, wurde zunächst in einer Stimmung der nationalen Euphorie mit viel Elan angegangen. An der *Ausarbeitung der neuen Verfassung* waren die wichtigsten Gruppen und Persönlichkeiten aus Staat, Kirche, Wirtschaft und Verbänden repräsentativ beteiligt. Aber schon bald zeigte sich, daß die Übereinstimmung in den nationalen Grundfragen, die die Bewegung der „People's Power" anfangs getragen hatte, nicht ausreichte, um die eigentliche Revolution, d. h. die Änderung der gesellschaftlichen Machtbasis in den Philippinen, herbeizuführen. An der Frage einer *grundlegenden Bodenreform*, die die Position der Großgrundbesitzer ernsthaft berührt hätte, und am Problem der nationalen Versöhnung mit den linken Gruppierungen, die den bewaffneten Aufstand gegen das Marcos-Regime über Jahre hinweg geführt hatten, brach der nationale Konsens auseinander.

Cory Aquino war nach der Ermordung ihres Mannes *Benigno Aquino*, der am 21. August 1983 von Schergen des Marcos-Regimes vor den Kameras der Weltpresse auf dem Flughafen von Manila bei der Rückkehr nach jahrelangem Exil erschossen worden war, eher gegen ihren Willen zu einer politischen Karriere überredet worden. Die so plötzlich an eine politische Schlüsselstelle gelangte Hausfrau war dem politischen Ränkespiel der alten politischen Klasse oft nicht gewachsen. Ihre persönliche Integrität stand dabei zwar außer Frage, andererseits war sie aber zu schwach und im politischen Geschäft zu wenig erfahren, um zu verhindern, daß es während ihrer Regierungszeit zu einer ganzen Reihe von Skandalen und Ungerechtigkeiten kam. Der zunächst zwischen der Armee und den Guerillatruppen geschlossene Waffenstillstand hielt dann auch nur wenige Monate. Die Regierungszeit der weitgehend glücklos und oft ungeschickt agierenden Präsidentin Aquino war von immer wieder neuen Umsturzversuchen geprägt, die unzufriedene Militärs gegen sie führten. Zwar konnte Cory Aquino sieben dieser Staatsstreiche überleben und an der Regierung bleiben; ihre zahlreichen Reformvorhaben konnte sie allerdings nicht durchführen. Wirtschaftlich ist es in den Jahren der Aquino-Regierung nicht gelungen, die Folgen der Mißwirtschaft und schamlosen Bereicherung durch Marcos und seine Clique wiedergutzumachen.

Seit seiner Wahl 1992 bemüht sich Präsident *Fidel Ramos*, die Philippinen aus der wirtschaftlichen Talfahrt herauszubringen. Das von Ramos lautstark und mit viel Propagandaaufwand betriebene Projekt „Philippines 2000" soll dem Inselstaat bis zur Jahrtausendwende den Status eines *neu industrialisierten Landes* (newly industrialized country = NIC) einbringen. Die Ziele sind hochgesteckt, aber wegen der Strukturkrise im Land nur schwer zu realisieren. Erstes Ziel der neuen Wirtschaftspolitik ist es, die schwere Energiekrise zu beheben. Die täglich mehrere Stunden dauernden Zusammenbrüche des Stromnetzes gehören seit zwei Jahren weitgehend der Vergangenheit an. Allerdings ist es nur durch viele Improvisationen, so z. B. durch das Zusammenschalten vieler kleiner Kraftwerkseinheiten, gelungen, die gröbsten Schwierigkeiten zu beheben. Eine tatsächliche Beseitigung des Notstandes setzt noch viele Neuinvestitionen und eine gründliche Neuorganisation des gesamten Energiesektors voraus. Neue Schwierigkeiten für die Regierung haben sich auf dem *Agrarsektor* ergeben. Lange Jahre hindurch waren die Philippinen ein Reis exportierendes Land. Seit zwei Jahren gibt es immer größere Engpässe in der Versorgung der Bevölkerung mit diesem Grundnahrungsmittel. Böse Gerüchte sprechen von einer hausgemachten Notlage, die von profitgierigen Spekulanten mehr oder weniger künstlich erzeugt werde, um die Preise in die Höhe zu treiben.

Viele Kontraktarbeiter in asiatischen und arabischen Ländern

Nach einer belgischen Studie, die Naturkatastrophen seit 1903 statistisch weltweit untersucht hat, sind die Philippinen mit 700 großen Unglücken wie Taifune, Flutkatastrophen und Dürren, das Land mit den meisten Naturkatastrophen auf der Welt. Die Auswirkungen des Ausbruchs des Pinatubo, eines Vulkans ca. 100 km nördlich von Manila, im Jahre 1992 sind bis heute zu spüren. Immer noch bringen starke Regenfälle ein weiteres Vordringen der Schlamm- und Vulkanaschemassen, die sehr viel fruchtbares Ackerland vernichtet haben und vernichten. Andere Naturkatastrophen sind aber von Menschen gemacht. Auf Mindanao haben die großen Waldrodungen für die Obstplantagen der großen internationalen Firmen dazu geführt, daß die Zahl der Überschwemmungen und Erdrutsche von Jahr zu Jahr steigt. Im Zeitraum von Januar bis November 1995 gab es

nach Regenfällen allein 24 Erdrutsche im Süden Mindanaos mit 104 Todesopfern. Grundsätzlich jedoch haben die Philippinen gute Voraussetzungen, im Konzert der asiatischen Nationen in Südostasien, die wirtschaftliches Wachstum aufweisen, mitzumischen. Der Bildungsstandard in den Philippinen ist gemessen an dem in den Nachbarstaaten sehr hoch. Viele Filipinos verfügen über gute Kenntnisse in der englischen Sprache, ein Vorteil, der sich bei der Internationalisierung des Handels positiv auszahlen sollte.

Noch in den 50er und 60er Jahren rangierten die Philippinen direkt hinter Japan als zweitstärkste Wirtschaftsmacht in Südostasien. Die natürlichen Voraussetzungen in der Gestalt von Bodenschätzen, wie Gold, Eisenerz, Kupfer, Zement, Salz und Granit, und von Naturprodukten, wie Zucker, Kokosnüsse, Bananen und andere Südfrüchte, sind, verglichen mit vielen anderen Ländern, außergewöhnlich günstig. Wirtschaftsfachleute weisen darauf hin, daß auch heute noch die verlorenen Jahre der Marcos-Diktatur einigermaßen wettgemacht werden könnten, wenn der Initiative von Einzelpersonen mehr Raum gegeben und die Regierung ihre belastend starke Regulierungswut endlich einstellen würde. Es fehlen effektive Maßnahmen der Regierung, den Handel und die Wirtschaft endlich zu liberalisieren. Wichtige Entscheidungen auf dem Sektor der Wirtschaft, der Löhne etc. fallen immer noch im Parlament oder Senat und werden nicht frei von den betroffenen Wirtschaftsführern und Gewerkschaftern untereinander ausgehandelt. Das Wachstum des Bruttosozialprodukts lag im Jahre 1995 für die Philippinen bei 5,8 Prozent; für das laufende Jahr 1996 wird mit einer leichten Steigerung von über sechs Prozent gerechnet. In der Dekade von 1985–95 hat sich das Pro-Kopf-Einkommen um 50 Prozent auf jetzt 960 US$ gesteigert.

Die weiterhin sehr hohe Zahl der philippinischen Männer und Frauen, die als *Kontraktarbeiter* in asiatische Länder und in die arabischen Staaten gehen, ist ein Anzeichen für die in den Philippinen herrschende hohe Arbeitslosigkeit und das im Vergleich zu anderen Staaten geringe Lohnniveau. Ende Dezember 1995 sprach man von 2000 Kontraktarbeitern, die in der Regel als Facharbeiter täglich das Land verlassen. Aufs Jahr umgelegt bedeutet dies, daß ca. 750 000 Filipinos jährlich ins Ausland gehen. Der Beitrag der 4,3 Millionen (1995) Kontraktarbeiterinnen und -arbeiter für die philippinische Volkswirtschaft ist sehr groß, da sie durch ihre Überweisungen dafür sorgen, daß das Defizit an ausländischer Währung ausgeglichen werden konnte und die Philippinen 1995 erstmals wieder über 5,6 Milliarden US$ an Währungsreserven verfügten. Für die Jahre 1992–95 werden die Überweisungen der im Ausland tätigen philippinischen Arbeitnehmer mit 10,7 Milliarden US $ angegeben, ein Betrag, der fast genauso groß ist wie die Summe der Auslandsinvestitionen in Aktien und Direktinvestitionen für den gleichen Zeitraum, der bei 11,6 Milliarden lag.
Auf der anderen Seite sind die negativen Auswirkungen nicht zu übersehen. Es sind meist qualifizierte und gut ausgebildete Männer und Frauen, die ins Ausland gehen und dann

Große Gestalten des Glaubens



DER REBELL UND SPIELMANN GOTTES FRANZ VON ASSISI IN NEUEN LEGENDEN

140 Seiten mit acht Farbtafeln, gebunden mit Schutzumschlag, DM 28,– /öS 207,– /SFr 27.– ISBN 3-451-23795-4

NEU

Franz von Assisi: Seine Person, sein Leben und seine Botschaft vermitteln gegen manchen zeitgenössischen Trend ein Leitbild einfachen Lebens und herzlicher Menschlichkeit.
Die hier zusammengetragenen sechzehn neuen und neu erzählten Legenden geben Einblick in Gestalt und Spiritualität eines großen „einfachen" Mannes.



NEU

Das etwas andere Hildegard-Buch: Eine essayistische Annäherung an die große Mystikerin des Mittelalters.
Die kompetent zusammengetragene Charakterstudie der historischen und spirituellen Gestalt der großen Heiligen des Mittelalters.

180 Seiten, gebunden, DM 39,80 /öS 295,– /SFr 38.– ISBN 3-451-23677-X

In jeder Buchhandlung!

HERDER

in der eigenen Wirtschaft, in Krankenhäusern und Schulen fehlen. Für die betroffenen Familien ergeben sich ebenfalls oft große Probleme, da Ehen auseinanderbrechen und es zur Entfremdung zwischen Familienmitgliedern kommt. Bei der Vermittlung der Arbeitskräfte gibt es viele Formen der Ausbeutung und der Bestechung, eine Form der Kriminalität, in der Regierungsstellen vielfältig involviert sind und gegen die daher selten vorgegangen wird. In den arabischen Staaten und manchen asiatischen Ländern sind philippinische Frauen sexueller Ausbeutung und Abhängigkeit ausgesetzt. Einige spektakuläre Fälle – wie der von *Flor Contemplacion*, die 1994 in Singapur wegen Mordes hingerichtet wurde, und der von *Sarah Balabagan*, die 1995 in den Vereinten Arabischen Emiraten ebenfalls wegen eines Kapitaldelikts – sie hatte sich gegen die „Zuneigung" ihres Arbeitgebers mit Gewalt zur Wehr gesetzt und ihn getötet – erst zum Tode und später zu einer Prügelstrafe verurteilt wurde, haben in den Medien in den Philippinen und darüber hinaus viel Aufmerksamkeit gefunden. Die philippinische Regierung fühlt sich durch solche Zwischenfälle stärker in die Pflicht genommen, sich für die Belange dieser für das Land so wichtigen Gruppe einzusetzen. Sie werden von der Regierung wohl auch der Stolz des Landes genannt, und man dankt ihnen für ihren wichtigen Beitrag zur Volkswirtschaft.

Aber außer solchen Lippenbekenntnissen geschieht relativ wenig, um bei den Gastgeberländern effektiv für die Rechte dieser Gruppe einzutreten oder im eigenen Land die rechtlichen Voraussetzungen für Rentenansprüche und Krankenversorgung zu verbessern. Inwieweit ein im Juni 1995 zum Schutz der Würde und der Menschenrechte der Wanderarbeiter erlassenes Gesetz praktische Auswirkungen auf die Arbeitsverhältnisse dieser Menschen in ihren Gastländern haben kann, ist sehr fraglich.

Immer noch leben 45 Prozent unter der Armutsgrenze

Das Wirtschaftsprogramm der Regierung Ramos stößt bei den in den Philippinen traditionell starken Basis- und Aktionsgruppen auf seiten der Kirche, der Gewerkschaften und der politischen Linken auf scharfe Kritik. Es wird festgestellt, daß die Programme der Regierung die Interessen der Reichen und Mächtigen weiter fördern, aber so gut wie gar nichts für die Verbesserung der Situation der unteren Bevölkerungsschichten austragen. Bei einem Wachstum des Bruttosozialprodukts von 5,5 Prozent im Jahre 1995 habe sich die Lage der Armen de facto nicht gebessert. Weiterhin lebten 45 Prozent der Filipinos unterhalb der Armutsgrenze. Auch die Bischofskonferenz übte Anfang 1996 Kritik an Plänen der Regierung, die Mehrwertsteuer zu erhöhen, weil dadurch die Belastung der Armen nur weiter steigen würde. Die einst sehr starken linken Kräfte, die in der *Nationalen Demokratischen Front* (NDF) unter der Führung der kommunistischen Partei über großen Rückhalt in der Bevölkerung verfügten, sind allerdings unter sich zerstritten.

Die kommunistische Partei hat sich gespalten in eine Gruppe, die ideologisch an ihren alten Positionen festhalten möchte, und eine andere, die pluralistischer denkt und nach neuen Wegen des gesellschaftlichen Wandels sucht. Es ist schwer, im Gewirr dieser ideologisch sich bekämpfenden Splittergruppen der Linken einen Durchblick zu finden. Deutlich ist jedenfalls, daß es durch den Wegfall des eindeutigen Feindbildes, das die Militärdiktatur Marcos und die Militärpräzenz der USA abgegeben hatten, verbunden mit der weltweiten Krise des Sozialismus, der Linken an einem gemeinsamen Konzept und einer mobilisierenden Zielvorstellung fehlt. Verhandlungen zwischen Vertretern der NDF und der philippinischen Regierung im Juni 1995 in Brüssel wurden ergebnislos abgebrochen.

Auch der Konflikt zwischen den islamischen Rebellen der *Moro National Liberation Front* (MNLF) und der Regierung dauert unvermindert an. Immer wieder kommt es zu bewaffneten Zusammenstößen von Regierungssoldaten mit Einheiten der MNLF unter ihrem Führer *Nur Misuari* und der mit ihr rivalisierenden, eher noch radikaleren Gruppierung, der *Moro Islamic Liberation Front* (MILF), oder der extremistischen Gruppe *Abu Sayyaf* (Schwertträger), die seit Anfang der 80er mit ehemaligen Afghanistan-Freiwilligen, ausgerüstet mit modernen Waffen, den bewaffneten Kampf gegen die Regierung propagieren. Vor allem die letztere Gruppe hat mit einigen spektakulären Überfällen, wie dem Massaker in der Kleinstadt Ipil auf Mindanao im April 1995 und mit Schießereien auf der Insel Basilan kurz darauf, für Aufsehen gesorgt. Während die Ziele von Abu Sayyaf eher unklar bleiben – über ein politisches Konzept scheinen sie nicht zu verfügen –, hat die Regierung Ramos die Gespräche zur Umsetzung des schon 1976 geschlossenen Tripoli-Abkommens, in dem den Muslimen Autonomie in 13 von 22 Regierungsbezirken auf Mindanao zugesagt wird, mit der MNLF unter Nur Misuari wieder aufgenommen.

Ein positiver Abschluß dieser Verhandlungen scheiterte bisher an der Weigerung der MNLF, in den von der Regierung grundsätzlich zugestandenen autonomen Bezirken eine demokratische Abstimmung stattfinden zu lassen. Die MNLF fürchtet aus Erfahrung, daß die muslimischen Bevölkerungsgruppen nicht über eine entsprechende Mehrheit verfügen würden. Besorgnis erregen die Nachrichten, daß sowohl die MNLF als auch die Regierung neben den Verhandlungen umfangreiche militärische Aufrüstung betreiben. Die MNLF fühlt sich durch die ganz auf islamische Authentizität setzende Bewegung der MILF, die nicht nur Autonomie, sondern einen islamischen Staat verlangt, in ihrem Alleinvertretungsanspruch für die islamischen Belange herausgefordert und ist daher zu Kompromissen mit der Regierung noch weniger bereit, um in den Augen der Muslime nicht noch mehr Glaubwürdigkeit bezüglich der Verteidigung islamischer Interessen zu verlieren.

Bemühungen von kirchlichen Organisationen, wie der *Silsilah-Bewegung*, die in Zamboanga, aber auch in Manila für

die Verständigung zwischen Christen und Muslimen arbeitet, haben bisher zwar positive Ergebnisse gebracht, die Gewalttätigkeiten aber nicht verhindern können. P. *Salvatore Carzedda*, einer der führenden Mitarbeiter der Silsilah-Bewegung, wurde von unbekannten und bisher unbehelligt gebliebenen Tätern, die mit ziemlicher Sicherheit islamische Extremisten waren, am 20. Mai 1992 ermordet. Die Arbeit von Silsilah geht jedoch weiter. Auch die regionale katholische Bischofskonferenz hat 1994 das bleibende Engagement und die Bereitschaft zum Dialog mit den Muslimen als unabdingbar bekräftigt. Bei der 9. Tagung der regionalen Mindanao-Sulu-Pastoral Conference [MSPC] im Oktober 1995 haben die beteiligten Bischöfe, Priester und Laien noch einmal die beteiligten Konfliktparteien aufgefordert, erneut Friedensgespräche aufzunehmen und beklagt, daß auf beiden Seiten das Wettrüsten weitergehe.

Gefährdung durch das organisierte Verbrechen

Unter der Präsidentschaft Fidel Ramos' hat sich die *Gefährdung durch die kommunistische Partei* stark verringert. Die lange andauernden Richtungskämpfe haben die Partei gespalten und ihren Einfluß fast auf Null zurückgehen lassen. Die wenigen Gebiete, in denen die NPA so etwas wie eine Schattenregierung hatte aufbauen können, mußte sie bis auf kleine Bezirke in der unwegsamen Bergregion Bicol und in Mindanao wieder aufgeben. Die Zahl ihrer Kämpfer soll nur noch etwa 2500 betragen, womit sie militärisch nur begrenzt einsatzfähig ist. Kämpfe fanden Anfang des Jahres 1996 im Gebiet der Sulod Stammesbevölkerung im Bergland von Luzon statt, bei denen die Verluste wohl mehr auf seiten dieser einfachen Bergbevölkerung lagen, als daß sie den wenigen Guerilla der NPA geschadet hätten.
Eine viel größere Gefährdung der inneren Sicherheit geht gegenwärtig vom *organisierten Verbrechen* aus. Die Reihe der Entführungen von reichen Geschäftsleuten bzw. deren Angehörigen, zumeist der chinesischen Minderheit zugehörig, zum Zwecke der Erpressung hoher Lösegelder hat in Manila und einigen anderen Städten ein Ausmaß angenommen, das zur Verunsicherung potentieller ausländischer Investoren führt. Die Verwicklung höchster Polizeioffiziere in diese Machenschaften erschwert ein effektives Vorgehen gegen diese Banden. Die Versuche der Regierung, durch verschärfte Gesetze, besondere Anti-Terroristengesetze z. B., die innere Sicherheit zu erhöhen, stoßen bei der philippinischen Öffentlichkeit auf Widerstände, da der Mißbrauch solcher Gesetze zur Zeit der Marcos-Diktatur noch in zu frischer Erinnerung ist.

Der bestimmende Faktor in den *außenpolitischen Beziehungen* der Philippinen waren seit der Unabhängigkeit des Landes traditionell die Vereinigten Staaten von Amerika. Beim Sturz des Diktators Marcos spielten die USA hinter den Kulissen die entscheidende Rolle. Auch unter der Regierung von Cory Aquino waren sie im Hintergrund wirksam, als es darum ging, die verschiedenen Putschversuche gegen die Präsidentin abzuwehren. Die im Tiefflug über Manila donnernden Düsenjäger der amerikanischen Luftwaffe halfen entscheidend mit, die Aufrührer zu überzeugen, daß sie keinen Erfolg haben konnten. Andererseits gab es im Land immer schon Kritik an der fortdauernden militärischen Präsenz der USA und ihren Versuchen, in die Innenpolitik der Philippinen einzugreifen. Ende 1991 beschloß der philippinische Senat, das Stationierungsabkommen mit den USA nicht mehr zu verlängern und sie zum Abzug ihrer militärischen Einheiten aufzufordern.
Unerwartete Unterstützung erhielten die anti-amerikanischen Kräfte durch den Ausbruch des Pinatubo, bei dem der zentrale Militärflughafen Clark Airfield von der Vulkanasche vollkommen bedeckt und damit unbrauchbar wurde. Die USA zogen danach sowohl ihre Luftwaffe als auch – mit der Aufgabe ihrer wichtigen Marinebase Subic Bay – ihre Flotte von den Philippinen ab. Natürlich bleiben die USA ein wichtiger politischer und wirtschaftlicher Partner. Aber die Philippinen haben sich in den letzten Jahren doch stärker ihren Nachbarn in der ASEAN-Gruppierung zugewandt.
Außenpolitische Schwierigkeiten gibt es eigentlich nur mit der *Volksrepublik China* über die Frage der Spratly Inseln. Durch die Verschärfung der lange Jahre eher auf Sparflamme gehaltenen Auseinandersetzung um die Souveränität der Inseln hat die Frage, ob die Philippinen sich imstande sehen, ihr Territorium aus eigener Macht zu schützen, neue Nahrung erhalten. Chinesische Manöver in dem umstrittenen Seegebiet haben, verbunden mit der Errichtung mehr oder weniger dauerhafter Militäranlagen auf einigen der kleinen Inseln, die philippinische Marine gereizt, einige der von China installierten Hoheitszeichen zu sprengen. Da auf die fraglichen Inseln ebenfalls von Vietnam, Malaysia, Taiwan und Brunei Ansprüche erhoben werden, liegt hier ein auch international brisantes Problem vor. Die bei den Spratly-Inseln vermuteten Öl- und Gasvorkommen bilden den ökonomischen Hintergrund für den Streit um die ansonsten kaum für die Besiedlung geeigneten kleinen Inseln.

Kirchlicher Widerstand gegen die Familienpolitik der Regierung

Der Einfluß der katholischen Kirche auf die Politik war in den Philippinen wegen der starken Zahl der Katholiken, die gut 80 Prozent der Bevölkerung ausmachen, und der politischen Rolle des Episkopats immer recht bedeutsam. Einen besonderen Höhepunkt erreichte der Einfluß der philippinischen Bischofskonferenz und des Kardinal von Manila, Jaime Sin, während der Rosenkranzrevolution und der anschließenden Präsidentschaft von Cory Aquino. Mit der Regierungsübernahme durch den Protestanten Fidel Ramos haben sich die Gewichte verschoben. Kardinal Sin hatte im Vorfeld der Präsidentschaftswahlen 1992 deutlich gemacht, daß ihm der protestantische Kandidat Ramos nicht gerade

genehm war. Doch der Einfluß der Kirche reichte nicht aus, ihrem Kandidaten *Ramon Mitra* zur Wahl zu verhelfen. Nach der Wahl von Ramos hat die katholische Kirche einige Male kritisch zu Vorhaben seiner Regierung Stellung genommen. Herausragend war der Widerstand gegen die Familienpolitik und Programme der Familienplanung von Gesundheitsminister *Juan Flavier*, dessen relativ moderaten Schritte auf diesem Sektor heftig angegriffen und abgelehnt wurden. Ziel eines Fünfjahresplanes (1993–98) der Regierung sollte sein, durch die Freigabe von Empfängnisverhütungsmitteln die gegenwärtig bei 2,3 Prozent liegenden Geburtenrate auf 1,8 Prozent herunterzudrücken.

Ausdrücklich hatte Präsident Ramos betont, daß Abtreibung dabei nicht als Mittel der Geburtenkontrolle in Frage kommt. Durch den von der katholischen Hierarchie initiierten anhaltenden Widerstand gegen seine Familienpolitik sah sich Präsident Ramos letztlich genötigt, Gesundheitsminister Flavier abzulösen. Die Vorbehalte gegen die Person von Flavier seitens der Kirche waren dann allerdings nicht stark genug, seine Wahl zum Senator 1995 zu verhindern. Starken Protest gab es seitens der katholischen Hierarchie ebenfalls im Umfeld der Weltbevölkerungskonferenz von Kairo 1994. Mit lautstarken Kampagnen – so z. B. eine von Kardinal Sin geleitete Großkundgebung im August 1994 in Manila, an der 1 Million Menschen teilgenommen haben sollen, und auf der Bücher und Kondome verbrannt wurden – wurde gegen die Gefahr Front gemacht, Abtreibung als Form der Geburtenkontrolle zu billigen.
Ähnliche Vorbehalte gab es dann auch gegen die Weltfrauenkonferenz in Beijing im September 1995. Gegen den Protest der philippinischen Frauenorganisationen wurde der dem Opus Dei angehörende Senator *Francisco Tatad* zum Vorsitzenden des Senatsausschusses für Frauenfragen ernannt. Mit einem Gesetz möchte er gegen die Verhütungsmentalität vorgehen und alle Maßnahmen der Regierung auf dem Sektor der Geburtenkontrolle stoppen. Das Opus Dei ist schon seit Jahren auf den Philippinen tätig. Immer wieder wird auch behauptet, daß Kardinal Sin ein Freund des Werkes sei, der sich gerne von ihm helfen läßt und ihm großes Vertrauen entgegenbringt. Im März dieses Jahres wurde gemeldet, daß das Opus Dei in Manila eine Universität für Asien und den Pazifik gegründet habe. Damit sollen verschiedene Initiativen auf dem Erziehungssektor, die bisher schon vom Opus Dei betrieben wurden, zusammengefaßt und erweitert werden.

Kardinal Sin hat Ende 1995 Präsident Ramos unterstellt, er habe diktatorische Neigungen. Anlaß waren Gesetzesvorhaben, die die Macht des Präsidenten erweitern sollten. Pikanterweise jedoch hat sich Kardinal Sin kurz darauf nach Morden an führenden Industriellen in Manila an die Öffentlichkeit gewandt und der Regierung Ramos Versagen im Kampf gegen Kriminelle und kommunistische Agitatoren vorgeworfen. Darauf antwortete die Regierung, indem sie umgekehrt der katholischen Kirche den Vorwurf machte, nicht hinreichend die Werte von Liebe und Versöhnung zu predigen.

Anfang 1996 fanden sich Kardinal Sin und Präsident Ramos dann etwas überraschend als Verbündete im Kampf gegen ein neues Anti-Terrorismus-Gesetz. Beide erklärten, daß alles versucht werden müsse, um eine Rückkehr zum Kriegsrecht, wie es unter Ferdinando Marcos bestand hat, zu vermeiden. Das umstrittene Gesetz sieht Verhaftungen ohne Haftbefehle, das Abhören von Telefonen und die Kontrolle von Bankkonten verdächtiger Personen vor. Der Entwurf wurde dann im Januar 1996 von der Regierung zurückgezogen. Der Rücktritt des verantwortlichen Innenministers *Rafael Alunan* soll nach einer Schonfrist im Juni erfolgen. Ihm wird das Scheitern des Gesetzes und Versagen im Kampf gegen Korruption und Schlendrian bei der Polizei zur Last gelegt. Menschenrechtsorganisationen in den Philippinen mißtrauen Präsident Ramos wegen seiner Vergangenheit; schließlich war er mehrere Jahre unter Marcos für die philippinische Polizei verantwortlich. Es gibt immer wieder Stimmen, die Ramos unterstellen, daß er sich nach Ablauf seiner offiziellen sechsjährigen Amtszeit gegen die Verfassung, die keine Wiederwahl zuläßt, durch Manipulationen ein zweites Mandat verschaffen könnte.

Soziale Initiativen, charismatische Gruppen

Seit 1966 besteht das *Nationale Sekretariat für Soziale Aktion* (NASSA) in den Philippinen, das mit regionalen Unterorganisationen für die Umsetzung der katholischen Soziallehre verantwortlich ist. In den Tagen der Marcos-Diktatur fanden sich hier viele Aktionsgruppen zusammen, die den Widerstand gegen das Regime organisierten, die sich, wie die *Task Force Detainees*, für politische Häftlinge einsetzten oder sich für andere gesellschaftliche Aufgaben engagierten. Im Kampf gegen das Militärregime unter Marcos gingen einige dieser Gruppen mehr oder weniger enge Verbindungen mit der politischen Linken, in einer Reihe von Fällen mit den Kommunisten oder ihren Tarnorganisationen, ein. Mit dem Sturz von Marcos 1987 kam es zu einer ideologischen Krise. Bischof *Francisco Claver* wurde der Leiter von NASSA und unternahm den Versuch, die Arbeit ohne ideologische Schieflage neu zu organisieren. Dabei verließen eine Reihe von Personen und Gruppen NASSA und organisierten sich um.
Auch die *Task Force Detainees* erlebte eine heftige Auseinandersetzung, bei der die Gründerin, Schwester *Mariani Dimaranan*, und Bischof *Antonio Fortich* auf Betreiben der den Kommunisten nahestehenden Fraktion ihre Führungsämter verloren. NASSA selber verfolgte eine eher unspektakuläre Arbeit der Bewußtseinsveränderung und Schulung, die mehr auf das Umdenken und auf eine Bewußtseinsveränderung von Personen als auf die Veränderung von Strukturen setzte. Diese Arbeit hat über die Jahre zwar keine Schlagzeilen mehr gemacht, aber doch zu tiefgehenden gesellschaftlichen Veränderungen geführt. In einem Interview anläßlich des 30jährigen Jubiläums von NASSA hat Bischof

Claver auf die Früchte der beharrlichen Arbeit seit 1987 hingewiesen. Die Zahl der Mitarbeiter ist gewachsen, auch hat sich die lokale Unterstützung der Arbeit sehr verstärkt, so daß sich die Abhängigkeit von ausländischen Hilfsorganisationen stark verringert hat.

Es gibt auf den Philippinen eine Vielzahl von sozialen Initiativen von Ordensschwestern und engagierten Frauen. Eine dieser Gruppen ist GABRIELA, eine Gruppe von Frauen, die sich gegen die sexuelle Ausbeutung und andere Formen der Diskriminierung von Frauen in der philippinischen Gesellschaft wendet und den betroffenen Frauen Hilfe und Unterstützung gewährt. Seit 1986 besteht ferner das von den Benediktinerinnen in Manila gegründete Institut für Frauenstudien mit Sr. *Mary John Mananzan* OSB als Leiterin, das sich als Ziele die Bewußtseinsveränderung der Frauen, Ausbildung und Forschung auf dem Gebiet von Frauenfragen, Ausbildungskurse zur Verbesserung der Situation von Frauen und Studien sowie Publikationen auf dem Gebiet der feministischen Theologie gesetzt hat. Zu nennen wären auch die Beiträge von Ordensschwestern im ländlichen Apostolat und anderen sozialen Aufgaben.

Wohl auch als Reaktion auf die starke Fixierung auf soziale Fragen, verbunden mit einer Politisierung und ideologischen Verbohrtheit bei vielen kirchlichen Mitarbeitern, Priestern, Ordensleuten und Mitgliedern von Aktionsgruppen, läßt sich seit 1986 ein deutliches Anwachsen der *charismatischen Bewegungen* innerhalb der katholischen Kirche auf den Philippinen beobachten. Es handelt sich dabei um Bewegungen, die von Laien gegründet und geleitet werden. Ein herausragendes Beispiel ist die Gruppe *El Shaddai*, die zwei oder sogar drei Millionen Mitglieder haben soll. Gegründet wurde *El Shaddai* 1985 von *Mike Velarde*, der ursprünglich Immobilienhändler war, dann durch geistige Erlebnisse zu einem wiedergeborenen Katholiken wurde. Mike Velarde hat immer betont, daß er sich der katholischen Kirche zugehörig fühlt und keine Sonderbewegung ins Leben rufen möchte. Er versteht seine Rolle als Zündfunke, der bei den Menschen Glauben wecken soll. Die eigentlich priesterlichen Aufgaben sieht er nicht als seine Sache an.

Die philippinische Bischofskonferenz hat Velarde 1993 eingeladen, seine Bewegung auf einer ihrer Sitzungen vorzustellen. Die Hierarchie hat seine Arbeit begrüßt und bemüht sich, durch die Bereitstellung von Priestern die Bewegung innerhalb der Kirche zu halten. Tätig sind Gruppen wie *El Shaddai* nicht nur im Inland, sondern auch sehr stark unter den ausländischen Kontraktarbeitern. Eine andere charismatische Bewegung ist der *Jesus Wunder-Kreuzzug* (Jesus Miracle Crusade), der von protestantischen Christen gegründet wurde. Wie der Name schon sagt, stehen bei dieser Gruppe Wunder, wie die Heilung von Krankheiten oder die Linderung materieller bzw. spiritueller Nöte, im Mittelpunkt.

Die charismatischen Gruppen helfen ihren Mitgliedern, das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu vermitteln, die in Gottesdiensten, im Tanz, aber auch in der gegenseitigen Hilfestellung im Alltag erfahren wird. An Gesellschaftsveränderungen sind diese Gruppen nicht interessiert. Höchstens verschaffen sie ihren Mitgliedern durch den Aufbau von gewissen genossenschaftlichen Organisationsformen die Möglichkeit, sich gegenseitig finanziell zu unterstützen. Bewegungen wie die *El Shaddai* werden von einigen in der katholischen Hierarchie auch deswegen begrüßt, weil sie eine Antwort auf die evangelikalen Sekten darstellen, die aus den USA kommend mit ihrer lauten Propaganda und charismatischen Frömmigkeitsformen versuchen, Katholiken für sich zu gewinnen. Seit einigen Jahren ist auch die Mun-Sekte auf den Philippinen sehr aktiv. Anfang dieses Jahres kam es anläßlich einer von Mun in Manila vorgenommenen Massentrauung hunderter seiner Mitglieder zu einer kontroversen Diskussion über den Charakter dieser Sekte.

Eine besondere Form von Volksreligiosität sind die Frauen, die alte vorchristliche religiöse Traditionen auf den Philippinen, bei denen es Priesterinnen gab, wieder beleben möchten und besonders auf Frauen eine große Anziehungskraft ausüben. Das Zentrum dieser Gruppen liegt auf dem Berg Banahaw, einem als heilig geltenden Ort, wo einige der Priesterinnen ihren Sitz haben. Die Frauen leben in kleineren Gemeinschaften, machen bestimmte Übungen, um in den Zustand der Ekstase zu geraten, verfügen über heilende Kräfte und sind Beraterinnen in Nöten für die Menschen, die zu ihnen kommen.

Georg Evers

Kurzinformationen

Vorschläge des ZdK für ein gemeinsames Europa

Im Vorfeld der Regierungskonferenz zur Überprüfung des *Vertrags von Maastricht*, die am 29. März in Turin begann, veröffentlichte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken einen Katalog von Überlegungen und Forderungen. An besonders dringlichen Herausforderungen nennt das Laiengremium in seiner Erklärung unter anderem: Notwendig sei eine gemeinsame Sicherheits- und Außenpolitik sowie eine gemeinsame Arbeitsmarkt- und Beschäftigungspolitik, in der gemeinschaftliche Anstrengungen zur Verbesserung der Wirtschaftsstruktur sowie eine gezielte Bildungs- und Ausbildungspolitik möglich werden. Die gemeinsame, „abgestimmte und solidarische" Flüchtlings-, Asyl- und Einwanderungspolitik müsse bei den Ursachen für Flucht- und Wanderungsbewegungen ansetzen. Für die gemeinsame Politik gegen Drogen und

Kriminalität habe der Maastricht-Vertrag bereits wichtige Voraussetzungen für ein gemeinsames Vorgehen geschaffen, die jedoch bisher von den Mitgliedsstaaten nicht erfüllt worden seien. Schließlich fordert das ZdK gemeinsame „hohe Standards" in der Umwelt und Verbraucherpolitik, wobei auch gleiche Wettbewerbsbedingungen gewährleistet sein müßten, und gemeinsame Kriterien in der Bioethik. Weiter erinnert die Erklärung an die „historische Aufgabe", die Europäische Union für die Staaten Mittel- und Osteuropas zu öffnen. Ausdrücklich mahnt das Gremium überdies, die Handlungsfähigkeit der EU müsse gestärkt, die Bürger in Zukunft über politische Entscheidungen besser informiert, aber auch beteiligt werden. Das Prinzip der Einstimmigkeit dürfe nur für wenige, sensible Bereiche gelten, Entscheidungen durch qualifizierte Mehrheitsvoten müßten auch in den Bereichen der Außen-, Sicherheits- und Sozialpolitik möglich sein. Zudem wird angemahnt, die Befugnisse des Europäischen Parlamentes zu stärken.

Kontroverse um mögliche Rehabilitation von Hans Küng

Die mit dem Ende des Wintersemesters 1995/96 erfolgte Emeritierung von *Hans Küng* hat zu einer Kontroverse um eine mögliche Rehabilitierung geführt. Der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, *Herbert Niehr*, erklärte Mitte Februar, die Fakultät fordere die „volle Rehabilitierung von Hans Küng als katholischem Theologen". Die Fakultät bitte den Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Walter Kasper*, und die römische Glaubenskongregation, „die derzeitige Situation einer Neubewertung zu unterziehen". Fünf Tage später distanzierte sich der Dogmatiker *Peter Hünermann* von dieser Erklärung des Dekans seiner Fakultät. In einem Brief an Niehr stellte Hünermann fest, der Anschein, hinter der Erklärung des Dekans stünden alle Professoren, beruhe auf einer „Vorspiegelung falscher Tatsachen". Hünermann würdigte in seinem Brief das „imponierende theologische Œuvre" Küngs, vermißte jedoch in der Erklärung Niehrs „die kritische Unterscheidung und den Blick aufs Ganze". Küng besitze „das Charisma des weiträumigen Aufrisses von Problemfeldern und der wirkungsvollen Vermittlung theologischer Sachverhalte". Er besitze jedoch nicht „das Charisma, auf schwierigen Problemfeldern ausgewogene Konsensformeln in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Gesprächspartnern zu erarbeiten". Nachdem sich noch weitere Fakultätsmitglieder, z. T. öffentlich, von der Erklärung distanziert hatten, äußerte sich schließlich auch Bischof Kasper zu der Frage. Das in der Erklärung vorgetragene Anliegen nehme er ernst. Er würde es begrüßen, „wenn eine Beilegung des Konflikts möglich würde". Küngs früherer Fakultätskollege wies darauf hin, „kein Kundiger" werde Küng „die Anerkennung für zahlreiche Leistungen auf dem Gebiet der Theologie versagen". Zu bedauern sei jedoch „daß er dies immer wieder im Konflikt mit wesentlichen Aussagen der kirchlichen Lehre und unter teilweise scharfer und persönlicher Polemik gegen das kirchliche Lehramt getan" habe. Der Schlüssel zu einer vollen Rehabilitierung Küngs liege entscheidend bei ihm selbst. Zum Gespräch über die theologischen Sachfragen und „gegebenenfalls zur Vermittlung mit den dafür zuständigen römischen Instanzen" sei er – „wie schon bisher" – bereit.

Gedenkveranstaltungen zum 450. Todestag Martin Luthers

Aus Anlaß des 450. Todestags von Martin Luther fanden am 17. und 18. Februar in Eisleben Gedenkveranstaltungen statt. Im Festakt der Stadt Eisleben (Luthers Geburts- und Sterbestadt) in Sachsen-Anhalt wies Bundespräsident *Roman Herzog* darauf hin, daß Luther den Deutschen nicht allein, ihnen aber gemeinsam gehöre: Zum einen begehe man den ersten „runden" Luther-Gedenktag seit der Wiedervereinigung, zum anderen begegneten sich im Gedächtnis an Luther Katholiken und Protestanten, Christen und Nichtchristen, Gläubige und Nichtgläubige. Luther sei längst zur Symbolgestalt geworden: „Mit ihm hielten ein neuer Geist und eine neue Sprache Einzug in eine Zeit, die statt erstarrter Konventionen neue Vergeistigung und Mündigkeit verlangte". Bei der kirchlichen Gedenkveranstaltung am 17. Februar sagte Bischof *Karl Lehmann*, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, auch katholische Christen könnten den 450. Todestag Luthers wie schon 1983 die 500. Wiederkehr seines Geburtstags guten Gewissens mitfeiern. Als wichtigste Lehre der Luther-Gedenktage nannte Lehmann: „Wir bleiben den Vätern im Glauben nur treu, wenn wir ihre unbedingte Wahrheitsliebe nicht verleugnen." Ökumenische Arbeit sei für die Wahrheit und konfessionalistischer Verbortheit: „Unsere Generationen müssen, gerade wenn wir auf Martin Luther schauen, das Wagnis vollbringen, um der Wahrheit und der Liebe willen den Brückenschlag weiter voranzutreiben." Die evangelischen und katholischen Bischöfe bzw. Kirchenpräsidenten in Sachsen-Anhalt und Thüringen veröffentlichten zum 450. Todestag Luthers ein gemeinsames Wort, das als grundlegende Frage Luthers an die Gegenwart u. a. die nach dem Verhältnis zur Heiligen Schrift nennt. Gleichzeitig wird daran erinnert, Luthers Verständnis der Heilskraft des Wortes habe ihn nicht zu einer Minderschätzung des Sakraments geführt.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund setzt auf Demokratisierung

An einer außerordentlichen Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) haben die Delegierten der 22 Mitgliedskirchen eine Öffnung der Abgeordnetenversammlung beschlossen. Zudem beschlossen sie die Umwandlung der SEK-Werke „Brot für

alle" (Fastenaktion) und HEKS (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz) in selbständige Vereine. Mit der Öffnung der Abgeordnetenversammlung wird das Parlament des Schweizer Protestantismus nicht mehr ausschließlich eine Delegiertenversammlung der Mitgliedskirchen sein und also nicht mehr nur den territorial organisierten und kirchlich-parlamentarisch strukturierten Protestantismus repräsentieren (HK, August 1995, 429 ff.). Die Abgeordnetenversammlung soll künftig um kooptierte Delegierte aus „lieux d'Église", aus Gruppierungen und Organisationen erweitert werden. Diesen zusätzlichen Delegierten soll das volle Stimm- und Wahlrecht eingeräumt werden. Ob im Blick auf die Kooptierung diese „lieux d'Église" zu Bereichskonferenzen zusammengefaßt werden sollen, ist noch offen; Konferenzen gibt es bereits für die Bereiche Diakonie und Liturgie, für die Bereiche Erwachsenenbildung, Frauenfragen und Medien wurden sie angeregt. Die juristische Verselbständigung der Werke wurde wegen des neuen Bundessteuergesetzes notwendig. Die Frage war bloß, ob sie als Stiftungen oder Vereine konstituiert werden sollen. Das Stiftungsmodell hätte zu einer Straffung der Entscheidungsstrukturen und zu einer Stärkung der Exekutive geführt. Die Abgeordnetenversammlung entschied sich für das Vereinsmodell und damit für die basisdemokratische Variante. Mitglieder der Vereine können die Mitglieder des SEK werden, und die Delegiertenversammlungen des SEK und der Werke, also die Legislativen, müssen identisch sein, während die Vorstände, also die Exekutiven, frei gewählt werden können. Mit dieser Lösung ist nicht ausgeschlossen, daß Mitgliedskirchen aus ideologischen Gründen einem Werk nicht beitreten bzw. aus ihm austreten.

Nationales kubanisches Kirchentreffen

Zum zweiten Mal seit der Revolution 1959 und zehn Jahre nach dem ersten Treffen von 1986 trafen sich vom 21. bis 25. Februar rund 150 Delegierte aus den zehn Diözesen Kubas zu einem nationalen kubanischen Kirchentreffen, um mit Blick auf die Jahrtausendwende pastorale Richtlinien festzulegen. Dabei bekräftigte die Mehrheit der Delegierten einen prophetischen, der Gesellschaft zugewandten, an ihr teilnehmenden und an der Förderung der Menschlichkeit orientierten Dienst der Kirche. Bei seinem Rückblick auf die vergangenen zehn Jahre zeichnete der Erzbischof von Havanna, Kardinal *Jaime Ortega y Alamino*, ein von Höhen und Tiefen geprägtes Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Trotz der Gewährung von mehr Religionsfreiheit sei die Kirche immer noch in ihrer Aktionsfreiheit beschränkt. Unter anderem bedauerte er die fortbestehenden Restriktionen gegenüber ausländischen Priestern. Die Aufgabe des Atheismus als Staatsideologie aber habe grundsätzlich die Möglichkeit des Dialogs verbessert. In seiner vom päpstlichen Sondergesandten Kardinal *Carlo Furno* vor den Delegierten verlesenen Botschaft rief *Johannes Paul II.* Staat und Kirche zu einem offenen Dialog auf, unterstrich dabei aber auch, die kubanische Kirche fordere nichts als das Recht auf freie Tätigkeit. Erneut bekräftigte der Papst dabei seinen Wunsch nach einem Besuch in Kuba in nicht allzu weiter Ferne. In der Zeit des Kirchentreffens kam es auch zu einer Begegnung zwischen dem päpstlichen Sondergesandten und Präsident *Fidel Castro*. Bei der Abschlußveranstaltung des Treffens würdigte die Verantwortliche für religiöse Angelegenheiten im Zentralkommitee der Kommunistischen Partei Kubas, *Caridad Diego*, besonders den sozialen Einsatz der katholischen Kirche. In einem Interview mit „La Croix" (29.2. 96) unterstrich sie jedoch mit Verweis auf einen Hirtenbrief der kubanischen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1993, der seinerzeit für erhebliche Verstimmung bei der Regierung und heftige antikirchliche Attacken in den offiziellen Medien geführt hatte: Ein Papstbesuch setze ein noch besseres Verhältnis zwischen Regierung und katholischer Hierarchie voraus.

Amerikanische Bischöfe äußern sich über „kleine kirchliche Gemeinschaften"

Die Kommission der US-amerikanischen Bischofskonferenz für die Angelegenheit der „Hispanics" veröffentlichte eine Stellungnahme zur Situation sogenannter „kleiner kirchlicher Gemeinschaften" („small church communities"), wie sie nach dem Vorbild lateinamerikanischer Basisgemeinschaften in den USA bestehen (Wortlaut in: Origins, 25. 1. 96, S. 513 ff.). Für die aus Mittel- und Südamerika eingewanderten Katholiken sei der Glaube „eng verknüpft mit kulturellen Ausdrucksformen ihrer Identität". „Kleine kirchliche Gemeinschaften helfen den ‚hispanics', ihre kulturell geprägte Glaubensidentität auf eine persönliche Weise zu stärken und gemeinschaftlich die Verkündigung des Evangeliums zu betreiben". Diese Gemeinschaften erlaubten es den eingewanderten Latinos, ihre „reichen kulturellen und religiösen Ausdrucksformen und Familienwerte zu bewahren und miteinander zu teilen, die es ihnen erlauben, die Herausforderungen einer sich rapide verändernden Welt zu bestehen". Das Dokument betont einerseits die Einbindung bzw. Nähe zu den übrigen kirchlichen Strukturen, betont andererseits ihre legitime Eigenständigkeit und nimmt die Gemeinschaften zugleich gegen den Vorbehalt in Schutz, sie betrieben „Trennung von der Pfarrei". Ein zentraler Satz des bischöflichen Dokuments zur Zielbestimmung solcher Gemeinschaften lautet: „Die Stärke kleiner Gruppen rührt von dem gemeinsamen Bemühen her, auf eine persönlichere Weise nach einem christlichem Leben Ausschau zu halten und zugleich doch auf engste Weise verbunden zu bleiben mit der universalen Mission der Kirche." In einem Abschnitt zu ekklesiologischen Aspekten des Themas heißt es u. a.: „Kleine kirchliche Gemeinschaften sind keine neue Bewegung in der Kirche. Noch sind sie einfach Nachbarschaftsgruppen innerhalb der Pfarrei. Sie sind selbst Kirche".

Notizen

Die Jahre, die auf die Jahrtausendwende hinführten, sollten für die kirchlichen Gemeinschaften aller Nationen als Gelegenheit zur Umkehr und zur Prüfung des pastoralen Engagements genutzt werden, ein verlängerter „Exerzitienkurs" für jede Diözese, Pfarrgemeinde, Vereinigung, Bewegung sowie jede christliche Familie. Dies betonte Johannes Paul II. in seiner Ansprache bei der Internationalen Planungskonferenz des Zentralen Komitees für das Heilige Jahr 2000 und der Delegierten der nationalen Komitees am 16. Februar (Osservatore Romano, 18. 2. 96). Erneut bekräftigte der Papst zum Ende der „Vor-Vorbereitungsphase", alle Planungen im Hinblick auf das Jubiläum sollten in erster Linie auf den Reichtum des Zweiten Vatikanischen Konzils Bezug nehmen: Das Konzil sei gewissermaßen die „Heilige Pforte" zu jenem neuen Frühling, der durch das Jubiläumsereignis offenbar gemacht werden solle.

Mit einer „Zwischenlösung", einer bis zum Jahr 2003 befristeten Vereinbarung soll der seit Jahren dauernde Streit über die evangelische Militärseelsorge in Ostdeutschland beigelegt werden. Gemäß einer am 5. März veröffentlichten Rahmenvereinbarung, auf die sich die EKD und das Verteidigungsministerium verständigt haben, können in Ostdeutschland künftig Pfarrer im Kirchendienst als hauptamtliche Militärseelsorger tätig sein. Nach dem in Westdeutschland gültigen Militärseelsorgevertrag von 1957, der von den ostdeutschen Landeskirchen nach der Wiedervereinigung abgelehnt worden war, sind Militärpfarrer dagegen Staatsbeamte auf Zeit. Die Leitung der evangelischen Militärseelsorge in Ostdeutschland liegt beim Militärbischof, der auch die Dienstaufsicht über die Militärseelsorger hat. Vorgesehen ist die Einsetzung eines „Bevollmächtigten für die evangelische Seelsorge in der Bundeswehr in den neuen Bundesländern". Dieser soll als Kirchenbeamter die Aufgaben eines Wehrbereichsdekans wahrnehmen.

Der Richter am Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe und Heidelberger Rechtsprofessor Paul Kirchhof setzte sich für den Erhalt der geltenden Kirchensteuerregelung in Deutschland ein. Auf der diesjährigen gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing bezeichnete Kirchhof die Kirchensteuer als „zeitgerechtes Instrumentarium der Kirchenfinanzierung, das den Grundsatzwertungen einer mitgliedschaftlichen Belastungsgerechtigkeit entspricht, die innere Unabhängigkeit der Kirchen von ihren Financiers sichert und den notwendigen Beitrag der Kirchen zum freiheitlichen Kulturstaat der Gegenwart anerkennt". Die Verpflichtung des Staates zur gesetzgeberischen und organisatorischen Mitwirkung bei der Besteuerung der Kirchenmitglieder enthalte den Auftrag, „das Religiöse als ein wesentliches Element der Kulturstaatlichkeit anzuerkennen".

Deutliche Kritik an der Bundesregierung übte die deutsche Sektion der katholischen Friedensbewegungen Pax Christi. In einer Stellungnahme des Geschäftsführenden Vorstandes Ende Februar, in der dieser entschieden für die Abschaffung der Allgemeinen Wehrpflicht plädiert, heißt es: Mit allen Mitteln versuche die Bundesregierung, die Krise der Wehrpflicht zu verschleiern. Mit Hinweis auf die Entwicklungen unter anderem auch im benachbarten Frankreich moniert Pax Christi: Seit Jahren schon habe die Bundeswehr keine Verwendung mehr für alle Wehrpflichtigen. Die konstant hohe Zahle der Kriegsdienstverweigerer zeige deutlich, daß die Akzeptanz des Militärs in unserer Gesellschaft in dem Maß schwinde, in dem der Sinn für militärische Konfliktlösungen überhaupt verloren gehe.

Zum 81. Bischof von Eichstätt hat Johannes Paul II. den 54jährigen Stadtpfarrer und Regionaldekan in Schrobenhausen (Bistum Augsburg), Walter Mixa, ernannt. Der bisherige Bischof von Eichstätt Karl Braun wechselte vor elf Monaten auf den Erzbischofssitz von Bamberg. Mixa stammt aus Königshütte in Oberschlesien. 1970 wurde er geweiht. 14 Jahre lang war er für die Priesterfortbildung im Bistum Augsburg zuständig. Neben den Bischöfen von Bamberg und Regensburg ist Mixa der dritte Priester des Bistums Augsburg, der außerhalb der eigenen Diözese in Bayern ein Bistum leitet.

Der Bochumer Fundamentaltheologe Hermann-Josef Pottmeyer äußerte sich kritisch zu dem von Johannes Paul II. statuierten Ende der Debatte über die Möglichkeit einer Priesterweihe von Frauen. Pottmeyer sprach auf dem vom Leiterkreis der Katholischen Akademien in der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Symposium zum Thema „Dialog als Selbstvollzug der Kirche". Ohne sich in der eigentlichen Ordinationsfrage festzulegen, meinte Pottmeyer, verletzend für Katholiken sei nicht die Verweigerung der Zustimmung zur Ordination von Frauen, sondern die Verweigerung des Dialogs. Pottmeyer befürchtete, das kirchliche Lehramt verschleiße auf diese Weise seine eigene Autorität.

Die jüngsten Anschläge radikaler Palästinenser in Israel wurden durch die Oberhäupter aller christlichen Kirchen in Jerusalem in einem gemeinsamen Appel scharf verurteilt. Palästinenser und Israelis sollten in ihrer Suche nach Frieden „auch in dieser kritischen Phase unserer Geschichte" nicht nachlassen. Gewalt könne niemals zum Frieden führen. Die palästinensischen und die israelischen Behörden werden zur Zusammenarbeit aufgefordert, um ein „neues Klima des Friedens" in der Region zu schaffen. Einer der Unterzeichner dieses Appells, der lateinische Patriarch Michel Sabbah, kritisierte unterdessen die Abriegelung der Palästinensergebiete durch Israel. Eine solche Maßnahme verstärke nicht die Sicherheit in Israel. Sie würden vielmehr unter Palästinensern Zorn und Wut auslösen.

Ein erschreckendes Symptom für die „moralische Erkrankung" und den Verfall ethischer und menschlicher Werte auf allen Ebenen der Gesellschaft sehen die kolumbianischen Bischöfe in dem Skandal um den Präsidenten des Landes, Ernesto Samper, in dessen Wahlkampf im Jahr 1994 Gelder aus dem Drogenhandel geflossen sein sollen. In ihrer Botschaft sprechen die Bischöfe von einer der schwersten Krisen in der Geschichte Kolumbiens. Das Drogengeschäft, das mittlerweile alle Bereiche der Gesellschaft durchdringe, habe zu einem nationalen Drama geführt. Im Falle Sampers fordern die Bischöfe ein korrektes Verfahren, vor allem aber umfassende Aufklärung.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Beilage des Verlages Herder, Freiburg, und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilagen) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 5 50. Jahrgang Mai 1996

Nur wenige Menschen geben aufgrund von Vernunftargumenten ihre Zweifel auf. Aber am Zweifel zu zweifeln – das wäre möglich. *Harry M. Kuitert*

Zweifelnd glauben

Die amerikanische Monatszeitschrift der Jesuiten „America" befragte im Herbst des vergangenen Jahres Personen des öffentlichen Lebens, Wissenschaftler, Theologen und andere zu einem für eine (Fach-)Zeitschrift dieses Typs nicht alltäglichen Thema. Die Angesprochenen sollten sagen, wie man ihrer Ansicht nach Gott finden könne. Einer der Befragten, der Dogmatiker *Richard McBrien* von der Katholischen Universität Notre Dame, äußerte dabei Reserven gegenüber der Vorstellung, Gott überhaupt „finden" zu können. Er könne nicht glauben, daß irgendein gewöhnlicher Sterblicher in der Lage sei, Gott auf direkte Weise zu „finden".

Normale Gläubige – so McBrien weiter – hätten mehr mit Agnostikern und selbst mit Atheisten gemeinsam als mit religiösen Enthusiasten, die nicht nur glauben, Gott „gefunden" zu haben, sondern auch zu wissen vorgeben, „was dieser denkt und will in einer Vielzahl von religiösen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Fragen". Wenn also überhaupt sinnvoll davon gesprochen werden könne, daß irgendjemand in der Lage sei, Gott zu finden, so geschehe dies niemals auf direkte Weise, sondern allenfalls „indirekt", gewissermaßen „sakramental".

Der nichtamerikanische Leser mag sich fragen, inwieweit diese Antwort vor allem vor dem Hintergrund der für die religiöse Lage in den Vereinigten Staaten kennzeichnenden fundamentalistischen Strömungen zu lesen ist. Selbst wenn davon auszugehen ist, daß McBrien die an ihn gestellte Frage auf den amerikanischen Kontext bezogen beantwortete und seine Antwort sicherlich viel mit dem religiösen Erfahrungshintergrund der USA zu tun hat – einen nichtamerikanischen Leser kann dies nicht daran hindern, diese Aussage in einem nicht regional begrenzten Sinn zu lesen.

Woran liegt es, daß man – vermutlich nicht nur im fernen, „alten" Europa – bei der Antwort von McBrien überhaupt aufmerkt? Wenn „mainline"-Gläubige – so die schwer zu übersetzende amerikanische Bezeichnung für diejenigen Gläubigen, die einer der traditionsreichen Kirchen (im Gegensatz zu den zahlreichen fundamentalistischen Gruppen u. a.) angehören – mit Agnostikern oder Atheisten mehr gemeinsam haben sollen als mit manchen ihrer sogenannten Mitchristen, so scheint diese Feststellung zunächst dem Augenschein religiös-kirchlichen Lebens nicht nur hierzulande zu widersprechen.

Daß – sieht man von Minderheiten ab – praktisch alle, zumindest nominell, einer einzigen oder einigen wenigen großen Kirche(n) angehören, ist in Teilen Europas nicht mehr der Normalfall. Für die Christen in Deutschland markiert in dieser Hinsicht der Beitritt der ehemaligen DDR zur Bundesrepublik einen entscheidenden Einschnitt. In den neuen Bundesländern stellen die Konfessionslosen die größte Einzelgruppe der Bevölkerung. In Großstädten wie Hamburg und Berlin liegt die Zahl der Kirchenmitglieder auch bereits unter 50 Prozent der Gesamtbevölkerung. Die traditionelle institutionelle wie geistige Abstützung des Christentums hierzulande bröckelt ab. Es breitet sich das Gefühl aus: Diaspora herrscht für alle Christen überall.

Nicht die Tatsache, welchem kirchlich-konfessionellen Bekenntnis jemand angehört oder in welche Kirche jemand

geht, um Gottesdienst zu feiern, markiert zunehmend die relevanten Unterschiede, sondern ob jemand in religiöser Hinsicht überhaupt ansprechbar, artikulationsfähig, „musikalisch" ist. Ob jemandem gemeinschaftlich gestaltete und gelebte Religion etwas sagt oder nicht. Ob es ihm oder ihr gelingt, zwischen den Quellen von Bibel und kirchlicher Tradition einerseits und der Bewältigung des eigenen Lebens andererseits einen Zusammenhang wahrzunehmen bzw. herzustellen.
Unter den früheren volkskirchlichen Verhältnissen gerieten die Unterschiede zwischen Christen und Nicht-Christen, zwischen Gläubigen und Agnostikern und Atheisten auf andere Weise in den Blick. Man grenzte aus, polemisierte gegen die jeweils andere Seite, sanktionierte abweichendes Verhalten. Aber abweichendes Verhalten und Denken vermochte an der Gesamtprägung von Kultur und Gesellschaft im Sinne einer bestimmten Konfession nicht zu rütteln.

Glaubensgewißheit ist nur unter Einschluß von Zweifeln zu haben

Unter der zunehmenden allgemeinen Diaspora-Situation der Christen haben die Verhältnisse begonnen, sich radikal zu verändern. Die kleiner gewordene christliche Mehrheit bzw. die Minderheit der ihren Glauben aktiv praktizierenden Christen kann nicht länger unbesehen darauf vertrauen, die prägende religiöse Größe zu sein. Sie definiert sich verstärkt über das, was sie von den übrigen, den Nicht-Christen, den Nicht-Gläubigen unterscheidet.
Wenn McBrien sagt, normale Christen verbinde mit Agnostikern und Atheisten mehr als mit mancherlei religiösen Enthusiasten und Fundamentalisten, dann durchkreuzt er diese auf den ersten Blick naheliegende Aufteilung der Bevölkerung nach ihren religiös-weltanschaulichen Einstellungen. Er rückt damit auch das Bild zurecht, das sich Gläubige vielfach von Agnostikern und Atheisten machen. Sofern sich letztere nicht ihrerseits in einer ideologisierten „Glaubenssicherheit" wiegen, lassen sie sich mitunter auf ein Suchen und Fragen ein, das einem Gläubigen alle Ehre machen würde. Zu unterscheiden wäre insofern im Sinne von McBrien weniger zwischen den Zweifelnden hier und den im Glauben Sicheren dort, sondern eher zwischen denen, die Unsicherheiten, Widersprüche, offene Fragen aushalten, und denen, die sie auf die eine oder andere Art verdrängen.

Der US-Theologe stellt aber mit seiner Bemerkung nicht nur einen Vergleich zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen an, er charakterisiert auch den Glauben der Christen selbst. Dieser hat mehr mit Suchen, Nicht-Wissen, Fragen, ja Zweifeln zu tun, als nicht wenige Christen für mit dem Glauben vereinbar halten. Glaubensgewißheit ist prinzipiell nur unter Einschluß von Zweifeln, Fragen, Ungewißheiten zu haben. Den christlichen Glauben kennzeichnet deshalb eine „eigenartige Schwebe" (*Otto Hermann Pesch*).

Bis in die zentralen Texte der Schrift und der kirchlichen Tradition hinein sind sich die Glaubenden bewußt, wie wenig sie letztlich wissen. Wieviel größer das Nichtwissen gegenüber dem Wissen ist, wie sehr sich der Gott Israels und Jesu menschlichem Verstehen und Wissen entzieht. Daß die Unähnlichkeit ihrer Aussagen mit dem darin Angezielten immer größer ist als die Ähnlichkeit, wie vorläufig und gebrochen jede Gottesgewißheit nur sein kann.
Der christliche Glaube ist nicht das strikte Gegenteil von Zweifeln und Fragen, ohne deswegen konturenlos zu sein und ohne sich damit gegen jede Infragestellung immunisieren zu wollen. Festigkeit im Glauben ist – für den explizit seelsorgerlichen Kontakt ebenso wie für jedes zwischenmenschliche Gespräch – angestrebt, zugleich aber doch immer auch bedroht.

Der Glaubende besitzt nicht einfachhin auf alle denkbaren existentiellen Fragen fertige Antworten. Insofern mutet es fragwürdig an, wenn – wie es in der religiös pluralen Kultur gerne geschieht – vom Christentum so gesprochen wird, als hielte es für diejenigen, die aus diesem Glauben zu leben versuchen, in erster Linie Antworten parat, Orientierung, Sicherheit. So als stelle man sich, sofern man diesen Glauben teilt, bestimmte Fragen nicht mehr, als würden alle Sinnbedürfnisse ein für allemal gestillt, würde jedem Mangel an Geborgenheit abgeholfen.
Eine solche Erwartungshaltung dem christlichen Glauben gegenüber schreckt eher ab, als daß sie Interesse für ihn weckt. Durch die Glaubenstradition weiß der Christ von Menschen, die vor ihm aus diesem Glauben gelebt haben, und kennt deren Antwortversuche auf ihre Lebens- und Sinnfragen. Dies enthebt ihn jedoch nicht der Herausforderung, selbst Antworten in der Linie und auf der Basis der Glaubenstradition, aber auch auf der Basis seiner eigenen Wahrnehmung der Wirklichkeit zu suchen. Die Tradition mit ihren Antworten unterbindet kein Fragen, sondern bietet ihm vielmehr die Sprache, auch über die Grenzen eigener Traditionsbestände hinauszufragen. Letzte, absolute Sicherheit wird er in dieser Welt nicht finden – weder wenn er sich allein auf überkommene Antworten stützt, noch wenn er vor allem neue, eigene Wege beschreitet.

Mit einem zweifelnden Glauben sind die Christen in ihrer Geschichte sehr unterschiedlich umgegangen. Unter der Abwesenheit Gottes leiden in einer Kultur, für die Gott eine Selbstverständlichkeit war, ist etwas anderes als an der Existenz Gottes in einer Kultur zweifeln, zu deren Selbstverständlichkeiten es gerade nicht (mehr) gehört, an Gott zu glauben, selbst wenn dies nach Auskunft der Demoskopen immer noch erkleckliche Mehrheiten tun.
Das Äußern von Zweifeln war in einer Zeit, in der alle Christen waren, etwas qualitativ anderes als in einer Kultur, in der jeder, der nicht zweifelt, sich dem Verdacht aussetzt, nicht ganz auf der Höhe der Zeit zu sein. Der religionskritisch-aufklärerische, seinerseits ideologisch gewordene Zweifel ist wiederum nicht dasselbe wie der Zweifel am Ende des 20. Jahrhunderts, wo man sich mit der Frage

nach der *einen und objektiven* Wahrheit überhaupt schwer tut.
Allerdings verdient nicht jedes Zweifeln von Nicht-Glaubenden im Sinne des Wortes von McBrien den Vergleich mit den berechtigten Zweifeln und Fragen der Glaubenden. Gerade heute gibt es auch einen „billigen Zweifel", der eigentlich nur verrät, daß man glaubt, es nicht nötig zu haben, „letzten Fragen" menschlicher Existenz nachzugehen (ebenso wie es in christentümlicheren Zeiten vermutlich auch so etwas wie einen „billigen Glauben" gab). Und vor allem macht sich nicht jeder religionskritisch gemeinte Zweifel die Mühe, Glaube und Religion auf dem Niveau ihres heutigen theologisch reflektierten Selbstverständnisses wahrzunehmen.

Der Gegensatz zwischen denen, die um die Grenzen ihres Glaubenswissens und ihrer Glaubensgewißheit wissen, und denjenigen, die von solchen Grenzen nichts wissen wollen, führt heute innerhalb des Christentums – nicht nur in Nordamerika – zu erheblichen Spannungen. Mit Schwebezuständen gehen die Menschen auf den unterschiedlichsten Gebieten des privaten wie sozialen Lebens sehr verschieden um. Nicht wenige fliehen jede Art von Ambiguitäten zugunsten von immer mehr Eindeutigkeit. Nicht selten bleibt dabei der Eindruck haften, als sei diese Verhaltensform typisch für den christlichen Glauben, womöglich für Religion überhaupt.

Im Ergebnis führt dies zu einem hohen Maß an innerer Gegensätzlichkeit, mit der sich viele in den Kirchen wie außerhalb von ihnen schwertun. Damit ist nicht jene im Grunde zeitlose Klage darüber zu verstehen, warum die Christen nicht erlöster wirken, als sie es im Sinne ihres Bekenntnisses sein dürfen. Gemeint ist vielmehr: In theologische Richtungskämpfe verstrickt, von denselben Strömungen und Tendenzen geprägt wie die säkulare Umwelt, zerrissen in Stile, Gruppen, Denkweisen – da fragt sich mancher, wie unter solchen Bedingungen Glauben geweckt, unbewältigte Vorbehalte abgebaut, Zweifel ausgeräumt werden sollen.
Man muß keinem billigen Antiintellektualismus aufgesessen sein, um dieses Ansinnen nicht in jedem Fall für problematisch zu halten. So berechtigt die Einforderung überzeugend verkündeter und vor allem gelebter Glaubensgewißheit jedoch auch immer ist – der verstärkte Wunsch nach einem Christentum ohne Gegensätze und Ecken bringt auch erhebliche Gefahren mit sich. Wie leicht entsteht der Eindruck, für Christen könne und dürfe es eigentlich nur Gewißheiten geben – Zweifel, Fragen, Ungewißheit, divergierende Standpunkte seien nur oder vor allem bei denen zu finden, die außerhalb stehen. Wie leicht gelangt man auf diese Weise zum Gegenteil dessen, was McBrien mit seiner knappen Bemerkung sagen wollte: zu einer Sicht der religiösen Verhältnisse, die die Menschen allzu einfach aufteilt in diejenigen, die Gottes Willen kennen, und solche, die damit nichts anfangen können; diejenigen, die jederzeit und zu allem Glaubensantworten parat haben, und die Agnostiker, Atheisten oder „Heiden", die vom Glauben nichts wissen und nichts wissen wollen.

Angesichts der sich abzeichnenden nachchristentümlichen Verhältnisse könnte diese Einstellung in Zukunft geradezu zu einer Versuchung für Christen werden. Seitdem man sich nicht mehr verlassen kann auf die gesamtgesellschaftliche und kulturelle Abstützung des Christlichen, ist man genötigt, sich zu unterscheiden, Flagge zu zeigen. In der problematischen Annahme, Fragen und Zweifel wären auf diesem Hintergrund schwerer vermittelbar – „die haben die anderen doch selber, die brauchen wir ihnen doch nicht noch bestätigen" – ginge man mit einer bloß affirmativen Glaubensgewißheit aber an der inneren Vielgestaltigkeit und am Wagnischarakter des Glaubens vorbei. Fatale Folgen hätte es, würden sich Christen in dieser Situation von innen oder von außen dazu drängen lassen, eine Art vorschneller, von allen Spannungen gereinigter Glaubensgewißheit um sich zu verbreiten.

Theoretisch unstrittig, aber schwer zu realisieren

Den Glauben aus der ihm eigenen Schwebe herauszuholen, verbietet sich noch aus einem anderen Grund. Eine Verkündigung, aus der in erster Linie eine „schlechte" Glaubensgewißheit spricht, dürfte gerade auch heutige Menschen immer weniger erreichen. Ein sich rapide durch die naturwissenschaftlich-technische Entwicklung und die Einsicht in geschichtlichen Wandel veränderndes Weltbild legen es nahe, sich auf diese nur auf den ersten Blick schwierige Eigenschaft des christlichen Glaubens zu besinnen. Ein Glaube, der zutiefst darum weiß, über „Gott als Geheimnis der Welt" (*Eberhard Jüngel*) nur sehr vorläufige und hinfällige, aber als solche existentiell notwendige und bedeutsame Aussagen machen zu können, sollte für die Konfrontation mit dem modernen Zweifel wie mit den spezifisch modernen Gewißheiten im Grunde nicht schlecht gerüstet sein. Ob man es mehr vom Glauben selbst oder mehr von der speziellen Disposition der Menschen gewissermaßen religionspädagogisch begründet – manche Christen werden sich mit einer solchen Art von schwebender Glaubensgewißheit sicher schwer tun. Die Hoffnung, die Schwierigkeiten mit dieser Art von Gläubigkeit eines Tages hinter sich lassen zu können, trägt nicht weit.
Für die Christen käme es in dieser Situation jedoch vor allem darauf an, von der Bedrohtheit der Glaubensgewißheit nicht nur in theologischen Handbüchern zu sprechen, sondern sie auch den Hörern der Verkündigung wie der Gesellschaft insgesamt gegenüber zum Ausdruck zu bringen. Eine Kirche, die mit dem Verständnis eines in sich immer bereits bedrohten Glaubens Ernst macht, tritt nach innen wie nach außen so lange und so weit wie nur möglich auf „leisen Sohlen" auf: vermeintlichen Dissidenten in den eigenen Reihen gegenüber ebenso wie jener säkularen Öffentlichkeit, zu der sie in mehr oder weniger spannungsreichen Beziehungen steht. Auf daß weder der Glaube noch eine kirchliche Gemeinschaft zu Recht mit dem Verdacht belegt werden kann, immer schon auf der Seite jenes ebenso fragwürdigen wie unausrottbaren Wunsches nach möglichst großer Eindeutigkeit zu stehen. *Klaus Nientiedt*

Tabuisieren?

Wieder einmal wurde ein Auftritt Peter Singers in Deutschland verhindert

Schon wieder der Fall „Singer in Deutschland", eine weitere Episode in der langen Geschichte abgesagter Veranstaltungen und Vorträge, geplatzter Auftritte. Anfang April zogen auch die Veranstalter eines internationalen Kongresses „Fundamentalismus und Beliebigkeit in Wissenschaft und Therapie", der Anfang dieses Monats in Heidelberg stattfindet, ihre Einladung an den australischen Moralphilosophen zurück. Zähneknirschend: Man habe Peter Singer eingeladen, obwohl man seine Ansichten nicht teile, und ziehe die Einladung zurück, obwohl man dies für einen falschen Schritt halte. Jedoch befürchtete man über legitimen Protest hinaus auch gewalttätige Störungen.

Begonnen hat die Debatte um Thesen und Person Singers in Deutschland 1989, als die „Bundesvereinigung Lebenshilfe" den Ethiker – der in seinem Buch „Praktische Ethik" (dt. 1994) die Auseinandersetzung mit den moralischen Grundlagen des Tötungsverbotes u. a. an den Problembereichen Abtreibung und Euthanasie ausführt – zu einem Symposion nach Marburg eingeladen hatte, diese Einladung aber unter massivem Druck vor allem von seiten verschiedener Behindertengruppen und -zusammenschlüsse zurückzog (vgl. HK, November 1989, 506 ff.). Später mußten Seminare an deutschen Hochschulen ausfallen, die Singer auf der Literaturliste hatten, oder sie wurden gestört und zum kommunalen Politikum.
Im Frühjahr 1993 zog der Suhrkamp Verlag eine bereits angekündigte Übersetzung des von Singer und *Helga Kuhse* 1985 veröffentlichten Buchs „Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants" zurück, in dem – unter ausführlicher Darstellung klinischer Einzelfälle – das in der „Praktischen Ethik" erarbeitete Konzept auf das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener angewandt wird. Der Verlag begründete seinen Rückzug mit dem Hinweis, seine Mitarbeiter nicht gefährden zu wollen. Der Erlanger Harald Fischer Verlag erwarb daraufhin die Rechte.

Peter Singer ist in Deutschland schon längst zum Symbol geworden: Für die einen ist er der Propagandist einer geschmacklosen, geschichtsvergessenen und überdies aktuell gefährlichen Euthanasie-Debatte, der Initiator einer Neuauflage der „Lebenswert-Lebensunwert-Diskussion". Anderen gilt der auch schon als „Krüppel-Killer" diffamierte als Musterschüler eines Utilitarismus, der sich auf eine herz- und gottlose, alle Lebensbereiche durchdringende und das Leben selbst gefährdende Kosten-Nutzen-Ideologie reduzieren läßt. Mit der deutschen Vergangenheit argumentieren dabei nicht nur die protestierenden Gegner: Einige der Anwälte, die auf die Diskussion der Thesen Singers drängen, geißeln den Ruf nach Zensur und Einschränkung der Redefreiheit als typische und wohlbekannte deutsche Tradition.

Außer Frage steht: Die als „mörderisch" gebrandmarkten Schlußfolgerungen des ethischen Konzeptes Singers sind provokant und mitunter kaum erträglich. Das Lebensrecht ist bei ihm an die Eigenschaft, Person zu sein, gekoppelt. Diese Eigenschaft aber ist für Singer unabhängig von der Zugehörigkeit zur Spezies Mensch: Person ist, wer Selbstbewußtsein besitzt. Das Tötungsverbot besteht demnach nur gegenüber Wesen, die einen Lebenswunsch, ein Lebensinteresse besitzen. Die Vorstellung von der „Heiligkeit" des Lebens bestreitet Singer ebenso, wie er darauf insistiert, daß es durchaus möglich ist, ein Leben, das wert ist, gelebt zu werden, von einem zu unterscheiden, für das dies nicht gilt. Im Kapitel „Euthanasie" der „Praktischen Ethik" schreibt er: Seine Schlußfolgerungen würden viele Leser schockieren, denn sie verletzten „eine der grundlegendsten Lehren der westlichen Ethik – nämlich daß es ein Unrecht sei, unschuldige menschliche Wesen zu töten" (200).

Am Fall Singer sind jedoch nicht nur die Thesen des Moralphilosophen problematisch. Auch die Vorstellung, die Diskussion über solche Positionen etwa durch Rede- oder Einreiseverbote unterbinden zu können, wirkt absurd. Die Fixierung auf Singer, die Personalisierung der Debatte und die versuchte Tabuisierung, die höchstens die dringend gebotene Kritik und deren Verbreitung verhindern, nähren eine gefährliche Illusion: bei solchen Thesen handle es sich nur um die willkürlichen Konstrukte eines Wirrkopfes. Gleich welche Schlußfolgerungen Singer auch ziehen mag und wie anfechtbar im einzelnen diese auch immer sind – den Ausgangspunkt bilden konkrete *Folgeprobleme der Intensivmedizin*, die nach einer breiten moralphilosophischen Diskussion verlangen. Wie sehr auch lange Zeit als unantastbar geltende moralische Grundlagen bei der aktuellen bioethischen Diskussion zur Diskussion stehen, konnte gerade die Auseinandersetzung um den Entwurf der Bioethik-Konvention im Europäischen Parlament zeigen (vgl. HK, Januar 1995, 11 ff.).

Wer aber verlangt, daß die von Singer, aber keineswegs nur von ihm angesprochenen Themen diskutiert werden, muß zugleich auf größte Sensibilität drängen gegenüber den *Gefühlen von Behinderten* und ihren Angehörigen – im Seminarraum oder Vorlesungssaal ebenso wie in der öffentlichen Debatte. Von diesen zu erwarten, derart provokante Thesen nur auf der Ebene des „ruhig und friedlich vorgebrachten philosophischen Argumentes zu betrachten" (Peter Singer), ist viel, zu viel verlangt. Unabhängig davon, wie man das Verhältnis zwischen öffentlicher und akademischer Debatte und damit Wissenschaftsfreiheit, Rede- und Meinungsfreiheit überhaupt einschätzt, bleiben aber zwei Fragen: Warum müssen oder können Behinderte in den Thesen

eines Moralphilosophen eine solche Bedrohung sehen? Und: Welche Vorstellungen von unserer Gesellschaft grassieren in den Köpfen derer, die solche Thesen als gefährlich für das öffentliche Meinungsklima betrachten? Wer die moralischen Grundlagen bedroht sieht, die unser Handeln gegenüber Behinderten oder allgemeiner noch Schwächeren, Benachteiligten und sozial Abhängigen geprägt haben, muß alles daran setzen, diese durch sein Denken und Handeln zu verteidigen. Wer begründet befürchtet, zumindest Teile dieser Gesellschaft warteten nur auf die akademische Legitimation von der Art der Singerschen Thesen, um politische Forderungen zu stellen, die etwa Behinderten ihre Rechte beschneiden, darf nicht auf Stillhalteparolen und die Hoffnung setzen, es werde von selbst alles wieder besser werden. *fo*

Zeichen

Der Papst und die Muslime

In seinem Ende 1994 veröffentlichten Apostolischen Schreiben zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 (vgl. HK, Dezember 1994, 603 ff.) bezeichnete Johannes Paul II. die Zeit unmittelbar vor dem Jahr 2000 als „großartige Gelegenheit" für den interreligiösen Dialog: „In diesem Dialog sollen die Juden und die Muslime einen hervorragenden Platz einnehmen. Gebe Gott, daß man zur Besiegelung dieser Absichten auch gemeinsame Begegnungen an Orten zustande bringen kann, die für die großen monotheistischen Religionen Bedeutung haben."

Ob es zu solchen Begegnungen in Bethlehem, Jerusalem oder auf dem Sinai im Jahr 2000 kommt, ist derzeit noch nicht abzusehen. Daß dem Papst das Verhältnis der katholischen Kirche zu den „abrahamitischen" Religionen Judentum und Islam sehr am Herzen liegt, steht aber außer Zweifel. Es ist gerade zehn Jahre her, daß Johannes Paul II. als erster Papst die Synagoge in Rom besuchte und damit ein eindrucksvolles Zeichen für die Wende im katholisch-jüdischen Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanum setzte. Jetzt flog der Papst am 14. April zu einem *Kurzbesuch nach Tunis*, um in einem fast rein islamischen Land zum Dialog zwischen Christen und Muslimen und zum Gewaltverzicht in der Region aufzurufen.

Ursprünglich war der Abstecher nach Tunesien als Teil der Afrikareise Johannes Pauls II. im September letzten Jahres geplant. Er kam seinerzeit nicht zustande, weil man sich nicht rechtzeitig über das Besuchsprogramm einigen konnte. Als einziges rein islamisches Land mit christlicher Minderheit hatte der Papst bisher *Marokko* besucht. Der fünfstündige Aufenthalt im nordafrikanischen Königreich im August 1985 beinhaltete ein Treffen Johannes Pauls II. mit muslimischen Jugendlichen im Stadion von Casablanca. König Hassan hatte 1984 in einem Brief der katholischen Kirche formell die „öffentliche und freie Ausübung ihrer Tätigkeit" zugesagt.

Wie in Marokko und Algerien bilden auch im östlichsten Maghrebland Tunesien die Katholiken nur eine verschwindend kleine Minderheit, die fast ausschließlich aus Ausländern besteht. An der Spitze des das ganze Land umfassenden Bistums Tunis mit seinen 18 000 Gläubigen steht seit 1992 der in Jordanien geborene Araber *Fouad Twal*; die übrigen Bischöfe im Maghreb sind gebürtige Europäer.
Eine Begegnung mit der muslimischen Bevölkerung stand nicht auf dem Programm des Papstbesuchs in Tunesien; zum Gottesdienst in der Kathedrale von Tunis waren nur Gläubige mit ausländischem Paß zugelassen. Der Gottesdienst wurde auch nicht im tunesischen Fernsehen übertragen. Insgesamt spielte sich der zehnstündige Aufenthalt Johannes Pauls II. unter Ausschluß der Öffentlichkeit ab.
In Tunesien arbeitet ein „Groupe de Recherches Islamo-Chrétien" an Grundsatzfragen des christlich-islamischen Verhältnisses. Johannes Paul II. würdigte bei seinem Besuch jetzt die entsprechenden Gespräche und Studienprojekte und nannte als oberstes Gebot des christlich-islamischen Dialogs, beide Seiten sollten sich besser kennenlernen und auch in ihren unterschiedlichen Positionen akzeptieren. Die Religionen, so der Papst beim Treffen mit dem tunesischen Präsidenten *Ben Ali*, müßten das Gewissen der Gesellschaft sein, ethische Prinzipien einfordern und für Menschenwürde und Lebensschutz, besonders aber für die Armen und Bedürftigen eintreten.

Eindringlich fiel auch diesmal die Absage Johannes Pauls II. an die Gewalt aus: „Niemand darf im Namen Gottes töten, niemand darf sich erlauben, einen Bruder umzubringen." Im Hintergrund standen hier nicht zuletzt die Verhältnisse im Nachbarland *Algerien*, wo seit Beginn der Auseinandersetzungen mit der „Islamischen Heilsfront" auch etliche Priester und Ordensschwestern dem Terror zum Opfer gefallen sind.

Nicht nur die Wirkungsmöglichkeiten der katholischen Minderheiten in Ländern wie denen des Maghreb sind begrenzt. Auch der christlich-muslimische Dialog insgesamt ist und bleibt ein schwieriges, immer von Rückschlägen bedrohtes Unterfangen. Es bleibt nur der Weg der unspektakulären Zusammenarbeit vor Ort und das immer neue Bemühen um gegenseitiges Verständnis. Auf diesem Hintergrund war der Papstbesuch in Tunesien ein sinnvolles Zeichen. *ru*

Bedingungslos

Ein subtiles Plädoyer gegen die Todesstrafe

Bei dieser Vorlage, diesem Thema und der erklärten Absicht des Regisseurs hätte es reichlich Möglichkeiten gegeben, aus dem Film ein rührseliges

Stückchen, ein plattes politisches Manifest, unverblümte Propaganda, ein schlichtes Heiligenlegendchen oder auch sonst irgendwie frommen Kitsch mit allzu durchsichtigen Missionsabsichten zu machen. Nichts von alledem ist der Film „Dead Man Walking" von *Tim Robbins*, dem das gleichnamige autobiographische Buch der amerikanischen Ordensfrau *Helen Prejean* zugrunde liegt. Darin schildert sie ihre Erfahrungen in der Begleitung von zum Tode verurteilten Häftlingen im Bundesstaat Louisiana.
Helen Prejean ist entschiedene Gegnerin der Todesstrafe, ebenso wie Tim Robbins. Ihre Botschaft, den Appell, die Todesstrafe und das ihr zugrundeliegende Straf- und Vergeltungsbedürfnis der Gesellschaft zu überdenken, vermittelt der Film jedoch in erstaunlich subtiler, vor allem sensibler Art und Weise: Der Zuschauer wird auch zum Blick auf die Angehörigen der Opfer gezwungen, Menschen mit zerstörten Lebensentwürfen, die ihren Rache- und Haßgefühlen hilflos ausgeliefert, unfähig zu vergeben, erst recht zu vergessen sind. Der Film spiegelt die ganze Komplexität der Thematik wider und liefert damit den Zuschauer einer schonungslosen emotionalen Zerreißprobe aus.

„Dead Man Walking" (mit diesem Ruf wird der letzte Gang des Todeskandidaten angekündigt) erzählt, fast im Genus der Dokumentation, die Geschichte einer im Grunde unmöglichen Beziehung unter dem Vorzeichen ihres angekündigten Endes, nämlich die zwischen Schwester Helen und Matthew Poncelet. Poncelet hat die Nonne gebeten, ihn in den letzten sechs Tagen vor seiner Hinrichtung zu begleiten. Daß der Film in durchgängig allen Besprechungen so gefeiert wurde, liegt nicht nur in der Art und Weise, wie er an das schwierige Sujet herangeht, sondern auch an der Intensität, mit der *Susan Sarandon* – sie wurde dafür mit dem Oscar ausgezeichnet – und *Sean Penn* ihre Rollen ausfüllen.

Dabei hätte es Robbins sich selbst, den Zuschauern, Gegnern und Befürwortern der Todesstrafe einfacher machen können, wäre der Todeskandidat unschuldig verurteilt. Dieser hat aber Furchtbares begangen, ist ein Doppelmörder und Vergewaltiger, der seine Opfer grausam gedemütigt hat. Damit dies nur nicht aus dem Blick gerät, wird der Tathergang, in wechselnder Perspektive, mal schwarz-weiß, mal in Zeitlupe während des ganzen Filmes wiederholt, zum letzten Mal bei der Hinrichtung selbst. Sympathie mit diesem Menschen fällt schwer, er ist ein widerlicher Typ: Rassisten- und Macho-Sprüche, unerträglicher Sarkasmus und in Interviews Lobeshymnen auf Hitler.
Wenn auch damit dem Zuschauer die Flucht in allzu einfaches Mitleid verwehrt bleibt – im Typ Poncelet wird doch auch die skandalöse politische Dimension der Todesstrafe in den USA angesprochen: Poncelet ist Weißer, und neun von zehn in den USA Hingerichteten sind schwarz. Die Erklärung ist einfach: Der Gouverneur von Louisiana braucht, um nicht unter öffentlichen Druck zu geraten, einen weißen Todeskandidaten, nachdem die letzten beiden Todeskandidaten schwarz waren. Aber auch der Weiße kommt aus einem Umfeld – in dem Film bedrückend gezeichnet –, in dem man sich keine brauchbaren Anwälte leisten kann, diese erst gar nicht finden wird.

Der Glaube, daß durch die Gitterstäbe abwechselnder Dichte und Dicke, durch spiegelnde Scheiben eine Beziehung möglich ist, fällt Schwester Helen erkennbar schwer. Zwei sich widersprechende Erwartungen, zwei Welten und Lebensphilosophien stehen am Anfang: Poncelet, von dem die Initiative ausgeht, erwartet sich zunächst nur Hilfe bei den ergebnislos verlaufenden Interventions- und Gnadengesuchen.

In dieser so kurzen, so unmöglichen und doch so intensiven Beziehungsgeschichte liegt die eigentliche *religiöse Dimension* des Filmes. Schwester Helen lebt in dieser befristeten Begegnung im wörtlichen Sinn bedingungslose Solidarität. Sie liefert sich vorbehaltlos diesem Anspruch aus, gerät damit an ihre Grenzen, stürzt in tiefe emotionale Konflikte. Antworten, Erklärungen und die „große" Lösung stehen ihr nicht zur Verfügung. In dem Augenblick, in dem sie die Sinnlosigkeit und die Abgründe des ganzen Geschehens am tiefsten empfindet, hat sie nur die gekachelten kalten Wände der Toilette des Todestraktes gegenüber.
Bedingungslose Solidarität heißt, nur reagieren zu können: Auf die dummdreiste „Anmache" des Todeskandidaten, auf das Unverständnis, mit dem ihre kleinen schwarzen Schützlinge im schwarzen Getto, das Gefängnispersonal und der Gefängnispfarrer auf ihr Mitgefühl mit Poncelet antworten. Sie fügt sich dem Diktat der Gefängniswelt und ihrer Regeln. Sie macht Fehler, ist den massiven Vorwürfen der Eltern der Opfer ausgesetzt, die in ihrem verzweifelten Haß und Drang nach Rache die Solidarität Helens mit Poncelet als Parteilichkeit mißverstehen, mißverstehen müssen. Der Rückzug hinter einen Auftrag der Kirche ist ihr verwehrt. Dem Gefängnispfarrer genügt es, wenn die Häftlinge die Sakramente empfangen.

Bis kurz vor der Hinrichtung bleibt offen, ob Schwester Helen ihr Ziel erreichen wird: Daß Poncelet die Verantwortung für seine Tat übernimmt und im Respekt gegenüber seinen Opfern und dem Schmerz der Angehörigen auch Respekt gegenüber sich selbst findet. In Verzweiflung und bereits zitternd vor Angst quittiert Poncelet die Zusage der Schwester, auch er sei ein Sohn Gottes, lachend und weinend: „Das hat noch keiner zu mir gesagt, eher schon Hurensohn..." Kurz vor der Hinrichtung gesteht er seine Schuld, die er zuvor hartnäckig abgestritten hat, bei seinen „letzten Worten", angeschnallt auf die Todesbank, verzichtet er auf die geplanten Haßworte. Statt dessen bittet er die bei der Hinrichtung anwesenden Angehörigen der Opfer um Vergebung.

Schwester Helen aber kann auch die Hinrichtung nur in bedingungsloser Solidarität aushalten, sie wolle nur versuchen, Poncelet ein „Gesicht voll

Liebe zu zeigen". Die Perversion und Sinnlosigkeit dieser, einer solchen Hinrichtung überhaupt zu zeigen, bedarf es aber keiner Kommentierung, allein die minuziöse und detailgetreue Darstellung genügt. Robbins und die wirkliche Schwester Helen haben eine Hoffnung: Wenn man die Todesstrafe aus ihrer skandalösen Verborgenheit ans Licht der Öffentlichkeit zerre, diese zwinge, sich mit dem Geschehen auseinanderzusetzen, werde die Zahl der Befürworter sich drastisch verringern. *fo*

Leitbild?

Nichteheliche Lebensgemeinschaften – ein heikles Thema nicht nur bei Protestanten

Die Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche befaßte sich auf ihrer Tagung am 22./23. März mit einer in Vorbereitung befindlichen Handreichung zum Thema „Ehe, Familie und andere Lebensformen" und beschloß dazu eine Stellungnahme, die in den Tagen und Wochen danach für einiges Aufsehen sorgte. Vor allem die Behandlung des Umgangs mit nichtehelichen und homosexuellen Partnerschaften lieferten Stoff für Kommentare und Kritik. In beiden Fällen hatte man sich in der Frage möglicher Segnungen solcher Beziehungen nicht einigen können.

Für nachhaltige Auseinandersetzungen sorgte vor allem der Beschluß in Sachen „nichteheliche" oder wie die Synode diese Beziehungen nennt: „eheähnliche Gemeinschaften". Dieser lautete: „Die Synode setzt sich dafür ein, verbindliche und auf Dauer angelegte eheähnliche Partnerschaften als Lebensform anzuerkennen ..."

Zu einem Politikum wurde dieser Synodalbeschluß vor allem auf Grund der Tatsache, daß zwei der drei Bischöfe der Nordelbischen Kirche, *Karl Ludwig Kohlwage* (Lübeck) und *Hans Christian Knuth* (Schleswig), am 26. März ihr Veto gegen diesen Beschluß einlegten – erstmalig in der 19jährigen Geschichte dieser Kirche –, „weil die Besorgnis besteht, daß dieser Beschluß der Synode mit dem Bekenntnis der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche unvereinbar ist". Die Bischöfe wandten ein, der Beschluß stelle die Ehe in ihrer „Leitbildfunktion als maßgebliche Lebensform" in Frage. Das Veto hat aufschiebende Wirkung. Die Synode muß auf einer der nächsten Sitzungen über den betreffenden Absatz der Stellungnahme neu entscheiden. Das dritte Mitglied des Bischofskollegiums der Nordelbischen Kirche, Bischöfin *Maria Jepsen*, schloß sich dem Veto nicht an.

Die Synoden-Präsidentin verteidigte unterdessen den Beschluß. Handlungsbedarf bestehe, weil sonst der Eindruck entstehe, daß die „Kirche nichts anderes akzeptiert als das eheliche oder das zölibatäre Leben. Die Kritik der beiden Bischöfe in bezug auf die Leitbildfunktion der Ehe wies sie mit der Bemerkung zurück, die besondere Bedeutung der Ehe werde nicht berührt. Auf die Journalistenfrage, was die Synode unter „Anerkennung" verstehe, gab sie zur Antwort: „Das ist der erste Schritt, um für diese Art des Zusammenlebens Segensformen zu entwickeln" (Das Sonntagsblatt, 5.4.96).

Bei den Vorgängen um diesen Synodalbeschluß handelt es sich nicht um eine Problematik allein der Nordelbischen Kirche.

Auf *katholischer Seite* ist die Diskussion über die Haltung zu den nichtehelichen Lebensgemeinschaften zwar weniger weit fortgeschritten. Entsprechende Beschlüsse und Voten waren jedoch in den letzten Jahren wiederholt Schlüsselthemen diözesaner Synoden und Pastoralforen. Ein Ende der Diskussion ist gegenwärtig kaum absehbar. Zwischen manchen lehramtlichen Aussagen zu diesem Thema und der Praxis besteht eine nicht erhebliche Kluft. Daß sich in der katholischen Kirche in dieser Hinsicht substanziell etwas ändern kann, ist solange schwer vorstellbar, wie lehramtlich sexuelle Beziehungen außerhalb einer formell geschlossenen Ehe in jedem Fall als sittlich problematisch gewertet werden.

In der Moraltheologie ist man in dieser Frage längst zu differenzierteren Positionen gelangt. Wenn heute eine große Zahl von Paaren die formelle Institutionalisierung ihrer Partnerbeziehung als Ehe – aus welchen Gründen auch immer – aufschieben bzw. scheuen, so rechtfertigt dies noch nicht die pauschale Annahme, sie lehnten damit notwendigerweise auch zentrale Werte ehelicher Partnerschaft ab: etwa den Vorsatz, die Paarbeziehung auf (lebenslange) Dauer anzulegen, sowie die Hinordnung auf Nachkommenschaft – unter Einschluß der Möglichkeit zeitweisen Aufschubs, versteht sich.

Außerdem fragt sich: Ist die Institution Ehe tatsächlich so nachhaltig gefährdet, wie dies gerade in der Diskussion um die nichtehelichen Lebensgemeinschaften immer wieder gerne hingestellt wird? Könnte sie nicht lediglich in einem Prozeß tiefgreifenden Wandels begriffen sein? Die Ehe verliert an Eigenwert, aber behält interessanterweise in Verbindung mit der eigentlichen Familiengründung eine hohe Plausibilität. Nichteheliche Lebensgemeinschaften ersetzen in der Regel nicht die Ehe, sondern stellen in der Zeit bis zur Geburt des ersten Kindes eine Partnerschaftsform des Übergangs dar – wenn auch zuweilen von langer Dauer, in gewisser Weise vergleichbar mit der früheren Verlobungszeit.

Die Zahl der auf Dauer und mit Kindern nichtehelich zusammenlebenden Paare ist immer noch vergleichsweise gering. Der Wunsch von Frauen und Männern in nichtehelichen Lebensgemeinschaften nach einer gewissen minimalen juristischen Anerkennung ihrer Verbindungen läßt auf die Bejahung einer wie immer im einzelnen ausgestalteten institutionellen Sicherung der Partnerschaft schließen.

Schon um den Kontakt zu dieser Wirklichkeit von Ehe und Partnerschaft zurückzugewinnen, legt sich für die katholische Kirche eine Neuorientierung auf diesem Gebiet nahe. *nt*

#320

Brandenburg: Weiter Streit um den Religionsunterricht

Mit der Verabschiedung des brandenburgischen Schulgesetzes tritt der Streit um den Religionsunterricht in diesem Bundesland in eine entscheidende Phase. Nun ist es voraussichtlich Sache des Bundesverfassungsgerichtes, erneut in einer heiklen Staat-Kirche-Materie zu entscheiden.

Der Streit um das Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (bekannt unter dem Kürzel LER; vgl. HK, August 1995, 408 ff.) trat in den ersten Monaten dieses Jahres in eine entscheidende Phase. Das Thema erhielt deutliche gesamtdeutsche Dimensionen. Ein weiteres Mal – nach der evangelischen Militärseelsorge – erweist sich damit gerade die Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche als eine der schwierigsten Fragen beim Zusammenwachsen von alten und neuen Bundesländern.

Bekenntnisfrei und weltanschaulich neutral

Am 28. März verabschiedete der brandenburgische Landtag im Anschluß an dessen dritte Lesung das Brandenburgische Schulgesetz (BdgSchulG). 44 Abgeordnete votierten für das Gesetz, 32 dagegen; vier Abgeordnete enthielten sich der Stimme. Gegen das Gesetz stimmten die Fraktionen von CDU und PDS; zwei Abgeordnete der SPD-Mehrheitsfraktion enthielten sich. Von den 88 Abgeordneten des Brandenburgischen Landtages gehören 52 der SPD und je 18 der CDU und der PDS an.

Nach Paragraph 11 des neuen Landesschulgesetzes soll das Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" – der frühere Modellversuch nannte sich „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" – die Schülerinnen und Schüler darin „unterstützen, ihr Leben selbstbestimmt und verantwortlich zu gestalten und ihnen helfen, sich in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft mit ihren vielfältigen Wertvorstellungen und Sinnangeboten zunehmend eigenständig und urteilsfähig zu orientieren". Das Fach diene der „Vermittlung von Grundlagen für eine wertorientierte Lebensgestaltung, von Wissen über Traditionen philosophischer Ethik und Grundsätzen ethischer Urteilsbildung sowie über Religionen und Weltanschauungen". Das Fach werde „bekenntnisfrei, religiös und weltanschaulich neutral unterrichtet".

Bis zuletzt umstritten war die auch von den Kirchen verlangte *Abmeldemöglichkeit*. 14 Tage vor der Verabschiedung durch den Landtag gab die SPD-Fraktion in der Frage der ursprünglich nicht vorgesehenen Möglichkeit der Befreiung von LER nach – für den Fall, daß sie sich dazu nicht entschließen könne, hatte Ministerpräsident *Manfred Stolpe* angekündigt, daß er die Befreiung auf dem Verordnungswege einführen werde. Zu den Ungereimtheiten des verabschiedeten Schulgesetzes gehört es, daß die Schüler sich von einem Fach abmelden können, das ausdrücklich weltanschaulich neutral sein soll, dies aber – so jedenfalls sehen es viele Kritiker von LER – faktisch nicht ist.

Im Paragraphen 141 heißt es nunmehr, daß Schüler auf Antrag der Eltern – bzw. bei Schülern, die das 14. Lebensjahr vollendet haben, auf eigenen Antrag – von der Teilnahme am Unterricht im Fach LER befreit werden können. Zwei Hürden wurden allerdings noch errichtet: Befreien können nur die staatlichen Schulämter – nicht die Schulen selbst. Die Regelung gilt vorläufig für fünf Jahre.

Neben LER kennt das Schulgesetz einen fakultativen, von den Kirchen veranstalteten und inhaltlich verantworteten *Religionsunterricht*. Im Paragraphen 9 BdgSchulG heißt es, daß die Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht hätten, „Schülerinnen und Schüler in den Räumen der Schule nach ihrem Bekenntnis zu unterrichten". An diesem Unterricht nehmen dem Schulgesetz zufolge diejenigen Schüler teil, deren Eltern bzw. – bei entsprechendem Alter – die selbst die Teilnahme beantragen.

Im Vorfeld der Entscheidung des brandenburgischen Landtags kam es zu einem ungewöhnlichen Versuch der Mehrheit im Deutschen Bundestag, auf die Abstimmung Einfluß zu nehmen. Zwei Wochen vor der Abstimmung in Potsdam votierte der Bundestag mit 320 zu 274 Stimmen bei 14 Enthaltungen für einen Entschließungsantrag von CDU/CSU und FDP, in dem der brandenburgische Landtag aufgefordert wurde, dem Schulgesetz in der vorliegenden Fassung nicht zuzustimmen, weil darin Religion nicht als Pflichtfach vorgesehen sei.

Die „trostloseste Art, diesen Konflikt zu beenden"

Als ein zentraler juristischer Streitpunkt in der Auseinandersetzung erweist sich die Frage, inwieweit sich die sozialdemokratische Regierungsmehrheit in Brandenburg mit ihrer Weigerung, Religionsunterricht als Pflichtfach einzurichten, zu Recht auf den Artikel 141 Grundgesetz, die sogenannte „Bremer Klausel", berufen kann, die in den Ländern Berlin und Bremen auf unterschiedliche Weise Anwendung findet. Artikel 141 GG besagt, daß Artikel 7 Absatz 3 Grundgesetz – also die Bestimmung, daß Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in der Regel Pflichtfach ist – „in einem Lande, in dem am 1. Januar 1949 eine andere landesrechtliche Regelung bestand", keine Anwendung finde. Die Bonner Koalition wie auch

die oppositionellen Christdemokraten im Brandenburger Landtag bestreiten, daß sich die neuen Bundesländer zu Recht auf diesen Grundgesetz-Artikel berufen können, da es sie in ihrer heutigen Form Anfang 1949 nicht gegeben habe.
Das letzte Wort in Sachen LER wird voraussichtlich in Karlsruhe gesprochen werden. Der frühere Vizepräsident des Bundesverfassungsrichtes, *Ernst Gottfried Mahrenholz*, nannte dies bereits die „trostloseste Art, diesen Konflikt zu beenden" (in einem Interview der nord- und ostdeutschen Kirchenzeitungen, Ausgabe vom 31. März). Die formellen Voraussetzungen dafür, daß Karlsruhe tätig werden kann, werden bald gegeben sein: Die beiden großen Kirchen haben sich entschlossen, Verfassungsbeschwerde einzulegen. Die CDU/CSU-Bundestagsfraktion kündigte eine Normenkontrollklage an.

In dem Maße, wie die Auseinandersetzung in den zurückliegenden Monaten zunehmend zum Medienthema wurde („Brandenburger Religionskrieg" lautete die Überschrift eines Kommentars der „Süddeutschen Zeitung" [11. 1. 96]; „Die Welt" [14. 3. 96] titelte „Staat gegen Glauben") und in die Mühlen der Parteipolitik geriet, wurde es nicht leichter, im öffentlichen Streit noch die eigentlichen sachlichen „Knackpunkte" zu erkennen – wenn man die Vorgänge nicht unter dem allzu einfachen Dualismus pro oder contra Religion, pro oder contra Kirche einordnen will.

So ist es in Brandenburg beispielsweise nicht strittig, daß es ein Schulfach geben soll, in dem religiöse Themen eine zentrale Rolle spielen. Strittig ist vielmehr, „in welcher Gestalt" dies geschehen soll – „nämlich entweder in Zusammenarbeit des Staates mit den Religionsgemeinschaften oder in staatlicher Alleinregie" (*Karl Ernst Nipkow*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.2.96). Was die Inhalte einer künftigen Unterweisung in Religion angeht, lautet die Alternative: religionskundlicher Vergleich oder Religion im Rahmen eines konkreten, kirchlich gebundenen wie ökumenisch ausgerichteten Bekenntnisses.
Trotz der vehementen Auseinandersetzungen der letzten Monate: Grundanliegen, wie sie dem neuen Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" zugrunde liegen, werden *bis weit in die Kirchen hinein durchaus geteilt*. Schon aus organisatorischen Gründen lassen sich die Schülerinnen und Schüler in den neuen Bundesländern fast überall nur schwer analog zur Situation in Westdeutschland in entsprechende konfessionelle Gruppen aufteilen. Auch in den Kirchen wird anerkannt, daß die Schülerinnen und Schüler in den neuen Bundesländern unabhängig von ihrem vorhandenen oder nicht vorhandenen religiösen Bekenntnis über das Thema Religion gemeinsam miteinander ins Gespräch gebracht werden sollten. Die Kirchen weisen immer wieder auf den hohen Anteil von nichtchristlichen Schülern am konfessionellen Religionsunterricht in den neuen Bundesländern hin.

Hält ein laizistisches Staatsverständnis Einzug?

Auf Sympathie kann LER noch aus einem weiteren Grund rechnen: In den neuen Bundesländern tut man sich vielfach nicht nur unter eingefleischten Antiklerikalen weiterhin schwer mit der großen Nähe bzw. der personellen Vermischung von staatlicher und kirchlicher Rolle des Lehrenden. Ganz zu schweigen von dem offenbar weiterhin verbreiteten Vorurteil, ein Religionsunterricht in kirchlicher Verantwortung könne kaum anders ausfallen als konfessionalistisch-eng, fundamentalistisch-weltfremd und unökumenisch.
Übersehen wird zuweilen auch, daß der (Gegen-)Vorschlag der Kirchen in Brandenburg die in Westdeutschland normalerweise gültige Regelung nicht einfach übernimmt. Die Kirchen sprechen sich für die Schaffung eines „Wahlpflichtbereichs Religion – Ethik" aus, also von *zwei gleichberechtigten Wahlpflichtfächern Ethik und Religion*, wobei ihr Vorschlag eine schulpraktische Verzahnung und Zusammenarbeit der beiden Fächer enthält. Im Unterschied zu der für Brandenburg verabschiedeten Regelung wäre der Religionsunterricht in diesem Falle jedoch nicht nur ein Wahlfach – um dessentwillen der Schüler sich vom eigentlichen Pflichtfach LER abmelden kann –, sondern ein selbständiges, gleichberechtigtes Wahlpflichtfach.
Auch parteipolitisch verlaufen die Fronten nicht so gradlinig, wie dies die beiden sich in den Medien gegenüberstehenden Meinungsführer in diesem Streit, die SPD-geführte brandenburgische Landesregierung und die CDU/CSU-Bundestagsfraktion, auf den ersten Blick vermuten lassen. Prominente SPD-Politiker aus Ostdeutschland bemühten sich bis zuletzt um konziliante Töne. SPD-Vizepräsident *Wolfgang Thierse*, Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, sprach sich Mitte März dafür aus, sich mit der Entscheidung noch „Zeit zu lassen". Die brandenburgische Situation hielt er nicht für übertragbar auf die SPD insgesamt. Diese habe „überhaupt kein Interesse, einen fundamentalen Konflikt mit den Kirchen zu erzeugen, sondern will ihr gutes Verhältnis zu den Kirchen beibehalten".
Der sachsen-anhaltinische Ministerpräsident und engagierte Protestant *Reinhard Höppner* (SPD) hatte sich bereits Anfang dieses Jahres zugunsten eines eigenständigen Religionsunterrichtes als ordentlichem Unterrichtsfach ausgesprochen. Und der oberste Sprecher der evangelischen Seite, Landesbischof *Wolfgang Huber* von Berlin-Brandenburg – seine Mitgliedschaft in der SPD läßt Huber während seiner Amtszeit als Bischof ruhen –, ist unverdächtig, Anliegen der Unionsparteien zu vertreten.
Mit der Entscheidung des brandenburgischen Landtages sowie der voraussichtlich zu erwartenden Grundsatzentscheidung im Fall LER durch das Bundesverfassungsgericht wird eine für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Gesamtdeutschland äußerst sensible Materie berührt (vgl. HK, Oktober 1992, 460ff.). Das

religionskundliche Modell des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen besitzt auch in Westdeutschland Anhänger. Der Anteil an Schülern, die einer der beiden großen Kirche angehören, ist in den neuen Bundesländern, nicht zuletzt in Brandenburg, zwar ungleich höher als in Westdeutschland. Aber die Probleme, die sich im Religionsunterricht in den alten Bundesländern vielerorts stellen, sind mit denen in den neuen Bundesländern gegenüber oftmals durchaus vergleichbar. Die Aufteilung des Religionsunterrichts nach konfessionellen Grenzen trifft auch in Westdeutschland zunehmend auf Unverständnis; mit dem Unterschied, daß als Alternative eher eine *ökumenische Verfaßtheit* des Religionsunterrichts vorgeschlagen wird denn das Modell der Religionskunde.

Zur Debatte steht im Streit um LER somit nicht weniger als das für die Bundesrepublik kennzeichnend gewordene *Modell der Beziehungen von Staat und Kirche im Schulbereich*. „Wenn LER zum Gesetz wird, hält ein laizistisches Staatsverständnis mit der radikalen Trennung von Staat und Kirche Einzug (wie in Frankreich und früher in der DDR), wie es eben nicht das Verständnis der Bundesrepublik ist" (Nipkow, a.a.O.). Die Neutralität des Staates gegenüber der Religion läßt sich nach diesem bundesrepublikanischen Verständnis gerade dadurch sichern, daß dieser alles vermeidet, was danach aussehen könnte, als wolle er die Rolle der Weltanschauungsgemeinschaften einnehmen. Der Beweis, daß diese Annahme falsch sei, ist auch in Brandenburg bisher nicht erbracht worden. *K. N.*

Johannes Paul II.: Nachsynodales Schreiben über die Orden

Ende März erschien das nachsynodale Pastoralschreiben des Papstes über die Ordensgemeinschaften bzw. die Ordensleute. Darin kommt eine Wertschätzung Johannes Pauls II. für die Orden zum Ausdruck, die über deren quantitatives Gewicht in der Kirche weit hinausreicht.

Anderthalb Jahre nach der letzten ordentlichen Bischofssynode, die sich mit den Orden befaßte (vgl. HK, Dezember 1994, 611 ff.), veröffentlichte der Apostolische Stuhl jetzt am 28. März das üblich gewordene nachsynodale Schreiben des Papstes mit dem Titel „Vita consecrata". Schon der Umfang des Schreibens (230 Seiten des bei vatikanischen Veröffentlichungen dieser Art üblichen kleinen Formats) deutet auf seinen Charakter hin: Es handelt sich um ein weiteres Schreiben jenes Typs, mit denen der Papst immer wieder Themen aus Kirche, Theologie und Frömmigkeit eher weit ausladend meditiert, anstatt klar begrenzte Problemaufrisse und Lösungsansätze zu erarbeiten.

Der Papst zieht auch diesmal weniger *das* Resümee der Synode als vielmehr *sein* Resümee. Er stellt die Ergebnisse bzw. diejenigen, die er als solche herausgehoben sehen möchte, in den „enzyklopädisch-erbaulichen Zusammenhang, dem Johannes Paul II. alle Bereiche der Kirche einfügen möchte" (*Hanno Helbling*, in: Neue Zürcher Zeitung, 29.3.96).

Zunächst die Laien und Priester, jetzt die Orden

Mit „Vita consecrata" schließt eine Trias von nachsynodalen Lehrschreiben über die drei kirchlichen „Stände": „Christifideles laici", ausgehend von der Bischofssynode 1987, befaßte sich mit den Laien (vgl. HK, März 1989, 106 ff.), „Pastores dabo vobis" im Anschluß an die Synode 1990 (vgl. HK, Mai 1992, 204 f.) mit den Priestern.

Diese Trias der letzten drei ordentlichen Bischofssynoden bzw. nachsynodalen Schreiben bildet mehr als nur einen äußeren Rahmen. Dem Papst geht es im jetzigen wie in den beiden früheren Schreiben darum, „die Identität der verschiedenen Stände des Lebens, ihre Berufung und ihren besonderen Auftrag in der Kirche deutlicher herauszustellen" (Nr. 4). Tendenzen in den Orden, die Eigengestalt der Orden stärker auf der Basis eines *alle Christen verbindenden Christseins zu begründen*, finden in diesem Schreiben keine Unterstützung.

Im Gegenteil. Der Tendenz in den Orden, sich stärker als *eine mögliche Lebensform* auf der Basis der alle Christen verbindenden Taufgnade zu begreifen, erteilt der Papst dezidiert eine Absage: „Die Vorstellung von einer Kirche, die einzig aus geweihten Amtsträgern und aus Laien zusammengesetzt ist, entspricht... nicht den Absichten ihres göttlichen Gründers, wie sie uns aus den Evangelien und den neutestamentlichen Schriften ersichtlich ist" (Nr. 29). Wenn die Beziehungen zwischen Laien und Ordensleuten intensiver werden, dann in dem Sinne, daß Laien eingeladen seien, „intensiver an der Spiritualität und an der Sendung des betreffenden Instituts teilzunehmen" (Nr. 54).

In „Vita consecrata" dominiert die Tendenz, die Ordensberufung bis an den Rand dessen, was einst „Stand der Vollkommenheit" genannt wurde, von den anderen beiden Berufungen abzusetzen, ihr einen in Kategorien von Eschatologie und Prophetie gefaßten „besonderen Wert" beizumessen. Der Papst weist zwar auf die „gleiche Würde" aller Gläubigen hin, alle Gläubigen sieht er zur Heiligkeit berufen (Nr. 31). Zugleich erkennt er dem Ordensleben jedoch einen „objektiven Vorrang" zu; es spiegele „die Lebensweise Christi selbst wider" (Nr. 32). In engem Zusammenhang hiermit ste-

hen eine Reihe von Bemerkungen zu Fragen wie Ordenskleidung (Nr. 25), Askese und Lebensstil (Nr. 38).
In den – an sich geheim gehaltenen, aber auch diesmal dennoch wieder publik gewordenen – Propositiones, den Vorschlägen an den Papst für die Abfassung des nachsynodalen Schreibens (Wortlaut in: Il Regno-Documenti, 21/94, 662 ff.), setzten sich die Synodenväter dafür ein, daß man sich mit den Beziehungen der Orden zu den beiden anderen Ständen bzw. mit dem Verhältnis zwischen Taufe und Ordensprofeß intensiv auseinandersetzen müsse (Propositio 3d). Der Papst erwähnt diese Aufforderung in „Vita consecrata" nicht und gibt statt dessen seine Antwort auf das Problem.

Ähnlich der Gliederung der Propositiones umfaßt „Vita consecrata" drei Teile. Das erste Kapitel befaßt sich mit der Darstellung der in *christologischen und trinitarischen Motiven zum Ausdruck gebrachten Identität* des Ordenslebens. Dabei fällt auf, daß für den Papst die Identität des Ordenslebens insgesamt wie einzelner Orden im Grunde nie wirklich gesucht, sondern eigentlich nur entdeckt werden muß. Von „Erneuerung" ist – wenn überhaupt – nur im Sinne einer abgeschlossenen Phase der Entwicklung der Orden die Rede, wobei er vor allem daran erinnert, daß diese Zeit „nicht frei von Spannungen und Schwierigkeiten" gewesen sei (Nr. 13).

Treue zum Stifterwillen

Im zweiten Kapitel geht es um die *Einbindung der Orden in die Gemeinschaft der Kirche*, um ihre Beziehungen zur kirchenamtlichen Autorität, zu den Laien, um die Beziehungen untereinander u. a. m. Dabei spricht sich der Papst gegen einen aus seiner Sicht problematischen Gebrauch von Autonomie und Exemtion aus und erinnert die Ordensgemeinschaften an die nötige „Achtung vor dem Amt der Bischöfe" (Nr. 49).
Um die *Sendung der Orden* geht es in Kapitel 3: um ihre Bedeutung für die „Neuevangelisierung", die Inkulturation der Verkündigung, die Option für die Armen, den Dienst an den Kranken, auf den Gebieten von Mission, Erziehung, Kultur, Medien sowie des ökumenischen Dialogs. Die *evangelischen Räte* deutet Johannes Paul II. als Zeichen gegen eine „hedonistische Kultur" (Keuschheit), gegen den herrschenden Materialismus (Armut) und gegen ein abzulehnendes Freiheitsverständnis (Gehorsam).
Die *Treue zum Stifterwillen, zum Festhalten an Regel und Konstitutionen* hebt der Papst hervor als ein „sicheres Kriterium ... auf der Suche nach geeigneten Formen eines Zeugnisses, das auf die Forderungen der Zeit zu antworten imstande ist" (Nr. 37). *Erneuerung* im Sinne einer Neuausrichtung des eigenen Profils, der Suche nach neuen bzw. neuartigen Aufgaben ist seine Sache nicht. Johannes Paul II. mahnt in erster Linie zur Treue gegenüber den historisch überkommenen Festlegungen und Identitäten.
In einigen Schlüsselfragen der Ordenssynode beläßt es der Papst bei Hinweisen auf die Einsetzung entsprechender *Kommissionen*. Eines der wichtigsten Reformanliegen, die bei der Bischofssynode diskutiert wurde, betraf die gewünschte Verbesserung der Stellung von Brüdern, also Nicht-Klerikern gerade bei der Bestellung von Ordensoberen. Was eine mögliche Gleichbehandlung von Ordenspriestern und Brüdern im Fall von „gemischten Instituten" angeht, solle man die Beschlüsse einer entsprechenden Kommission abwarten (Nr. 61). Die Synodenväter setzten sich in Propositio 10 für eine Öffnung der Leitungsämter gemischter Institute „für alle" ein.
Zu den ordensrechtlich schwierigen Themen der letzten Jahre gehörten Fragen im Zusammenhang mit *neuen Gemeinschaftsformen des Ordenslebens*. Sosehr auch Grund zur Freude angesichts dieser Entwicklung bestehe, plädiert der Papst für eine „Unterscheidung der Geister": „Um von geweihtem Leben sprechen zu können, gilt grundsätzlich, daß sich die spezifischen Wesenszüge der neuen Gemeinschaften und Lebensformen tatsächlich auf die dem geweihten Leben eigenen wesentlichen theologischen und kanonischen Elemente gründen." Hierfür die nötigen Kriterien zu erarbeiten, überläßt Johannes Paul II. einer zu gründenden Kommission (Nr. 62), wie sie auch die Synodenväter gefordert hatten (Propositio 13). Nicht eine Kommission, sondern eine künftige gesamtkirchliche Regelung stellt der Papst in bezug auf gewünschte Veränderungen bei den *Klausurbestimmungen* in Aussicht. Zunächst bringt er seine Wertschätzung der Klausur als „asketisches Mittel von hohem Wert" zum Ausdruck. Zu der auch auf der Synode geforderten *stärkeren Verantwortung von Oberinnen* bei der „Teilaufhebung der Klausur aus einem gerechten und schwerwiegenden Grund" heißt es: Diese Hinweise der Synode würden „Gegenstand einer organischen Überlegung auf der Linie des Weges der vom II. Vatikanischen Konzil ausgehenden und bereits verwirklichten Erneuerung" (Nr. 59) sein.

Einen „neuen Feminismus" fördern

Zurückhaltend ist Johannes Paul II. auch in der viel diskutierten Frage der *Überschneidungen mit neueren geistlichen Bewegungen*. Der Beitritt von Ordensmitgliedern zu kirchlichen Bewegungen löse „in einigen Fällen Unbehagen und Verwirrung" aus, „besonders dann, wenn diese Erfahrungen mit den Anforderungen des Gemeinschaftslebens und der Spiritualität des Instituts in Konflikt geraten". Der Papst nennt Bedingungen, die zur Vermeidung von nachteiligen Folgen dieser Entwicklung gewahrt sein sollten (Nr. 56).

Die Ausführlichkeit, mit der er auf die *Beziehungen zwischen den Gemeinschaften und den Teilkirchen bzw. der universalen Kirche* eingeht, liest sich wie ein Hinweis auf real bestehende Kommunikationsprobleme zwischen Orden und kirchlichem Amt. Der Papst fordert Bischöfe und Or-

densobere bzw. Ordensoberinnen auf, sie sollten auf nationaler Ebene zur gegenseitigen Information vermehrt gemischte Kommissionen bilden (Nr. 50). Ansonsten verpflichtet er die Mitglieder der Ordensgemeinschaften auf das Vorbild der Stifter und Stifterinnen ihrer Gemeinschaften und den „Sinn für die Kirche", den diese bewiesen hätten.
Viel Beachtung fand während der Bischofssynode die Frage nach der Lage der Frauen in den Orden bzw. den *Frauenorden*. Manche Forderungen in bezug auf die Stellung der Frau „in verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Bereichen" nennt Johannes Paul II. „berechtigt" (Nr. 57). Frauen müßten Räume zur Mitwirkung in verschiedenen Bereichen und auf „allen Ebenen eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung". Zugleich fordert er sie auf, einen „neuen Feminismus" zu schaffen, „der, ohne in die Versuchung zu verfallen, ‚Männlichkeits'-Vorbildern nachzujagen,... zur Überwindung jeder Form von Diskriminierung, Gewalt und Ausbeutung den echten weiblichen Geist in allen Ausdrucksformen des bürgerlichen Zusammenlebens zu erkennen und zu bekunden versteht" (Nr. 58).
Der Papst geht auch auf den *Rückgang an Ordensberufungen* ein bzw. auf die Lage von Gemeinschaften, deren Existenz vor allem auf Grund der schwierigen Nachwuchssituation bedroht ist (Nr. 63). Aufmerksam registriert er die Entwicklung des Ordenslebens in *anderen christlichen Kirchen* (Nr. 2, 6). Sympathie gibt er zu erkennen für die Erneuerung der *Jungfrauenweihe* (Nr. 7) sowie – unter bestimmten Bedingungen – der Ermöglichung *neuer Beitrittsformen* (assoziierte Mitglieder, Volontariat; Nr. 56).
Die hohe Wertschätzung des Papstes für das Ordensleben, die aus „Vita consecrata" spricht, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß man auch nach diesem nachsynodalen Schreiben nicht den Eindruck hat, als sei man in wichtigen anstehenden Fragen entscheidend weitergekommen. Diese Erwartung konnte sich aber auch wohl nicht erfüllen, denn – auch das belegt „Vita consecrata" – das Verständnis von Rolle und Wesen des Ordenslebens hängt viel zu sehr mit dem Verständnis von Rolle und Wesen der Laien wie der geweihten Amtsträger zusammen, als daß von einem Apostolischen Schreiben über die Orden allein in dieser Hinsicht entscheidend neue Impulse zu erwarten gewesen wären. *K. N.*

Slowenien: Spannungen zwischen Kirche und Staat

Johannes Paul II. besucht vom 17. bis 19. Mai Slowenien, als letztes der Reformländer Ostmitteleuropas mit katholischer Mehrheit. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist gespannt. Die Kirche sieht sich mit den Nachwehen kommunistischen Ungeistes konfrontiert.

Am 18. Mai feiert Papst Johannes Paul II. seinen 76. Geburtstag – aller Voraussicht nach nicht im Vatikan, sondern auf Reisen. Seine 71. Auslandsreise führt ihn vom 17. bis 19. Mai nach Slowenien, wenn nicht sein schwankender Gesundheitszustand einen Strich durch die Pläne macht.
Unter jenen ehemals kommunistischen Ländern Ostmitteleuropas, deren Bevölkerung sich mehrheitlich zum Katholizismus bekennt, ist Slowenien das letzte, dem der Papst seine Aufwartung macht. Zwei Gründe dürften für das relativ späte Zustandekommen dieser Visite ausschlaggebend gewesen sein: die tragischen Entwicklungen im Zuge des Verfalls Jugoslawiens und das schlechte Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche im Land selbst.

Als Slowenien Mitte 1991 seinen Austritt aus dem jugoslawischen Bundesstaat erklärte, kam es nur für einige Tage zu Kämpfen zwischen lokalen Milizeinheiten und der restjugoslawischen Armee. Verglichen mit dem Leid und den Zerstörungen, die in Kroatien und Bosnien-Herzegowina folgten, fielen die Opfer für die Unabhängigkeit gering aus. Das knapp zwei Millionen Einwohner zählende Land nahm politisch wie wirtschaftlich eine Entwicklung ähnlich den anderen Reformstaaten Ostmitteleuropas.

Streit um neue Gesetze

Der Vatikan war unter den ersten, die Slowenien diplomatisch anerkannten. In den päpstlichen Reisewünschen rückten allerdings Kroatien, Bosnien und Serbien nach vorne. Johannes Paul II. verfolgte vor allem das Ziel einer „Friedensmission" auf dem Balkan durch die drei Metropolen Zagreb, Sarajevo und Belgrad. Von dem Plan konnte letztlich nur ein Besuch in Kroatien im Herbst 1994 verwirklicht werden (vgl. HK, Oktober 1994, 496 ff.). Erst danach widmete man sich im Vatikan konkret der Einladung aus Laibach.
Anders als etwa in Polen, Tschechien oder Ungarn konnten in Slowenien nach dem Ende des kommunistischen Regimes christlichdemokratische bzw. konservative Kräfte die Macht nicht zur Gänze übernehmen, und sei es auch nur vorübergehend. Zwar regierte nach den ersten freien Wahlen seit dem Zweiten Weltkrieg von 1990 bis 1992 das 7-Parteien-Bündnis DEMOS unter dem Christdemokraten *Lojze Peterle.* Die Präsidentschaftswahl gewann 1990 allerdings der ehemalige KP-Chef und Reformkommunist *Milan Kučan.*
Nach dem Sturz Peterles als Ministerpräsident im April 1992 bildete der Führer der Liberaldemokratischen Partei LDP, *Janez Drnovšek,* eine

Übergangsregierung. Er ist ebenfalls ehemaliger hochrangiger Kommunist, seine Partei ist aus dem kommunistischen Jugendverband hervorgegangen. Die ersten Parlamentswahlen im unabhängigen Slowenien im Dezember 1992 gewinnt Drnovšek. Zum Präsidenten kürt das Volk wiederum Milan Kučan, der noch heute der angesehenste Politiker im Land ist.

Die slowenische Kirche sieht in den gestörten und mühsamen Beziehungen zum Staat die Ausläufer der Kirchenunterdrückung unter dem KP-Regime, in dem die heutigen führenden Politiker Sloweniens groß geworden sind. Eine gemischte *Staat-Kirche-Kommission,* in der die offenen Fragen geklärt und verhandelt werden sollen, kam und kommt in ihrer Arbeit so gut wie nicht voran. Die Verhandlungen über ein *Konkordat* mit dem Vatikan sind ebenso ohne greifbares Ergebnis.
Zwei Gesetzesbeschlüsse jüngeren Datums führten im Gegenteil zu einer Verschärfung der Polemiken zwischen Kirche und Politik. Anfang März verabschiedete das Parlament ein neues *Grundschulgesetz.* Darin ist nur für die 12- bis 15jährigen Grundschüler Religionsunterricht vorgesehen, und dies nur in Form eines nichtkonfessionellen Wahlfachs „Religion und Ethik". Es soll ab 1998 an einigen Schulen erprobt und ab 2001 eingeführt werden. Die katholischen Bischöfe sprachen zwar von einem Schritt in die richtige Richtung, weil damit der Öffentlichkeit ein „toleranteres Verhältnis" zur Religion signalisiert werde (manche Gegner des Gesetzes sahen bereits in dem Wahlfach eine neue „Ideologisierung" der Schulen). Ziel der Kirche ist aber weiterhin ein *konfessioneller Religionsunterricht.* Besondere Kritik übten die Bischöfe an der Bestimmung im Gesetz, wonach in öffentlichen Kindergärten und Schulen jede Form konfessioneller Tätigkeit untersagt ist.

Im Dezember 1995 verabschiedete das Parlament ein Moratorium für die *Rückerstattung von Eigentum,* das unter faschistischer Besatzung ab 1941 und unter den Kommunisten ab 1945 beschlagnahmt wurde. Das entsprechende Restitutionsgesetz von 1991 wurde für drei Jahre außer Kraft gesetzt. Das Moratorium gilt für Grundbesitzungen von mehr als 200 Hektar und trifft vor allem die katholische Kirche sowie ausländische Großgrundbesitzer (womit mehrere österreichische Adelsfamilien gemeint sind, deren Nachfahren große Forstbesitzungen zurückverlangen).
Die Kirche sieht in dem Zusammenhang auch ihre künftige Finanzierung gefährdet. Ihren Vorstellungen nach sollten etwa 15 Prozent des Kirchenbudgets aus einem Rückgabefonds des Staates kommen. 35 Prozent aus einer Kirchensteuer nach italienischem Modell, 20 Prozent aus Entgelten für kirchliche Dienste im Sozialbereich und in der Schule und 30 Prozent aus Spenden. Der Weg dahin dürfte allerdings weit sein.

Eine Synode ist geplant

Für heftige Polemiken in der Öffentlichkeit sorgte auch eine andere Finanzfrage, nämlich die *Kosten des Papstbesuchs.* Die Bischöfe drohten gar nach ihrer Sitzung im März mit einer Absage des Besuchs, sollte der Staat seine verbindlich gemachten Zusagen über eine Aufteilung der Kosten von mehr als zehn Millionen DM nicht einhalten. Präsident Kučan versuchte zu beschwichtigen, eine Lösung wurde schließlich gefunden. Kučan sprach von der Notwendigkeit, gegenseitiges Vertrauen aufzubauen.
Ministerpräsident Drnovšek gibt sich da weniger zurückhaltend. Er erklärte im Januar in einem Interview, die Staat-Kirche-Beziehungen seien im Augenblick „so schlecht, daß sie kaum noch schlechter werden können". Schuld daran trage die Kirche, die sich „politisch aggressiv" verhalte. Der Premier warf der Kirche vor, sie wolle in den Reformstaaten Ostmitteleuropas „die Macht übernehmen".
Die Bischöfe reagierten mit einer gemeinsamen Erklärung, in der sie die „Unterstellungen" Drnovšeks scharf zurückwiesen. Die Kirche vermisse jedenfalls auf staatlicher Seite die vom Ministerpräsidenten geforderte „Partnerschaftlichkeit" in den gegenseitigen Beziehungen: „Einige gesetzliche Regelungen sind uns aufgezwungen worden. Sie waren nicht Resultat einer Beziehung von Partnern."

Da im Dezember die Legislaturperiode ausläuft und Neuwahlen anstehen, dürfte sich heuer im Staat-Kirche-Verhältnis nicht mehr viel bewegen. Die „Vereinigte Liste der Sozialdemokraten" (ehemalige Reformkommunisten) verließ im Januar die Regierungskoalition mit der LDP und den Christdemokraten. Die Regierung verfügt daher nur mehr über eine knappe und wackelige Mehrheit im Parlament. Das größere Gewicht der Christdemokraten in der Regierung dürfte aber der Kirche nicht mehr viel nutzen. Die Christdemokraten erhoffen sich allerdings eine positive Wirkung des Papstbesuchs auf einen Teil der Wählerschaft.
Trotz des Gegenwindes aus Politik und Medien gelang es der katholischen Kirche Sloweniens, ihren Wiederaufbau und ihre Erneuerung nach den Jahrzehnten der Beschränkungen in Gang zu setzen. In allen drei Diözesen – Ljubljana (Laibach), Maribor (Marburg) und Koper – wurden Diözesansynoden durchgeführt. Noch vor dem Jahr 2000 soll eine gesamtslowenische Synode über die Bühne gehen. Die Suche der Menschen in Slowenien nach Religion und Lebenssinn ist gestiegen, das „religiöse Angebot" allerdings auch. Die Zahl der praktizierenden Katholiken geht zurück. Die Kirche steht vor der Frage, wie sie die religiös Suchenden ansprechen und gewinnen kann.
Zu Jahresbeginn wurde ein *Rat der christlichen Kirchen* gegründet. Ihm gehören die römisch-katholische, die evangelische und die serbisch-orthodoxe Kirche an. Laut Volkszählung von 1991 sind 71 Prozent der Slowenen Katholiken, 2,5 Prozent Orthodoxe und knapp ein Prozent Protestanten.

Der Papst wird an seinen drei Besuchstagen alle drei Diözesen aufsuchen. Beim Festgottesdienst auf dem Flugfeld von Maribor soll Bischof *Anton*

Maria Slomšek seliggesprochen werden. Er war im 19. Jahrhundert der große Wegbereiter der religiösen und kulturellen Renaissance der Slowenen. Der Vorsitzende der bischöflichen Medienkommission und Mitorganisator der Papstvisite, Prälat *Janez Gril,* ließ allerdings noch Mitte April mitteilen, die Seligsprechung Slomšeks sei nicht sicher.

Mehr Selbstbewußtsein erhofft

Man darf gespannt sein, ob Johannes Paul II. in einer seiner Reden ein heikles Thema der slowenischen Öffentlichkeit anspricht: die Vorgänge während und nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Kirche hat sich in den vergangenen Jahren stark dafür eingesetzt, die Jahre der deutschen und italienischen Besatzung und die Kämpfe zwischen den kommunistischen Partisanen und den „Domobranci" (Heimwehr) von der kommunistischen Lesart zu befreien und neu aufzuarbeiten. Sie erntete dafür heftige Prügel vor allem von seiten der ehemaligen Partisanen, die sich sogar mit einem Brief an den Papst wandten. Darin hieß es, einige „verstiegene" Repräsentanten der katholischen Kirche wollten „neuen Haß" im slowenischen Volk säen und rechtfertigten die „Kollaboration" eines Teils des damaligen Klerus mit den Besatzungstruppen Mussolinis und Hitlers. Nuntius *Edmont Farhat* ließ die Partisanen wissen, es fehle ihnen an Dialog- und Versöhnungsbereitschaft.

Auch das Verhältnis zwischen Slowenien und Italien steht im Zeichen solcher gegenseitiger Beschuldigungen über Greueltaten während und nach dem Zweiten Weltkrieg. Italien will einem Assoziierungsabkommen Sloweniens mit der EU erst dann zustimmen, wenn Laibach EU-Bürgern Grunderwerb in seinem Land ermöglicht. Nach dem Krieg enteignete Italiener sollen damit die Möglichkeit erhalten, ehemaligen Besitz wiederzubekommen.
Sloweniens Kirche erhofft sich von der Visite Johannes Pauls II. neuen Mut und eine Stärkung des Selbstbewußtseins der Katholiken. Vertreter von Kirche wie Staat sehen aber auch die politische und außenpolitische Dimension des Pastoralbesuchs. Prälat Gril: „Slowenien ist ein neuer, kleiner, selbständiger Staat, ganz demokratisch – und wenn der Papst zu uns kommt, ist dies auch ein Zeichen, daß wir in normalen Verhältnissen leben. Wir werden für einige Tage im Blickpunkt der ganzen Welt sein." *J. P.*

Theologie: 50 Jahre Ökumenischer Arbeitskreis

Seit 1946 treffen sich deutsche evangelische und katholische Theologen im Rahmen des „Ökumenischen Arbeitskreises". Aus der Geschichte des evangelisch-katholischen Gesprächs in den letzten Jahrzehnten ist dieser Kreis nicht wegzudenken.

Der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" machte in einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit erstmals von sich reden, als er im Auftrag der nach dem Papstbesuch vom November 1980 gebildeten „Gemeinsamen Ökumenischen Kommission" die Studie über die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts erarbeitete (vgl. HK, März 1986, 139 ff.). Gegründet wurde der Arbeitskreis allerdings schon 1946, zu einer Zeit also, in der die Ökumene zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen noch in den Kinderschuhen steckte. Rechtzeitig zum fünfzigjährigen Jubliäum, das bei der diesjährigen Tagung des Kreises Ende März festlich begangen wurde, liegt jetzt auch eine umfangreiche Arbeit vor, die sich mit den ersten 30 Jahren dieses Gremiums befaßt (*Barbara Schwahn*, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975, Göttingen 1996).

Enge Verbindung zu den Kirchen

Die Bedeutung des Ökumenischen Arbeitskreises für die ökumenische Arbeit in Deutschland ergibt sich zum einen durch die *Kontinuität* seiner Arbeit: Die bisherige Geschichte dieser Institution umfaßt die mühsamen Anfänge des evangelisch-katholischen Ökumenismus nach der Zäsur von 1945, die Veränderung der Rahmenbedingungen durch das Zweite Vatikanum und den damit verbundenen offiziellen Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung, die Zeit des „Säkularökumenismus" und der großen ökumenischen Hoffnungen der späten sechziger und frühen siebziger Jahre wie die sich ihr anschließende Phase mühsamer Kleinarbeit bei nicht sehr klaren Perspektiven.

Charakteristisch für das Gremium war und ist daneben auch seine *enge Verbindung zu den Kirchen und ihren Leitungsorganen*. Ins Leben gerufen wurde der Arbeitskreis vom Paderborner Erzbischof und späteren Kardinal *Lorenz Jaeger*, der schon in den Kriegsjahren entsprechende Pläne verfolgt hatte. Jaeger blieb katholischer Vorsitzender bis 1975; auf evangelischer Seite führte von 1946 bis 1970 *Wilhelm Stählin*, von 1945 bis 1952 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Oldenburg, den Vorsitz. Sein Nachfolger wurde *Hermann Kunst*, Evangelischer Militärbischof und EKD-Bevollmächtigter in Bonn, der den Vorsitz bis 1986 innehatte. Katholischer Vorsitzender war von 1976 bis 1988 *Hermann Volk*, Bischof von Mainz und späterer Kardinal.
Der Arbeitskreis hatte von Anfang an einen halboffiziellen Status, handelte

mit Zustimmung der Bischofskonferenz und der EKD. Die Bischöfe und der Rat der EKD wurden auch regelmäßig über die theologische Arbeit des Kreises unterrichtet. Die wissenschaftliche Leitung auf evangelischer Seite lag von 1946 bis 1979 beim Heidelberger Systematiker *Edmund Schlink*, seinerzeit auch offizieller Beobachter der EKD beim Zweiten Vatikanum. Katholische Wissenschaftliche Leiter waren nacheinander der Paderborner Dompropst *Paul Simon* (1946), der Paderborner Theologe *Josef Höfer* (1947–1957) und *Hermann Volk* (1958–1975).

Lehrverurteilungen und verbindliches Zeugnis

Derzeit ist der Mainzer Dogmatiker *Theodor Schneider* katholischer Wissenschaftlicher Leiter des Arbeitskreises. Er übernahm diese Aufgabe 1988 von *Karl Lehmann*, also nach dessen Ernennung zum Bischof von Mainz. Bischof Lehmann amtiert seit 1988 als katholischer Vorsitzender des Ökumenischen Arbeitskreises; sein evangelischer Ko-Vorsitzender ist *Eduard Lohse*, bis 1985 Hannoverscher Landesbischof. Die wissenschaftliche Leitung liegt auf evangelischer Seite seit 1980 beim (inzwischen emeritierten) Münchner Systematiker *Wolfhart Pannenberg*. Zu den katholischen Mitgliedern gehören im Jubiläumsjahr die Bischöfe von Rottenburg-Stuttgart und Würzburg, *Walter Kasper* und *Paul-Werner Scheele*, zu den evangelischen die früheren Landesbischöfe *Martin Kruse* (Berlin), *Gerhard Müller* (Braunschweig) und *Ulrich Wilckens* (Hamburg) sowie Bischof *Hartmut Löwe*, evangelischer Militärbischof und Bonner Bevollmächtigter der EKD.

Bis in die sechziger Jahre hinein ging der Arbeitskreis mit seinen Überlegungen nicht an die Öffentlichkeit und verzichtete auf entsprechende Publikationen. Erst die Referate der Tagungen von 1968, 1969 und 1970 („Theologie der Ehe", „Autorität in der Krise", „Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft") wurden veröffentlicht. Seit 1982 erscheinen die Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises in der Reihe „Dialog der Kirchen" (Herder/Vandenhoeck & Ruprecht), von der inzwischen neun Bände vorliegen. Allein vier davon sind dem Projekt „Lehrverurteilungen" gewidmet.

Ausschließlich dem Thema der Lehrverurteilungen zu Rechtfertigung, Sakramenten und Amt galten die Tagungen des Arbeitskreises von 1982 bis 1985. Die Rezeption der Lehrverurteilungsstudie (vgl. zuletzt HK, März 1996, 119ff.) stand seither immer wieder auf der Tagesordnung, zuletzt bei der Jubiläumstagung in diesem Frühjahr. Eine Antwort auf die kirchlichen Stellungnahmen veröffentlichte der Arbeitskreis 1994 als Band 8 von „Dialog der Kirchen": Er sieht sich „nach der selbstkritischen Prüfung seiner Ergebnisse anhand der kirchlichen Stellungnahmen im Grundsatz in seinem damaligen Urteil bestätigt, daß in keinem der behandelten Teilbereiche ‚Rechtfertigung, Sakramente und Amt' noch Lehrdifferenzen von solchem Gewicht festzustellen sind, daß sie den Fortbestand von formellen ‚Lehrverurteilungen' rechtfertigen würden" (S. 14).

Die Arbeit am Projekt „Lehrverurteilungen" führte übrigens auch zu einer Erweiterung des Mitgliederstamms auf evangelischer Seite. Seither gehören auch *reformierte* Theologen dem Arbeitskreis an, während zuvor nur lutherische bzw. unierte Theologen Mitglieder waren. Bei der Gründung 1946 beschloß man auf evangelischer Seite, „reformierte Theologen nicht in den Arbeitskreis aufzunehmen" (Schwahn, S. 19). Damals waren die Auseinandersetzungen um die zukünftige Gestalt der evangelischen Kirche in Deutschland mit ihren Spannungen zwischen dezidiert lutherischen, bruderrätlichen und um einen Mittelweg bemühten Positionen in vollem Gang.

Nach Abschluß der Studie über die Lehrverurteilungen wandte sich der Ökumenische Arbeitskreis (mit derzeit 18 evangelischen und 19 katholischen Mitgliedern) der Thematik *Biblischer Kanon und Schriftauslegung* zu, die ihn bis heute beschäftigt. Erstes Ergebnis in dieser neuen Arbeitsphase war die Gemeinsame Erklärung „Kanon – Heilige Schrift – Tradition" (vgl. den Text in: Verbindliches Zeugnis I, Freiburg-Göttingen 1992, 371–395). Sie befaßt sich mit der Heiligen Schrift als Wort Gottes, der Geschichte des biblischen Kanons und stellt grundsätzliche Erwägungen zu Kanon und authentischer Schriftauslegung an.

Inzwischen liegt ein zweiter Band zum Gesamtthema „Verbindliches Zeugnis" vor (Freiburg-Göttingen 1995), der Referate der Jahrestagungen 1989–1993 enthält, bei denen es vor allem um die katholische bzw. reformatorische Konzeption von Lehre und Lehrautorität wie auch um das Verhältnis von wissenschaftlicher und kirchlicher Schriftauslegung ging. Geplant ist jetzt ein *Abschlußtext* über Schriftverständnis und Schriftauslegung. Er soll die Einheit der Schrift, die Schrift als Gottes Wort im Menschenwort, Kriterien der Schriftauslegung, die Verwendung der Schrift im Gottesdienst und das Verhältnis von Schrift und Lehramt behandeln.

Die Arbeit geht nicht aus

Bis in die Mitte der siebziger Jahre wechselten die Themen des Ökumenischen Arbeitskreises von Jahrestagung zu Jahrestagung. Dabei ging es zwar auch um die katholisch-reformatorischen Kontroversfragen im engeren Sinn, vor allem aber um allgemeintheologische Themen, die jeweils aus evangelischer und katholischer Sicht beleuchtet wurden. Das Spektrum reichte dabei von Taufe über Buße und Bekehrung bis zu „Unsterblichkeit und Auferstehung" oder dem theologischen Problem der nichtchristlichen Religionen. Barbara Schwahn hat in ihrer Arbeit versucht, den Ertrag der ersten 30 Jahre des Arbeitskreises anhand zweier Grundfragen („Die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch im Zusammenhang

mit der Erlangung des Heils"; „Die Verhältnisbestimmung von Christus und der Kirche im Zusammenhang mit der Heilsvermittlung") zu systematisieren.
Als erstes gemeinsames Ergebnis legte der Kreis 1975 Thesen zu Amt und Ordination vor. Es folgten Thesen über Evangelium, Sakramente und Amt (vgl. HK, Juni 1979, 306 ff.) im Zusammenhang mit dem 450jährigen Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses und Thesen zum Thema „Das Opfer Jesu Christi und die Kirche" (vgl. Dialog der Kirchen, Band 3, S. 215 ff.), die wichtige Klärungen auf diesem schwierigen Feld erreichten.
Die bisherige Geschichte des Ökumenischen Arbeitskreises verlief nicht ohne Spannungen und Krisen (vgl. dazu: Schwahn, S. 62–99), sei es im Zusammenhang mit dem Dogma von 1950 oder der veränderten Situation nach dem Zweiten Vatikanum. Derzeit steht zum einen die Rezeption theologischer Dialogergebnisse auf der ökumenischen Tagesordnung, zum anderen geht es um grundsätzliche Klärungen bezüglich Einheit und Kirchengemeinschaft. Daß dem Ökumenischen Arbeitskreis, der sich erhebliche Verdienste um das ökumenische Gespräch der letzten Jahrzehnte erworben hat, auf diesem Hintergrund die Arbeit ausgehen könnte, ist nicht zu erwarten. *U. R.*

Ergebnis mit mehreren Gesichtern

Was die Landtagswahlen vom 24. März für das deutsche Parteiensystem bedeuten

Die drei Landtagswahlen vom 24. März haben das Bonner Regierungsbündnis konsolidiert und den prekären Zustand der SPD sichtbar gemacht. Bei genauerem Hinsehen erweist sich die Situation beider politischer Lager in der Bundesrepublik aber als wenig stabil. Die großen Volksparteien erleiden derzeit eine Schwächeperiode mit ungewissen Auswirkungen auf das Parteiensystem insgesamt.

„Die Ergebnisse der Landtagswahlen vom 24. März in Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und Schleswig-Holstein verdanken ihren Überraschungseffekt dem unerwarteten Aufschwung der FDP und den flächendeckenden Verlusten der Sozialdemokraten. Als politische Signale weisen sie freilich eine eigentümliche Ambivalenz auf." So *Dieter Oberndörfer*, *Gerd Mielke* und *Ulrich Eith* in einer Gemeinschaftsanalyse, veröffentlicht in der Frankfurter Rundschau vom 29. März 1996.
Die Ambivalenz ergibt sich schon daraus, daß es neben den Überraschungssiegern und dem eindeutigen Verlierer bescheidene zweite Sieger gibt. Sie waren am Wahlabend nicht weniger fröhlich als die glorreich wieder auferstandenen Freien Demokraten, von deren Siegen aber nicht recht klar ist, was sie über den Tag hinaus bedeuten.
Doch der Reihe nach. Die Wahlen vom 24. März waren keine gewöhnlichen Landtagswahlen. Gut 12 Millionen Wähler zwischen Bodensee und Wasserkante wurden an die Urnen gerufen. Am gleichen Tag fanden überdies in mehreren bayerischen Landkreisen und Großstädten, darunter Augsburg und Nürnberg, Stichentscheide über Landräte und Oberbürgermeister statt. Schon der erste Durchgang der bayerischen Kommunalwahlen hatte beträchtliche Gewichtsverschiebungen, zum größten Teil zugunsten der CSU, gebracht. Die Stichentscheide bestätigten den Trend. Zum ersten Mal seit Kriegsende steht an der Spitze des traditionell sozialdemokratisch „regierten" Nürnberg ein CSU-Oberbürgermeister. Aber Bayern war an diesem Tag nur eine Pointe am Rande. Die wirklich Aufmerksamkeit erregenden Ereignisse fanden im Südwesten, im Westen und im äußersten Norden statt.
Das Ergebnis vom 24. März ist um so beachtenswerter, als es Länder mit sehr unterschiedlicher Wirtschafts- und Sozialstruktur betrifft, vorwiegend agrarisch bestimmte Gebiete neben den industriellen Kernregionen an Rhein und Neckar. Wer bei einer solchen Wahl so hohe und so durchgängige Verluste erleidet wie die SPD, muß sich nach seinem Überleben als Volkspartei fragen. Aber auch für die CDU ist das Ergebnis vom 24. März durchaus sperrig. Es kann nicht übersehen werden, daß die drei Länder, in denen jetzt gewählt wurde, die längste Zeit klassische CDU-Domänen waren, mit komfortabler absoluter Unionsmehrheit noch bis in die späten achtziger, in Baden-Württemberg bis an die Schwelle der neunziger Jahre. Wer nach tiefem Fall auch beim zweiten oder dritten Versuch nicht an die 40-Prozent-Grenze heran- oder nur knapp über diese hinauskommt, hat wenig Grund, sich selbstzufrieden im Regierungssessel oder auf der Oppositionsbank zurückzulehnen.
Allerdings sind die Landtagswahlen vom 24. März mit besonderem Maßstab zu messen. Ihre *bundespolitische Bedeutung* ist mindestens so groß wie das Gewicht für die Länder, in denen die Wahlen stattfanden. Bundespolitisch stehen wir knapp vor der Halbzeit zwischen 1994 und 1998. So ergeben die drei Landtagswahlen einen interessanten

Gradmesser für die Entwicklung der politischen bzw. parteipolitischen Gewichte in der gesamten Republik. Größere Verschiebungen zugunsten von Rot-Grün hätten für die Bundesregierung kaum kalkulierbare Entwicklungen ausgelöst. Nicht auszudenken, was es für das Kabinett Kohl bedeutet hätte, wäre das rot-grüne Kalkül in Baden-Württemberg aufgegangen und hätte die CDU im letzten westlichen CDU-regierten Land die Führung an einen sozialdemokratischen Ministerpräsidenten abgeben müssen.

Allein schon das Ausscheiden der FDP aus weiteren Landesparlamenten hätte Bonn kräftig durcheinander bringen können. Ganz abgesehen von der Tatsache, daß Landtagswahlkämpfe allgemein weniger mit landes-, als vielmehr mit bundespolitischen Argumenten bestritten werden, waren die Landtagswahlen vom 24. März alles andere als beliebige regionale Wahlen in ein paar verschlafenen Winkeln der Republik. Es stand viel auf dem Spiel. Und niemand war sich seiner Sache ganz sicher.

Die Bundesregierung ist glimpflich davongekommen

Insofern hat die Bundesregierung als erste Gewinnerin des 24. März zu gelten. Die Union ist trotz der Unzufriedenheit in der Bevölkerung über die wirtschaftliche Situation und die Arbeitsplatzentwicklung und der unsäglichen Rentendiskussionen nirgends zurückgefallen. Die FDP befindet sich in kräftiger Erholung, die SPD verliert trotz ihrer neuen Führung im Bund und angeblich populärer Wahlkampfthemen in Baden-Württemberg bundesweit katastrophal. Die CSU in Bayern strotzt dagegen vor unverbrauchter Kraft. Für die Bonner Koalition hätte das Ergebnis, jedenfalls auf die nächste Zeit bezogen, besser gar nicht sein können.
In *Baden-Württemberg* wird die große Koalition aus Christ- und Sozialdemokraten durch eine kleine aus Christdemokraten und Freien Demokraten abgelöst. Die SPD kehrt in die Opposition zurück, die CDU ist die Zwänge der großen Koalition los. Beide Partner hatten es ja gleich eilig, aus der insgesamt erstaunlich reibungslos arbeitenden und in der Bevölkerung keineswegs unbeliebten großen Koalition herauszukommen. Von einer „eigenständigen Mehrheit" der CDU war in Baden-Württemberg zwar bis zum Wahltag die Rede, der Glaube daran fehlte aber bereits seit Wahlkampfbeginn. Die demoskopischen Umfragen haben ihn im Gegensatz zur guten Wahlkampfstimmung nie gestützt. Jetzt ist Gleichschritt mit der Koalition in Bonn angesagt.

In *Rheinland-Pfalz* kann die sozialliberale Koalition unter *Kurt Beck* mit einer geschwächten SPD und einer gestärkten FDP weiterregieren. Auch wenn eine CDU-FDP-Koalition numerisch (51 zu 50) möglich wäre, hat die FDP in Mainz für absehbare Zeit keinen Grund, den Partner zu wechseln. Denn mit der derzeit einzigen SPD-FDP-Koalition in einem deutschen Bundesland kann die FDP Unabhängigkeit gegenüber der CDU in Bonn demonstrieren.

In *Schleswig-Holstein* bahnt sich nach Hessen und Nordrhein-Westfalen das dritte rot-grüne Bündnis an; von Ministerpräsidentin *Heide Simonis* nicht gewünscht, aber durch die parteipolitischen Realitäten erzwungen, kann es länger halten (müssen), als man gegenwärtig vor allem in der dortigen, sich mit dem SSW (Südschleswiger Wählerverband) als alternativer Koalitionspartner anbietenden FDP vermutet. In allen drei Ländern bleiben also die bisherigen Ministerpräsidenten im Amt. Die Gewichte verschieben sich auch auf Länderebene vornehmlich nur im zweiten Glied.

Die Bonner Koalition dagegen kann sich um so mehr bestärkt fühlen, als eine alte Faustregel, die da lautet: Landtagswahlen zwischen zwei Bundestagswahlterminen gingen so gut wie immer zu Lasten der in Bonn regierenden Parteien aus, dieses Mal gründlich durchbrochen wurde. Von großer Koalition in Bonn wird jetzt längere Zeit nicht mehr die Rede sein. Neue Koalitionen bzw. Koalitionskombinationen quer zu den etablierten bürgerlichen und rot-grünen Blöcken mögen zwar die Phantasie mancher Verlierer oder auch des einen oder anderen Siegers bewegen, aber die Realisierungschancen bleiben einstweilen gering. Immerhin besaß der Bundeskanzler, zwiespältig beeindruckt von den hohen Zugewinnen der FDP und um diese vor sich anbahnendem Übermut zu warnen, am Tag nach der Wahl die Klugheit, die Grünen als mögliche Koalitionspartner der Union nicht für ewige Zeiten auszuschließen: Man wisse schließlich ja nicht, wie sich diese weiterentwickelten, und in einzelnen Kommunen arbeite man ja einigermaßen friedlich zusammen.

Weil sich Veränderungen in den Ländern nur im zweiten Glied ergeben, wird die Situation für die Bundesregierung besonders komfortabel allerdings auch nicht werden. Gegen den sozialdemokratisch beherrschten Bundesrat konnte die Bonner Koalition einen befreienden Stich nicht tun. Das Meinungsbild in der Länderkammer dürfte entsprechend den in den Landeskoalitionen jeweils ausgehandelten Bundestagsklauseln um einiges bunter werden. Auch ist damit zu rechnen, daß künftig wieder mehr nach Länder- und weniger nach Parteiinteressen abgestimmt wird. Aber auch wenn nur noch drei Länder rein sozialdemokratisch regiert werden (Niedersachsen, Brandenburg und das Saarland), an der sozialdemokratisch bestimmten Bundesratsmehrheit ändert sich nichts.
Also im wesentlichen nur Bestätigung der herrschenden Verhältnisse, wenig Neues unter Deutschlands politischer Sonne – trotz der unterschiedlichen Sieger und dem einen klaren Verlierer? Richtig ist, daß die Zeichen nicht auf Wechsel standen. Der Wählerwille war so klar wie selten. Man wünschte nicht Veränderung, verspürte keine Lust auf unsichere Experimente; man wechselt nicht mitten im Ritt über ein ökonomisch höchst unsicher gewordenes Gelände die Pferde. Damit hat sich eine Faustregel aller Wahlanalytiker voll bestätigt: In Krisenzeiten verlassen sich Wähler lieber auf das, was ist, als sich Alternativen zuzuwenden. Die Ängste vor einer neu drohenden Rezession bestimmten die

Richtung der Stimmabgabe. Wem man mehr Wirtschaftskompetenz zutraut, von dem werden auch positive Wirkungen auf dem Arbeitsmarkt erwartet.

Bedenken wegen eines Sozialabbaus traten bei der Masse der Wähler gegenüber ökonomischen Erwartungen bzw. Befürchtungen zurück. Das Wirtschaftshemd war der ganz überwiegenden Mehrheit näher als der Umweltrock. Dies mußten trotz beachtlicher weiterer Zugewinne (in Baden-Württemberg 2,6 Prozent, in Schleswig-Holstein 3,1 Prozent, in Rheinland-Pfalz nur 0,4 Prozent) die Grünen schmerzlich erfahren. Die besondere Abhängigkeit des Wählervotums am 24. März von der ökonomisch bestimmten Stimmung relativiert allerdings das Gewicht der Ergebnisse für die Beurteilung der längerfristigen Gewichtsverteilung im deutschen Parteiensystem.

Daß die Bündnisgrünen trotz Zuwächsen „nervös geworden sind" und am Wahlabend zumindest im Südwesten als arg „verstörte" Sieger wirkten, weil Rot-Grün nicht stach, ist richtig. Aber die These, vertreten u. a. in der „Zeit" (5.4.96), die FDP (Zugewinne in Baden-Württemberg 3,7 Prozent, in Rheinland-Pfalz 2 Prozent, in Schleswig-Holstein 0,1 Prozent), die doch von den Bündnisgrünen als dritter Kraft abgelöst werden sollte, sei bereits wieder drauf und dran, die Grünen als Zukunftspartei zu überholen, erscheint ebenso als voreilig wie die Bonn-Prognose derselben „Zeit" (29.3.96) unmittelbar nach der Wahl, das „nächste Rennen", gemeint war die Bundestagwahl 1998, sei „bereits gelaufen". Der Bundeskanzler erklärte zwar zumindest taktisch selbstbewußt am Tag nach der Wahl: „Wir werden die nächste Bundestagswahl gewinnen." Getrogen haben solcherlei Kanzlerprognosen selten, und natürlich hat die christlich-liberale Koalition in Bonn den Blick wieder frei, sie hat aber auch alle Chancen, sich den Brei selbst zu verderben.

Die FDP wird, jetzt ohne Todesängste, kein einfacherer Partner werden. Sie wird ihre Klientel der Besserverdienenden besser zu bedienen suchen als bisher. Die wirtschaftliche Situation kann sich bis 1998 beruhigen oder auch verschlechtern: Erhalten bleiben wird auf jeden Fall die *prekäre Arbeitsmarktlage* – trotz aller Bündnisse für Arbeit, weil der Mix aus ökonomischen Rationalisierungszwängen und technologischem Fortschritt auch weiterhin mehr Arbeitsplätze kosten als neu schaffen wird, weil grundlegende Lösungen auf diesem Felde – Arbeitsumverteilung – in einer freiheitlichen Gesellschaft nur sehr begrenzt machbar sind. Die dann notwendigerweise fälligen Auseinandersetzungen um die europäische Wirtschafts- und Währungsunion werden so oder so den Bundestagswahlkampf 1998 beeinflussen.

Die Mehrheit von CDU/CSU und FDP im Bund und auch die CDU ist innerparteilich keine prästabilisierte Harmonie. Stimmungen können in einer wechselhaft wie anspruchsvoll gewordenen Wählerschaft umschlagen. Und ein Tor wäre, der meinte, nach dem 24. März 1996 seien Mehrheiten und Minderheiten in Deutschland über das Jahr 2000 hinaus einfach festgeschrieben. Und um noch etwas zur FDP zu bemerken: Es gibt eine dritte, ziemlich untrügliche Faustregel deutscher Wahlen: Die FDP als Mehrheitsbeschaffer ist immer stark, wenn sie totgesagt wird, aber meistens dann schwach, wenn sie sich (auch anscheinend) eines sicheren Lebens erfreut. Und schließlich, um das Stärkeverhältnis FDP/Bündnisgrüne realistisch einzuschätzen, sei wenigstens ein kurzer Blick auf das Verhalten der *Jungwähler* in Baden-Württemberg empfohlen. Bei der FDP verteilten sich die Wähleranteile einigermaßen gleichmäßig über alle Altersstufen; bei den 18–44jährigen aber sind die Grünen (mit 20 resp. 23, resp. 19 Prozent) der FDP (9, resp. 7, resp. 8 Prozent) uneinholbar überlegen.

Die Reps – eine baden-württembergische Zukunftspartei?

Ein dunkler Fleck speziell im Wahlergebnis Baden-Württembergs ist der in der erreichten Höhe von niemandem erwartete Erfolg der *Republikaner*. Rein numerisch gehören sie neben den Sozialdemokraten mit minus 0,9 Prozent zu den Verlierern auch in Baden-Württemberg. Sie verloren dort in 60 von 70 Wahlkreisen, am meisten mit 5 Prozent in der Republikanerhochburg Pforzheim. Absehbar war zumindest in den letzten zwei Wochen vor der Wahl, daß die Republikaner wieder in den baden-württembergischen Landtag einziehen würden, aber bis unmittelbar vor dem Wahltag wurde auch von den Demoskopie-Instituten keine Prognose in der Höhe des tatsächlich erreichten Ergebnisses vorgelegt.

Bedenkt man die Ausnahmesituation 1992 (Baden-Württemberg stand damals ganz im Zeichen der Bonner Handlungsblockade in der Asylgesetzgebung), dann überrascht das Abschneiden der Republikaner diesmal um so mehr. Unstreitig hat der Wahlkampf der Sozialdemokraten, insbesondere des Bundesvorsitzenden *Oskar Lafontaine* und des baden-württembergischen Spitzenkandidaten *Dieter Spöri*, gegen die Einführung der Europawährung und gegen die Aussiedler den Republikanern in die Hände gearbeitet. In anderen Ländern, wo sich Sozialdemokraten von solcherlei Kampagnen auf Distanz hielten, war für radikale Parteien nichts zu gewinnen. Auch die DVU in Schleswig-Holstein blieb diesmal außen vor. In Rheinland-Pfalz gab es nur eine wegen der Nachbarschaft zu Baden-Württemberg typische Ausnahme: In Ludwigshafen gewannen die Reps über 8 Prozent. Auch die in die letzte Wahlkampfwoche hineinreichenden Kurdenunruhen waren wohl Wasser auf die Mühlen der Republikaner. Maßgebend für deren hohen Stimmenanteil dürfte aber ein ganzes Bündel von Ursachen gewesen sein. Nicht zuletzt waren es Befürchtungen vor Besitzstandsverlusten und das Gefühl sozialer Benachteiligung.
Die Forschungsgruppe Wahlen (Mannheim) stellt dazu fest: „Die Republikaner haben zunächst von der zunehmenden Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage in Deutschland

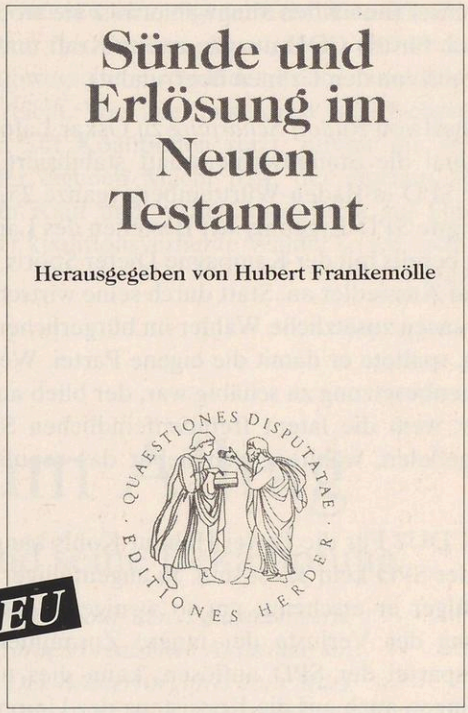
profitiert. Gerade für Wähler, die ihren eigenen ökonomischen Status gefährdet sehen, sind Parteien am rechten politischen Rand, die einfach klingende populäre Lösungen der aktuellen Probleme anzubieten scheinen, attraktiv." In welcher Weise und in welchem Ausmaß dies zutrifft, zeigt nicht zuletzt der extrem hohe *Arbeiteranteil* unter den Republikanerwählern. Mit 17 Prozent der gültigen Stimmen erreichten sie bei den Arbeitern den weitaus höchsten Anteil (12 Prozent holten die Republikaner bei den Arbeitslosen).

Wie immer aber die Ursachen zu deuten und das Ergebnis zu werten sind, den Republikanern gelang in Baden-Württemberg, was bislang keiner rechtsradikalen Partei bei einer Landtagswahl in Deutschland gelungen ist, der Wiedereinzug in ein Landesparlament. Werden die Republikaner zu einer baden-württembergischen Regional- oder gar Zukunftspartei? Die Hoffnungen des Bundesvorsitzenden und Spitzenkandidaten der Republikaner in Baden-Württemberg, *Rolf Schlierer*, die Republikaner würden sich damit gar bundesweit als rechte politische Kraft auf Dauer etablieren und sich dabei zur rechtsnationalen Partei mausern, dürften reichlich übertrieben sein. Dazu ist nach wie vor allein die Konkurrenz rechtsradikaler Splittergruppen u. a. der von *Franz Schönhuber* protegierten sog. „runden Tische" zu groß.
Daß aber der deutsche Südwesten für rechtslastige Protest- und Gesinnungsparteien ein besonderes Pflaster ist, steht außer Frage. Schon 1972 erhielt die NPD ein ähnliches Ergebnis wie jetzt die Republikaner, und auch bei den Bundestagswahlen 1994 fiel das Republikanerergebnis in Baden-Württemberg auf: Allein dort hatten die Reps mit 3,1 Prozent ein Ergebnis mit einer Drei vor dem Komma. Wenig nachgegangen wurde in den ersten Wahlanalysen der Frage, wieweit die große Koalition ursächlich für die hohen Gewinne der Republikaner war. Die Parallele zu 1972 drängt sich auf. Bei aller Abhängigkeit des Ergebnisses von aktuellen Stimmungen und Interessen spricht die Tatsache der gleichmäßigen Verteilung der Reps-Wähler über die Altersgruppen (nur bei den Geschlechtern geht es auseinander; zwei Drittel der Reps-Wähler sind Männer) für eine gewisse Konsolidierung.

Der Absturz der SPD kann niemanden erfreuen

Bleiben die Reps trotz ihres überraschend guten Abschneidens für absehbare Zeit ein regionales Problem, so können die bundespolitischen Fernfolgen der sozialdemokratischen Verluste wie auch der schwachen Zugewinne der CDU nicht ausbleiben, auch wenn sie kaum kalkulierbar, geschweige denn prognostizierbar sind.
Die Verluste der SPD sind zu hoch und zu einheitlich (minus 4,3 Prozent in Baden-Württemberg, minus 5 Prozent in Rheinland-Pfalz, minus 6,4 Prozent in Schleswig-Holstein), als daß um das künftige Schicksal der Partei nicht gebangt werden müßte. Sie verlor so gut wie in allen Wahlkreisen; sie

Sünde und Erlösung in der Diskussion



Quaestiones disputatae, Band 161
224 Seiten, Paperback,
DM 48,– /öS 355,– /SFr 46.–
ISBN 3-451-02161-7

Die uralte Menschheitsfrage nach Sünde und Schuld einerseits, Erlösung und Befreiung andererseits ist vielfach in der Theologie verdrängt worden. Diese Problematik wird hier von namhaften Theologen unter den Bedingungen unserer Zeit in biblisch-jüdischer, systematischer, befreiungstheologischer und tiefenpsychologischer Sicht entfaltet und diskutiert.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

verlor Wähler an alle anderen Parteien, am meisten an die Grünen. Ihr schadete besonders die niedrige Wahlbeteiligung; sie konnte ihre potentiellen Wähler am wenigsten mobilisieren. Sie wurde am schärfsten betroffen vom Generationenwechsel (unter den Jungwählern ist sie trotz niederer Werte auch für die CDU nur die zweite Kraft und wird teilweise bereits von den Grünen überrundet).

Der Wechsel von *Rudolf Scharping* zu Oskar Lafontaine hat nicht einmal die Stammwählerschaft stabilisiert. Das Debakel der SPD in Baden-Württemberg (ganze 25,1 Prozent, das niedrigste SPD-Ergebnis seit Bestehen des Landes) kündigte sich bereits mit der Kampagne Dieter Spöris gegen Eurogeld und Aussiedler an. Statt durch seine wirtschaftspolitischen Avancen zusätzliche Wähler im bürgerlichen Lager zu gewinnen, spaltete er damit die eigene Partei. Wem die Art der Themenbesetzung zu schäbig war, der blieb am Wahltag zu Hause; wem die latent fremdenfeindlichen SPD-Wahlparolen gefielen, wählte gleich lieber das republikanische Original.

Und die CDU? Für die Partei Helmut Kohls kann der Niedergang der SPD kein Trost sein. Je augenfälliger er ist und je endgültiger er erscheint, um so weniger. Sollte sich bei Fortsetzung der Verluste der innere Zusammenhang der Traditionspartei der SPD auflösen, kann dies unliebsame Auswirkungen auch auf die Konsistenz der Unionsparteien, jedenfalls auf die größere von ihnen haben. Ein starker, geschlossener Gegner festigt auch die eigenen Reihen.
Ein zweiter Punkt, der nur geringen Trost gewährt, sind die *eigenen geringen Zugewinne* der CDU. Sie waren seltsamerweise mit 3,4 Prozent am höchsten in Schleswig-Holstein, wo ein als äußerst schwach geltender, auch gesundheitlich gehandikapter CDU-Spitzenkandidat, *Ottfried Hennig,* gegen die sehr populäre Ministerpräsidentin Heide Simonis anzutreten hatte. Sie waren trotz Ministerpräsidentenbonus höchst bescheiden in Baden-Württemberg. Bedenkt man die spezielle Situation 1992, als die baden-württembergische CDU von 48,9 Prozent auf 39,6 Prozent abrutschte, und damit die sehr niedrige Ausgangsbasis, so nehmen sich die 1,7 Prozent Zugewinn bescheiden aus.

In Rheinland-Pfalz blieben Zugewinne trotz des Neubeginns unter *Johannes Gerster* und trotz der hohen SPD-Verluste ganz aus. Da mag es erfreulich sein, daß die baden-württembergische CDU am 24. März als einzige überhaupt über die 40 Prozent kam. Daß dort 69 von 70 Wahlkreisen an CDU-Kandidaten gingen und daß auch in Rheinland-Pfalz und in Schleswig-Holstein die CDU der SPD eine ganze Reihe von Wahlkreisen abnehmen konnte, spricht mehr für die Schwäche der SPD als für die Stärke der CDU.

Bundespolitisch viel folgenreicher sind aber immer deutlicher sich abzeichnende *strategische Verwerfungen.* Die CDU gerät, zunächst wahlarithmetisch, damit aber zunehmend auch politisch, in Abhängigkeit von der FDP. Dieter Oberndörfer hat schon in den siebziger Jahren das Wort von den „Koalitionswahlen" geprägt. Danach wählen Deutsche weniger Parteien als vielmehr Koalitionen. Hier drückt sich ebensosehr deutsches Harmoniebedürfnis wie eingefleischtes Mißtrauen gegen absolute Mehrheiten aus. Eine absolute Mehrheit der CDU will sogar ein beträchtlicher Teil der eigenen Wählerschaft nicht. Je mehr die FDP als Koalitionspartner tatsächlich oder auch nur scheinbar in Gefahr gerät, um so stärker ist die Neigung bei der eigenen Anhängerschaft, FDP zu wählen, wenn auch zum primären Zweck, die Regierungsfähigkeit der Unionsparteien zu erhalten.
Allein diese von Seltsamkeiten nicht freie „Strategie" kann die FDP, obwohl programmatisch zu einer überflüssigen Partei geworden, am politischen Leben erhalten. Diese Wählertendenz zur Sicherung der CDU-Regierungsfähigkeit auf dem Umweg über den liberalen Koalitionspartner ist für die CDU eine bedenkliche, des Machterhalts wegen allerdings eher verdrängte Kehrseite. Und je mehr sich die diversen Formen des Stimmensplittings im Verhältnis CDU/FDP einspielen, auf einem um so niedrigeren Stimmenniveau landet die CDU. Um so endgültiger entfernt sie sich von der Möglichkeit einer eigenständigen Mehrheit, um so sicherer bringt sie sich – langfristig – auch um die eigene Regierungsfähigkeit.

Da nützt es Johannes Gerster wenig, darauf hinzuweisen, daß seine Partei in Rheinland-Pfalz bei den Erststimmen die SPD rund um 2 Prozent überflügelte und deutlich über 40 Prozent liegt, wenn es bei den Zweitstimmen nur zu den mageren 38,7 Prozent von 1992 reicht. Noch weniger nutzt die Feststellung, daß in Baden-Württemberg über die Hälfte der FDP-Wähler (55 Prozent) Anhänger der CDU sind.

Von ferne grüßt Weimar

Die alten Lagertheoretiker konnten sich bei diesen Wahlen wieder vollauf bestätigt fühlen. Zwischen den Lagern bewegte sich so gut wie nichts. Aber im Grunde vollzieht sich auf der bürgerlichen Seite eine wenn auch proportional noch weniger ausgeprägte parallele Entwicklung als bei Rot-Grün. Auf der rot-grünen Seite werden die Grünen stärker auf Kosten der SPD; auf der bürgerlichen Seite behaupten sich die Liberalen zu Lasten der Unionsparteien. Noch reicht es für eine gemeinsame Mehrheit. Aber diese kann rasch kippen, und wenn die FDP dauerhaft an der CDU zehrt, kann dies die Union auch „moralisch" schwächen. Beim Fehlen starker Integrationsfiguren kann dabei auch der CDU sehr leicht der innere Zusammenhang zerbröseln. Im Grunde erleben beide großen Volksparteien eine *Schwächeperiode* sowohl unter Wähler- wie unter Konsistenzgesichtspunkten. Die kleinen etablieren sich, der vierten Partei folgt eine fünfte, die großen schrumpfen, das bricht auf die Dauer den inneren Zusammenhalt, von ferne grüßt Weimar.
Wenn die großen Volksparteien die Fähigkeit zur strukturellen Mehrheit behaupten wollen, werden zwei Voraussetzungen für sie immer wichtiger.

Die erste: Volksparteien müssen darauf verzichten, mit Klientelparteien in einen Wettkampf um Wählergruppen zu treten, sich gar gegenseitig im Lobbyismus für wirtschaftliche Interessengruppen und sei es (in Baden-Württemberg), die Autoindustrie zu übertreffen oder der jeweils nächstbesten Stammtischwahrheit aufzusitzen. Auch Koalitionsspiele sind kein Ersatz für Sachpolitik. Volksparteien wenigstens müssen den Mut aufbringen, politische Prioritäten, wie sie sich aus Wirtschaftlichkeit wie aus Gerechtigkeitsgründen aufdrängen (Paradebeispiel Steuerpolitik), selbst zu setzen und die selbstgesetzten Prioritäten in Wahlkämpfen auch durchzuhalten.

Die zweite, die mindestens machtpsychologisch noch schwerer zu realisieren ist: Parteien werden sich zu einem weniger kurzatmigen Umgang mit der Macht durchringen müssen. Wer eine Mehrheit langfristig sichern will, sollte es aufgeben, nur auf Koalitionen zu starren. Vielmehr wird er den Mut haben müssen, eine eigene Mehrheit auch einmal unter Inkaufnahme des Risikos anzustreben, daß er zwar beim Wähler halbwegs gut abschneidet, es aber zum Regieren einmal nicht reicht. Wer aber aus Angst vor Machtverlust von vornherein auf Koalitionen setzt, nimmt die stufenweise Erosion der eigenen Macht bzw. der eigenen Mehrheitsfähigkeit in Kauf und verliert die Macht auf Dauer, auch wenn es der koalitionsverliebte Wähler so gar nicht will.

David Seeber

Gewalt gehört zum Alltag

Der Terrorismus im Nahen Osten und seine Bekämpfung

Terroranschläge gegen den Friedensprozeß zwischen Israel und den Palästinensern, islamistischer Terror in Algerien, der Iran als Unterstützer terroristischer Aktionen: Im Nahen Osten ist der Terrorismus auf der Tagesordnung. Der Antiterrorgipfel vom März in Sharm al-Shaikh zeigte allerdings, daß die Bereitschaft zur Kooperation gegen den Terror in der Region zugenommen hat. Unser Autor Hanspeter Mattes arbeitet am Orientinstitut in Hamburg.

Die Bombenanschläge von Hamas-Aktivisten im Februar und März 1996 in Israel mit dem Ziel, die aus ihrer Sicht ungerechte Nahostfriedenslösung zu torpedieren, und die als Antwort auf diese terroristischen Akte vom amerikanischen Präsidenten *Bill Clinton* und dem israelischen Ministerpräsidenten *Shimon Peres* verabredete Initiative zur kurzfristigen Durchführung eines Antiterrorgipfels – wie er sich im ägyptischen Sharm al-Shaikh am 13. März 1996 konkretisierte – haben in der europäischen Öffentlichkeit den Blick verstärkt auf ein Problem gelenkt, das in der Nahostregion seit langem zum Alltag gehört und höchstens seine Intensität und seinen Charakter im Laufe der letzten Jahre modifizierte. Eine Untersuchung des nahöstlichen Terrorismuskomplexes zeigt schnell, daß dessen Komplexität weit über die palästinensisch-israelische Dimension hinausreicht. Sie zeigt aber auch, daß eine Terrorismusbekämpfung nicht erst seit den negativen Rückwirkungen der Bombenattentate auf den Nahostfriedensprozeß in den Mittelpunkt gerückt ist, sondern bereits nachweislich seit 1990 zu verstärkten bi- und multilateralen Initiativen der Terrorismusbekämpfung auf der Ebene der Polizei-/Sicherheitschefs und Innenminister in Nordafrika und Nahost geführt hat, zu denen eine sich zunehmend verstärkende vertikale Kooperation mit Behörden und Institutionen in Staaten der Europäischen Union hinzukommt. Die entsprechenden Erklärungen im Schlußkommuniqué der Europa-Mittelmeer-Konferenz (Barcelona, 27.–28.11.1995) sind dafür ein Indiz.

Seit Ende der sechziger Jahre nahmen terroristische Aktionen nahöstlicher, überwiegend palästinensischer Gruppen eine internationale Dimension an, um in den achtziger Jahren einen Höhepunkt zu erreichen. In den „Spitzenjahren" 1980–1985 wurden insgesamt 233 terroristische Akte (inklusive staatlich anberaumte terroristische Akte gegen Oppositionelle im Ausland) gezählt, für die Gruppen nordafrikanischer/nahöstlicher Provenienz verantwortlich zeichneten; 144 Anschläge davon hatten einen *palästinensischen Ursprung*. Die Mehrzahl der Anschläge richtete sich gegen US-amerikanische und europäische Ziele. Allein im Jahr 1985 fanden z. B. insgesamt 75 Anschläge in 14 europäischen Staaten statt und forderten 65 Tote und 529 Verletzte.

Der sich wandelnde Charakter eines alten Phänomens

Nicht nur der Nahe Osten galt jedoch wegen des palästinensischen Ursprungs zahlreicher Anschläge für die USA und die europäischen Staaten als „Sicherheitsproblem"; auch nordafrikanische Staaten wie Algerien und Libyen wurden als Sicherheitsproblem eingestuft, zum einen weil sie in den siebziger und achtziger Jahren radikale palästinensische Organisationen unterstützten und – wie vor allem Libyen – weltweit Gruppen (mit-)finanzierten, zu deren Strategien bewaffnete Aktionen zählten; zum anderen, weil sie darüber

hinaus selbst Staatsterrorismus im Ausland praktizierten; erinnert sei an die in den Jahren 1980–1985 von der libyschen Führung sanktionierte Liquidierung von mindestens 37 Oppositionellen durch Revolutionskomiteemitglieder in europäischen Hauptstädten.

In den achtziger Jahren erweiterte sich der Kreis derjenigen, die Terrorismus als Mittel zur Erreichung spezifischer politischer Ziele einsetzten. Kann für die sechziger und siebziger Jahre – grob klassifizierend – von mehrheitlich (säkular) „nationalistisch" inspirierten Taten und Zielsetzungen gesprochen werden, ist seither eine wachsende Tendenz zu *religiös-moralisch begründeten* politischen Akten zu verzeichnen. Entsprechend dieser Verschiebung ist heute in Nordafrika nationalistischer Terrorismus kaum noch anzutreffen, doch heißt dies nicht, daß er gänzlich aus der Region verschwunden ist. Im Nahen Osten tritt er gerade in den letzten Jahren in Form von Aktionen und Drohungen der Arbeiterpartei Kurdistans (der PKK) unter ihrem Generalsekretär Öcalan verstärkt auf.
Der amerikanische Politologe *John W. Amos* stellte im Zusammenhang mit der Untersuchung des nahöstlichen Terrorismus als zusätzliches neues Element einen abnehmenden „Professionalismus" und die Zunahme der „Amateure", d. h. weniger gut ausgebildeter und disziplinierter, dafür um so opferbereiterer Personen unter den Mitgliedern terroristischer Gruppen fest. Ihre Zunahme setzt Amos in Korrelation zu einer breiteren Streuung der Angriffsziele und der anvisierten Opferkategorien. Diese strukturellen Veränderungen bei den terroristischen Gruppen können mit der dem Terrorismus inhärenten Dynamik erklärt werden, sie stehen jedoch auch in bezug zu dem Aufschwung jener offensiven politischen Bewegungen in Nordafrika und dem Nahen Osten in den achtziger und neunziger Jahren, deren absoluter Wahrheitsanspruch die Instrumentalisierung von Einzelnen bis zur Selbstopferung für ein „gottgefälliges" (moralisch-sittlich einwandfreies, Jenseitsbelohnung in Aussicht stellendes) Ziel ermöglicht. Diese Entwicklung geht sogar so weit, daß islamistische Prediger in Fatwas Selbstmordattentate rechtfertigen und zum Heldentum („Bomben fürs Paradies") verklären.

Ihren Aufschwung verdanken die offensiven politischen Bewegungen u. a. den extremistischen, religiös-begründeten Positionen, der aggressiven und moralisierenden Rhetorik und den Visionen einer „besseren Welt", wie sie die islamischen, jüdischen und christlichen fundamentalistischen Bewegungen entwickelten. Während in Nordafrika die islamische Variante, im folgenden Islamismus genannt, dominiert und besonders in Algerien und Ägypten innenpolitische Konflikte auslöste, werden die innenpolitischen und zwischenstaatlichen Problemlagen im Nahen Osten kompliziert durch das Aufeinandertreffen zweier Fundamentalismen, die extremistische, d. h. gewaltbereite Fraktionen besitzen. Die islamistische Variante steht wegen ihrer internationalen Dimension und wegen ihrer in den nordafrikanischen und nahöstlichen Staaten ausgeprägten innenpolitischen Auswirkungen im Mittelpunkt der bisherigen Antiterrorismusbestrebungen im südlichen Mittelmeerraum, während die jüdischen terroristischen Gruppen bislang ein fast ausschließlich nationales israelische Problem sind.
Nach räumlichen Aktionszentren dominieren gegenwärtig *drei Kategorien von Akteuren* den nahöstlichen Terrorismus: Erstens der an den Nahostkonflikt bzw. das Palästinaproblem gebundene Terrorismus extremistischer jüdischer und palästinensischer (islamitisch-orientierter) Akteure. Besonders aktiv seit Beginn der Friedensverhandlungen mit Israel ist der bewaffnete Flügel der islamistischen Hamas und der Jihad-Organisation: andere Organisationen, wie die z. B. aus der PLO entstandene (säkular-nationalistische) PFLP, die nicht den Friedensprozeß als solchen, sondern das Oslo-II-Abkommen ablehnen, verzichteten auf Gewaltaktionen; allerdings definiert die PFLP – wie auch die Hizballah und weitere Organisationen – die terroristischen Akte der Hamas gegen Israel als „Akte des Widerstandes". Terroristische Aktionen der palästinensischen Organisationen Hamas und Jihad sowie der vom Südlibanon aus gegen Israel aktiven libanesischen schiitischen Hizballah dienen (im momentanen Stadium) diesen Organisationen als Kampfstrategien gegen den „äußeren Feind" bzw. den „Kolonisator", um die Friedensverhandlungen zu torpedieren.

Zweitens der Terrorismus der in den nahöstlichen arabischen Staaten und in den nordafrikanischen Staaten Algerien und Ägypten besonders aktiven islamistischen terroristischen Gruppen, deren Ziel die (nationale) ordnungspolitische Umgestaltung und die Durchsetzung der (islamistischen) Machtübernahme ist. Ihre terroristischen Aktionen richten sich in erster Linie gegen den „Feind im Innern" und waren der Auslöser für die innerarabische Bereitschaft zur Antiterrorismuskooperation. Drittens die terroristischen Aktionen „arabischer Afghanen" und islamistischer Organisationen und Gruppen im nichtarabischen Ausland als Rache für dort ergriffene Gegenmaßnahmen; zu dieser Kategorie gehören z. B. Anschläge im Auftrag der algerischen Groupes Islamiques Armés (GIA) in Frankreich im Sommer 1995 zur „Bestrafung" wegen der französischen Kooperation mit der algerischen Staatsführung oder der Anschlag „arabischer Afghanen" auf die ägyptische Botschaft in Islamabad im November 1995 wegen der Ausweisung von „arabischen Afghanen" nach Ägypten durch die pakistanische Regierung.

Ideologische Verankerung des nordafrikanischen und nahöstlichen Terrorismus

Das Gros terroristischer Gruppen in Nordafrika und Nahost rekrutiert sich aus den islamistischen Bewegungen dieser Regionen. Wenn auch nicht alle islamistischen Organisationen und Gruppen zur Gewalt aufrufen bzw. Gewaltbereitschaft zeigten, so ist ihnen in der Regel eine zweideutige und zwiespältige Haltung zur Gewalt eigen, die dazu führte, daß

sich viele Führungskader dieser Gruppen weder dezidiert von Gewalt als politischem Mittel distanzierten noch Gewaltakte der terroristischen islamistischen Gruppen verurteilten. Statt dessen wird von vielen Führungskadern Gewalt, die von islamistischen Gruppen ausgeübt wurde, als legitimer Widerstand gegen eine ungerechte, unislamische Ordnung interpretiert. Die zur Umsetzung ihrer politischen Ziele Gewalt befürwortenden und ergreifenden Gruppen und Organisationen rechtfertigen ihre Haltung mit einer entsprechend angepaßten *Interpretation der religiösen Lehre.*
Inhärent ist diesen islamistischen Positionen, daß sie von einem Anspruch auf moralisch-sittliche Verbesserung der Gesamtgesellschaft ausgehen. Als in der Regel relativ „schwache" Gruppe im straff kontrollierten, autoritären Staat (Ausnahmen sind der Iran seit der „islamischen Revolution" 1979 und der Sudan seit dem Militärputsch islamistischer Offiziere 1989), die angesichts der Übermacht des staatlichen Sicherheitsapparates keine direkte politische Konfrontation wagen, und ihren politischen Machtanspruch (Machtwechsel und staatliche wie gesellschaftliche Umorganisierung) nicht ohne Gewalt umsetzen kann, stellt sich die terroristische Aktion als einzig adäquates Druckmittel gegenüber der Staatsmacht dar.
Dies um so mehr, als die gewaltbereiten islamistischen Gruppen zumindest bislang zum Ausgleich ihrer „Schwäche" keine Mobilisierung und Erhebung der Bevölkerungsmehrheit zu ihren Gunsten erreichen konnten, obwohl sie zu Beginn ihrer Aktionen auf die Mobilisierung breiter Unterstützung in der Bevölkerung abzielten, um den Sturz des jeweiligen Regimes herbeiführen zu können. Religiös-moralische Begründungen und Rechtfertigungen für Gewalt unterstützen wesentlich die Bereitschaft der Gruppenmitglieder zur Unbeugsamkeit gerade auch unter widrigen Umständen und fördern, wenn der gewünschte Erfolg ausbleibt, Tendenzen zur physischen Vernichtung aller, die nicht dieselben Positionen vertreten und tatkräftig unterstützen.
Dies gilt auch für die Auseinandersetzung *innerhalb* der Gruppen selbst, wo diejenigen, die von der Hauptströmung abweichende Auffassungen vertreten, physisch liquidiert werden; Beispiele liefern die Flügelkämpfe innerhalb der algerischen GIA 1994 und 1995. Die Taktik der Bombenanschläge, bei denen die Opfer nicht mehr spezifizierbar sind, steht in der genannten Logik des generalisierten Terrors. Besonders in Algerien ist seit 1994 der Bombenterror zur wichtigsten Waffe der GIA geworden, wobei allein die Bombe vor dem Polizeihauptkommissariat in Algier am 30. Januar 1995 42 Tote forderte, ohne daß von seiten des Auslandes ein Terrorgipfel befürwortet worden wäre, wie algerische Kritiker des Sharm-al-Shaikh-Gipfels bitter bemerkten.
Die strukturellen Veränderungen terroristischer Gruppen stehen ferner in Zusammenhang mit den Veränderungen des nationalen Umfeldes. Jene durch terroristische Aktionen ausgelösten Veränderungsprozesse beruhen auf der Umfeldinteraktion. Spricht sich z. B. die Bevölkerung mehrheitlich (wie in einigen Staaten Nordafrikas und des Nahen Ostens in den neunziger Jahren geschehen) für ein Ende der Gewalt aus, tritt – gesamtgesellschaftlich gesehen – eine Marginalisierung der Gewaltbefürworter und der gewaltausübenden Gruppen ein. Angesichts eines solchen politischen Fehlschlags der terroristischen Aktionen, die somit weder durch den Schockeffekt Handlungsdruck zu Gunsten der terroristischen Gruppen bewirkten, noch den Aufbau einer islamistischen Guerilla förderten, vollzog sich meist eine Radikalisierung der in ihrer Umwelt relativ marginalisierten terroristischen Gruppen.
Eine solche Entwicklung war in Algerien nach den Präsidentschaftswahlen vom 16. November 1995 zu beobachten; diese Wahlen waren als „Votum für den Frieden" auch seitens der bewaffneten Gruppen nicht mißzuverstehen. Jeweils ein harter, zahlenmäßig nicht unbedingt kleiner „Kern" radikalisiert sich in der Regel unter solchen Umständen und streut gleichzeitig auch die Angriffsziele, d. h. er versucht, die Zahl der Opfer durch die Art der Anschläge zu erhöhen, während ein Teil der Mitglieder die staatlichen Angebote zur Gnade (rahma) annehmen und zur Aufgabe des Kampfes bereit sein kann. Auch hierfür gibt es in Ägypten und Algerien Beispiele.
Gewaltbereite Gruppen in zahlreichen Staaten Nordafrikas und des Nahen Ostens rekrutierten sich seit Mitte der achtziger Jahre überwiegend aus der islamistischen Bewegung und entwickelten sich seit Anfang der neunziger Jahre zum konkreten inneren Sicherheitsproblem oder wurden seit diesem Zeitpunkt als latentes Sicherheitsproblem wahrgenommen. Die terroristischen Aktionen der bewaffneten Gruppen richteten sich in den neunziger Jahren zunächst gegen die Herrschaftsträger, die Mitglieder der Sicherheitsorgane, sonstige Staatsrepräsentanten bis zum einfachsten Staatsangestellten und gegen staatliche Einrichtungen (in Algerien inklusive Schulen); gezielte Aktionen galten/gelten ferner Gegnern islamistischen Gedankengutes, darunter zahlreiche Intellektuelle und Medienrepräsentanten.

Schließlich wurden durch Bombenanschläge alle Staatsbürger zum Ziel terroristischer Akte. Speziell Ausländer (Touristen in Ägypten ab Herbst 1992; Algerien ab Herbst 1993) dienten als Ziel von Anschlägen, um ausländische Staaten zum Abbruch ihrer Beziehungen und zur Einstellung ihrer Unterstützung zu veranlassen. In einem letzten Stadium wurden dann Bürger europäischer Staaten (sowie der USA) auf ihrem eigenen Staatsterritorium durch terroristische Akte zum Opfer. Der Anschlag auf das World Trade Center in New York im Februar 1993 und die Metroanschläge in Paris im Sommer 1995 sind hierfür die gravierendsten Beispiele.

Hinzu kommen die terroristischen Anschläge jüdischer Extremisten auf Landsleute, wie auf den israelischen Ministerpräsidenten Rabin am 4. November 1995, und gegen Palästinenser (z. B. der Anschlag auf eine Moschee in Hebron am 25. Februar 1994). Diese Anschläge werden wie die sich seit Anfang 1996 verstärkenden terroristischen Anschläge islamistisch-orientierter palästinensischer Grup-

pen gegen die israelische Bevölkerung aus der Überlegung heraus geführt, damit den Nahostfriedensprozeß zum Scheitern bringen zu können. Das sichtbar gewordene Ausmaß der transnationalen Kontakte und der internationalen Vernetzung terroristischer Gruppen in den neunziger Jahren ließen sowohl den tunesischen Präsidenten *Ben Ali* als auch den ägyptischen Präsidenten *Mubarak* mehrmals in jüngster Zeit, zuletzt im März (bezogen auf den islamistisch-orientierten Terrorismus) von einem „globalen Phänomen" sprechen. Zugleich kritisierten beide Präsidenten, daß europäische Staaten „Extremisten" zu große Freizügigkeit einräumen und zu voreilig politisches Asyl gewähren würden.

Neue Chancen für eine Kooperation im Sicherheitsbereich

Die innenpolitischen Veränderungen in den arabischen Staaten des Mittelmeerraumes und die weltpolitischen Entwicklungen seit Beginn der neunziger Jahre (u. a. Aufhebung der Bipolarität Ost-West mit der Folge einer neuen strategischen Gewichtung der Staaten des Mittelmeerraumes durch die Großmächte) führten zu Umfeldveränderungen, die bei zahlreichen arabischen Staatsführungen Rückwirkungen auf das Verhältnis zur Gewalt als (außen-)politisches Mittel hatten. Die Annäherung zwischen Israel und der PLO eröffnete neue Chancen für eine regionale (innerarabische) Annäherung einschließlich einer Kooperation im Sicherheitsbereich. Die Mehrzahl der arabischen Staatsführungen, mit innenpolitischen Problemen und ihrer Bewältigung belastet, stützt die Friedensinitiativen in Nahost und tritt für eine Verhandlungslösung ein, wenngleich nicht alle (wie z. B. Libyen, Syrien) das Oslo-II-Abkommen befürworten. Es ist jedoch diese gewandelte Umwelt, die zahlreiche arabische Staaten zur Rettung des Nahostfriedensprozesses mobilisiert hat.

Der direkte Auslöser für die von US-Präsident Clinton und dem israelischen Ministerpräsidenten Shimon Peres geplante „Internationale Konferenz gegen Terror" waren die zwischen dem 25. Februar und dem 4. März von palästinensischen Attentätern (Hamas-Mitgliedern) verübten fünf Sprengstoffanschläge, die über 60 Tote und Dutzende von (Schwer-)Verletzten forderten. Wegen der negativen Rückwirkung auf den Fortgang des Nahostfriedensprozesses rückte indes das auslösende Moment für die Konferenz, nämlich gegen den Terrorismus ein Zeichen zu setzen und die dringliche antiterroristische Kooperation zu stärken, ins zweite Glied gegenüber dem umfassenderen Ziel der Sicherung des Friedensprozesses („Konferenz der Friedensstifter"). Diese Gewichtsverlagerung war Resultat arabischer, insbesondere ägyptischer Bemühungen, weil die arabischen Regierungen bei einer zu starken Konzentration auf reine Terrorismus- und Sicherheitsaspekte die Interessen der arabischen Staaten am Fortgang des Friedensprozesses und der Lösung der politischen und ökonomischen Probleme in den palästinensischen Selbstverwaltungsgebieten vernachlässigt sahen. Eine Konzentration auf den Terrorismusaspekt allein hätte zudem wegen definitorischen Divergenzen (Terrorismus; legitimer Widerstand; Staatsterrorismus) und der von Syrien geforderten Behandlung des israelischen Staatsterrorismus in eine Sackgasse geführt.

Der ägyptische Präsident Mubarak, zusammen mit Präsident Clinton Gastgeber der kurzfristig für den 13. März 1996 in Sharm al-Shaikh einberufenen Gipfelkonferenz, brachte diese Vorbehalte auf einen Nenner, als er formulierte, daß „der Terrorismus nur einen Teilaspekt der Probleme in der Region" darstelle. Diese Öffnung der Thematik verhinderte eine den Dialog blockierende Kontroverse um Definitionen. Im Gegensatz dazu konzentrierte sich der israelische Ministerpräsident unter dem Druck der israelischen Bevölkerung, für die nach den verheerenden Anschlägen „Sicherheit" vor dem planmäßigen Fortgang des Friedensprozesses rangiert, weitaus stärker auf den Terrorismuskomplex und mögliche Gegenmaßnahmen. „Der Terrorismus hat einen Namen und eine Adresse", so das wichtigste Element der Aussage von Ministerpräsident Peres, der als einer der wenigen Teilnehmer konkret wurde und den Iran anprangerte, explizit Teheran als „Hauptstadt des Terrors" bezeichnete.

Am Gipfel nahmen die Präsidenten/Regierungschefs bzw. Außenminister aus 29 Staaten sowie UNO-Generalsekretär *Butros Ghali* teil (Syrien und der Libanon blieben trotz Einladung fern, der Irak, Iran, Libyen und der Sudan waren nicht eingeladen worden), wobei die Erklärungen der Delegationschefs sowie die nachfolgenden Kommentare in der jeweiligen nationalen Presse die unterschiedlichen Positionen verdeutlichten. Die *Schlußerklärung des Gipfels,* über deren Formulierungen bis zuletzt verhandelt wurde, spiegelt beide Anliegen wider und ist ein Kompromiß, weil der Text als die drei Hauptzielsetzungen 1. die Förderung des Friedensprozesses, 2. die Erhöhung der (regionalen) Sicherheit und 3. den Kampf gegen Terrorismus nennt. Den drei Hauptzielsetzungen sind jene sechs Beschlüsse zuordenbar, die den Schlußteil der Erklärung ausmachen; so lassen sich die beiden Beschlüsse zur Unterstützung der palästinensisch-israelischen Abkommen einschließlich der Berücksichtigung der drängenden wirtschaftlichen Hilfsmaßnahmen zugunsten der Palästinenser und der Aufruf zur Fortsetzung des Nahostfriedensprozesses bis zur Erzielung einer umfassenden Regelung der ersten Zielsetzung zuordnen, während sich der Aufruf zur Verbesserung der Sicherheitslage und der Stabilität in der Region durch „effektive und praktische Zusammenarbeit" und fortgesetzte (Auslands-)Hilfe auf die zweite Zielsetzung bezogen.

Die drei Beschlüsse zum Kampf gegen Terrorismus zeigen hingegen deutlich die Handschrift Israels. Die Maßgabe, „maximale Anstrengungen darauf zu verwenden, die Finanzierungsquellen dieser (terroristischen) Gruppen zu identifizieren und zu bestimmen", ist allerdings nur einer

der fünf Aspekte, den die im sechsten Beschluß befürwortete Arbeitsgruppe zur Optimierung der Terrorismusbekämpfung bearbeiten und in konkrete Einzelmaßnahmen umsetzen soll. Diese überwiegend aus Geheimdienstmitarbeitern gebildete Arbeitsgruppe, die innerhalb von 30 Tagen ihre Empfehlungen ausarbeiten und einer Sharm-al-Shaikh-Folgekonferenz vorlegen sollte, hatte sich neben der Identifizierung der Finanzierungsströme zugunsten terroristischer Gruppen mit vier weiteren Aspekten zu befassen: Der Identifizierung terroristischer Gruppen/Organisationen, der Lokalisierung der Organisationen, der Lokalisierung der Ausbildungslager terroristischer Organisationen (vor allem im Südlibanon, in Iran und im Sudan) und der Festlegung von Maßnahmen, um zu vermeiden, daß terroristische Organisationen in ihren Aufnahmeländern eine wohlwollende Medienöffentlichkeit erhalten.

Die erste Sharm-al-Shaikh-Folgekonferenz fand Ende März in Washington statt, wobei bislang nur wenige Informationen über konkrete Einzelmaßnahmen der Terrorismusbekämpfung nach außen gedrungen sind. Für Aufsehen sorgte aber das von US-Außenminister Christopher verkündete wirtschaftliche Hilfsprogramm für die Palästinenser, bedeutete dies doch eine Modifizierung der ursprünglich von den USA und Israel anvisierten reinen Antiterrorismusstrategie. Dies war eine Reaktion auf die europäische und palästinensische Kritik, über den Kampf gegen den Terrorismus, für den die USA kurzfristig Israel 100 Mio. $ zur Verfügung stellten, nicht den Kampf gegen dessen sozioökonomische Ursachen zu vergessen. Gerade dieser letzte Aspekt fand in zahlreichen Kommentaren zum Sharm-al-Shaikh-Gipfel, die in der arabischen Presse erschienen, Aufmerksamkeit. Exemplarisch sei auf den Leitartikel von *Kamal Jamai* in der marokkanischen Tageszeitung „L'Opinion" (13.3.1996) verwiesen, wo es heißt, daß „der Kampf gegen den Terrorismus in erster Linie eine Aufgabe der wirtschaftlichen Entwicklung" sei. Dabei geht es aber nicht nur um die grundsätzliche Hilfe zum Aufbau der palästinensischen Gebiete – von der Infrastruktur, dem Wohnungsbau über den Ausbau des Bildungs- und Gesundheitswesens bis zur Schaffung von Arbeitsplätzen –, sondern auch um den Ausgleich jener negativen Effekte, die durch die Abriegelung des Westjordanlandes durch Israel entstanden sind.

Das Jahr 1996 ist deshalb in der Tat – der Rede des französischen Staatspräsidenten Chirac bei seinem Besuch in Kairo am 8. April zustimmend – das „entscheidende Jahr" des Friedensprozesses, weil sich zeigen wird, ob Friedensgegner oder Friedensstifter den Sieg davontragen werden. Die Gipfelkonferenz von Sharm al-Shaikh verdeutlichte hierbei die neue Konfliktlinie, die nicht mehr zwischen Arabern und Israelis, sondern zwischen jenen Arabern wie Israelis verläuft, die den Frieden wollen, und jenen, die ihn ablehnen.

Hanspeter Mattes

„Unbefangenes Interesse"

Fragen zur religiösen Landschaft in Ostdeutschland an den Dresdner Theologen Albert Franz

Die atheistische Staatsideologie war zumindest formal ein wesentliches Charakteristikum der ehemaligen DDR. Wie sehr diese die heutige religiöse Landschaft in den neuen Bundesländern prägt, mit welcher Haltung oder auch Erwartung Menschen, die weitgehend areligiös sozialisiert sind, Christentum und Kirche begegnen – dies fragten wir Professor Albert Franz, seit drei Jahren Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dresden. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Franz, in nüchternen Zahlen ist die religiöse Landschaft in den neuen Bundesländern schnell beschrieben: über 60 Prozent Konfessionslose, 52 Prozent bezeichnen sich in Umfragen als areligiös. Nur etwa fünf Prozent sind Katholiken, kirchlich aktive Protestanten gibt es auch nicht sehr viel mehr. Wie stellt sich die hinter solchen Zahlen stehende Wirklichkeit im ganz konkreten Alltag dar?

Franz: Der konkrete Alltag ist hier sehr stark von einer beinahe selbstverständlichen Nichtkirchlichkeit geprägt. Die Existenz der Kirche bzw. der Kirchen wird von der Mehrheit kaum mehr wahrgenommen. Daß Ostern ein christliches Fest ist, spielt z. B. praktisch keine Rolle. Doch ist Nichtkirchlichkeit keinesfalls Antikirchlichkeit. Von Gott, Glaube und Christentum mußten sich viele noch gar nicht distanzieren, weil das für sie von vorneherein außerhalb der eigenen Realität liegt. Umgekehrt ist bei praktizierenden Kirchgängern das Bewußtsein sehr stark, eine Minderheit zu sein. In den DDR-Zeiten haben sie die Kirche offensichtlich als eine Nische mit starkem Innenleben erfahren, vor allem geprägt durch ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl.

Viele spüren, daß diese Zeiten vorbei sind, auch die Kirche differenzierter wird und sich zwangsläufig öffnen muß. Das verunsichert.

HK: Wie spiegelt sich diese Situation an der Universität wider? Auch dort begegnen Ihnen Studierende, die mehr oder weniger ohne jede religiöse Erziehung groß geworden, in dieser selbstverständlichen Nicht-Kirchlichkeit aufgewachsen sind. Wie äußert sich deren areligiöse Sozialisation?

Franz: An der Universität, auch im Theologiestudium, findet sich dieses ganze Spektrum wieder: Einerseits die sehr stark kirchlich Sozialisierten mit den nischenhaft geschlossenen Gemeinden als Erfahrungshintergrund, die sich freuen, endlich Theologie studieren und eventuell Religionslehrer werden zu können. Andererseits Studierende, die bisher mit Kirche und Religion noch nicht in Berührung gekommen sind, aber nun entdecken, daß der Bereich des Religiösen, die christliche Kultur, oder das Gottesproblem, für sie interessant oder gar wichtig sein könnte und deshalb das Fach Theologie belegen. Nicht selten prallen da Welten aufeinander. Bei kirchlich-traditionell geprägten Studierenden erzeugt dies und schließlich die Erfahrung einer problematisierenden und reflektierenden Theologie nicht selten neue Unsicherheit und Ängste. Da besteht dann die Gefahr, ähnlich zu reagieren, wie dies auch in anderen kirchlichen Milieus feststellbar ist, nämlich sich mit altvertrauten Mechanismen in eine kirchlich-religiöse Sonderwelt zurückzuziehen. Andererseits finde ich bei Nichtgläubigen ein manchmal verblüffend unbefangenes, durch keinerlei Negativerfahrung getrübtes Interesse an der christlichen Tradition, und zwar auch außerhalb der Universität. Darin sehe ich eine ziemlich gute Chance für die Verkündigung.

„Es gibt hier einen beinahe konfessionalistischen Atheismus"

HK: Auch wenn Studierende bisher mit keiner Kirche in Berührung gekommen sind, haben sie doch in einer christlich geprägten Kultur gelebt. Zumindest die Begegnung mit christlichen Symbolen wie dem Kreuz ließ sich doch kaum vermeiden. Warum sind Christentum und Kirche dennoch Terra incognita?

Franz: Im studentischen Milieu, und nicht nur hier, läßt sich ein aus westlicher Perspektive enormes, nicht selten nach Null gehendes Defizit an schlichtem Glaubenswissen beobachten. Es scheint dem SED-Staat bei nur sehr wenigen gelungen zu sein, den Marxismus als Weltanschauung bzw. Ersatzreligion einzuwurzeln. Gelungen jedoch scheint es weithin, die Menschen ihrer Geschichte und kulturellen Prägung zu berauben, sie wissens- und erfahrungsmäßig von religiösen Wurzeln abzuschneiden. Darin sehe ich die lebenspraktischen Konsequenzen der Wahnsinnsidee des sozalistischen „neuen Menschen", die Geschichte mit dem Sozialismus als neuem Nullpunkt noch einmal beginnen zu können. Daß es sich hierbei bekanntlich um eine Verzerrung christlichen Gedankengutes handelt, muß im übrigen um so nachdenklicher stimmen. Das Ergebnis ist jedenfalls eine weitverbreitete Gedächtnislosigkeit, ein Verlust von Geschichte, der ein schlimmes Vakuum hinterläßt und zu undifferenziertem Schwarzweißdenken verführt. Terra incognita sind somit nicht nur Theologie und Christentum. Wenn ich etwa Vorlesungen über Feuerbach oder Marx halte, bekomme ich Rückmeldungen darüber, wie selektiv und ideologisch früher gerade auch mit der „eigenen" Philosophie umgegangen wurde, von Platon und Aristoteles ganz zu schweigen.

HK: Über ein weitverbreitetes Defizit an Glaubenswissen wird auch im Westen geklagt. Gibt es dennoch grundsätzliche Unterschiede zwischen Ost und West?

Franz: Wohl nicht zuletzt aufgrund des allgemeinen Religionsunterrichts sind im Westen Spurenelemente religiösen Wissens vorhanden, die im Osten nicht vorausgesetzt werden können. Dementsprechend scheint mir im Westen auch eine unterschiedlich lockere religiöse und kirchliche Bindung bis hin zu völliger Indifferenz das Normale zu sein. Im Osten hingegen fällt mir immer wieder die größere Entschiedenheit und Eindeutigkeit der Antworten auf die Frage nach der Religion auf. Hier ist die Reaktion häufiger entweder: Ich bin ein Christ, oder: Ich bin Atheist. Es gibt hier also einen dezidierten, beinahe konfessionalistischen Atheismus. Verbunden ist dieser Atheismus heute, und dies dürfte nicht zuletzt ein Produkt der Wende sein, mit einem stark ausgeprägten Freiheitsbewußtsein, mit dem unbedingten Anspruch, sich in weltanschaulichen Belangen selbst entscheiden zu können und zu dürfen. Von daher wird die Kirche sehr kritisch gesehen, insofern sie dem Verdacht ausgesetzt ist, ein dieser Freiheit widersprechendes Instrument der Fremdbestimmung zu sein.

HK: In der religiös-weltanschaulichen Landschaft der neuen Bundesländer gibt es ein Relikt aus DDR-Zeiten, dessen Überlebenskraft viele im Westen zumindest überrascht hat – die Jugendweihe. Welche Bedürfnisse und Erwartungen stecken hinter dem weiterhin großen Zuspruch für dieses Ritual? Muß man hier nicht doch auch zumindest von einer antikirchlichen Tendenz ausgehen?

Franz: Der ideologische Überbau der früheren Jugendweihe scheint mir heute weithin fortgefallen. So wie sie jetzt im großen und ganzen gefeiert wird, hat sie mit der alten Staatsideologie praktisch nichts mehr zu tun. Ihr Fortbestand hängt wohl vor allem mit dem schlichten sozialpsychologischen Phänomen zusammen, daß Jugendliche mit vierzehn oder fünfzehn Jahren so etwas brauchen wie einen Initiationsritus ins Erwachsenenalter, in dem sie im Zentrum der Aufmerksamkeit ihrer Familie stehen und von ihr gefeiert werden. Hierzu greift man dann auf einen bereits vorhandenen kulturellen Rahmen zurück. Unter den Jugendlichen scheint es selbstverständlich, daß die einen zur Jugendweihe gehen, andere konfirmiert werden, wieder andere Erstkommunion und Firmung feiern. Insofern halte ich die Jugend-

weihe in ihrer gegenwärtigen Form für eher unbedenklich, da es sich nicht bzw. nicht mehr um etwas Antikirchliches handelt. Allerdings sollte es den Kirchen gelingen, für diesen Initiationsritus zeitgemäße Inhalte und Formen anzubieten. Für bedenklich erachte ich nämlich, jedenfalls auf Dauer, die inhaltliche Leere und die klägliche Verlegenheit angesichts fehlender sinnvoller Formen. Womit dieses Vakuum aufgefüllt wird, dürfte nicht unwichtig sein. Dies gilt im übrigen auch für andere Knotenpunkte des Lebens, z. B. für Geburt und Tod.

„Marxismus und praktischer Atheismus haben eine gemeinsame Geschichte"

HK: Wie läßt sich aber insgesamt die fast flächendeckende areligiöse Prägung erklären? Zumindest ein Großteil der Bevölkerung der ehemaligen DDR scheint doch die marxistisch-leninistische Ideologie nie wirklich an- oder übernommen zu haben. Warum war ausgerechnet die areligiöse Sozialisation so „erfolgreich"?

Franz: Immer wieder treffe ich hier auf die Aussage, man habe immer gewußt, daß das alles nicht stimme, was zu DDR-Zeiten als Ideologie verkauft wurde. Aber auch wenn man nichts von alldem geglaubt habe – eine Alternative zur offizell verordneten Weltanschauung habe es, jedenfalls für die allermeisten, auch nicht gegeben. Hier rühren wir meines Erachtens an eine der für das Verständnis unserer jüngsten Geschichte und unserer Gegenwart zentralen Fragestellungen. Ich halte es für zentral wichtig, und zwar für das religiöse und weltanschauliche Selbstverständnis im Osten wie im Westen, nicht zu übersehen, daß der atheistische Marxismus nicht wie ein unerwartetes Unwetter von außen über die Menschen im Osten hereingebrochen ist, sondern zusammen mit dem praktischen Atheismus des Westens aus der uns zutiefst verbindenden, gemeinsamen Geschichte herausgewachsen ist, also gar nicht als absoluter Fremdkörper empfunden werden konnte.

HK: Bedeutet dies also, die heutige religiöse Situation ist nicht vornehmlich von den vergangenen vierzig Jahren bestimmt?

Franz: Abgesehen davon, daß das Christentum ganz allgemein ein wesentlicher Faktor, ja vielleicht der entscheidende Motor dieser Geschichte ist bzw. gewesen ist, zu der auch, aber nicht nur der für vierzig Jahre real existierende Marxismus gehört, war hier in Sachsen der Boden für säkulares und atheistisches Denken und Empfinden gerade aufgrund dieser Geschichte auf spezifische Weise bereitet. Sachsen ist ja wohl kaum zufällig Stammland der Reformation wie Kernland religionskritischer Aufklärung und Romantik. Es sei nur beispielhaft daran erinnert, daß Leibniz, Fichte und Nietzsche hier geboren sind und die Schlegel, Schelling, Schopenhauer und Wagner ihre Spuren hinterlassen haben. Im Blick auf die letzten etwa fünfzig Jahre darf also nicht vergessen werden, daß gerade die in Ost und West in diesem kurzen Zeitraum unterschiedlich verlaufene Geschichte, deren Unterschiedlichkeit voll anzuerkennen ist, nicht zu verstehen ist ohne die tiefgreifenden Gemeinsamkeiten in den geistigen Voraussetzungen. Eine solche differenzierte Sicht der Geschichte ist unabdingbar, um im Vordergründigen hängen bleibende, aber um so wirksamere Ost-West-Vorurteile abzubauen.

HK: Woran lassen sich die gemeinsamen geistigen Grundlagen beider Teile Deutschlands heute erkennen?

Franz: Am deutlichsten sehe ich dies daran, daß der ursprünglich verordnete Atheismus des Ostens und der praktisch gelebte Atheismus des Westens hier nicht wie zwei einander fremde Welten aufeinander prallen, sondern sich wie zwei aus gleicher Richtung fließende Quellbäche zu einem um so stärkeren Strom vereinigen. Für manchen ehemaligen Marxisten wirkt die ost-westliche Übereinstimmung in der Auffassung, Religion sei Privatsache und sei letztlich etwas Irrationales, insofern entlastend, als damit eine Möglichkeit gegeben ist, zumindest Teile der eigenen Vergangenheit in die neue Zeit herüberretten zu können.

HK: Für das Schicksal von Glaube und Kirche in Ostdeutschland hängt viel davon ab, ob die vorhandenen religiösen Bedürfnisse und Erwartungen richtig erkannt und aufgenommen werden. An der Universität oder in Bildungsveranstaltungen stoßen Sie auf Interesse an einzelnen Elementen der christlichen Tradition. Welche grundsätzlichen Haltungen und Erwartungen bestehen gegenüber Religion, Christentum und Kirche? Ist es Neugierde, Offenheit oder doch auch Ablehnung?

Franz: Am wenigsten stoße ich auf Ablehnung, viel öfter dagegen auf große Offenheit. Es gibt zumindest in einer durchaus beachtlichen Schicht intellektuell wacher Menschen ein starkes Bedürfnis nach „Ernstzunehmendem", danach, sich ernsthaft mit weltanschaulichen und religiösen Fragen auseinanderzusetzen. Verbunden ist dieses Interesse mit einer starken Abneigung gegen alles Sektenhafte oder Ideologische. Die Chance, die die Kirche hier hat, liegt gerade nicht auf einer vordergründig emotionalen Ebene, nicht etwa auf der Ebene der New-Age-Religiosität. Vielmehr muß die Kirche mit langem Atem den christlichen Glauben als eine ernsthafte Alternative zu sonstigen Lebensentwürfen anbieten und darf nicht auf schnelle Erfolge aus sein. Ganz bewußt halte ich allen Emotionalisierungstendenzen des Glaubens entgegen: Dies muß zum einen auf der intellektuellen, auf einer theoretischen Ebene geschehen. Zum anderen müßte auf der praktischen Ebene vor allem erfahrbar gemacht werden, daß der christliche Glaube leben hilft. Hier haben dann auch Emotionen ihren Platz. Überall wo dies geschieht, haben Kirche und Christentum eine Chance. Keine Chance dagegen besteht, wo man versucht, eine falsch verstandene Neuevangelisierung zum Tragen zu bringen.

HK: Was unterscheidet aus der Perspektive der neuen Bundesländer die richtige von der falschen Neuevangelisie-

rung? Wie läßt sich der religiöse Erstkontakt, die Begegnung mit dem Christentum einladend und dem Bedürfnis nach „Ernstzunehmendem" entsprechend, vor allem mit der Chance auf Dauerhaftigkeit gestalten?

Franz: Es gibt in der Bevölkerung Ostdeutschlands eine große und berechtigte Angst vor neuer Überfremdung, eine tiefgehende Reserviertheit gegenüber allem, was den Anschein von neuer Ideologisierung und Fremdbestimmung erweckt. Bei vielen stehen ein großes Interesse an Kirche und Glauben und eine hohe Sensibilität gegenüber möglichen Vereinnahmungstendenzen nebeneinander. Gerade bei Studierenden begegne ich immer wieder diesem starken Drang nach Selbstbestimmung, auch wenn mittlerweile vielen bewußt geworden ist, daß diese Selbstbestimmung und Freiheit nicht einfach zu leben und zu realisieren ist. Verstärkt wird dies dann durch die unbestreitbare Tatsache und Erfahrung, daß es vor allem junge Menschen gibt, die angesichts der Kompliziertheit der neuen Gegenwart vor der Freiheit resignieren und ihr Heil bei den schrecklichen Vereinfachern, etwa in einer sektenhaft geschützten Religiosität, suchen. Doch möchte ich dieses Phänomen nicht überbewerten. Es scheint mir, entgegen manchen Darstellungen in den Medien, im Osten nicht stärker als im Westen zu sein.

„Glaubenswissen nicht um seiner selbst willen vermitteln"

HK: Wo aber muß dann – diese Spannungen in Rechnung gestellt – die Vermittlung des Glaubens sowohl auf der intellektuellen wie auf der praktischen Ebene ansetzen? Muß zuerst das Defizit an Glaubenswissen abgearbeitet werden?

Franz: Glaubenswissen darf nicht um seiner selbst willen vermittelt werden, es wird auch nicht um seiner selbst willen gesucht. Das Glauben- und Wissenwollen entsteht aus den Fragen, die die Menschen bewegen, und damit konkret aus den vielfältigen Problemen, mit denen die Menschen hier derzeit konfrontiert sind. Dazu gehören durchaus auch die Erfahrungen, von den Wessis über den Tisch gezogen worden zu sein oder die, daß sich mit der Wende im Osten alles, im Westen – freilich nur scheinbar – nichts geändert hat. Immer stärker kommt zu Bewußtsein, daß die neue „Freiheit", d. h. die nun auch im Osten entstehende Erlebnisgesellschaft, vielleicht das ist, was man sich vor und während der Wende erträumt hatte, was aber nicht wirklich befriedigen kann. Es gibt hier viele Menschen, die Halt suchen, weil sie die ungeheuren Umwandlungsprozesse, die ihnen zugemutet werden, verarbeiten müssen. Und um dieser Orientierung willen fragen zwar nicht die Massen, aber doch manche auch bei den Kirchen an. Hier scheint in Spurenelementen die positive Erfahrung mit der Kirche der Wendezeit fortzuleben. Diese Menschen interessieren sich gerade auch wissensmäßig für Religion, suchen nach überzeugenden Inhalten.

HK: Wie gehen die Kirchen mit dieser Offenheit und dem Interesse an ihnen um? Für sie sind dies ja auch recht neue Erfahrungen. Wie kann die Kirche vor allem dem Bedürfnis nach Festem und Beständigem gerecht werden?

Franz: Die Antwort darauf hängt sehr stark vom Verständnis von Glaube, Christentum und Kirche ab. Jedenfalls kann es nicht darum gehen, Kirche um ihrer selbst willen etablieren zu wollen, oder gar darum, den Status der Kirche im Osten an den im Westen anzugleichen. Ausgangspunkt kann nur sein, daß die Kirche sich ernsthaft und uneigennützig darum bemüht, den Menschen in ihrer konkreten Situation zu helfen. Es geht jetzt darum, daß in dieser als überbordend pluralistisch empfundenen neuen Gesellschaft Menschsein gelingt. Die Kirchen müssen sich in dieser krisenhaften Situation als Orte bewähren, die Halt geben, die Menschen stützen und begleiten. Dazu gehört Glaubensvermittlung in dem Sinne, daß die Begegnung mit dem Gott Jesu Christi als befreiend und hilfreich erfahrbar wird, daß mir hier Ängste genommen werden, daß ich mit meinen vielfältigen Fragen und den oft sehr konkreten Lebensproblemen ernst genommen werde.

HK: Angesichts einer so umfassenden Aufgabe kann etwa kirchliche Bildungsarbeit aber doch nicht bei der Glaubensvermittlung stehen bleiben …

Franz: Gewiß nicht. Die Kirche muß – gerade in den neuen Bundesländern – als Raum und Instrument umfassend menschlicher Bildung aus dem Glauben heraus erfahrbar werden. Nur Katechismusantworten anzubieten, würde genauso zu kurz greifen wie bloße Caritasarbeit oder gar nur religiöse Unterhaltung. In den Gemeinden muß zugleich Sensibilität dafür entstehen, was an wirklich hilfreichem Glaubenswissen gebraucht wird und was konkret zu tun ist. Das umfaßt Glaubensschulung, dazu gehört aber auch das gemeinsame Entwickeln von situationsangemessenen Gemeindemodellen und ebenso, daß z. B. junge Familien die Gemeinden als Ort erleben, wo sie Fragen der Erziehung besprechen können oder Hilfen in Partnerschaftskrisen erfahren. Schließlich darf auch die gemeinsame Feier des Glaubens nicht fehlen. In einzelnen konkreten Situationen muß so auf vielfältige Weise erfahrbar sein, daß es gut ist, Christ sein zu können, zur Gemeinschaft der Christen zu gehören.

HK: Sind die Kirchen in ihrer momentanen Verfassung und mitten in einem noch zu bewältigenden Selbstverständigungsprozeß diesen hohen Anforderungen überhaupt schon gewachsen?

Franz: Noch ist die Versuchung groß, die Volkskirche wieder etablieren oder traditionelle kirchliche Milieus erhalten zu wollen, bzw. gar Weststrukturen und Westmentalitäten zu übernehmen. Weil man nicht genau weiß, wie man auf die gegenwärtige Situation reagieren soll, wird häufig unbewußt versucht, westliche Vorbilder zu imitieren.

HK: Was kann von den immer noch volkskirchlich und von konfessionellen Milieus geprägten Kirchen im Westen über-

nommen werden, und was muß in den Kirchen Ostdeutschlands, die sich sehr viel stärker in einer Minderheitenposition befinden, anders gemacht werden?

Franz: Vordringlich scheint mir angesichts der Minderheitenposition beider Kirchen die ökumenische Zusammenarbeit. Es muß, jedenfalls längerfristig, gelingen, die Kirchen als Erfahrungsfelder des *einen* christlichen Glaubens zu gestalten. Ein schiedlich-friedliches Neben- oder gar ein unterschwelliges Gegeneinander protestantischer und katholischer Milieus ist nicht mehr glaubhaft. Es muß zu erkennbaren Schritten aufeinander zu, zu praktizierter Ökumene kommen. Ein sehr konkretes, auf den ersten Blick beinahe banales Beispiel: Es ist sicherlich unverzichtbar, daß die Kirchen hier im Osten renoviert werden, auch daß neue gebaut werden. Kirchen und Pfarrhäuser sind häufig in einem erbärmlichen Zustand. Aber es ist für Außenstehende wie für überzeugte Christen kaum mehr einleuchtend, wenn in einer Stadt zusätzlich zu großen protestantischen Kirchen, die weithin leerstehen, eine neue katholische Kirche gebaut wird. Ich meine damit, es ist an der Zeit, daß ökumenisch ausgerichtete Katholizität und ein ökumenisch geprägter Protestantismus auf Gemeindeebene so konkret aufeinander zugehen müßten, daß ökumenisch offener Glaube real erlebbar und erfahrbar wird und daß so ein neues christliches Milieu wachsen kann, in dem alte konfessionelle Differenzen nicht einfach weggewischt werden, aber auf Dauer auch nicht mehr trennend sind. Tiefes Unverständnis löst u. a. auch die Tatsache aus, daß es keinen ökumenischen Religionsunterricht geben soll.

HK: Der Religionsunterricht überhaupt scheint ein besonders gutes Exempel dafür, wie schwer sich die Kirchen in den neuen Bundesländern tun, einen positiven Umgang mit der veränderten Situation zu finden…

Franz: Der schulische Religionsunterricht bereitet nicht nur Schulen, Eltern und Behörden große Probleme, sondern u. a. auch den Pfarrern. Die offizielle Position lautet: Religionsunterricht muß sein, aber konfessionsbezogen. Eine ökumenische Kooperation soll nur in Ausnahmefällen stattfinden. Das aber heißt, in der Realität der Schulen in Sachsen gibt es praktisch nur Ausnahmefälle. An so gut wie allen staatlichen Schulen sind es immer nur wenige Christen, erst recht ganz wenige Katholiken, die für den Religionsunterricht in Frage kommen. Rein praktisch ist es somit beinahe unmöglich, den Religionsunterricht konfessionell getrennt zu etablieren. Als Ausweg beläßt man es dann beim traditionellen Religionsunterricht im Pfarrhaus, mit dem DDR-Effekt, daß Kirche und Glaube eine abgeschottete Eigenexistenz führen

HK: Bleibt die Kirche in Ostdeutschland insgesamt Antworten schuldig auf Fragen, die zumindest prinzipiell an sie gerichtet sind? Wo steht sie sich selbst im Weg beim Versuch, Menschen den Zugang zu ihr, zum Christentum zu ermöglichen?

Franz: Da muß wohl stärker als im Westen zwischen der Selbstwahrnehmung der kirchlich Gebundenen und der Außenperspektive unterschieden werden. Die Binnenperspektive ist stark geprägt von den Erfahrungen der Vergangenheit, was vor allem heißt, daß noch immer große Dankbarkeit dafür empfunden wird, daß die Kirche vierzig Jahre ein Raum war, in dem der Glaube und viel Mitmenschlichkeit überleben konnten. Auch wenn die Kirche jetzt differenzierter wird und zahlreiche Spannungen an die Oberfläche treten, wollen daher viele ihre Kirche nicht kritisieren. Es besteht eine nicht geringe Gefahr, aus dieser Dankbarkeit ein beinahe moralisches Argument gegenüber kritischen Fragen und Öffnungstendenzen zu machen. Von daher wirken Gemeinden von außen nicht immer einladend und offen.

„Die Kirchen dürfen sich nicht in die Defensive drängen lassen"

HK: An welchen konkreten Fragen verhindert eingeforderte oder auch aus freien Stücken erbrachte Dankbarkeit, dringend notwendige Neuorientierungen?

Franz: Es scheint, daß zu DDR-Zeiten eine stark autoritäre Prägung der Kirche nahezu lebensnotwendig war. Offenbar wurde weithin einfach gemacht, was der Pfarrer oder der Bischof sagte, und es war gut so. Dies geht heute nicht mehr. Unterschiedliche Weisen, Christsein und Glauben zu leben, treten offen zutage. Oft fehlt eine der Komplexität der Situation angemessene Streitkultur und führt ein ungeschichtliches Schwarzweißdenken zu gegenseitigen Vorwürfen, entweder konservativ und damit engstirnig zu sein, oder progressiv, und damit alles Altbewährte kaputt machen zu wollen. Das zentrale Problem ist somit auch in den Gemeinden der Umgang mit der Freiheit. Jetzt wird konkret erfahrbar, daß Freiheit etwas kostet, daß sie gelernt und kultiviert werden muß, daß sie differenzierte Spielregeln braucht und nicht immer leicht zu leben ist. Da besteht durchaus die Gefahr, daß man im Namen des christlichen Glaubens für reduzierte Freiheit plädiert, nicht zuletzt innerhalb der Kirche.

HK: Wie kann die Kirche dem Bedürfnis nach Festem und Halt Rechnung tragen und sich zugleich trotz der Erfahrungen der Vergangenheit zur pluralen Gesellschaft hin öffnen, also nicht einer reduzierten Freiheit das Wort reden, sondern für echte Freiheit einstehen?

Franz: Die Kirche muß dazu stehen und glaubhaft machen, daß sie von ihrer Frohen Botschaft her eine Freiheit eröffnet, die eine echte Alternative darstellt zu einem Freiheitsverständnis, das glaubt, ohne Gott auszukommen. Es gilt ernsthaft, plausibel und einleuchtend vorzuleben, daß der christliche Lebensentwurf, daß ein Leben mit Gott ein größeres Freiheitspotential in sich trägt als ein Leben ohne Gott. Die Kirchen dürfen sich da nicht in die Defensive, nicht in die alte Nische drängen lassen, sondern müssen of-

fensiv diesen Alternativentwurf als den in praktischer Hinsicht besseren und als den theoretisch einsichtigeren anbieten.

HK: Versteckt sich die Kirche im Osten – vielleicht erklärbar aus den Erfahrungen der letzten vierzig Jahre – zu sehr?

Franz: Zumindest besteht die Gefahr, daß sie sich sehr schnell in eine solche Rolle drängen läßt, nämlich in die Rolle eines ideologisch in sich geschlossenen Vereins, der sein Eigenleben führt und das öffentliche Leben und Bewußtsein höchstens am Rande tangiert. Zwei Tendenzen können sich dabei gegenseitig verstärken: Von außen wird die Kirche in die Ecke gedrängt und umgekehrt fühlt sie sich in der altvertrauten Ecke auch ganz wohl. Dies zeigt sich wiederum besonders deutlich am Problem des schulischen Religionsunterrichts, wenn z. B. eine erhebliche Anzahl von Pfarrern sich weigert, selbst an die Schule zu gehen und gleichzeitig große Reserven gegenüber einem von Laien gehaltenen Religionsunterricht entwickelt. Hier besteht nicht nur die Gefahr, jungen Menschen eine ganz wichtige Möglichkeit der Auseinandersetzung vorzuenthalten. Damit wird der Glaube von den eigenen Verkündern zur Privatsache degradiert, dem Verdacht ausgesetzt, tatsächlich eine Sonderideologie zu sein, die der öffentlichen Auseinandersetzung nicht standhält.

HK: Sie sind vor drei Jahren von einer westdeutschen Fakultät hierher nach Dresden gewechselt. Prägt das gesellschaftliche Umfeld auch die Theologie?

Franz: Ich sehe mich hier schon dazu herausgefordert, auf durchaus andere Art Theologie zu treiben, als ich das gewohnt war. Bei meinem Wechsel hatte ich die Befürchtung, mit dem „Lehrstuhl für Systematische Theologie" hier an einer Technischen Universität, also nicht eingebunden in eine herkömmliche theologische Fakultät, die Rolle eines theologischen Tausendsassas spielen zu müssen. Mittlerweile habe ich aber die Erfahrung gemacht, daß beinahe des Gegenteil der Fall ist. Gleich, ob ich bei der Dogmatik, der Fundamentaltheologie oder philosophischen Themen ansetze, es spitzt sich immer sehr schnell auf die Frage zu, was überhaupt Theologie ist und sein kann. Ich denke, nicht nur hier im Osten wird es eine der Hauptaufgaben der Theologie in Gegenwart und Zukunft sein, bei aller notwendigen Differenziertheit der einzelnen Disziplinen ihre Identität als eine spezifische Wissenschaft im Kontext der Wissenschaften überzeugend darzustellen. Dies kann sie freilich nur, wenn es ihr gelingt, die Identität, die Rolle und den Anspruch des christlichen Glaubens in einer hochdifferenzierten Gesellschaft wie der unseren glaubhaft und einsichtig zu machen.

HK: Können oder müssen nicht auch die Kirchen im Westen aus der momentanen Situation im Osten lernen?

Franz: Die Suche nach einem angemessenen Umgang mit der neuen Situation im Osten sollte im Westen den Blick vor allem dafür öffnen, daß mit der „Wende" nicht nur der alte Osten untergegangen ist, sondern auch der Westen im alten Sinn nicht mehr existiert. Ich habe den Eindruck, daß viele im Westen das noch gar nicht realisiert haben oder verdrängen möchten. Die Erfahrung der Christen im Osten, daß Kirche nicht Volkskirche sein muß, um lebendig zu sein, könnte auch für den Westen sehr befruchtend sein. Bei allem Optimismus finde ich es bedauerlich, daß die Kirche viele neue Chancen, die sie heute hat, nicht nutzt, wohl vor allem, weil das Vertrauen in die eigene Sache zu wünschen übrig läßt.

Entschlüsselung des Lebenscodes

Das Humangenomprojekt als ethische Herausforderung

Vor sechs Jahren wurde der offizielle Startschuß für die Erforschung des menschlichen Genoms gegeben. Inzwischen ist man bei der Entschlüsselung der Erbinformation schon ziemlich weit vorangekommen. Der Mainzer Moraltheologe Johannes Reiter informiert im folgenden Beitrag (zusammen mit der Medizinerin Hildegard Kaulen) über den heutigen Stand der Forschung und die ethischen Fragen, die sich daraus sowie im Blick auf die weitere Entwicklung ergeben.

Das menschliche Genom, das komplette Erbgut des Homo sapiens wird erforscht. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse, die sich daraus ergeben, werden insbesondere die Diagnose, Behandlung und Verhütung von Krankheiten revolutionieren. Der Wert der Genomanalyse auf diesem Gebiet kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Das Projekt wirft aber auch umstrittene moralische Fragen auf; darunter fallen beispielsweise die Frage nach dem Zwang zur Machbarkeit, der Möglichkeit der genetischen Ausforschung, der Verarbeitung und des Schutzes genetischer Daten, der Reduzierung des Menschen auf seine Gene, des Umgangs mit Krankheit und Behinderung, der Stigmatisierung und Diskriminierung von Kranken und Behinderten sowie eugenischer Tendenzen.

Bei dem Humangenomprojekt handelt es sich um eine globale Initiative mit dem Ziel, die gesamte menschliche Erbinformation zu kartieren und zu sequenzieren. Mit einem Fördervolumen von 3 Milliarden US-Dollar und einer Laufzeit von 15 Jahren ausgestattet, wurde das Projekt 1990 offiziell gestartet. Inzwischen haben sich Großforschungseinrichtungen, Regierungsinitiativen und Pharmaunternehmen in aller Welt dieser Initiative angeschlossen. Die Koordinierung aller internationalen Aktivitäten liegt in der Hand der „Human Genom Organisation" (HUGO), der mehr als 900 Wissenschaftler aus über 40 Ländern angehören.
Mit großer Verzögerung und nach England, Frankreich und anderen europäischen Ländern hat auch die *Bundesrepublik* im letzten Jahr eine eigene „Nationale Initiative zur Humangenomforschung" ins Leben gerufen. Sie wird mit rund 50 Millionen DM jährlich vom Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie (BMBF) und der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) unterstützt. Andere Drittmittelgeber und die deutsche Industrie sollen das Projekt durch eigene Gelder und Forschungsaktivitäten unterstützen. Die Gründung eines *Ressourcenzentrums*, das allen beteiligten Forschungseinrichtungen das experimentelle Ausgangsmaterial zur Verfügung stellt, und einer Primärdatenbank für die Dokumentation der Ergebnisse sind wesentliche Eckpunkte der deutschen Initiative.

Enorme technische Fortschritte

Vom 22. bis 24. März 1996 fand das jährlich von HUGO organisierte Treffen aller Genomforscher in Heidelberg statt. Als wichtigste Aktivität auf diesem Gebiet in Europa sollte es, neben einem allgemeinen Erfahrungsaustausch, eine Bilanz des Fortschrittes bei der Kartierung und Sequenzierung des menschlichen Genoms ziehen und die Effektivität der gegenwärtigen Strategien bewerten. Darüber hinaus sollten auch die wachsenden ethischen, sozialen und politischen Fragen der Genomforschung diskutiert werden.
Die Bilanz zeigte, daß die Entschlüsselung der kompletten Erbinformation sehr viel schneller als ursprünglich geplant vorangeht und vermutlich schon zur Jahrtausendwende abgeschlossen sein wird. Dazu tragen vor allem die enormen technischen Fortschritte und die zahlreichen multilateralen Forschungskooperationen bei. Mit dem Humangenomprojekt wird die Identifizierung von krankheitsverursachenden Genen, Organfehlfunktionen, Verhaltensabnormalitäten und psychischen Leiden möglich sein. Außerdem erwarten die Wissenschaftler ein tieferes Verständnis von eigenständigem Leben und der Entwicklung des Individuums.

Das humane Genom umfaßt die Gesamtheit aller menschlichen Gene. Insgesamt bestimmen rund 100000 davon den Bauplan, die Entwicklung und die Lebensfunktionen der menschlichen Spezies. Allein 30000 Gene sind für unsere Gehirnleistungen verantwortlich. Buchstabe für Buchstabe gedruckt, füllt der Genomtext eines einzigen Menschen ungefähr 10000 stattliche Bücher. Daß die eigentlichen Gene nur drei bis fünf Prozent der gesamten Erbinformation ausmachen, ist eine Tatsache, die die Entschlüsselung und das Verständnis unserer Vererbung deutlich erschwert. Der überwiegende Rest ist nach unserem heutigen Wissen ohne Funktion und wird auch als „Genmüll" (englisch: „junk DNA") bezeichnet. Die Wissenschaftler gehen davon aus, daß hier das Potential für die evolutive Entwicklung des Menschen liegt.
Beim offiziellen Start der Humangenomforschung vor sechs Jahren fehlten zunächst auch die technischen Voraussetzungen für die Bewältigung des Projektes. Sie wurden erst in den vergangenen Jahren mit der Entwicklung von Hochleistungsmaschinen für die Sequenzierung und Automatisierung der Leseverfahren geschaffen. Begleitend mußten auch die Wege der Datenerfassung und der Datenverarbeitung beschleunigt und erweitert werden. Die Sequenzierungs- und Informationstechnologie bilden die Grundlage für den rasanten Fortschritt in der Humangenomforschung.

Die ersten sechs Jahre sind von den Wissenschaftlern in aller Welt für die Kartierung des menschlichen Genoms genutzt worden, denn wie bei der Suche nach einem unbekannten Ort auf dem Globus eine Landkarte wertvolle und unentbehrliche Hilfe leistet, ist auch bei der Suche nach einem neuen Gen umfangreiches Kartenwerk unbedingt notwendig. Zur Orientierung im Genom werden *genetische Marker* herangezogen. Das sind identifizierbare Stellen auf den Chromosomen, deren Vererbung überprüft werden kann. Eine *genetische Karte* gibt die relativen Positionen von Markern und bekannten Genen auf den Chromosomen an. Anhand der Marker versucht man, unbekannte Gene aufzuspüren und in ihrer Sequenz zu bestimmen. Auf der diesjährigen HUGO-Konferenz hat *Jean Weissenbach*, der wissenschaftliche Direktor des nahe bei Paris gelegenen privaten Forschungsinstituts Genethon, die erste umfassende genetische Karte des menschlichen Genoms vorgelegt. Das ist ein Meilenstein in der Humangenomforschung, denn mit dieser ausgezeichneten Landkarte können die Wissenschaftler nun mit dem genauen Lesen des Genomtextes beginnen.

Die Ziele: Präzise Diagnostik, wirkungsvolle Prävention, gezielte Therapie

Die Lektüre des Genomtextes wird die Grundlage zu einer präziseren Diagnostik, einer wirkungsvolleren Prävention und einer gezielteren Therapie legen. Wenn wir zum Beispiel wissen, welche Gendefekte für welche Krankheiten verantwortlich sind, können diese Gendefekte diagnostiziert werden. Während die herkömmliche Diagnose eine pathologische Veränderung erst nach dem Auftreten feststellen kann, zeichnet sich eine Gendiagnose dadurch aus, daß sie eine Erkrankung oder die Veranlagung dazu Jahre und Jahrzehnte vor ihrem Auftreten vorhersagen kann. Das frühzeitige Erkennen durch die prädiktive Medizin schafft Hand-

lungsmöglichkeiten, die vielleicht nach dem Eintritt einer Krankheit nicht mehr gegeben sind.
Mit der Kenntnis aller an einer Krankheitsentstehung beteiligten Gene können völlig neue, an den Ursachen orientierte Therapien und Arzneimittel konzipiert und entwickelt werden. Ein völlig neues Therapiekonzept ist zum Beispiel die *somatische Gentherapie*. Hier wird intaktes genetisches Material in die Zellen von Kranken mit dem Ziel der Heilung oder Besserung eingeschleust. Zu den neuartigen Arzneimitteln gehören die sogenannten Protein-Therapeutika. Sie liefern dem Kranken die Eiweiße, die er nur in unzureichendem Maße zu bilden in der Lage ist. Bisher befinden sich 17 Gentherapeutika auf dem Pharmamarkt, eines davon ist das Humaninsulin zur Behandlung des Diabetes. Mit der Lektüre des Genomtextes wird diese Anzahl erheblich steigen.
Welche *ethischen Fragen* wirft das Genomprojekt auf? Ethik hat es bekanntlich zu tun mit der Suche nach den Bedingungen eines gelingenden, glückenden und sinnhaften Lebens des Menschen in seiner natürlichen und sozialen Umwelt. Der Ethiker will den technischen Fortschritt unter humanen Gesichtspunkten zu Ende denken und dabei den Blick auf jene Bereiche lenken, die der Naturwissenschaftler eher übersieht. Die ethische Beurteilung des menschlichen Genomprojekts ist eng verknüpft mit seinen Chancen und Risiken für den einzelnen Menschen, seine eventuellen Nachkommen und die Gesellschaft im ganzen. Es geht hierbei im wesentlichen um eine *Güterabwägung*, deren Bezugsrahmen die Normalität der menschlichen Natur und die Menschenwürde sowie die sich aus ihr ergebenden Menschenrechte sind. Demnach können technische Eingriffe am Menschen auch unter moralischer Rücksicht nicht von vornherein abgelehnt werden, sondern nur mit Bezug auf den Nachweis der Illegitimität des Ziels, des unvertretbaren Risikos für die Betroffenen oder der Gefahr des mißbräuchlichen Technikeinsatzes.
Die Suche nach der wissenschaftlichen Wahrheit, das Streben, die Natur und ihre Gesetze zu erforschen und zu verstehen, ist ein grundlegendes menschliches Anliegen und gehört zur menschlichen Kultur. Forschung ist eine elementare Voraussetzung des Fortschritts. Und die Hoffnung auf Zukunft ist entscheidend auch in der Hoffnung auf Problemlösungen durch hochrangige, erfolgreiche Forschung begründet. Selbst die Ambivalenz von Wissen rechtfertigt nicht, das Streben nach neuer Erkenntnis zu unterbinden. Obgleich medizinische *Grundlagenforschung* prinzipiell begrüßenswert ist, unterliegt sie doch in bezug auf ihre Mittel und Methoden ethischen Kriterien. Die Analyse und Sequenzierung des menschlichen Genoms werden unser Wissen über den Menschen erweitern und sichern. Das Verständnis für die Struktur und die Funktion der Erbinformation und die Art und Weise, wie sie realisiert wird, ist die Grundlage für das Verständnis von Lebensabläufen, für die Entwicklung des Individuums und der Evolution des Lebens insgesamt. Trotz vielfältiger und hervorragender Forschung herrscht noch erhebliche Unkenntnis über die Funktion vieler Gene und ihrer Produkte.
Aus der Grundlagenforschung ergeben sich sodann in vielen Gebieten Anwendungsmöglichkeiten, so beispielsweise auf dem Gebiet der *Arzneimittelentwicklung*. Im Hinblick auf den ethisch gebotenen Gesundheitsschutz wäre es unverantwortlich, auf die durch die Gentechnik eröffneten neuen Möglichkeiten der Herstellung von Arzneimitteln und der verbesserten Behandlungsmöglichkeiten zu verzichten. Gerade für die Krebsbekämpfung und die Behandlung von Alzheimer-Kranken könnte die Entwicklung neuer Wirksubstanzen besondere Bedeutung gewinnen.

Genomanalyse – Wissen mit Folgen

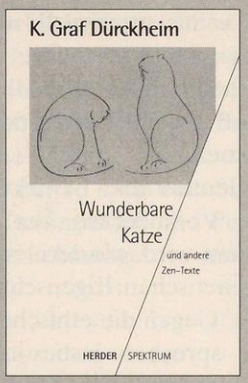
Weitaus größere Möglichkeiten zeichnen sich im Bereich der Diagnose und Therapie ab. Sofern Gesundheit als fundamentales Gut für die personale Lebensgestaltung von hoher ethischer Bedeutung ist, und bestimmte Krankheiten nur mit gentechnischen Mitteln und Verfahren diagnostiziert, behandelt und geheilt werden können, ist deren Anwendung grundsätzlich ethisch gerechtfertigt. Dies bedeutet freilich nicht, daß bei der konkreten Durchführung alle ethischen Fragen und Probleme schon gelöst wären. Die Aussicht, mit Hilfe des menschlichen Genomprojekts auch *Krankheitsdispositionen* erkennen zu können, eröffnet die Möglichkeit, diesen Krankheiten gezielt vorzubeugen, unter anderem durch eine entsprechende Lebensführung.
Allerdings braucht eine Krankheitsdisposition nicht zwingend zur entsprechenden Krankheit zu führen. Und die Tatsache, daß jeder Mensch eine gewisse Anzahl defekter Gene hat, stellt die Gesellschaft vor die Frage, ob künftig unter Krankheit jegliche Abweichung von der genetischen Norm verstanden werden muß. So besteht die Gefahr, daß die Begriffe Gesundheit, Krankheit, Behinderung mit neuen Inhalten gefüllt und zum Teil willkürlich neu festgelegt werden. Sie könnten als biologisch-genetische Standards bzw. Abweichungen interpretiert werden, und der Mensch würde schlechthin zu einem Gegenstand, der in irgendeiner Weise bewertet werden müßte.
Ein noch größeres Problem liegt darin, daß derzeit und auch in naher Zukunft die Schere zwischen Diagnostik und Therapie weit auseinanderklafft. Es wird eine Vielzahl von Krankheiten oder Prädispositionen dazu diagnostizierbar sein, ohne daß eine wirksame Therapie zur Verfügung steht. Es gibt daher den Vorschlag, genetisch bedingte Krankheiten, die nicht behandelt werden können, nach dem „Kriterium des präventiven Nutzens" auch nicht zu diagnostizieren. Ist es für einen Menschen besser, das Krankheitsschicksal zu kennen oder nicht zu kennen, wenn die Krankheit gar nicht oder nicht entscheidend bekämpft werden kann? Kann, wenn sich das menschliche Genomprojekt erst einmal etabliert hat, ein „Recht auf Nichtwissen" überhaupt noch geltend gemacht werden? Und was muß der einzelne von seinen genetischen Daten – wenn diese einmal erhoben sind – anderen, z. B. dem Arbeitgeber oder Versicherungen, mitteilen?

Genetische Tests, so wird befürchtet, könnten zu einer genetischen Selektion führen. Ebenso wie es ein berechtigtes Geheimnis gegenüber sich selbst gibt, gibt es ein solches auch gegenüber anderen. Der einzelne muß verantwortlich entscheiden können, was er über sich selbst erfahren möchte, und was er von sich anderen mitteilt. Die Ambivalenz der genetischen Analyse zeigt sich bereits deutlich bei der *pränatalen Diagnostik*, mit der schon vor der Geburt bestimmte Krankheiten des Kindes festgestellt werden können. Bei 97 Prozent aller pränatalen Diagnosen ist das Ergebnis negativ, eine Krankheit bzw. Behinderung kann ausgeschlossen werden. In drei Prozent der Fälle ist das Ergebnis positiv, es liegt ein schwerer genetischer Defekt vor.
Die neuen Testmöglichkeiten reduzieren einerseits Unsicherheit und nehmen unbegründete Ängste, rufen andererseits aber das Gefühl von Unsicherheit und Bedrohung hervor. Das positive Testergebnis zieht in vielen Fällen automatisch die Entscheidung für den Schwangerschaftsabbruch nach sich, und wegen dieser Automatik wird die Frage nach Nutzen und Verantwortbarkeit der pränatalen Diagnostik heute deutlicher als zuvor unter ethischen und auch medizinischen Gesichtspunkten kontrovers bis ablehnend bewertet. Der Gesetzgeber hat im Hinblick auf den Schwangerschaftsabbruch bereits Konsequenzen aus dieser Entwicklung gezogen: Die Neuregelung des Paragraphen 218 erkennt die embryopathische Indikation nicht mehr als einen die Abtreibung rechtfertigenden Grund an.

Bei der Durchführung des Genomprojektes wird man auch darauf achten müssen, daß sich keine *eugenischen Tendenzen* einschleichen, die die Erbanlagen künftiger Generationen sichern und verbessern möchten. Werden nämlich Genomanalyse und prädiktive Medizin auf möglichst viele Risikogruppen ausgedehnt, besteht die Gefahr, daß es bei diesen Verfahren nicht mehr um individuelle medizinische Vorsorge, sondern um eugenische Interessen der Gesellschaft geht. So begegnet man schon heute häufig der abwertenden Ansicht, daß die moderne Medizin immer mehr genetisch geschädigten Menschen zum Überleben und zur Fortpflanzung verhelfe und damit den menschlichen Genpool verschlechtere. Die Konsequenz könnte ein schleichender gesellschaftlicher Konsens über die Vermeidbarkeit behinderten Lebens sein.

Mit der Möglichkeit, genetische Defekte zu erkennen, wächst auch die Chance, sie zu reparieren. In keine medizinwissenschaftliche Therapieform wird zur Zeit größere Hoffnung gesetzt als in die Entwicklung gentherapeutischer Methoden. Die Gentherapie erfährt als Erweiterung bisheriger Therapieformen ihre grundsätzliche ethische Legitimation durch die Schutzwürdigkeit und angezielte Wiederherstellung der menschlichen Gesundheit sowie durch die erhoffte Leidensminderung. Für die nähere ethische Beurteilung sind jedoch die beiden Therapieansätze von Bedeutung. Bei der inzwischen auch in Freiburg und Berlin angelaufenen *somatischen Gentherapie*, die auf nicht ordnungsgemäß arbeitende Körperzellen gerichtet ist, stellen sich gegenüber

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4489, DM 14,80
öS 110,- / SFr 14.80

Der Klassiker jetzt im Taschenbuch. Die Quelle altöstlicher Weisheit für den inneren Weg der Erfahrung und Übung.



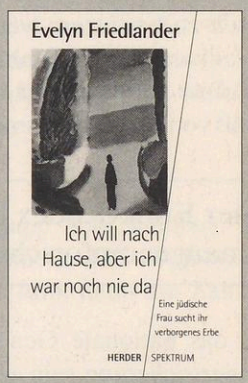
Band 4456, DM 19,80
öS 147,- / SFr 19.80

Gerhard Wehr deutet das Leben dieses Grenzgängers zwischen den Welten, der für viele zur Orientierung wurde.



Band 4455, DM 17,80
öS 132,- / SFr 17.80

Unabdingbar: Informationen für eine wirkliche Begegnung. Spannend geschrieben.



Band 4410, DM 16,80
öS 125,-/ SFr 16.80

Eine Powerfrau erzählt: ehrlich, temperamentvoll und voll Witz. Zugleich ein packendes Dokument deutscher Wirklichkeit.



Band 4475, DM 19,80
öS 147,- / SFr 19.80

Die zentralen Ideen des Begründers der Logotherapie. Einsichten, die dem Leben Richtung geben.



Band 4487, DM 16,80
öS 125,-/ SFr 16.80

F. Schirrmacher, FAZ-Herausgeber, im Gespräch mit Ignatz Bubis und Wolfgang Schäuble. Spannend, grundsätzlich und wegweisend.

HERDER / SPEKTRUM

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

konventionellen Therapieformen keine prinzipiell neuen ethischen Probleme. Sie ist zu bewerten wie andere neue Behandlungsmethoden auch, das heißt die Methode muß sicher, die Verhältnismäßigkeit muß gewahrt sein, und der Patient muß wohlinformiert zustimmen.
Im Gegensatz zur somatischen Gentherapie bewirkt die *Keimbahntherapie* nicht nur eine Veränderung bei dem Menschen, an dem sie vorgenommen wird, sondern ist zugleich auch eine Festlegung der genetischen Eigenschaften der Nachkommen dieses Menschen. Gegen die ethische Legitimation der Keimbahntherapie sprechen insbesondere drei Gründe: die gegenwärtig noch unausgereifte Methode, die für die weitere Entwicklung notwendige (verbrauchende) Embryonenforschung und die Gefahr des Mißbrauchs zur Menschenzüchtung. Während in Deutschland die Keimbahntherapie verboten ist, wird in den USA und in anderen Industriestaaten ihre Anwendung unter Einbeziehung auch ethischer Aspekte diskutiert: Wie ist die Keimbahntherapie ethisch zu bewerten, wenn sie zur Heilung einer schweren Erkrankung ohne Gefahren für die zu behandelnde Person und ohne Nachteile für ihre Nachkommen und unter Ausschluß von Mißbrauchsmöglichkeiten durchgeführt wird?

Erster Ethik-Kodex für die Humangenomforschung

Daß das nationale Genomprojekt auch einen Beitrag zur *Standortsicherung* sein will, kann nicht übersehen werden. Gentechnik ist nicht nur medizinisch, sondern auch wirtschaftlich interessant. Und verantwortliche Politik, die ihre zentrale Aufgabe in der Zukunftssicherung unter humanen Bedingungen sieht, hat auch geeignete Rahmenbedingungen für gentechnologische Forschung und Anwendung zu schaffen. In der Vergangenheit sind Großfirmen wie Hoechst und BASF unter anderem wegen unzumutbarer Standortnachteile mit ihren Genforschungsanlagen nach Amerika ausgewandert. Mit der Etablierung des nationalen Genomprojekts will man hier Terrain zurückgewinnen. Die praktische Nutzung des Genomprojekts läßt im Pharma- und Gesundheitssektor einen Markt mit hohen Umsatzraten erwarten. Es ist daher von nationalem Interesse, auch auf dem Feld gentechnischer Forschung und Anwendung eine führende Industrienation zu bleiben und sich auf den Weltmärkten zu behaupten. Gleichwohl darf dies nicht in dem Sinne mißverstanden werden, daß ethische Grundsätze und Forderungen nur insoweit gültig sind, als dadurch keine Nachteile im weltweiten Wettbewerb entstehen. Der Hinweis auf nationale Interessen kann weder Relativierung von Prinzipien für verantwortliches Handeln noch Aufweichung von notwendigen Sicherheitsstandards bedeuten.

Daß die ethischen Aspekte, die das Humangenomprojekt berührt, weder zu übersehen noch einfach wegzudiskutieren sind, ist auch den damit befaßten Akteuren bewußt. Dem trägt dann auch die deutsche Initiative Rechnung, indem sie die ethischen Forschungsaspekte zu einem eigenen Schwerpunkt innerhalb des nationalen Projekts erklärt. Der Ethik wird oft nachgesagt, sie komme immer zu spät. Erst nachträglich reagiere sie auf Entwicklungen, die durch die wissenschaftlich-technischen Innovationen angestoßen werden. Für den Bereich der Gentechnik jedenfalls gilt diese Behauptung nicht. Prospektiv haben die Ethiker für die einzelnen Anwendungsbereiche der Gentechnik ethische Überlegungen angestellt.
Der Heidelberger Kongreß der Genomforscher hat jetzt am 21. März einen Ethik-Kodex für die Humangenomforschung verabschiedet. Die zehn umfänglichen Einzelempfehlungen für den Umgang mit dem menschlichen Erbgut beruhen auf folgenden Prinzipien: Anerkennung des menschlichen Genoms als eines Teils des allgemeinen menschlichen Erbes, Beachtung internationaler Normen und Menschenrechte, Respektierung der Werte, Traditionen, Kulturen und Integrität der Teilnehmer und schließlich Akzeptanz und Wahrung der menschlichen Würde und Freiheit.

Eine spezielle rechtliche Regelung der behandelten Materie steht noch aus. Das 1990 verabschiedete und inzwischen novellierte *Gentechnik-Gesetz* regelt nur die Nutzung gentechnischer Verfahren in Forschung und Industrie; die Anwendung gentechnischer Verfahren am Menschen ist ausgeklammert. Das *Embryonenschutzgesetz* von 1991 verbietet zwar die Manipulation des menschlichen Keimgutes (Keimbahntherapie, Klonen, Erzeugung von Chimären), läßt aber den weiten Bereich der genetischen Analysen unberücksichtigt. Hier will man jetzt wenigstens die genetische Analyse zur Täteridentifizierung im Strafverfahren rechtlich einwandfrei absichern. Die dazu vorliegenden Entwürfe von Bundesregierung und der SPD-Fraktion sind Gegenstand einer Anhörung im Rechtsausschuß des Deutschen Bundestages am 22. Mai dieses Jahres. Rechtlich ungeregelt sind dann immer noch der sich stark ausweitende Bereich der genetischen Beratung und pränatalen Diagnostik sowie der Einsatz gentechnischer Methoden im Arbeitsleben und Versicherungswesen. Im Zusammenhang mit der gesetzlichen Regelung sind auch *datenschutzrechtliche und patentrechtliche Überlegungen* anzustellen. Zur Patentierung liegt derzeit ein überarbeiteter Richtlinienvorschlag des Europäischen Parlaments und Rates vom 13. Dezember 1995 vor, der große Chancen hat, in das nationale deutsche Recht übernommen zu werden. Ohne Patente verliert nicht nur die Industrie den Anreiz zu investieren, sondern es werden auch Forschungsergebnisse geheimgehalten.

Das menschliche Genomprojekt stellt ein hohes Machtpotential zur Verfügung. Wie jede Macht ist es nicht nur zu Hilfe, sondern auch zu Zerstörung fähig. Biologische Forschung und deren Ergebnisse bestimmen heute schon weitgehend unsere Sicht vom Menschen. Zudem wird für das *Überleben der Menschheit* weitere Forschung unerläßlich sein, selbst dann, wenn dieses Überleben von der Forschung potentiell bedroht wird. Aufgrund der aufgezeigten Chancen scheint es weder möglich noch sinnvoll oder gar ethisch ge-

boten, das menschliche Genomprojekt und die mit ihm im Zusammenhang stehende prädiktive Medizin nicht zu akzeptieren. Die frühzeitige Erkennbarkeit von zum Teil auch rätselhaften Krankheiten und die sich abzeichnenden therapeutischen Möglichkeiten werden viel Leid verhindern helfen.
Wohl aber wird man im Hinblick auf die Gesamtwirkung des Projekts und bei all seinen Einzelschritten fragen müssen, inwieweit Leben geschützt, bewahrt, gerettet und dem Menschen zu einem *menschenwürdigen Leben* verholfen wird. Zunächst bedarf es aber noch gewaltiger politischer und gesellschaftlicher Anstrengungen, den Bürgern die Chancen und Risiken des neuen genetischen Wissens und Könnens bewußt zu machen. In diesem Zusammenhang ist auch eine offene Debatte über Krankheit und Behinderung zu führen, denn nur so kann eine Stigmatisierung und Diskriminierung von Behinderten und Personen mit möglicherweise ungünstigen Erbanlagen verhindert werden.

Johannes Reiter/Hildegard Kaulen

Prekäre Perspektiven

Priester und Priesternachwuchs in Europa

Verglichen mit anderen Teilen der Weltkirche ist Europa nach wie vor gut mit Priestern „versorgt". Aber in nicht wenigen Ländern unseres Kontinents, auch in Deutschland, sieht es beim Priesternachwuchs düster aus, wachsen die Probleme angesichts des Rückgangs und der Überalterung des Klerus. Eine Lösung ist nicht in Sicht.

Sein diesjähriges Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag läßt Johannes Paul II. in ein Gebet münden. In dieser „Danksagung für das Geschenk der Berufung und des Priestertums" heißt es: „Laß es uns nie an Priestern fehlen für den Dienst des Evangeliums... Komm Schöpfer Geist! Komm, um neue Generationen junger Menschen zu erwecken, die bereit sind, im Weinberg des Herrn zu arbeiten, um das Reich Gottes bis an die Grenzen der Erde auszubreiten." Nur wenige Monate vor dieser eindringlichen Bitte des Papstes, der in diesem Jahr sein goldenes Priesterjubiläum feiern kann, erschien ein Buch mit dem so lapidaren wie herausfordernden Titel „Europa ohne Priester" (Herausgegeben von *Jan Kerkhofs* und *Paul M. Zulehner*, Düsseldorf 1995). Natürlich ist ein solcher Titel eine massive Übertreibung (in der niederländischen Originalausgabe ist er denn auch sinnvollerweise mit einem Fragezeichen versehen). Aber er macht deutlich, wie prekär Ist-Zustand und Perspektiven in Sachen Priester in vielen europäischen Ortskirchen sind.
Der französische Theologie *Bernard Sesboué* beginnt die Schilderung der derzeitigen Herausforderungen für die katholische Kirche in *Frankreich* in seinem neuesten Buch (N'ayez pas peur! Regards sur l'église et les ministères aujourd'hui, Paris 1996, Verlag Desclée de Brouwer) mit dem Hinweis auf die Krise bei den Priesterberufen: „Die erste Feststellung, die sich aufdrängt, ist der drastische Rückgang der Berufungen zum priesterlichen Dienst und der Zahl der aktiven Priester" (S. 22). Während zwischen 1950 und 1959 in den französischen Diözesen im Schnitt pro Jahr über 800 Priester geweiht wurden, waren es zwischen 1960 und 1969 nur noch 535. Die Durchschnittszahl ging dann massiv zurück: Zwischen 1970 und 1979 waren es ca. 170, in den achtziger Jahren nur noch knapp über hundert. 1993 waren in den französischen Bistümern 136 Weihen von Weltpriestern zu verzeichnen; 1995 sank dann die Zahl mit 96 Weihen erstmals unter 100 ab.

Massive Einbrüche und allmähliche Rückgänge

Die Zahl der Priesteramtskandidaten in Frankreich beträgt derzeit etwa 1200 (in den Diözesanseminaren). Dazu kommen Ausbildungsstätten von verschiedenen geistlichen Bewegungen. Die Zahl der Diözesanpriester in Frankreich ist zwischen 1979 und 1992 um ein Viertel zurückgegangen; das Durchschnittsalter der Priester hat sich im gleichen Zeitraum auf über 65 Jahre erhöht. Der Anteil der Priester unter 40 Jahren ist auf 5 Prozent zurückgegangen. Sesboué macht eine Rechnung auf: Eine französische Durchschnittsdiözese mit ca. 500000 Einwohnern wird in absehbarer Zeit nur noch über 30 bis 35 Priester im aktiven Dienst verfügen, die neben der Pfarrseelsorge auch noch andere Tätigkeitsbereiche abdecken müssen.

Weit weniger dramatisch als in Frankreich war bzw. ist die Entwicklung in der katholischen Kirche *Italiens* (vgl. im einzelnen: *Franco Garelli*, Religione e chiesa in Italia, Bologna 1991, S. 149–194). Die Zahl der italienischen Diözesanpriester ging von 1974 bis 1994 von 42 138 auf 37 941 zurück. Bei den Priesterweihen im Weltklerus lag der bisherige Tiefpunkt in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren (während 1970 noch knapp 700 Weihen zu verzeichnen waren, waren es 1977 nur noch 388 und 1985 dann 387). Danach stiegen die Weihezahlen wieder an (1991 waren es 547) und

haben sich seither auf diesem Niveau stabilisiert. Die Gesamtzahl der Priesteramtskandidaten in den italienischen Diözesanseminaren liegt derzeit bei ca. 3500.
Auch in Italien nimmt allerdings die Überalterung des Klerus zu. Während 1994 3,9 Prozent des Diözesanklerus unter 30 Jahre alt war und die Altersgruppe der 31- bis 35jährigen 5,5 Prozent ausmachte, werden nach Schätzungen die entsprechenden Anteile im Jahr 2006 noch 2,5 bzw. 4,5 Prozent betragen. Demgegenüber wird der Anteil der über 75jährigen Weltpriester von 16 Prozent (1994) vermutlich auf 21 Prozent (2006) ansteigen (vgl. *Giuseppe Brunetta*, Preti domani? In: Vita Pastorale, August/September 1995, 30–35).

In *Spanien*, dem dritten großen katholischen Land in der Westhälfte Europas, gab es 1993 insgesamt 20 058 Diözesanpriester; ihr Durchschnittsalter betrug 57,7 Jahre. Im Fünfjahreszeitraum von 1989 bis 1993 ging die Zahl der Diözesanpriester in Spanien um 2,5 Prozent zurück; in den fünf Jahren zuvor belief sich der Rückgang auf 3,4 Prozent. Die Zahl der Weihen von Diözesanpriestern hat in Spanien inzwischen wieder den Stand der frühen siebziger Jahre erreicht, als pro Jahr etwa 300 Weihen zu registrieren waren. 1986 war die Zahl der Priesterweihen auf 187 gesunken, 1993 waren es wieder 296.
Leicht angestiegen ist in Spanien seit Mitte der achtziger Jahre auch die Zahl der Priesteramtskandidaten in den diözesanen Seminaren. 1980 gab es in den spanischen Diözesen insgesamt 1500 Seminaristen, die geringste Zahl seit den vierziger Jahren. In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre stieg die Seminaristenzahl auf etwa 2000 an; sie bewegt sich seither auf diesem Niveau. Nach der jüngsten Statistik (Ecclesia, 16.3.96) zählen die spanischen Diözesanseminare 1917 Priesteramtskandidaten; neu eingetreten sind im Studienjahr 1995/96 insgesamt 318 Seminaristen.

Einen besonders massiven Einbruch beim Priesternachwuchs erlebte in den siebziger Jahren die katholische Kirche in den *Niederlanden*. Während in den sieben niederländischen Diözesen zwischen 1961 und 1965 insgesamt 411 Weltpriester geweiht wurden (dazu kamen 981 Weihen von Ordenspriestern!), gab es zwischen 1971 und 1975 nur noch 49 und in den fünf Jahren danach nur 41 Priesterweihen von Weltpriestern. In den achtziger Jahren stiegen die Weihezahlen dann wieder an: Zwischen 1981 und 1985 waren es 68 und zwischen 1986 und 1990 insgesamt 96 Weihen von Weltpriestern. 1994 wurden für die niederländischen Bistümer 20 Priester geweiht.
Ende 1994 gab es in den Niederlanden insgesamt 1812 Weltpriester, davon je etwa die Hälfte im aktiven Dienst und im Ruhestand. 1980 war die Zahl der Weltpriester im aktiven Dienst ziemlich genau doppelt so hoch wie 1994. Etwa 180 Priesteramtskandidaten zählten die niederländischen Bistümer 1994. Die Weihezahlen könnten sich in den nächsten Jahren demnach auf dem derzeit erreichten Niveau halten oder leicht steigen.
Im südlichen Nachbarland *Belgien* war der Einbruch in der Nachkonzilszeit nicht so markant wie in den Niederlanden, aber doch deutlich spürbar. In den acht belgischen Diözesen wurden 1964 insgesamt 156 Priester geweiht, während es zwanzig Jahre später nur noch 37 waren. Die niedrigste Zahl von Priesterweihen war 1982 mit nur 27 zu verzeichnen. Derzeit liegen die Weihezahlen auf dem Niveau der mittleren achtziger Jahre: So gab es 1993 in den belgischen Bistümern 32 Priesterweihen, 1994 waren es 34. In den Seminaren der belgischen Diözesen waren 1967 noch 904 Priesteramtskandidaten anzutreffen; 1984 waren es nur noch 328 und 1994 noch 189. Die Gesamtzahl der Diözesanpriester in Belgien betrug 1974 insgesamt 9153, 1984 waren es dagegen 6598 und zehn Jahre später waren es 5716.

In den deutschen Diözesen weisen die Zahlen nach unten

In *Österreich* bewegt sich die Zahl der Priesterweihen seit Beginn der achtziger Jahre zwischen 30 und 40 pro Jahr. 1980 wurden in den österreichischen Diözesen beispielsweise 35 Weltpriester geweiht, 1985 waren es 33 und 1990 dann 36. In den Jahren 1993 und 1994 waren 30 bzw. 28 Weihen von Diözesanpriestern zu verzeichnen. Die Zahl der Seminaristen in den neun österreichischen Bistümern betrug 1994 insgesamt 252; 1989 waren es noch 362. Im Bericht der österreichischen Bischöfe über ihre diesjährige Frühjahrsvollversammlung heißt es: „Der Mangel an Priestern und Ordensleuten ist nach wie vor beklemmend, und überall soll zu jener Atmosphäre beigetragen werden, die die Bereitschaft für eine solche Berufung stärkt."
Für das größte Schweizer Bistum Basel hat man berechnet (vgl. HK, April 1995, 201 ff.), daß im Jahr 2000 nur noch 200 Priester im aktiven Dienst zur Verfügung stehen werden. 1990 waren es noch 400 und in den sechziger Jahren etwa 800. Nach dieser Prognose werden für die 450 Pfarreien der Diözese Basel in zwanzig Jahren noch 90 Diözesanpriester zur Verfügung stehen. In den sechs *Schweizer Bistümern* wurden 1994 insgesamt 17 Priester geweiht; fünf Jahre zuvor waren es 22. Die Zahl der Priesteramtskandidaten der Diözesen betrug 1994 183, fünf Jahre zuvor waren es 172. Auch in der Schweiz gab es bei den Weihen von Weltpriestern seit Beginn der siebziger Jahre nur kleinere Ausschläge nach oben oder nach unten; die entscheidende Zäsur lag auch hier Mitte bzw. Ende der sechziger Jahre.

In den *deutschen Diözesen* zeigen die Zahlen der Neupriester wie vor allem auch der neuaufgenommenen Priesteramtskandidaten seit Jahren deutlich nach unten. Bei den Weihezahlen nähert man sich inzwischen wieder dem bisherigen Tiefpunkt in den siebziger Jahren an: 1975 wurden in den deutschen Diözesen 181 Weltpriester geweiht, 1979 waren es 178. Im Jahr 1994 waren 214 und 1995 nur noch 186 Weihen zu verzeichnen. Demgegenüber betrug die Weihezahl in den Jahren 1989 und 1990 jeweils noch knapp unter 300.
Bei den Priesteramtskandidaten der deutschen Bistümer liegen die jährlichen Neuaufnahmen inzwischen deutlich unter

den Zahlen der späten siebziger Jahre: 1979 waren 543 Neuaufnahmen zu verzeichnen; der Gipfel der letzten 20 Jahre wurde 1983 mit insgesamt 668 Neuaufnahmen erreicht. In den letzten Jahren gab es jeweils einen teilweise deutlichen Rückgang: 1991 waren bei den Diözesen 352 Neuaufnahmen zu verzeichnen, 1992 waren es 292. Die Zahlen für 1993, 1994 und 1995: 260, 242 und 217. Das Informationszentrum „Berufe der Kirche" in Freiburg kommentiert die neueste Statistik folgendermaßen: „Die Langzeitwirkungen dieser Entwicklung sind einschneidend und werden noch zu wenig bedacht."

Seit der Wende im früheren kommunistischen Machtbereich sind für die katholische Kirche in diesen Ländern auch die staatlich-ideologischen Hemmnisse für Priesternachwuchs und Priesterausbildung weggefallen, die allerdings nicht überall gleich stark ausgeprägt waren. So war die Situation in Polen kaum mit der in der früheren Tschechoslowakei zu vergleichen. Auch unter den neuen Bedingungen für Kirche und Glaube machen sich die Unterschiede zwischen den verschiedenen Katholizismen im früheren Ostblock durchaus bemerkbar, auch beim Priesternachwuchs.
In *Polen* gab es nie zuvor so viel Priester- und auch Ordensnachwuchs wie in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre. Seither hat die Zahl der jährlichen Neuaufnahmen in den Priesterseminaren wie auch die Gesamtzahl der Seminaristen wieder abgenommen: Während es 1987 etwa 5600 Priesteramtskandidaten (Weltpriester) gab, waren es 1994 etwa 4400. In Polen wurden 1987 insgesamt 711 Weltpriester geweiht und 1993 sogar 760. 1994 lag die Zahl der Weihen von Diözesanpriestern wieder unter 700.

Durchaus unterschiedlich stellt sich die Lage in den Nachfolgestaaten der Tschechoslowakei dar. Das gilt sowohl beim Vergleich zwischen der *Slowakei* und der *Tschechischen Republik* wie innerhalb Tschechiens zwischen dem mährischen und dem böhmischen Landesteil. Die slowakischen Diözesen kamen 1994 auf knapp 700 Priesteramtskandidaten in ihren Seminaren; in der Tschechischen Republik dagegen waren es nur etwa über 250 Seminaristen, von denen über die Hälfte auf die beiden mährischen Diözesen Olmütz und Brünn entfiel. In der Slowakei waren 1994 insgesamt 67 Weihen von Diözesanpriestern zu verzeichnen (1993: 52), während es beim tschechischen Nachbarn 33 waren (davon 25 in Mähren). In *Ungarn* wurden 1993 für die elf Diözesen des Landes 30 und 1994 dann 38 Neupriester geweiht; die Zahl der Priesteramtskandidaten der Diözesen betrug 1994 ca. 270.
Schon dieser knappe Überblick macht deutlich, daß sich das Priesterproblem nicht in allen europäischen Ländern bzw. Ortskirchen derzeit mit der gleichen Massivität und Dringlichkeit stellt. Dabei verläuft die Grenzlinie nicht einfach zwischen Ost und West und auch nicht zwischen Nord und Süd, sondern das Bild ist innerhalb der einzelnen Großregionen teilweise uneinheitlich. Im übrigen ist „Priestermangel" ein relativer Begriff: Verglichen mit anderen Teilen der Weltkirche, nicht zuletzt etwa mit Lateinamerika, ist Europa nach wie vor gut mit Priestern versorgt. Während (Angaben

Wege zur Achtsamkeit



THICH NHAT HANH
Schlüssel zum Zen
DER WEG ZU EINEM ACHTSAMEN LEBEN

NEU

HERDER

192 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag,
DM 29,80 /öS 221,– /SFr 28.–
ISBN 3-451-23960-4

Eine Schule der Meditation mit 43 Koans erstmals in deutscher Sprache. Der Autor zeigt in einfachen Schritten und für jeden nachvollziehbar den Weg zur Achtsamkeit. Gerade westlichen Menschen bietet dieses Buch die Chance, ihren Alltag neu sehen zu lernen und verborgene Tiefen des Lebens zu entdecken. Zen steht für eine höchst praktische Religiosität. Es geht um einfaches und natürliches Leben.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

für 1992; vgl. Kerkhofs/Zulehner, S. 13) in Afrika auf einen Priester (Diözesan- und Ordenspriester) 4395 Katholiken entfallen und in Lateinamerika sogar 7360, sind es in Europa im Schnitt nur 1295.
Dazu kommt auch, daß Zahlen allein u. U. noch nicht viel aussagen: Man muß sich „stets der Tatsache bewußt bleiben, daß Statistiken ebensoviel verschweigen wie offenbaren können. Hinter den Zahlen verbergen sich manchmal wichtige sozio-kulturelle und stark historisch bedingte Unterschiede. Quantität kann große Unterschiede der Qualität verbergen. Die Fähigkeit zu erkennen, ob es sich um Anstieg oder Niedergang handelt, erfordert zahlreiche Feinanalysen, und doch besitzen Zahlen für jede Planung eine große Bedeutung" (Kerkhofs/Zulehner, S. 11). Stand und Entwicklung der Priesterzahlen müssen jeweils in Beziehung zur kirchlichen und gesellschaftlichen Gesamtsituation eines Landes gesetzt werden. Das ändert aber nichts am Grundproblem, wie es sich heute in Europa darstellt.

Alle Lösungswege haben Vor- und Nachteile

In der Schlußerklärung der Bischofssynode für Europa von Ende 1991 (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.) hieß es zum Thema Evangelisierung: „Die Neu-Evangelisierung Europas ist nur möglich, wenn wir alle Christen aufrufen, ihrer prophetischen Berufung entsprechend diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Mit den Bischöfen sind freilich zunächst die Priester und Diakone die Träger der Evangelisierung. Sie tragen die Last der täglichen Pastoral in den christlichen Gemeinden." Das Mißverhältnis zwischen dem Gewicht, das den Priestern als Trägern der Evangelisierung hier zugesprochen wird, und dem zahlenmäßigen Rückgang bzw. der Überalterung beim Klerus ist mit Händen zu greifen.

Bernard Sesboué faßt die Aussichten angesichts der französischen Situation so zusammen: „Wenn kein Wunder geschieht..., muß man die Klugheit und den Mut haben, anzuerkennen, daß keine voluntaristische Strategie, so notwendig sie sein mag, die Zahlen in hinreichender Weise ändern wird, um den pastoralen Bedürfnissen der Kirche Frankreichs auf der Grundlage der gegenwärtigen kirchlichen Orientierungen gerecht zu werden" (N'ayez pas peur!, S. 25). Diese Feststellung ist auf Frankreich gemünzt, wo sich die Dinge besonders prekär entwickeln. Sie läßt sich mutatis mutandis aber auch auf andere, größere wie kleinere katholische Ortskirchen in Europa übertragen. Eine Trendwende, die die jetzt schon eingetretenen oder in absehbarer Zeit zu erwartenden Schwierigkeiten beseitigen oder auch nur beträchtlich abmildern könnte, ist nicht in Sicht.

Das Informationszentrum „Berufe der Kirche" schreibt in seinen Erläuterungen zu den rückläufigen Zahlen bei Neupriestern und Neuaufnahmen von Priesteramtskandidaten in Deutschland, es brauche endlich ein „tragfähiges Bündnis für die Berufungen". Aber offensichtlich stoßen die Bemühungen in der Berufungspastoral heute an Grenzen, aus welchen Gründen auch immer. Der Kirche gelingt es in Europa vielerorts nicht, ausreichend Priesternachwuchs zu gewinnen, um die Präsenz der Priester in den Gemeinden und anderen wichtigen Aufgaben auch nur im jetzigen Umfang aufrechtzuerhalten. Daß geistliche Gemeinschaften und Bewegungen beim Priesternachwuchs z. T. erfolgreich sind (in Frankreich geht inzwischen ein Viertel der Neupriester aus Seminaren von solchen Bewegungen und Gemeinschaften hervor), kann mittelfristig die Proportionen innerhalb des (jüngeren) Klerus verschieben, die Gesamtsituation aber kaum entscheidend verändern.

Im Abschlußteil ihres Buchs „Priester in Europa" skizzieren Kerkhofs und Zulehner mögliche *Lösungswege* angesichts des Priestermangels: Eine Umverteilung der verfügbaren Priester, die intensivere Förderung der Mitverantwortung von Laien, die Erhöhung der Anzahl der Diakone, eine Neustrukturierung der Gemeinden, die „Aufspaltung des einen Priestertums in ‚geweihte' Teilbereiche", die Weihe von „viri probati", die Weihe von Frauen. Keiner dieser Wege sei zwingend, alle hätten Vor- und Nachteile. Man kann hinzufügen: Ein Teil dieser Wege ist unter den gegebenen kirchlichen Rahmenbedingungen nicht gangbar, andere werden landauf, landab schon längst praktiziert (Neustrukturierung der Gemeinden, Einbeziehung von Laien). Die Umverteilung der verfügbaren Priester wird von den entsprechenden römische Stellen als Lösungsweg befürwortet, ist aber innerhalb Europas höchstens in begrenztem Umfang sinnvoll und praktikabel. Über eine stärkere Auffächerung des Ordo wird zwar theologisch derzeit da und dort nachgedacht, aber von einem Konsens in dieser Frage oder stimmigen Konzepten für eine pastorale Umsetzung ist man noch weit entfernt.
Sesboué schließt sein Buch über die Kirche und ihre Ämter mit dem Hinweis auf das Dilemma zwischen Geduld und Dringlichkeit, vor dem die Kirche heute bei der Bewältigung der großen Herausforderungen stehe. Es brauche Geduld, weil es gefährlich sei, die anstehenden Entscheidungen aus Emotionen heraus, in einem Klima des Drucks zu treffen, „ohne sehr genau die Risiken im Blick auf die Zukunft der Kirche abgewogen zu haben". Aber zu viel Vorsicht könne genauso gefährlich sein: „Hinter dieser Vorsicht kann sich die Angst verbergen. Wenn man zu lange auf Entscheidungen verzichtet, riskiert man, damit die schlechteste Entscheidung getroffen zu haben" (S. 175).

Gleich wie die Kirche in den kommenden Jahren mit diesem Dilemma zurechtkommt: Die Stellung des Priesters wird sich in vielen europäischen Ortskirchen unter dem Zwang der Verhältnisse auf jeden Fall ändern. Viele Stellen in den verschiedensten Bereichen, die jetzt noch mit einem Priester besetzt sind, werden es in absehbarer Zeit nicht mehr sein, Menschen werden bei weniger Gelegenheiten als bisher mit einem Priester in Kontakt kommen. Es wird kein „Europa ohne Priester" geben, wohl aber eine Kirche in Europa, in der sich das gesamte Gefüge von Diensten, Ämtern, Verantwortlichkeiten und Rollen neu gestaltet. *Ulrich Ruh*

Ein schwieriges Geschäft

Die USA auf dem Weg zur Präsidentenwahl

Am 5. November wird der Präsident der Vereinigten Staaten gewählt. Bill Clinton, der vor vier Jahren über den Amtsinhaber George Bush triumphierte, ist als demokratischer Kandidat konkurrenzlos. Bei der Republikanischen Partei läuft nach den bisherigen Vorwahlen alles auf die Kandidatur von Bob Dole hinaus. Voraussagen über den Wahlausgang sind zum jetzigen Zeitpunkt nur schwer möglich.

Am 12. und 13. März 1996 hatten die amerikanischen Fernsehsender zur *prime time* viel über Präsident Clintons Auftritte während des Antiterror-Gipfels in Scharm el Scheich zu berichten. Für einen Tag waren 29 Staats- und Regierungschefs zusammengekommen, um in jeweils fünf Minuten ein vorbereitetes Statement gegen den Terror in jeder Form vorzulesen. Die Wahlkampforganisatoren im Weißen Haus verbanden mit der Konferenz noch weiterreichende Ziele: der Präsident konnte dem Publikum daheim als Weltführer vorgeführt werden, der die internationale Politik entscheidend prägt.

Gleichzeitig wurde im amerikanischen Fernsehen über die Vorwahlen *(primaries)* in sieben Bundesstaaten berichtet. Bei den Primaries an diesem 12. März setzte sich *Bob Dole* von seinen Mitbewerbern *Steve Forbes* und *Pat Buchanan* deutlich ab. Dole hatte nach diesem *Super Tuesday* 741 Delegiertenstimmen (von 996, die zur Mehrheit auf dem kommenden Wahlkongreß in San Diego erforderlich sind) gewonnen, und am folgenden Tag gab Forbes seine Bewerbung um die Präsidentschaftskandidatur der Republikaner auf.

War die Überschneidung von Antiterror-Konferenz und Primaries des *Super Tuesday* auch durch die brisante Situation in der Nahostpolitik erzwungen worden, so war Clintons Teilnahme am Gipfel von Scharm el Scheich gleichzeitig ein Element eines „imperialen" Wahlkampfes aus dem Weißen Haus heraus, welcher der Bevölkerung lange vor der Präsidentenwahl am 5. November 1996 signalisieren sollte, daß Clinton im Vergleich mit Dole der bessere Präsident sein werde. Einstweilen war es Clintons Wahlkampfstab gelungen, innerhalb der endlosen Kette republikanischer Vorwahlen die Anstrengungen der Gegner zu konterkarieren. Besonders für die amerikanischen Juden wurde der Präsident als Mann dargestellt, der sich gerade dann für den Nahostfrieden einsetzt, als dieser Friede wegen der Selbstmordattentate der Hamas auf Messers Schneide stand. Wahlkampf und Tagespolitik gehen in den USA stets fugenlos ineinander über.

Vorwahlen in mehreren Spielarten

Wer in Amerika Präsident werden will, muß ein Hindernisrennen über viele Hürden siegreich bestehen. Nicht allein, daß dieser Mann – eine Frau gelangte noch nie in die Präsidentenwahl, auch noch nie ein schwarzer Bürger – am Wahltag, der in einem Schaltjahr stets der erste Dienstag im November ist, gegen den Kandidaten der anderen Partei unterliegen kann. Fast noch hindernisreicher ist es, vorher die Präsidentschaftskandidatur der eigenen Partei zu gewinnen.

Die Präsidentschaftskandidaten werden auf den *Conventions* (Wahlparteitagen) der jeweiligen Partei bestimmt. Dieses Jahr findet die Convention der Demokraten in Chicago statt. Sie ist jedoch nur von formaler Bedeutung, da Präsident Clinton ohne Gegenkandidat ist und bei den demokratischen Vorwahlen allein auf den Wahlzetteln erscheint. Die Convention der Republikaner wird im August in San Diego stattfinden. Auf ihr werden 1990 Delegierte, die bei den Vorwahlen zu bestimmen waren, den Präsidentschaftskandidaten bestimmen. Präsidentschaftskandidat wird der Politiker, der die Mehrheit aller Delegierten, also mindestens 996, gewinnt.

Es können auch *unabhängige Präsidentschaftskandidaten* auf-

Fachhochschule
Neubrandenburg

Die **Fachhochschule Neubrandenburg** veranstaltet vom **07.06.–09.06.1996** eine Tagung zum Thema

„Kirche und Armut"
unter dem Leitmotiv und der Streitfrage
„Die Armen habt ihr allezeit bei euch!"

Soziologen, Theologen, Philosophen, Rechtswissenschaftler, Sozialpädagogen diskutieren in Vorträgen und in Workshops das Problem der Armut in der modernen Weltgesellschaft, die Formen des Problems auf einer Bandbreite zwischen materieller und spiritueller Verelendung und die Strategien, die die Kirchen in diesem Zusammenhang entwickeln. Die Tagung ist wesentlich auf Kontroverse, auf Zuspitzung des Themas hin angelegt.
Die Teilnahmegebühr beträgt **35,00 DM.**

Interessent/inn/en melden sich bitte bei

Herrn Prof. Dr. Peter Fuchs
Fachhochschule Neubrandenburg
Brodaer Str. 2, 17033 Neubrandenburg
Tel.: 03 95/56 93-1 04
Fax.: 03 95/56 93-1 05

treten, wenn sie mit ausreichender Wählerunterstützung und mit genügend Geldmitteln in der Lage sind, die einschlägigen Vorschriften in den einzelnen Bundesstaaten zu erfüllen. Die unabhängigen Kandidaten sind in der Regel chancenlos, zum Präsidenten gewählt zu werden. Dafür werden sie bei der Präsidentenwahl jedoch zum Zünglein an der Waage, wenn sie einem vermeintlich gewinnenden Kandidaten so viele Stimmen abnehmen, daß dieser dann doch verliert.

Vorwahlen können in den Bundesstaaten durchgeführte *Primaries* sein, bei denen von den Staaten die Regeln der Wahlgesetze angewandt werden, um die Auswahl unter den Bewerbern *einer* Partei zu organisieren. Voraussetzung der Primaries ist, daß die Bürger sich als Wähler einer bestimmten Partei eintragen lassen, bei deren Kandidatenauswahl sie dann um die Stimmabgabe gebeten werden. Der eingetragene Wähler der Partei A hat das Recht, bei der Primary den Kandidaten der Partei A – nicht den der Partei B – mitzubestimmen. Erst bei der Präsidentenwahl, wenn die Kandidaten der Partei A und B auf einem Wahlzettel zusammengeführt sind, wählen die eingetragenen Wähler beider Parteien den Präsidenten. Oft ist es der Fall, daß Wahlberechtigte einer Partei bei der Präsidentenwahl den Kandidaten der anderen Partei wählen – bei der Wahl also wieder völlig frei sind. Deutlich wird dabei, daß die Konturen der Parteien in den USA fließend, manchmal sogar kaum vorhanden sind. Parteien erscheinen als unscharf umrissene Organisationen, die mithelfen, die für die Präsidentenwahl unerläßliche Reduktion der vielen Bewerber auf zwei zu befördern.
Um Vorwahlen geht es auch, wenn in den Regionen eines Staates dezentral parteiinterne Auswahlveranstaltungen (*caucuses*) abgehalten werden, auf denen die Delegierten zur Convention bestimmt werden. Im wahltechnischen Sinn sind die caucuses eigentlich keine „primaries", weil für sie das von der staatlichen Verwaltung durchgeführte offizielle Wahlverfahren nicht angewandt wird. Beim caucus-Verfahren, das in den Staaten noch einmal unterschiedliche Formen annimmt, tritt der Eigencharakter der Partei deutlicher in Erscheinung. In Louisiana, Wyoming und Virginia gibt es noch eine dritte Spielart der Vorwahlen: die Delegierten zu den Conventions werden auf einem Parteitag für den jeweiligen Staat, nicht auf den caucuses in den Regionen des Staats, gewählt.

Bis Ende März 1996 hatten 23 Staaten ihre Vorwahlen durchgeführt, unter ihnen die bevölkerungsreichsten Staaten Kalifornien, New York, Florida und Texas. Das bedeutete, daß zu diesem frühen Zeitpunkt bei den Republikanern bereits 80 Prozent aller Delegierten zum Parteikonvent im August feststanden. Die republikanische Partei war sich vier Monate vor San Diego über ihren Präsidentschaftskandidaten klar geworden. Erkennbar war, daß auf der Convention keine Vereinbarungen der letzten Minute nötig sein werden, die einem Kandidaten erst die Wahlmehrheit beschaffen müssen.
Der Anfang der Vorwahlen im Februar war für die Republikaner ein quälender Prozeß innerparteilicher Auseinandersetzungen, an denen sich zuerst sieben Kandidaten beteiligten. *Bob Dole*, Senator aus Kansas, Führer der Senatsmehrheit und schon seit 1960 Mitglied des Kongresses, war im Vorfeld allgemein als der aussichtsreichste republikanische Bewerber angesehen worden. Als die Vorwahlen am 6. Februar mit dem Landeskonvent in *Louisiana* begannen, unterlag Dole überraschend dem rechts-radikalen Fernsehjournalisten *Patrick Buchanan*, der seinerseits acht Jahre lang für die Präsidenten Nixon, Ford und Reagan als Kommunikationsfachmann im Weißen Haus tätig gewesen war. Die nächste Vorwahl in *Iowa*, entschieden nach dem caucus-Modell, brachte Dole nur einen hauchdünnen Sieg über Buchanan (Dole 26 Prozent, Buchanan 23 Prozent). Buchanan hatte, was in allen Staaten der Fall sein sollte, die im Bauernstaat Iowa gut organisierte religiöse Rechte für sich gewonnen.
Doles knapper Vorsprung erschien Mitte Februar fast schon als eine bedrohliche Niederlage. Die auf den nächsten Plätzen einkommenden Mitbewerber *Lamar Alexander*, *Steve Forbes* und *Phil Gramm* schieden in den folgenden Wochen wegen Erfolglosigkeit und daraus sich ergebendem Geldmangel aus dem Rennen aus. Präsident Clintons Ausgangsposition sah nach dem Termin in Iowa gut aus, denn je mehr die Republikaner sich innerparteilich spalten und keinen starken Kandidaten präsentieren würden, desto eher würde er bei der Novemberwahl als dominierender demokratischer Kandidat in Erscheinung treten können.

Als dann Buchanan am 20. Februar in *New Hampshire* die ersten offiziellen Primaries gegen Dole gewann (Buchanan 27 und Dole 26 Prozent), wurde Dole von vielen bereits abgeschrieben, erinnerte sich doch der überdramatisierende journalistische Sachverstand der politischen Legende, daß in der Vergangenheit meistens der Kandidat die Nominierung als Präsidentschaftskandidat gewonnen habe, der die Vorwahl in New Hampshire für sich entschieden hatte. Und dieser Mann hieß am Abend des 20. Februar Pat Buchanan. Dole schien politisch tot zu sein, und Clinton sah fast schon wie der neue Präsident aus, weil davon auszugehen war, daß die Wähler sich am 5. November niemals für den reaktionär-fundamentalistisch-rassistischen Buchanan entscheiden würden.

Vier Dienstage im März

Am 24. Februar gewann der reiche Verleger Forbes die Vorwahl in dem kleinen *Delaware*. Forbes, einer der reichsten Männer der USA, bezahlte seinen Wahlkampf aus eigener Tasche. Er trat vor allem in seiner Fernsehwerbung mit giftigen, negativen Behauptungen über die Mitbewerber in Erscheinung. Er vertrat den programmatischen Gedanken, eine einheitliche niedrige Basissteuer für alle Steuerzahler einführen zu wollen, auf die Steuerprogression zu verzichten und damit dem Land eine glückliche ökonomische Zukunft zu eröffnen. Die Vorschläge des Kandidaten Forbes wurden von den Fachleuten nie ernst genommen. Aber dennoch:

Forbes hatte in Delaware Dole und Buchanan auf die nächsten Plätze verwiesen.
Am 27. Februar waren die Vorwahlen in *Arizona*, *North Dakota* und *South Dakota*. In den Dakotas setzte sich Dole – zum ersten Mal bei den Vorwahlen – sicher durch, aber Forbes gewann überraschend Arizona vor Dole und Buchanan. Jetzt ergab sich ein Bild, das sich leicht zu differenzieren begann. War Bob Dole tatsächlich schon ausmanövriert, wie es nach Iowa und New Hampshire ausgesehen hatte? Nach den Vorwahlen in Arizona und in den Dakotas zeigte sich Neues. Buchanan war nicht mehr zwingend ein Gewinner, wie es nach Louisiana und New Hampshire ausgesehen hatte. Auch Forbes konnte Vorwahlen gewinnen. Dafür überlegte Lamar Alexander schon, ob er nach seinen Mißerfolgen ausscheiden solle.

Am 2. März gewann Dole (vor Buchanan und Forbes) in *South Carolina*, einen Tag später auch in *Puerto Rico*. Diese beiden Vorwahlen bedeuteten den Übergang zu dem „kleinen Super-Dienstag", dem *Yankee Super Tuesday*, am 5. März. Yankee Super Tuesday hieß dieser erste Märzdienstag, weil an ihm in sieben Staaten der Ostküste (Georgia, Maryland, Connecticut, Massachusetts, Rhode Island, Vermont und Maine) und in *Colorado* gewählt wurde. An diesem 5. März gelang Dole der Durchbruch. Er hatte auf einmal insgesamt fast 300 Delegiertenstimmen auf seine Seite gebracht, die bescheidene Ausbeute im Februar eingerechnet. Die Mitbewerber Alexander und Lugar schieden aus und empfahlen den Delegierten, die sie gewonnen hatten, sich dem Lager Doles zuzuwenden. Innerhalb von vier Tagen – zwischen dem 2. und 5. März – war Doles Vorsprung uneinholbar geworden.
Am 8. März wählten die Republikaner in *New York*, und Bob Dole gewann auch diesen Staat. Er hatte damit 383 (von den erforderlichen 996) Delegierte auf seiner Seite. In seinen Reden setzte sich Dole bereits mit Präsident Clinton auseinander und ging kaum noch auf die verbliebenen Mitbewerber Forbes und Buchanan ein. Schon am 9. März – Dole sprach in Oklahoma City – zielte Dole auf die Fehler von Clintons Bosnienpolitik, so wie er sie sah. Dole war binnen einer Woche als Herausforderer des Präsidenten auferstanden, was auch ein großes Verdienst seiner Helfer war, die im Hintergrund das Drehbuch für den Wahlkampf Doles schreiben. „Auf einmal ging es jetzt um amerikanische Außenpolitik in Bosnien, in Haiti und gegenüber Kuba, nicht mehr um den innerparteilichen Kampf gegen die zwei Mitbewerber.

Die caucuses in *Missouri* am 9. März gaben Buchanan ein paar Delegierten mehr als Dole, ehe am zweiten Super Tuesday, am 12. März, Bob Dole sich in sieben weiteren Staaten (darunter Florida, Texas, Oregon und Staaten des Bible Belt) durchsetzte. 362 Delegierte waren zu bestimmen gewesen, und Dole vereinigte nahezu alle auf sich. Nach diesem zweiten Super Tuesday war Doles Delegiertenzahl auf 741 angestiegen. Forbes schied aus und empfahl Dole. Mehrere Staaten des Bible Belt – Mississippi, Tennessee, Oklahoma – hatten am 12. März für Dole gestimmt. Das bedeutete, daß der sich auf die religiös-konservative Rechte stützende Buchanan auf einmal zum Muster ohne Wert geworden war. Dole war zum Fast-Sieger geworden.

Am 19. März gewann Dole im mittleren Westen die vier Staaten *Michigan, Wisconsin*, *Illinois* und *Ohio*. Bis zu 61 Prozent der Stimmen gingen an Dole. Buchanan konnte nur in Michigan ein Drittel der Stimmen erringen. Dole hatte mehr als 1000 Delegierte auf sich verpflichtet, und sein Schlachtruf lautete von nun an: „Nur noch 230 Tage bis zum Sieg über Clinton." Buchanan wollte weitermachen und bei den ausstehenden Primaries so gut abschneiden, daß er in San Diego seine ideologischen Vorgaben in das Wahlprogramm einfließen lassen konnte. *Kalifornien*, *Nevada* und *Washington* veranstalteten am 26. März ihre Vorwahlen, die Bob Dole überlegen gewann. Aus einem Verlierer war binnen eines Monats ein strahlender Gewinner geworden.
Die Gefahr kam plötzlich aus anderer Ecke auf die Republikaner zu. Als Dole gerade am 19. März im Midwest siegte, erklärte der texanische Milliardär *Ross Perot*, der bereits 1992 zum Schrecken der Republikaner geworden war und *George Bush* aus dem Weißen Haus vertrieben hatte (vgl. HK, Oktober 1992, 458f.), er wolle auch diesmal als unabhängiger Kandidat antreten. Voraussetzung sei, daß die von ihm mitgegründete Reformpartei ihn dazu auffordere. Perot besitzt Geld genug, um einen spektakulären Medienwahlkampf zu finanzieren, und er wäre der bessere Steve Forbes. Die Situation des Jahres 1992 schien aktualisiert zu sein. Würde Dole sich auf einmal gegen zwei unabhängige Kandidaten wehren müssen? Sind Buchanan und Perot angetreten, um Clinton zur Wiederwahl zu verhelfen?

Ausgangsperspektiven für den kommenden Wahlkampf

Nachdem er 1980 und 1988 erfolglos gegen Reagan und Bush antrat, wird Dole dieses Mal der Kandidat seiner Partei werden. Er wird damit der älteste Präsidentschaftskandidat, den Amerika je hatte – älter auch als Ronald Reagan im Herbst 1980. Dole gilt als farblos und uninspiriert. Zugleich wird er als instinktsicherer, ehrgeiziger und solider Politiker beschrieben, der auf jede spektakuläre, scheinpolitische Geste verzichtet. Als Soldat des Zweiten Weltkriegs verlor er den rechten Arm, was ihn deutlich von Clinton abhebt, dem schon im Wahlkampf 1992 von Bush vorgehalten wurde, sich während des Vietnamkrieges der Einberufung entzogen zu haben. Doles insgesamt wenig strahlendes Eigenschaftenprofil war die Ursache dafür, daß Präsident Clinton im April bei allen Meinungsumfragen bis zu 15 Punkte vor seinem künftigen Herausforderer lag.
Ein Wähler in South Carolina hat im Vorwahlkampf einmal geäußert: „Lieber einen Präsidenten ohne Ideen als noch einmal Clinton" (Neue Zürcher Zeitung, 9./10.3.1996). Das würde bedeuten, daß sich die vorhandene Unzufriedenheit

mit Clinton durchaus auch mit dem weniger strahlend daherkommenden Bob Dole anfreunden könnte. *Newt Gingrich*, der Speaker des Repräsentantenhauses und programmatischer Führer der Republikaner, setzte Doles „Farblosigkeit" und sein schlechteres Abschneiden in den für September und Oktober zu erwartenden Fernsehdebatten stillschweigend voraus, um sofort diese „negativen" Eigenschaften – sind sie tatsächlich so negativ, wie sie die permanente Glamourerwartung erscheinen läßt? – zu einem Positivum für Dole umzukehren. Dole sei ein ehrlicher und fähiger Mann, der halte, was er den Menschen verspreche. Wer einen Präsidenten wolle, der ein Desaster vermeiden könne, müsse Dole wählen. Clinton würde nur jemand wählen, der einen Präsidenten suche, welcher das Desaster brillant erkläre.
Damit hatte Gingrich auf die Tugenderwartungen des einfachen, bescheidenen, am Erhalt der überkommenen Werte interessierten Amerika angespielt. Gingrich wollte klarmachen, daß auch Dole einer von diesen soliden Menschen des *Mainstream America* sei. Angespielt war zugleich auf eine der Sollbruchstellen des kommenden Wahlkampfes, in dem die Republikaner – wie schon 1992 – nicht nachlassen werden, immer wieder auf die Charakterfrage (character issue) bei Clinton hinzuweisen. Darüber hinaus diente Gingrichs Eintreten für Dole auch seinem Interesse, die eigenen Optionen auf die republikanische Präsidentschaftskandidatur des Jahres 2000 nicht dadurch zu mindern, daß er den Wahlkampf Doles nicht tatkräftig genug unterstützt.

Viel wird davon abhängen, wen Dole als *Kandidaten für die Vizepräsidentschaft* auswählen wird. In diesem Zusammenhang wurde im März immer wieder der Name *Colin Powell* genannt, und auch Dole selbst hat in der Siegesfreude nach dem Super Tuesday am 12. März davon gesprochen, zusammen mit Powell das Beliebtheitsdefizit gegenüber Bill Clinton am besten ausgleichen zu können.
Colin Powell wurde in allen Umfragen, die seit 1994 durchgeführt wurden, als die einzige Person ermittelt, die bei einer Wahl den amtierenden Präsidenten deutlich schlagen könnte. Powell schienen alle Türen zum Weißen Haus weit offen zu stehen. Außerdem wäre er der erste Schwarze gewesen, der das Präsidentenamt hätte gewinnen können. Doch am 8. November 1995 machte der heimliche Kandidat allen Spekulationen um seine Person ein Ende: der virtuelle Sieger gegen alle denkbaren politischen Gegner wollte nicht in den Wahlkampf einsteigen.

Powells Lebensgeschichte erschien 1995 unter dem Titel „My American Journey" (deutsch erschienen als „Mein Weg", München 1996). Der Eindruck entsteht, daß in Powells Buch über einige dunkle Punkte des unwilligen Präsidentschaftskandidaten elegant hinweggeschrieben wurde. So war Powell während des Vietnamkrieges Planungsoffizier der Einheit, die kurz vor seinem Eintreffen das Massaker von My Lai verübt und danach lange vertuscht hatte. Diese Vorgänge in Vietnam werden in Powells Buch kaum erwähnt. Viel später war er in höchster Position im Pentagon und Weißen Haus tätig, als unter Präsident Reagan die Iran-Contra-Affäre ausgeheckt wurde. In seinem Buch schreibt Powell nur allgemein, in diese Affäre nicht verwickelt gewesen zu sein. Und schließlich war Powell der höchste militärische Führer, als der Golfkrieg gegen Saddam Hussein übereilt abgebrochen wurde, was schon seit Jahren als schwerer taktischer Fehler erkannt worden ist.

Es war möglicherweise die heimliche Angst Powells, daß die kritische Durchleuchtung seiner Kandidatenbiographie auch die dunklen Punkte der so glanzvoll verlaufenen Karriere ans Licht bringen würde. Die Enthüllungen wären bei jedem Kandidaten schonungslos vermarktet worden, um ihn sehr schnell auf das politische Normalmaß zurechtzustutzen. Wieviel mehr mußte Powell als Schwarzer befürchten, daß den kritischen Enthüllungen über ihn immer auch ein rassistischer Unterton beigemengt sein würde. Folgerichtig lehnte Powell in einem Interview der Chicago Sun-Times vom 17. März auch ab, als Doles Vizepräsidentenkandidat anzutreten.

Buchanan oder die Bedrohung durch die extreme Rechte

Wenn wir uns nicht in politische Kaffeesatzleserei verlieren wollen, verbieten sich alle Vorhersagen über das Wahlergebnis am 5. November. Auszugehen ist nur von dem erdrutschartigen Sieg der Republikaner bei den Kongreßwahlen des 8. November 1994. Ein Jahr danach, am 7. November 1995, schien sich bei lokalen und regionalen Wahlen der Siegeszug der Republikaner verlangsamt zu haben. Zu nennen sind die Wahlen zum Staatsparlament in Virginia, bei denen die Demokraten gegen alle Erwartungen weder im Senat noch im Abgeordnetenhaus in die Minderheit gedrängt wurden. Im Parlament von Mississippi blieben die Demokraten – wieder gegen die Prognosen – in der Mehrheit. Im Abgeordnetenhaus von Maine gewannen sie sogar die Mehrheit zurück. Anfang 1996 ergab sich in Oregon die Situation, daß bei einer Austauschwahl für den Senat der USA, die wegen des unehrenhaften Ausscheidens des Inhabers nötig gewesen war, zum ersten Mal nach 34 Jahren ein Demokrat gewählt wurde.
Wie in der gegenwärtigen Ausgangssituation die Vorteile für die Kandidaten Clinton und Dole verteilt sind, ist nicht zu erfassen, und wir wollen uns ja aller Vorhersagen, die leicht unzutreffend werden können, enthalten. Erlaubt, weil kritisch überprüfbar in den kommenden Monaten, ist einstweilen nur die allgemeine Feststellung, daß Clintons Beliebtheitsvorsprung wenig besagt, wenn Ereignisse und neue Entwicklungen die politische Situation wesentlich verändern und damit auch die Einstellungen der Wähler zu den Kandidaten sich wandeln werden.
Auch wenn Bob Dole mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit der Präsidentschaftskandidat der Republikaner wird, so bleibt der unterlegene Buchanan in den kommenden Wochen dennoch ein zu beachtender Störfaktor.

Das in doppeltem Sinne: *Innerhalb* der Partei als der Politiker, der möglichst viel rechtsextremes Gedankengut in die Wahlplattform der Republikaner transportieren will; *außerhalb* der Partei, die sich um Dole zusammenschließen wird, möglicherweise als unabhängiger Kandidat, der das extrem konservative Segment der Wählerschaft an sich bindet und Dole damit so viele Stimmen wegnimmt, daß er gegen Clinton unterliegen *muß*. In dieser ungwissen Situation lohnt sich ein kurzer Blick auf Buchanans politisches Programm.

Im offiziellen Informationsblatt zu den Primaries in Oregon, das die Kandidaten vorstellte, hatte Buchanan sein Programm in 18 Punkten stakkatoartig zusammengefaßt. Seine Programmideen waren eine einzige Kakophonie aus frommem Nationalismus, amerikanischem Imperialismus, Isolationismus und Rassismus. Buchanan forderte der Reihe nach die Einstellung der Entwicklungshilfe, die Wiederherstellung der verlorenen Souveränität der USA und die totale Unterbindung des widerrechtlichen Einströmens von Ausländern. Die militärische Dominanz der USA war Buchanans zentraler Punkt: „Nie mehr amerikanische Truppen unter dem Kommando der UNO, Frieden durch Stärke aufrechterhalten, Amerika soll die stärkste Militärmacht zu Land und See, in der Luft und im Weltraum bleiben." Aufgegeben werden sollten sämtliche Programme zur Gleichstellung der Schwarzen: Von der Bildungspolitik Washingtons hielt Buchanan nichts; das Department of Education soll aufgelöst werden. Er forderte, daß mehr Konservative in den Supreme Court berufen werden, daß die Nationalflagge durch einen Verfassungszusatz besser geschützt werde und daß – ganz im Sinne von Christian Coalition und Moral Majority – das tägliche Gebet und die Bibel wieder in den Schulen eingeführt werden.

Für Präsident Clinton ist schon alles Wahlkampf

Abzusehen ist, daß die breite Mitte der Wählerschaft, die es trotz der Agitation von rechts nach wie vor gibt, durch den Gesinnungsterror der konservativ-fundamentalistischen Gruppen verprellt werden wird. Im November könnte darum der Fall eintreten, daß die Republikaner nach ihrem Erdrutschsieg bei den Kongreßwahlen vor zwei Jahren ausgerechnet durch ihre überzeugtesten Gefolgsleute – vertreten durch Buchanan – am Wiedergewinn der Präsidentschaft gehindert werden. Weil die breite Mehrheit der Amerikaner weiß, daß der politisch-ekstatische Puritanismus nicht gut ist für das Land und darum auch nicht für das Weiße Haus taugt, wird Clintons Wahlkampfstrategie darauf ausgerichtet sein müssen, Dole vor den Augen der Öffentlichkeit ins extrem-konservative Abseits zu drängen. Der Wahlausgang wird am 5. November davon abhängen, ob Clinton diese Strategie durchsetzt, oder ob Dole die von Buchanan ausgehende Bedrohung minimieren kann und selbst zum politisch-inhaltlich begründeten Angriff auf Clinton übergehen kann.
Während die Republikaner in den Vorwahlen in heftige innerparteiliche Auseinandersetzungen über ihren Präsidentschaftskandidaten verstrickt waren, instrumentalisierte Clinton als amtierender Präsident fast alle Politikbereiche als Werbeträger für seinen Wahlkampf, der streng genommen erst nach dem *Labor Day*, dem 2. September 1996, beginnen wird.
Angedeutet wurde schon der *Summit of Peacemakers* am 13. März in Scharm el Scheich, auf dem der Präsident sein Kontrastprogramm zu den Primaries des Super Tuesday am 12. März werbewirksam aufführte. Die Verschärfung der *Wirtschaftssanktionen gegen Kuba* durch ein von Clinton unterzeichnetes Gesetz – gedacht als Bestrafung Kubas für den Abschuß zweier amerikanischer Privatflugzeuge über internationalen Gewässern (Kuba sprach stets von einem Abschuß innerhalb seines eigenen Luftraums) – wurde besonders in Lateinamerika, Kanada und der Europäischen Union als amerikanischer Versuch verstanden, andere Staaten der juristischen Bindewirkung eines nationalen Gesetzes zu unterwerfen.
Es entsteht ein ungutes Gefühl, wenn die legislative Aktion der USA – ausgelöst durch die Flugzeugabschüsse und erzwungen durch Clintons schwache Position gegenüber dem durch die Republikaner beherrschten Kongreß – aus internationaler Sicht als imperiale Geste der Supermacht gedeutet werden muß, bei der innenpolitischer Populismus und außenpolitische Drohgebärde zu einer Einheit zusammenfließen. Die Ähnlichkeit mit russischen Drohgebärden der imperialen und pseudo-imperialen Art ist nicht zu

Vertrauen Sie uns Ihre Hilfe an.



Über 15 Millionen herumstreunende Kinder in Asien, ohne Bezugsperson oder Elternhaus sind eine bittere Realität. Die Salesianer Don Boscos holen die Kinder von der Straße. Sie geben vielen ein Zuhause und allen eine berufliche Ausbildung. Es gibt viele Beweise, daß ehemalige Straßenkinder heute vollverantwortlich im Leben stehen. Vertrauen Sie uns Ihre Hilfe an.

X **Ja**, bitte senden Sie mir ausführliche Informationen.

Name

Straße/Nr.

PLZ/Ort

Bitte ausfüllen und absenden an:



Pater Karl Oerder SDB,
Missionsprokur der
Salesianer DON BOSCOS,
Sträßchensweg 3 · D-53113 Bonn
Telefon 02 28/23 10 84

Bank für Sozialwirtschaft
Straßenkinderfonds-Konto 1078001
BLZ 37020500

verkennen. In der amerikanischen Außenpolitik scheinen Verhaltensmuster wiederbelebt zu sein, die um die Jahrhundertwende – wohlgemerkt: gemeint ist die Wende zum 19. Jahrhundert! – die lateinamerikanischen Staaten in Abhängigkeit und Schrecken hielten. Fast scheint es so, als praktiziere auch Clinton den durch den fanatischen Pat Buchanan vorgetragenen Glaubenssatz des „Second to none" in eigener Kompetenz.

Dem nördlichen Nachbarn *Kanada*, das nicht unbedingt als lateinamerikanischer Bananen- und Drogenstaat mißdeutet werden sollte, geht es nicht viel besser als Kuba. Im ereignisreichen März 1996 hat der amerikanische Kongreß die *Inside Passage* zwischen der Nordostecke der USA und Alaska, die bisher anerkanntermaßen als „inneres Gewässer" unter der vollen Souveränität Kanadas galt, zu einem „Küstengewässer" erklärt, das wegen der Beschränkungen durch das internationale Seerecht der vollen Souveränität Kanadas entzogen werden soll. Die Inside Passage verläuft im Schutz des kanadischen Vancouver Island und der Queen Charlotte Islands vor der kanadischen Westküste. Schiffe, die diesen geschützten Seeweg wählen, müssen nicht den gefährlicheren, längeren und teureren Umweg über den offenen Pazifik nach Alaska nehmen.

Aber das ist noch nicht der eigentliche Kern des Problems. In Wirklichkeit geht es um den kanadischen Königslachs, der in den Flüssen Kanadas geboren wird. Die Tiere ziehen im Laufe ihrer Entwicklung auch vor die pazifischen Küsten Alaskas, wo sie von hochtechnisierten amerikanischen Lachsfangschiffen in exzessivem Stil gefischt werden. Kanada, das seinen Lachsreichtum bewahren und die Bestände von den Amerikanern nicht überfischen lassen will, strebte schon lange ein bilaterales Abkommen über Fangquoten an. Die USA entzogen sich einem solchen Abkommen immer wieder, bis dann Kanada im Jahr 1994 auf der Inside Passage für die amerikanischen Lachsfangschiffe eine Durchfahrtgebühr von 1500 Dollar einführte.
Die USA ließen sich auf Verhandlungen ein, woraufhin der kooperative Nachbar Kanada die Gebühren sofort wieder aufhob. Die Gespräche zogen sich ergebnislos in die Länge und scheiterten Anfang März 1996 ganz. Der amerikanische Kongreß reagierte sofort, wie es sich für das Parlament einer Supermacht auch gehört. Schon wenige Tage nach dem Scheitern der Lachsverhandlungen war beschlossen, die Inside Passage zum „Küstengewässer" mit verändertem seerechtlichem Regime zu erklären – und: die 1994 bis zum Beginn der Lachsverhandlungen gezahlten Gebühren wurden zurückgefordert.
Einstweilen ist unklar, wie die Krise um *Taiwan*, die China vor den taiwanesischen Wahlen am 23. März ausgelöst hatte, und die Reaktionen der Regierung auf den amerikanischen Wahlkampf zurückwirken werden. Die Taiwankrise war von außen aufgezwungen und erforderte ein besonnenes, konfliktminimierendes Reagieren der amerikanischen Politik. Sollte diese Strategie bis zur Wahl im November erfolgreich sein, wird Clinton in den kommenden Monaten auf das Fingerspitzengefühl seiner Regierung verweisen können. Umgekehrt könnten aber auch etwaige krisenhafte Entwicklungen für den Wahlkampf des Präsidenten genutzt werden, um seine Führungskraft, seine „leadership", noch besser darzustellen.
Man muß wissen, daß leadership eine amerikanische Zentraltugend ist, an der jeder gemessen wird. So müssen beispielsweise schon Schulabgänger, die irgendeine zweitrangige Hochschule besuchen wollen, ihre Befähigung zu leadership in den Gutachten von Lehrern, Pfarrern und Sporttrainern bestätigt bekommen, wenn der nächste Schritt auf der Karriereleiter gelingen soll. Innerhalb dieser Denkkategorien wäre es dann auch für Clinton geradezu ein Gütesiegel, in der Auseinandersetzung mit China leadership gezeigt zu haben. Leadership – das ist die Umsetzung des „second to none" in den Lebenslauf des kleinen Mannes und der kleinen Frau.

Das Weiße Haus sah es einstweilen als geraten an, Clintons leadership erst einmal auf unverfänglicherem Gebiet auszuprobieren. Am NetDay96, der zufällig vor dem 12. März 1996, dem zweiten Super Tuesday, lag, hielt der Präsident auf dem Schulhof der Ignacio Valley High School in Concord bei San Francisco eine kurze Ansprache über den großen Wert der neuen Informationstechniken für die Zukunft der USA. Clinton stieg dann auf eine Leiter und verlegte zusammen mit Vizepräsident Gore das Kabel, welches die Schule an das Internet anschließen sollte. Spezialisten waren hilfreich bemüht, damit die richtigen Stöpsel auch zusammenfanden. Dann war die Verbindung hergestellt, und auf dem Monitor tauchte auf einmal die Homepage des Weißen Hauses auf. Zur profunden Unterrichtung der Dabeistehenden teilte ein fröhlicher Clinton mit: „Look, da bin ich daheim."

Wahlwerbung als Showgeschäft auf allen Ebenen

Das Geschehen am NetDay96 hatte mehrere Dimensionen. Einmal war NetDay96 Teil der kollektiven Verführung zur „Datenautobahn", die sich über Politiker und Volk ergießt (vgl. HK, Oktober 1995, 556f.). Da Vorteile und Nachteile der Medienzukunft bis zum 5. November unbeweisbar sind, war der Auftritt Clintons am 9. März 1996 in Concord eine gute Wahlkampfentscheidung. Zum anderen war Eltern und Lehrern landesweit Clintons Interesse für die Kids demonstriert. Außerdem gehörte Concord fast schon zu Silicone Valley, wo die Firmen für Hard- und Software konzentriert vorhanden sind. Clintons Image als „nice guy", der sich persönlich um die Schulen der Nation kümmert, wurde gleich auf mehreren Ebenen demonstriert. Nur ganz wenigen wird beim Zuschauen eingefallen sein, daß auch George Bush sich einmal als „education president" feiern ließ, ohne daß dies dem schul- und bildungsmäßigen Fortschritt der Amerikaner besonders geholfen hätte.

Es wäre ein Mißverständnis, wollte man Clinton als eine herausragende Einzelbegabung beim Ausnutzen öffentlicher Werbechancen ansehen. Der New Yorker Bürgermeister *Rudolph Giuliani*, Republikaner und Katholik italienischer Abstammung, ist wenige Tage nach den zwei Selbstmordattentaten auf die Jerusalemer Buslinie 18 mit seinem Amtskollegen Olmert in einem Bus der Linie 18 zum Tatort gefahren, um Gedenkkränze niederzulegen. Die Terroranschläge hätten seine Stadt derart erschüttert, als seien sie in New York selbst begangen worden, teilte Giuliani in die Mikrophone mit. Wenn man an die fast zwei Millionen Juden im Großraum New York denkt, ist an der Wahrheit in Giulianis Worten nicht zu zweifeln.

Was an Giulianis Geste so menschlich-verständnisvoll wirkte, hatte aber doch noch einen anderen Bezugsrahmen. Im November 1997 steht nämlich Giuliani selbst zur Wiederwahl als New Yorker Bürgermeister an, bei der er auf die „Jewish vote" angewiesen ist. Also: indirekte und permanente Wahlwerbung als gekonntes Showgeschäft auf allen Ebenen – die amerikanischen Politiker sind Kinder Hollywoods und der Fernsehdemokratie zugleich. Honi soit qui mal y pense … *Hermann Vogt*

Eine theologische Wende?

Entwicklungen in der französischen Philosophie

Theologie und Philosophie stehen heute weithin unverbunden nebeneinander, vermutlich zum Schaden beider Denk- und Verstehensweisen. Auf diesem Hintergrund verdient eine Diskussion in Frankreich Beachtung, bei der es um eine „theologische Wende" innerhalb der phänomenologisch orientierten Philosophie geht. Von verschiedenen Ansätzen aus stoßen französische Philosophen auf das „Andere" des Denkens und eröffnen damit neue Perspektiven für die Gottesfrage.

Im deutsch-französischen Kulturaustausch kam und kommt der Philosophie immer eine besondere Rolle zu: War es der Existenzialismus um *Jean-Paul Sartre* und *Simone de Beauvoir* in den 50er Jahren, der Strukturalismus eines *Claude-Lévy Strauss* und der Neo-Marxismus eines *Louis Althusser* in den 60er und 70er Jahren, so ist die Postmoderne-Debatte in Deutschland heute ohne die Rezeption der Arbeiten von *Jacques Derrida* („Grammatologie", 1974; „L'écriture et la différence", 1967), *Gilles Deleuze* („Différence et répétition", 1968; „Rhizome", 1976) oder *Jean-François Lyotard* („La condition postmoderne. Rapport sur le savoir", 1979; „Le différend", 1983) nicht vorstellbar. Der Streit um Pluralismus und Differenz, die Forderung einer „Vernunft im Plural" (*Wolfgang Welsch*) schlägt dabei Wege einer Dekonstruktion der „Meisterdenker" (*André Glucksmann*, 1977) ein – eine zumeist Heidegger verpflichtete radikale Kritik am Logozentrismus europäischen Denkens, der im letzten Jahrhundert noch in den Werken von Fichte, Hegel, Marx und Nietzsche Gestalt angenommen habe. Heterogenität und Widerstreit werden betont, ausgerufen ist der „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite" (Lyotard).

Denken bekommt eine prophetische Dimension

Weniger beachtet im deutschen Sprachraum – und sicher auch von einem breiteren französischen Publikum – ist die durch ein 1991 erschienenes Buch von *Dominique Janicaud* („Le tournant théologique dans la phénoménologie française", Éditions de l'Éclat) ausgelöste Polemik um die „theologische Wende" der französischen Phänomenologie. Janicauds Studie stellt eine neue Phase der phänomenologischen Arbeiten in Frankreich fest, eine „Öffnung zum Unsichtbaren", „zum Anderen", „zu einer reinen Gabe oder einer ‚Ur-Offenbarung' ". Seine teils recht polemische Auseinandersetzung mit Autoren wie *Emmanuel Lévinas*, *Jean-Luc Marion* und *Michel Henry* sieht deren phänomenologische Arbeiten als dem Geist der Phänomenologie als „rigoroser Wissenschaft" entgegengesetzt an; die Phänomenologie werde „mißbraucht", und zwar als „Sprungbrett für eine Suche nach der göttlichen Transzendenz" (Le tournant théologique, 57); er schließt mit einem Plädoyer für eine Trennung von Phänomenologie und Theologie.

Ohne den Analysen Janicauds im einzelnen nachgehen zu wollen, stellen sie gerade im Blick auf die Begegnung von philosophischem Denken und theologischer Arbeit in Frankreich eine wichtige Problemanzeige dar. Ist die latente oder offensichtliche Polemik Janicauds Indiz für den bis in akademische Kreise hineinreichenden Laizismus der französischen Kultur, so öffnet sie auf der anderen Seite aber den Blick für ein in den letzten Jahren recht unentdecktes und unterbelichtetes Feld französischen Denkens: den konfessionellen bzw. religiösen Hintergrund einzelner Denker. Die Debatte um die „christliche Philosophie", die in den 20er Jahren vor allem von *Etienne Gilson*, *Emile Bréhier* und *Henri Gouhier* geführt worden ist, scheint, in abgewandelter und mehr „ökumenischer" Form (mit Emmanuel Lévinas ist

die Diskussion auf den jüdischen Glauben ausgeweitet), neu aufzuflammen.

Ricoeur, Lévinas, Marion und Henry gemeinsam ist die Ausbildung ihres Denkens in Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Edmund Husserls. Ricoeur und Lévinas taten sich u. a. als Übersetzer von Husserl hervor. Gemeinsam ist ihnen auch, in Wahrung einer Philosophie cartesischer Tradition, eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Dekonstruktivismus. Die postmoderne Kritik am Logozentrismus europäischen Denkens nimmt je unterschiedliche Gestalt an, in mehr spekulativer Weise, durch Rückgriff auf die Tradition negativer Theologie, bei Jean-Luc Marion und durch Interpretationen des Johannes-Prologs bei Michel Henry. Der Protestant Ricoeur und der Jude Lévinas knüpfen an biblisches Gedankengut an; Altes und Neues Testament reichen zwar nicht in die Ausgestaltung des Denkens hinein, sie bilden aber den Horizont der Arbeiten der Philosophen.
Denken nimmt so ein Moment von Hoffnung in sich auf, hat eine prophetische Dimension; Jean Ladrière spricht von einer „Hoffnungsgestalt" der Vernunft im Blick auf Ricoeur, die jeglichem Diskurs vom „Ende der Geschichte" die Schlagkraft nimmt. Die Hoffnung, die bei Ricoeur und Lévinas anklingt, ist „inkarnierte" Hoffnung: Beide Denker haben die Grenzen der Vernunft und die Tragik der Vernunft, vor allem angesichts des unsagbaren Elends von Auschwitz, aber auch durch persönliches Leid erfahren. So ist ihr Denken, in dem das Selbst dem Anderen begegnet, ein Plädoyer für ein Denken, das sich jeglicher Verabsolutierung entzieht, ein Denken im Wissen um die eigenen Grenzen, das auch dem Bösen ins Auge blickt.

Die hermeneutische Phänomenologie Paul Ricoeurs: Poetik und Praxis

Paul Ricoeur gehört zu den Denkern des „Ja" im Angesicht des Schreckens. 1913 in Valence geboren, überrascht ihn der 2. Weltkrieg während eines Deutschkurses an der Universität München. Er wird eingezogen, gerät in Kriegsgefangenschaft, während der er sich mit der Philosophie von Karl Jaspers auseinandersetzt und Husserls „Ideen I" ins Französische übersetzt. Die neuen Sprachwege, die er suchte, die neuen Bilder der Hoffnung, gehen in und aus einer Praxis hervor, die den Schrecken der Vergangenheit nur auf immer wieder neuen Wegen der Versöhnung akzeptieren kann. Seine hermeneutische Phänomenologie, seine „Poetik", kann nur in diesem Zusammenhang zu verstehen sein: Das „Ja", dessen Kraft aus der Versöhnung erwächst, ist ein dem Menschen letztlich zugesagtes Ja, das Ja des christlichen Gottes, der selbst in der Geschichte Jesu Christi die Erfahrung der radikalen Negativität, des Todes, auf sich genommen hat, der in sich selbst die „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens" (Ricoeur, Lectures 3,361) darstellt.

Die Philosophie Ricoeurs, an der Phänomenologie Husserls geschult, entfaltet im Durchgang durch Hermeneutik und Sprachphilosophie, thematisiert – und hierin ist Ricoeur ein getreuer Schüler Kants – ihre Grenzen und ist sich ihrer nicht-philosophischen Voraussetzungen bewußt. Der Dialog mit dem protestantischen Philosophen *Pierre Thévenaz* und seiner „philosophie sans absolu" war für Ricoeur hier entscheidend. Der Begriff der „Poetik", in der „Philosophie de la volonté" formuliert, in einzelnen Aufsätzen aufgegriffen, liegt an dieser Grenze und führt auch über die Schwelle philosophischen Denkens. In ihm wird eine ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung thematisiert, die aus einer Glaubensoption herrührt und die Eröffnetheit von Wirklichkeit aus dem schöpferischen, „poetischen" Zuspruch Gottes herleitet.
Das „Versprechen" wird zur grundlegenden Einheit der Sprache, in der ihr ethischer und eschatologischer Charakter gründen. Aus dieser, in der „Poetik" ermöglichten Zuspitzung des Denkens kann Ricoeur eine philosophische Hermeneutik und ein Denken von Geschichte entfalten, die aus der Kraft des Zuspruchs und des Versprechens sich mit der Vergangenheit, in deren „Schuld" sie stehen, versöhnen können, indem gerade die unausgeschöpften Möglichkeiten der Vergangenheit im praktischen Entwurf des einzelnen „Ich" und der Ausbildung von unterschiedlichen Formen menschlichen Zusammenlebens Gestalt annehmen können.

Das Modell der „hermeneutischen Vernunft" (*Jean Greisch*), das Ricoeur in den verschiedenen Etappen seines Denkens ausbildet, bietet sich an für den Dialog mit einer Theologie, die, aus neuscholastischen Modellen der Ausgestaltung ihres „intellectus fidei" aufgebrochen, einen ehrlichen Dialog mit der Moderne führen möchte. Zur Ehrlichkeit gehört für Ricoeur das Eingeständnis einer „Schuld": Die konkreten Erfahrungen von Leid, Schuld, des Bösen haben die Selbstgewißheit des „Ego cogito" Descartes' zerbrochen; nach diesen Erfahrungen an der aufklärerischen Vernunft ohne das Eingeständnis ihrer Dialektik festzuhalten, wäre Ausdruck einer nicht zu verantwortenden Naivität.
Auf dem Hintergrund dieser Dialektik der Aufklärung kommt dem Begriff der *Grenze* bei Ricoeur eine über Kant hinausgehende Bedeutung zu; es ist nicht nur die Grenze, die die Vernunft um ihrer eigenen Redlichkeit willen setzt, sondern es sind die Grenzen, die ihr auferlegt werden. Ricoeur thematisiert die radikale Endlichkeit des Subjektes, die Grenzerfahrungen der endlichen Vernunft, die Erfahrungen ihres Scheiterns, ihrer Zerbrechlichkeit, ihrer Anfälligkeit für Zweifel, Ideologien. In diesem Zusammenhang können seine frühen Arbeiten zur Hermeneutik („Finitude et culpabilité", 1960/1988: „L'homme faillible", „La symbolique du mal") sowie sein Gespräch mit Freud („Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique", 1969) gelesen werden.

In Anlehnung an Maurice Blondel spricht Ricoeur von der „inkarnierten Vernunft", die der Ausarbeitung der Gestalt der „hermeneutischen Vernunft" ihre Prägung gibt. Die

Thematisierung der radikalen Endlichkeit bedeutet für Ricoeur nun nicht einen Abschluß oder Einschluß des Subjektes in sich selbst. Aus den konkreten Erfahrungen von Leid und Schrecken in der Gegenwart und der nahen Vergangenheit und anhand der Kritiken der sich selbst gewissen, aufklärerischen Vernunft, der Kritiken Marx', Nietzsches und Freuds, unternimmt Ricoeur eine „Relektüre" der Denkbewegung der Neuzeit. Er greift die vermeintliche Denkbewegung der Moderne des „etsi Deus non daretur" auf, den geheimen Anspruch des Subjekts, die Welt, sich und den anderen aus der Selbstgenügsamkeit des Ich begründen zu können.

Aber gerade im Hindurchgang durch die Kritiken der Neuzeit, die genau diese Endlichkeit des Subjekts ad absurdum und das Ich an den Rand des Nichts führen, ihm den Spiegel der Selbstverblendung und Selbstzerstörung vor Augen halten, wird die notwendige Affirmation des „Anderen" deutlich. Selbstaffirmation ist nicht im solipsistischen Rückbezug auf sich selbst möglich, autonome „Selbst"-begründung ist Ausdruck philosophischer Hybris, die der im „Selbst" angelegten Antwortstruktur nicht gerecht wird. Dies macht Ricoeur vor allem in seiner letzten größeren Schrift, „Soi-même comme un autre" (1990), deutlich, in der er an die Debatten um Differenz und Alterität anknüpft und einen Dialog mit Emmanuel Lévinas führt. Hier wird deutlich, daß Ricoeur gerade in der Sprache die grundlegende „Institution" sieht, die den Weltbezug herstellt; das Subjekt ist letztlich „convoqué". In diesem Zusammenhang muß Ricoeurs Aussage verstanden werden, seine ganze Philosophie sei eine „attestation" – „... der Begriff der Bezeugung ist in gewisser Weise der Schlußstein meines ganzes Unterfangens" (Ethique et responsabilité, 37). Das Ich kann nur aus dem Zuspruch, dem Ja heraus leben – und zwar, indem es ihn bezeugt.

Das Moment der zutiefst „inkarnierten Vernunft" wird für eine Theologie von großer Bedeutung, die bei der Ausgestaltung ihres „Logos" Geschichtlichkeit, kulturelle Pluralität, die Notwendigkeit von Interdisziplinarität und die Dialogfähigkeit mit den Wissenschaften des Humanen, der Natur, der Wirtschaft und Politik usw. voraussetzt. Neu herausgefordert ist hier gerade die Ausgestaltung theologischer Sprache in der Suche nach einer „Beziehung" zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. In den Überlegungen Ricoeurs zeichnen sich Schritte zu einer sich als „Sprachlehre des Glaubens" verstehenden philosophisch-theologischen Analogielehre ab. Wie kann Gott sich in der je plurale Gestalten annehmenden Sprache des Menschen aussagen? Wie kann die Erfahrung der alles übersteigenden Wirklichkeit Gottes in einer Sprache thematisiert werden, die geschichtlich und gesellschaftlich bedingt ist? Welche Strukturmomente weist Sprache auf, so daß ihre je geschichtliche, gesellschaftliche und kulturelle Konditioniertheit auf die Wahrheit und Wirklichkeit des einen Gottes hin geöffnet werden kann?
In der klassischen Seinsmetaphysik, in der mit Selbstverständlichkeit von dem Einen als dem Prinzip der Wirklichkeit ausgegangen worden ist, hat sich analoges Denken über die vom Einen ausgehende Begründungsstruktur von Wirklichkeit ausbilden können: Das Eine sagt sich in Vielfalt aus. Diese Relation hat sich umgekehrt, ausgegangen wird von der Vielfalt – der Vielfalt der „Sprachspiele", wie Wittgenstein es formuliert hat, von der Erfahrung der Endlichkeit. Ricoeurs Weg einer „inkarnierten", „hermeneutischen" Vernunft setzt bei dieser Vielfalt an, gleichzeitig steht sein Weg aber auch für die Suche nach „Ordnung" in einer nach- bzw. nicht mehr metaphysisch beschreibbaren Wirklichkeit. Der Weg, diese Ordnung zu suchen, führt über die verschiedenen Formen menschlicher Praxis; die Ethik wird zum wichtigen Moment im Denken Ricoeurs.

Die Rezeption Ricoeurs in der katholischen und protestantischen Theologie setzte bereits in den 60er und 70er Jahren ein, zunächst in Auseinandersetzung mit seinen Arbeiten zur Hermeneutik und Symbolanalyse, seinem Gespräch mit Freud und Mircea Eliade. Schöpfungsbericht und Erbsündendogma erfuhren durch Ricoeur eine Neuinterpretation: Die Diskussion wurde jedoch nicht weiter geführt, konzentrierte sich in den letzten Jahren vielmehr auf seinen weiter entfalteten hermeneutischen Ansatz, die Texthermeneutik („Temps et récit"), seine Arbeiten zur Sprache (u. a. „La métaphore vive"). Hier kommt der dichterischen Sprache ausgezeichnete Bedeutung zu. In ihr kann Denken die Erfahrung der „Gnade" machen, erreicht es eine „économie du don" („Ökonomie der Gabe"), in der reine Innerweltlichkeit „offen-gelegt" ist, dies aber genau im Ausgang von dieser Innerweltlichkeit, ihrer Begrenztheit, der sie prägenden Erfahrungen von Leid und Verzweiflung. Die „Poetik" kann den Weg zu einer neuen „Ontologie" anzeigen, ohne daß eine solche im einzelnen entfaltet wird.

Emmanuel Lévinas – Alterität und Stellvertretung

Ricoeur überschreitet dabei die Grenze zur Theologie nicht; seine Arbeiten zur biblischen Hermeneutik, die vor allem im Gespräch mit dem Alttestamentler *Paul Beauchamp* SJ entstanden sind (vgl. u. a. im Lectures-Band 3: „Nommer Dieu" (1977), „D'un testament à l'autre" (1992)), werden in den letzten Jahren von einer biblischen Theologie rezipiert, die sich um eine hermeneutisch-theologische Grundlegung der Einheit der beiden Testamente bemüht. Die päpstliche Bibelkommission hat sich ausdrücklich auf den hermeneutischen Ansatz von Ricoeur berufen. 1974 erschien im deutschen Sprachraum sein Dialog mit *Eberhard Jüngel* zur „Hermeneutik religiöser Sprache" („Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache", 1974); die theologisch-philosophische Metaphernlehre ist in der Gotteslehre von *Jürgen Werbick* verarbeitet („Bilder sind Wege. Gotteslehre", 1992), die Ausbildung einer Metaphernkompetenz erhält Bedeutung im Blick auf das Glauben-Lernen.

Emmanuel Lévinas' Werk „Totalité et infini" (1961) sei, so betont Dominique Janicaud, das erste größere Werk, in dem die „theologische Wendung" der französischen Philosophie phänomenologischer Prägung zum Tragen komme. Das Sein werde ganz einfach durch das Andere auf der „richtigen" Seite ersetzt und die Metaphysik werde aufgewertet anstelle dekonstruiert zu werden (Le tournant théologique, 29). Die Phänomenologie sei „von einer Theologie, die ihren Namen nicht preisgeben wolle, als Geisel genommen worden" (ebd. 31); die phänomenologische Reduktion werde ersetzt durch ein Denken der „Offenbarung". Wie Ricoeur findet Lévinas (1906–1995) in der Schule Husserls zur Ausgestaltung seines Denkens, wie bei Ricoeur ist sein Denken durch ein Aufbrechen der Interpretation europäischen Geistes aus der griechischen Philosophie charakterisiert. Das jüdisch-biblische Erbe wird aufgewertet, vor allem gegen den Gedanken einer Setzung von Wirklichkeit aus dem Selbst und durch es.

Während Ricoeur in der cartesischen Tradition der Reflexionsphilosphie bleibt, vollzieht Lévinas einen radikalen Bruch mit jeglicher Form von Subjektivitätsphilosophie – hier ist sicher der Punkt, an dem die Kritik Janicauds, ohne sie im einzelnen beurteilen zu wollen, ihren Ort hat. In seiner Studie „Soi-même comme un autre" (1990) kritisiert Ricoeur den Bruch mit dem „conatus essendi" im Denken Lévinas' der „aboluten Alterität"; er selbst wertet die aristotelische Kategorie der „relatio" auf, die dialektische Beziehung zwischen Selbstheit und Andersheit, in der gnoseologisches und ethisches Moment der Re-flexion miteinander in Verbindung stehen. Lévinas verweigert dem gnoseologischen Moment jegliche Bedeutung. Ausgangspunkt seines Denkens ist die radikale Andersheit, die im Antlitz des Anderen zum Ausdruck kommt. Die „Expropriation" durch den Anderen ist Ausgang für die Verantwortung, die das Ich bzw. Selbst trägt als Verantwortung für den anderen.

Das Für-den-Anderen-Sein, die Ethik, steht am Anfang des Denkens: „Das Andere als Anderes ist nicht eine verstehbare Form, die im Prozeß des intentionalen ‚Enthüllens' an andere Formen gebunden ist, sondern ein Antlitz, die proletarische Nacktheit, die Mittellosigkeit; das Andere ist *der Andere*; das Herausgehen aus sich selbst ist die Annäherung an den Nächsten; die Transzendenz ist Nähe, die Nähe ist Verantwortung für den Anderen, Stellvertretung für den Anderen, Sühne für den Anderen, Bedingung – oder Un-bedingung – der Geiselschaft..." (Wenn Gott ins Denken fällt, 43). In seinem Gespräch mit Lévinas in der 10. Studie von „Soi-même comme un autre" kritisiert Ricoeur die „ab-solute" Andersheit, er betont demgegenüber die Bedeutung des „analogischen Transfers": Das „Selbst" ist „wie" ein „Anderes", der andere soll „meinesgleichen" werden können: „Der Andere löst sich aus der Beziehung, in der gleichen Bewegung wie das Unendliche sich der Totalität entzieht. Aber wie soll diese Nicht-Beziehung gedacht werden, die eine solche Alterität in ihrem Moment der Ab-solution enthält?" (SA, 389.) Ricoeur möchte demgegenüber eine Philosophie entwerfen, „in der die Bezeugung des Selbst und die Herrlichkeit des Absoluten einen Ursprung hätten" (ebd.). Ein solches Denken wäre durch eine Dialogik charakterisiert: „Muß nicht eine Dialogik die Relation über die angeblich ab-solute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem lehrenden Anderen stellen?" (SA, 391.)

Die Differenz in ihrem Verständnis von Selbstheit und Andersheit geht auf unterschiedliche Akzente der Descartes-Interpretation bei Ricoeur und Lévinas zurück. Während Ricoeur sich mit dem „cogito", mit Gewißheit und Zweifel auseinandersetzt, die religionsphilosophischen bzw. theologischen Momente bei Descartes außer acht läßt, steht die Interpretation der Gottesidee, der 3. Meditation Descartes', an zentraler Stelle im Denken Lévinas'. „In der Negativität, die sich im Zweifel manifestiert, bricht das Ich mit der Teilhabe, aber im *Cogito* allein findet es keinen Halt. Nicht ich – der Andere kann *Ja* sagen. Von ihm kommt die Bejahung. Er ist am Anfang der Erfahrung... In Wahrheit besitzt Descartes die Idee des Unendlichen, er kann im voraus die Rückkehr der Bejahung hinter der Verneinung absehen. Aber wer die Idee des Unendlichen besitzt, hat den Anderen bereits empfangen" (Totalität und Unendlichkeit, 131). Die „Idee" Gottes wird als Exteriorität, als Andersheit, interpretiert, die das Ich affiziert.
Von hier aus ergeben sich interessante Ansätze zu einer Neuinterpretation des ontologischen Gottesbeweises, die in der Tradition bereits bei einem Descartes-Schüler wie Nicolas Malebranche zu finden sind. „Indem es das Unendliche denkt, denkt das Ich von vornherein mehr, als es denkt. Das Unendliche geht nicht ein in die *Idee* des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere" (Die Spur des Anderen, 198).

Über die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition hinaus ist die Radikalisierung des phänomenologischen Ansatzes, das Plädoyer für die absolute Alterität bei Lévinas auf dem Hintergrund der Leiderfahrungen der Shoa, des Grauens von Auschwitz, erwachsen. Die „Schuld" des Ich führt zu einem Bruch mit dem Gedanken des „conatus essendi": „Schon die Setzung des Subjekts ist Absetzung, nicht *conatus essendi*, sondern von vornherein Stellvertretung als Geisel, die selbst die Gewalt der Verfolgung sühnt" (Jenseits des Seins, 283; vgl. hier den Artikel von *Susanne Sandherr*, Ankläger des Subjekts. Zum Denken von Emmanuel Lévinas, in: HK, März 1996, 146–149).
Theologische Arbeit, in ihrer Suche nach einer verantwortlichen Ausgestaltung ihres Logos gerade angesichts der Grenzerfahrungen und Schuld, die eine die Kräfte des Ich überschätzende Moderne auf sich geladen hat, wird gerade hier anknüpfen können. In der Christologie wird der Gedanke der „Stellvertretung" rezipiert, die theologische Anthropologie kann sich auf die „Anklage" des Subjekts berufen, auf den Gedanken des „Geiselseins" durch den Anderen. Es ist sicher zu einfach, mit Lévinas Ethik gegen Ontologie auszuspielen, die Berufung auf ihn in befreiungstheologischen Ansätzen wie denen Enrique Dussels (vgl.

Ethik der Gemeinschaft) ist sicher zu vertiefen. Mit Lévinas ist aber auf jeden Fall ein Weg gewiesen, das Verhältnis dem anderen gegenüber „von Angesicht zu Angesicht" – den „Respekt" – als ein ethisches, zutiefst praktisches Verhältnis zu interpretieren. Lévinas' Arbeiten zur jüdischen Philosophie, seine Talmudstudien und Studien der Rabbinen werden in der christlichen Theologie erst langsam aufgearbeitet; wichtig wird diese Arbeit sicher für den Dialog zwischen jüdischer und christlicher Theologie.

Philosophie und Theologie bei Jean-Luc Marion

Weniger bekannt im deutschen Sprachraum, sicher auch aufgrund fehlender Übersetzungen sind die Arbeiten von Jean-Luc Marion (geb. 1946). Über Poitiers und Paris-X Nanterre führte ihn der Weg an die philosophische Fakultät der Sorbonne. Die auch in theologisch interessierten Kreisen rezipierten Werke „L'idole et la distance" (1977), „Dieu sans l'être" (1982), „La croisée du visible" (1991) sind Ergebnis phänomenologischer Arbeiten in der Schule Husserls und Heideggers, die an die Grenze theologischer Reflexion führen, sie gar überschreiten. Den Grund dieses Weges hat Marion in seiner Descartes-Lektüre und Descartes-Interpretation gelegt. Seine ersten großen Arbeiten beschäftigen sich, in einer an Heideggers Kritik der Philosophiegeschichte als Onto-theologie angelehnten Perspektive, mit dem methodischen und metaphysischen Ansatz Descartes' (vgl. „Sur l'ontologie grise de Descartes", 1975; „Sur la théologie blanche de Descartes", 1981; „Sur le prisme métaphysique de Descartes", 1987).
Gerade Descartes mache selbst, in seiner Unentschiedenheit zwischen „ego cogito" bzw. Gottesidee als „erstem Prinzip", die ontotheologische Verfaßtheit der Metaphysik deutlich, er weise aber gleichzeitig auf deren Grenzen hin sowie auf Möglichkeiten, sie zu übersteigen, was Pascal in der Formulierung der „Ordnung der Liebe" als über jede Metaphysik hinausgehende und sie noch einmal tragende Ordnung durchgeführt habe. „Descartes gehört um so mehr der Metaphysik an, als er auf onto-theologische Weise deren genaue Grenzen festlegt und es ihm manchmal gelingt, sie zu übersteigen" (Sur le prisme, 375). Mit Descartes, aber über ihn hinausgehend zeichnen Marions Arbeiten zur Gotteslehre Gott als „Dieu sans l'être"; Gott wird nicht onto-theologisch in das System eines Denkens eingefaßt, er ist für das Denken vielmehr eine „Leerstelle", ein „weißer Fleck", er ist „hors texte".
Diese Stoßrichtung seines Denkens formuliert Marion über eine Radikalisierung des phänomenologischen Ansatzes. Marion spricht von einer dritten Form der Reduktion, die reiner „appel – Ruf" ist; die phänomenologischen Analysen führen zur „reinen Gabe"; Janicaud kritisiert dies als „vide phénoménologique" (Le tournant théologique, 51), Jean Greisch spricht in diesem Zusammenhang von einem Sprung „hors d'être". Das „nach-metaphysische Denken" Marions gestaltet sich vor allem in Anlehnung an Heideggers Denken der ontologischen Differenz aus; die Phänomenologie nimmt die Stelle der Metaphysik ein, angezielt ist eine „Philosophie bzw. Phänomenologie der Liebe".
Über einzelne Beiträge in der französischen Ausgabe der Zeitschrift „Communio" und seine Mitarbeit im Redaktionskomitee der Zeitschrift ist Jean-Luc Marion einem weiteren katholischen Publikum in Frankreich bekannt; durch Vortrags- bzw. Vorlesungstätigkeit in den Vereinigten Staaten werden seine „theologischen" Arbeiten im nordamerikanischen Raum langsam rezipiert. Verantwortung kommt dem Theologen bzw. der Theologin aber auch im Gespräch mit dem Grenzgänger Marion zu. Geben die Arbeiten Marions interessante und innovative Impulse für eine Theologie und Ästhetik des Bildes (vgl. „La croisée du visible"), für Reflexionen zum Verhältnis von Theologie und Liturgie („Le site eucharistique de la théologie"), so zeichnet sich aber gerade durch seine starke Bezugnahme auf die Tradition negativer Theologie – Pseudo-Dionysius Areopagita ist einer der wichtigsten Bezugspunkte seiner theologischen Reflexionen – die Gefahr eines binnentheologischen Diskurses zuungunsten einer Glaubensverantwortung in den Gestalten der Rationalität der Moderne ab.

Mit Heidegger und Derrida bzw. auch gegen Derrida wird die ontologische Differenz weitergedacht, als „Distanz", die zum ortlosen Ort der göttlichen Kenose in Jesus Christus wird. „... um im Angesicht oder außerhalb des Seins zu sprechen..., die Distanz wird sich selbst mit dem erklären, was man den ‚Überstieg der Metaphysik' nennt" („Dieu sans l'être', 246). Im „Tod Gottes", hier knüpft Marion an Hölderlin und Nietzsche an, wird jedes Idol zerschlagen: „Der Gott, der sich als Jesus Christus offenbart, hängt von keinem ‚göttlichen Aufenthalt' ab, und dies genau darum, weil er sich der Göttlichkeit, wie die Menschen sie verstehen, entledigt. Welcher ‚göttliche Aufenthalt' könnte sich am Kreuz... zeigen, so daß Gott dort in angemessener Weise (das heißt göttlicher Weise) empfangen werden könnte?" (ebd. 263.) Die Analogie des Seins wird von der Univozität der Liebe überboten.
Deutlich wird eine Nähe zu Arbeiten Hans Urs von Balthasars. In Jesus Christus offenbart sich die trinitarische „Distanz": „Gott zieht sich in die undenkbare Distanz zurück, frei von jeder Bedingung, und folglich unendlich viel näher. Die Distanz setzt sich in Distanz zur ontologischen Differenz des Seins, die sie unter anderem hervorbringt" (ebd. 264). Die an Pseudo-Dionysius angelehnte Interpretation der göttlichen Kenose schwächt das Moment einer geschichtlichen Vermittlung Gottes in die Welt ab; es wird nicht von einem Gott ausgegangen, der sich auch der menschlichen Vernunft und in der menschlichen Vernunft vermittelt.

Marion beruft sich auf Heideggers Aussprache mit der Studentenschaft in Zürich (6.11.1951): „Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. Das hat Luther verstanden, sogar in seiner eigenen Kirche scheint man das zu vergessen. Ich denke über das Sein, im Hinblick auf seine Eignung, das

Wesen Gottes theologisch zu denken, sehr bescheiden ... Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten." So steht Marions „katholisches" Denken dem theologischen Ansatz Karl Barths sehr nahe.

Trotz der Unterschiedlichkeit ihrer Ausgestaltung im einzelnen wird in den philosophischen Ansätzen von Ricoeur, Lévinas und Marion – hier könnten darüber hinaus noch Michel Henry (vgl. seine „Philosophie des Christentums": „C'est moi la vérité", 1996) und *Stanislas Breton* („Le Verbe et la Croix", „Unicité et monothéisme", 1981, „Poétique du sensible", 1993) erwähnt werden – die Offenheit des Denkens für eine „Ökonomie der Gabe" deutlich. Die Auswirkungen auf die französische Theologie sind von Bedeutung: „... im Unterschied zu anderen Epochen der Geschichte, steht die Gottesfrage heute unter dem Zeichen der Gratuität" (*Claude Geffré*, L'approche de Dieu, 501–503). Das „Andere" in seiner Vielfalt wird affirmiert, verstärkt wird an Momente „negativer Theologie" angeknüpft. In der gegenwärtigen Kultur werden Spuren einer Suche des Absoluten entdeckt, „das seinen Namen nicht sagt", und die Aufgabe des Theologen und der Theologin besteht vor allem darin, diese Symbolik des Absoluten auf eine „poétique pascale" zu beziehen, „deren Zentrum das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist" (Geffré).

Über diese Poetik wird es möglich sein, nicht der Versuchung einer Dialektik des „ganz Anderen" zu erliegen, einer einfachen Dialektik, die zur reinen Apophase und Sprachlosigkeit im Blick auf die Gottesfrage führt. Eine „Sprachlehre des Glaubens" – sei es im Ausgang von Ricoeur, Lévinas, Marion oder Breton – wird das Moment der Analogie neu beleben, eine Analogie, die mittels der „inkarnierten Vernunft" bei der Schöpfung ansetzt. In der „Poetik" – der schöpferischen, hervorbringenden Kraft des Wortes – erweisen sich die „Hoffnung der Vernunft" und die „Hoffnung aus dem Glauben" in ihrer Komplementarität (*Jean Ladrière*).

Margit Eckholt

Kurzinformationen

Österreichischer Bischof schreibt der Jugend

Mit seinem „Brief an Jugendliche" reagierte der in der Österreichischen Bischofskonferenz für Jugendfragen zuständige Bischof von Eisenstadt, *Paul Iby*, auf über 500 Zuschriften, die er von jungen Menschen erhalten hatte. Im Herbst letzten Jahres hatte Iby Jugendliche aufgefordert, ihm ihre Erfahrungen und Probleme mit der Kirche zu schreiben. Zu den in den Zuschriften vor allem angesprochenen Reizthemen Zölibat, Stellung der Frau in der Kirche und wiederverheiratete Geschiedene schreibt Iby: Er könne sich vorstellen, daß es in Zukunft neben dem zölibatären auch den verheirateten Priester gebe; Frauen sollten in der Kirche mehr Achtung erfahren und größere Aufgaben erhalten; Menschen, die in ihrer Partnerschaft gescheitert seien und Sehnsucht nach einer intensiven Begegnung mit Gott und der Kirche hätten, solle ein Zugang zu den Sakrament ermöglicht werden. In bezug auf die in den Schreiben der Jugendlichen häufige Klage, sie würden in den Gemeinden mit ihren Anliegen nicht ernst genommen, schlägt der Jugendbischof „einen Ombudsmann oder eine Ombudsfrau auf diözesaner Ebene" vor. Weiter ermutigt er die Jugendlichen, das „schlechte Gewissen" ihrer Pfarrgemeinden zu sein, in denen allzuoft Routine und Gedankenlosigkeit herrschten. Ausführlich geht der Eisenstädter Bischof auch auf den Bereich Liebe und Sexualität ein und rechnet dabei mit Zustimmung der Jugendlichen. Es sei ganz natürlich, daß mit der Zeit das Verlangen nach körperlicher Liebe wachse. „Ich wünsche Euch aber, daß Ihr sie nicht so erfahrt, wie sie in Illustrierten oder einschlägigen Filmen angepriesen wird: als rein ichbezogener Sex." Bischof Iby erntete viel Zustimmung und Lob für seinen Brief, vor allem für die Offenheit, mit der er zentrale Probleme benannte. Gar nicht so sehr der Inhalt des Briefes, sondern dessen „Geist" sei das Entscheidende, betonte beispielsweise der Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft katholischer Jugend in Österreich, *Martin Kargl*, in der „Furche" (11.4.96): Er nehme die Jugendlichen in ihren Fragen ernst. Der Katholische Laienrat Österreichs dankte Iby, daß er in junge Menschen hineinhöre, den Dialog mit ihnen suche und sie ermutige.

Justitia et Pax erinnert an Weltsozialgipfel

Anläßlich des von den Vereinten Nationen ausgerufenen „Internationalen Jahres für die Beseitigung der Armut" hat die Deutsche Kommission Justitia et Pax in einer am 18. März veröffentlichten Erklärung an die Selbstverpflichtungen der Staaten vor einem Jahr auf dem Weltsozialgipfel in Kopenhagen erinnert (vgl. HK, Mai 1995, 233 ff.). Deutsche und internationale Institutionen sollten den Beschlüssen

von Kopenhagen schnell und konsequent Taten folgen lassen. Angesichts der weltweiten Ungerechtigkeit, die ein fortwährender Skandal und eine strukturelle Sünde sei, mit der sich Christen nie abfinden könnten, fordert Justitia et Pax weiterhin: Armutsbekämpfung müsse *Querschnittaufgabe* und vorrangiges Ziel aller Entwicklungsanstrengungen auf nationaler und internationaler Ebene werden. Eine Politik umweltverträglicher nachhaltiger Entwicklung solle dabei als internationaler Standard allen Programmen der Beseitigung der Armut zugrunde liegen. Man verkenne nicht, daß Maßnahmen der Bundesregierung manche Schuldenlast vermindert hätten, dennoch sollte sie und die internationalen Finanzinstitutionen weitergehende Vorschläge zur Entschuldung der 41 hochverschuldeten armen – meist afrikanischen – Länder aufgreifen und noch in diesem Jahr in die Tat umsetzen. Justitia et Pax bedauert, der Kampf gegen die Armut sei auch unter Christen und in kirchlichen Institutionen noch nicht als Querschnittaufgabe aufgegriffen worden. Die Bekämpfung der Armut sei nicht nur ein politisches und wirtschaftliches Problem, sondern stelle vielmehr die Christen auch vor die Frage nach ihrem eigenen Selbstverständnis.

Auseinandersetzung um Kirchenasyl in Paris

Die Besetzung der Pariser Pfarrkirche Saint-Ambroise im 11. Arrondissement durch rund 430 afrikanische illegale Einwanderer (die Mehrheit aus Mali) Ende März führte zum einen zu einer scharfen Auseinandersetzung um die Lage der Illegalen in Frankreich, zum anderen zu einem innerkirchlichen Streit um das Kirchenasyl. Am 22. März wurden die Kirchenbesetzer von einer Einheit der Polizeitruppe CRS aus der Kirche verwiesen, nachdem sie die Kirche fünf Tage lang besetzt gehalten hatten. Zwei Tage später wurden etwa 300 der früheren Kirchenbesetzer aus den Räumen eines Pariser Gymnasiums vertrieben. Die Vorgänge lösten eine Welle der Empörung in der französischen Öffentlichkeit aus. Mitglieder der Regierung verteidigten das harte Durchgreifen der Polizeikräfte. Innerkirchlich entzündete sich der Streit an der Zustimmung des Pariser Kardinals *Jean-Marie Lustiger* zum Polizeieinsatz. Vom Pfarrer der Gemeinde und von der Erzdiözese Paris war die Entscheidung vor allem unter Verweis auf die hygienischen Verhältnisse und aus Gründen der Sicherheit gerechtfertigt worden. Kardinal Lustiger argumentierte seinen Kritikern gegenüber, die Kirche unterstütze die Einwanderer, sie sei aber kein rechtsfreier Raum. Er kritisierte den gesamten Vorgang als einen Versuch, die Einwanderer zu politischen Zwecken zu intrumentalisieren. Die Betroffenen seien in einen „Hinterhalt" gelockt worden. Lustiger zeigte sich verwundert darüber, wie sich 400 Personen angeblich zufällig zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Pariser Pfarrei einfinden konnten. Der Armenpriester *Abbé Pierre* und der amtsenthobene frühere Bischof von Evreux, *Jacques Gaillot*, zeigten sich an Ort und Stelle und protestierten gegen die Vorgänge. Der innerkirchliche Streit um die Beendigung des Kirchenasyls durch die Polizei wurde verschiedentlich insofern als tragisch beurteilt, da die katholische Kirche in Frankreich seit lan-gem zu den entschiedensten Kritikern einer von manchen politischen Kräften geforderten verschärften Einwanderungsgesetzgebung gehört.

Schweizer Bischöfe zur Fremdsprachigenseelsorge

Die Schweizer Bischofskonferenz hat „zur derzeitigen Situation der Fremdsprachigenseelsorge in der Schweiz" Stellung bezogen und Empfehlungen ausgegeben. Anlaß dieses Pastoralschreibens ist eine zunehmende Kritik an der Fremdsprachigenseelsorge und eine daraus folgende Verunsicherung der fremdsprachigen Gläubigen. „Seelsorger bemängeln nicht selten, daß keine oder nur wenig Zusammenarbeit zwischen den Missionen und den Pfarreien besteht. Kirchliche Verwaltungen beanstanden die steigenden Kosten der Missionen. Gewisse Kreise stellen das derzeitige Modell der Sprachenmission überhaupt in Frage." Gegen diese Kritik befürworten die Bischöfe jede Hilfe, die die ausländischen Mitchristen „für die Aufrechterhaltung und das Wachstum des religiösen Lebens benötigen". Ende 1995 bestanden in der Schweiz 161 Missionen mit 177 Priestern im Vollamt, 5 Priestern im Halbamt, 1 Priester im Nebenamt, 2 Diakonen und 23 Seelsorgehelfern bzw. -helferinnen; 3 Priester, die im Ausland wohnen, kommen regelmäßig zu Pastoralbesuchen in die Schweiz. Insgesamt werden so Gläubige aus 18 verschiedenen Sprachgruppen betreut. Die Bischöfe rechnen damit, daß immer wieder katholische Minderheiten aus unterschiedlichen Kulturkreisen und Sprachgebieten einwandern werden. Obwohl es nicht möglich sein werde, für jede Minderheit einen vollamtlichen Seelsorger einzusetzen, sei dennoch eine Pastoral zu gewährleisten, „die den besonderen Anliegen, der Sprache, der Mentalität, der Volksfrömmigkeit oder auch dem Ritus der betreffenden Immigranten Rechnung trägt". Zentrale Aufgabe der Kirche bleibe auch in Zukunft, „für das ganzheitlich menschliche Wohlbefinden derer, die als Zuwanderer zu uns kommen, Sorge zu tragen". Andererseits seien neue Formen der Pastoral ins Auge zu fassen, wobei die Bischöfe namentlich an eine stärkere Verschränkung der Missionen mit den Pfarreien denken. Zum einen gehöre die Begegnung mit Menschen fremder Herkunft zum Alltag jedes Seelsorgers und jeder Seelsorgerin. Zum andern sei zu bedenken, „daß die in den fremdsprachigen Missionen tätigen Priester den Pfarreiseelsorgern helfen können". Die Bischofskonferenz wünscht, daß sich die kirchlichen Räte und Kommissionen mit ihrem Bericht auseinandersetzen und Wege zur Umsetzung der Empfehlungen suchen; dabei erwartet sie auch „weitergehende Anregungen".

Bücher

ROSINO GIBELLINI, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1995. 554 S. 98,– DM.

Noch vor der Jahrtausendwende liegt hier bereits der ehrgeizige Versuch vor, eine Gesamtdarstellung der theologischen Szene dieses zu Ende gehenden Jahrhunderts vorzulegen. Imponierend bleibt die enorme Breite in diesem voluminösen Buch, das nochmals die große Spanne unterschiedlichster, oft genug auch gegensätzlicher theologischer Entwürfe und deren maßgebliche Vertreter vorstellt. Der Weg reicht von der Dialektischen Theologie, der Existenztheologie und der Hermeneutischen Theologie über die anthropologisch gewendete Theologie im Gefolge der Modernismusdebatte, die Politische und Ökumenische Theologie bis hin zur Theologie der Befreiung, der Schwarzen Theologie und der Feministischen Theologie. Selbst die Theologie der Dritten Welt findet gebührende Aufmerksamkeit. In schlichter und verständlicher Sprache sowie unter Einbeziehung der jeweiligen Hintergründe und Umfeldbedingungen werden die einzelnen Entwürfe eindringlich beschrieben. Eine reiche, auf die jeweiligen Ansätze bzw. Theologen ausgerichtete Literaturliste ermöglicht zielstrebiges Weiterstudium. Das angefügte Register erleichtert die Suche nach den jeweiligen Namen, zumal die einzelnen Abschnitte meist globalen theologischen Ansätzen zugeordnet sind. Allerdings werden zahlreiche profilierte Theologen wie Barth und Rahner, Ebeling und Congar, Moltmann und Metz, Balthasar und Pannenberg, James Cone und Küng ausführlich behandelt. Trotz der beachtlichen und hilfreichen perspektivischen Breite bleibt das Werk weit zurück hinter einer zufriedenstellenden Geschichte der Theologie des 20. Jahrhunderts. Oder läßt sich diese wirklich ohne jede Erwähnung (geschweige denn Behandlung) von Odo Casel, Erich Przywara, Helmuth Thielicke, Paul Wernle oder auch Joseph Ratzinger schreiben, wenn man andererseits Küng einen eigenen Abschnitt widmet? Und verdienten nicht Erik Peterson, Karl Adam, Edmund Schlink, Leonardo Boff sowie wichtige Exegeten und Historiker oder Liturgiker vom Rang eines J. A. Jungmann und Patristiker und Religionsgeschichtler wie Hugo Rahner Beachtung? Völlig ausgeblendet wird nahezu die gesamte amerikanische Theologie, von der „black theology" einmal abgesehen. Man muß diesem aus dem Italienischen übersetzten Werk aufrichtiges Lob zollen für das, was darin gut und solide dargestellt zu finden ist. Doch für ein Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert reicht das wohl kaum. *A. S.*

NORBERT FISCHER, Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1995. 494 S. 68,– DM.

Das christliche Credo beginnt mit dem Glauben an Gott, und ohne ein Vorverständnis von Gott als Ursprung, tragendem Grund und letztem Ziel aller Wirklichkeit läßt sich die Botschaft von Jesus Christus als dem Sohn Gottes nicht entfalten. Deshalb ist die christliche Rede von Gott und seinem Handeln am Menschen auf die philosophische Frage nach Gott verwiesen. Der in der internationalen Reihe „AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie" erschienene Band von Norbert Fischer arbeitet diese Frage in ihren verschiedenen grundlegenden Aspekten heraus. Die Gottesfrage soll als „notwendige, aber unlösbare Aufgabe der Philosophie" (S. 26) erwiesen werden, in Abgrenzung sowohl von Behauptungen über Gott, die die Begrenztheit philosophischen Fragens überspringen, wie von Bestreitungen, die der Wirklichkeit des Menschen in ihrer Ausrichtung auf das Unendliche nicht gerecht werden. Fischer setzt an beim Menschen als Ort und Träger der Gottesfrage und entwirft dann einen inhaltlichen Vorbegriff des Wesens Gottes. Erst, so die These, muß klar sein, was in der Gottesfrage erfragt wird, bevor man sich auf den Streit um die Existenz Gottes einläßt. Fischer skizziert die in der griechisch-abendländischen Tradition ausgebildeten Wege eines „Gottesbeweises" und setzt sich in Referat und Kritik mit philosophischen Bestreitungen der Existenz Gottes bei Feuerbach, Nietzsche, Camus und Sartre auseinander. Ein weiteres Kapitel des dicht geschriebenen, immer redlich und sorgfältig argumentierenden Bandes gilt dem Verhältnis zwischen dem „Gott der Philosophen" und dem lebendigen Gott des Glaubens, wobei Fischer die entsprechende Spannung schon in den Aussagen Platons über Gott angelegt sieht. Der letzte Teil widmet sich Ansätzen zu einem „nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten philosophischen Gottdenken" und greift dabei auf Augustinus, Nikolaus von Kues und Emmanuel Lévinas zurück. Insgesamt ist es Fischer bei seiner Entfaltung der philosophischen Frage nach Gott darum zu tun, die für den Menschen konstitutive Spannung zwischen Endlichkeit und Ausgriff auf das Unendliche nicht nach einer Seite hin aufzulösen, sondern auszuhalten und so auch ein angemessenes Verhältnis zwischen philosophischem Fragen und Glaubensrede zu gewinnen. Der Band verlangt aufmerksames Mitdenken, lohnt aber die damit verbundene Mühe, indem er zur Klärung eines im heutigen Normalbewußtsein oft verschütteten, aber letztlich nicht zu verdrängenden Themas verhilft. Für Fischer spricht die „wahre Situation des Menschen dafür, daß die Gottesfrage den Menschengeist dauerhafter in Atem halten wird als alle anderen Fragen der Philosophie und der Wissenschaften" (S. 369). *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

ARDUSSO, FRANCO. La „Dei Verbum" a trent'anni di distanza. In: Rassegna di Teologia Jhg. 37 Heft 1 (Januar-Februar 1996) S. 29–45.

Die Konstitution „Dei Verbum" über die Offenbarung ist die kürzeste der vier Konstitutionen des Zweiten Vatikanums; im Rückblick auf das Konzil tritt sie nicht selten hinter die Kirchenkonstitution und die Pastoralkonstitution zurück – durchaus zu Unrecht. Der Autor zählt die Punkte auf, bei denen „Dei Verbum" einen Durchbruch gegenüber vorausgegangenen Verengungen und Einseitigkeiten gebracht hat: Die neue Zentralstellung des Wortes Gottes, ein nicht nur apologetisches, sondern personalistisch und geschichtlich gehaltenes Verständnis von Offenbarung, ein erweitertes Verständnis der Tradition, das auch die Schrift selber einschließt, die ausdrückliche Anerkennung der historisch-kritischen Exegese bei gleichzeitiger Einbindung der Schriftauslegung in das Leben der Kirche. Als neue Fragen, die sich nach der Konzilskonstitution und über sie hinaus stellen, nennt Ardusso an erster Stelle das Problem des Verhältnisses von christlicher Offenbarung und nichtchristlichen Religionen. Klärungsbedarf über „Dei Verbum" hinaus gebe es auch beim Thema Tradition, vor allem im Blick auf die Unterscheidung zwischen *der* Tradition und *den* Traditionen. Offen geblieben sei in der Offenbarungskonstitution aber vor allem das Problem einer angemessenen biblischen Hermeneutik, wie die Auseinandersetzungen der letzten Jahre um Recht und Grenzen der historisch-kritischen Exegese zeigen.

HENDRICKX, MARIE. Le Magistère et la peine de mort. In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 118 Heft 1 (Januar-Februar 1996) S. 3–22.

Ausgangspunkt für die Überlegungen der Autorin sind die Aussagen zur Todesstrafe im „Katechismus der katholischen Kirche" einerseits und der Enzyklika „Evangelium vitae" andererseits. Beide lehramtlichen Texte gestehen dem Staat in bestimmten Fällen das Recht zu, die Todesstrafe zu verhängen. Hendrickx erinnert daran, daß Kardinal Ratzinger eine Revision des Weltkatechismus beim Thema Todesstrafe in Aussicht gestellt habe und macht konkrete Vorschläge für eine solche Revision. Dabei greift sie die Argumentation von Weltkatechismus und Lebensenzyklika zunächst positiv auf, um sie dann in Richtung einer klaren Absage an die Todesstrafe weiterzudenken. Eine eventuelle Kommission für die Revision des Katechismus, so der erste Vorschlag, würde ganz und gar der Logik von „Evangelium vitae" folgen, wenn sie die Todesstrafe als in Friedenszeiten unerlaubt erklären würde. Als weitergehende Möglichkeit für eine Revision der umstrittenen Aussage des Weltkatechismus schlägt Hendrickx eine generelle Absage an die Todesstrafe als Strafe vor. Daraus wäre dann zu folgern, daß die staatliche Autorität auch in extremen Notfällen nicht das Recht habe, die Todesstrafe zu verhängen. Die Anerkennung von Menschenrechten als einer der größten Errungenschaften unserer Zeit dürfe vom kirchlichen Lehramt nicht durch das Festhalten an früheren Positionen konterkariert werden.

Kultur und Gesellschaft

GLOTZ, PETER. Eugen Kogons europäische Visionen / BRÖCKLING, ULRICH. Walter Dirks' Konzeption eines sozialistischen Europas. In: Die Neue Gesellschaft, Frankfurter Hefte Jhg. 50 (April 1996) S. 315–326.

Diese Ausgabe der Frankfurter Hefte ist der 50jährigen Geschichte der Zeitschrift gewidmet, die, so Peter Glotz im Editorial, für die unmittelbare Nachkriegszeit prägend war. Eugen Kogon und Walter Dirks seien Gründerväter der Republik, zu denen sich die offizielle Republik nie bekannt habe. Das Jubiläumsheft widmet sich auch den Europa-Vorstellungen Kogons und Dirks'. Der wichtigste Unterschied zwischen dem Denkansatz Kogons – von 1949 bis 1953 Präsident der Europa Union – und der heutigen Europadebatte sei dessen Überzeugung, daß die Einigung Europas als Antwort auf eine geistige Krise notwendig sei. Er habe einen europäischen Bundesstaat für, ein Zitat Kogons, „die bare äußere Voraussetzung für die mögliche Regeneration der im absolut Notwendigen einheitlichen, im übrigen vielfältigen nonkonformistischen Dynamik" Europas gehalten. Bröckling setzt sich mit der Klassifizierung des politischen Programms der Frankfurter Hefte und ihrer Gründer als „Ideologie des dritten Weges" auseinander. Die „Dritte Kraft" und der „Dritte Weg", Europa und der Sozialismus seien die beiden elementaren Fixpunkte jener „produktiven Utopie" gewesen, die Dirks im April 1946 als Ziel und Weg der zweiten deutschen Republik eingefordert habe. Neben den erkennbar marxistischen Wurzeln seines Konstruktes lasse sich jedoch auch die andere Traditionslinie zeigen: Wenn Dirks sein Europa-Konzept präzisiert habe und als Ideal nicht den Schmelztiegel, sondern eine „Konföderation der europäischen Völker" angeführt habe, deute diese Betonung des föderativen Momentes auf die katholischen Wurzeln seines Denken hin.

NUSCHELER, FRANZ. Gegen den entwicklungspolitischen Pessimismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 12/96 März 1996, 3–10.

In den letzten Jahren finde unter den Kritikern geradezu ein Wettbewerb um möglichst deftige Bankrotterklärungen der Entwicklungshilfe statt. Die pauschalen Einwände im Stil: Hilfe hilft nicht aber träfen so undifferenziert nicht nur nicht zu – dies zeigt Nuscheler an verschiedenen Punkten – sie liefern überdies auch wohlfeile Alibis. Denn unter den weltpolitischen Strukturveränderungen sei das Nord-Süd-Problem zum Randproblem geworden und die Entwicklungspolitik zum politischen Stiefkind. Gegen das „schicke Schwelgen in Katastrophen- und Weltuntergangsszenarien" lasse sich aber erstens zeigen, daß es im Süden durchaus auch bemerkenswerte Fortschritte gegeben habe – was auch für den sprichwörtlichen Krisenkontinent Afrika gelte, wo sich im Schoße zusammenbrechender Staats- und Wirtschaftsstrukturen erstaunlich vitale Überlebensökonomien entwickelten. Ein zweiter Grund für die Gegenrede gegen den Defätismus liege in den ungenutzten Chancen der Entwicklungspolitik selbst. Wenn die Staaten einen größeren Teil der Verpflichtungen erfüllten, die sie in internationalen Erklärungen unterschrieben haben, könnten sie durchaus die Welt verändern.

Notizen

Um in Kirche und Gesellschaft auf die Notwendigkeit einer umfassenden Begleitung der Sterbenden und ihrer Angehörigen hinzuweisen, haben der Rat der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz für die gemeinsam von ihnen verantwortete Woche für das Leben, die vom 4. bis zum 10. Mai stattfindet, das Motto gewählt: „Leben bis zuletzt – Sterben als Teil des Lebens". In einer gemeinsamen Erklärung beschreiben sie zwei gegenläufige Beobachtungen: Auf der einen Seite gebe es die soziale Verdrängung der lebensbedeutsamen Vorgänge um Tod und Trauer. Die immer häufiger gewordene Forderung nach aktiver Sterbehilfe stehe in diesem Zusammenhang. Auf der anderen Seite werde mehr und mehr die lebenszerstörende Wirkung der Tabuisierung von Sterben, Tod und Trauer erkannt. Maßgeblichen Anteil daran bescheinigen die Kirchen der Hospizbewegung.

Kritik an der Mitte März veröffentlichten „Orientierungshilfe" des Rates der EKD zu Homosexualität und Kirche haben der „Schwulenverband in Deutschland" und der „Verein Homosexuelle und Kirche" (HuK) geübt (vgl. HK, April 1996, 170 ff.). Während letzterer vor allem die Bibelauslegung im theologischen Teil monierte, wandte der „Schwulenverband" ein, es sei unehrlich, wenn von Homosexuellen auf der einen Seite das Führen einer ethisch verantworteten gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft eingefordert, ihnen aber zugleich das Zusammenleben im Pfarrhaus verboten werde. In einem vom SPIEGEL (14/1996) inszenierten Streitgespräch zwischen dem Sprecher des Schwulenverbandes in Deutschland, dem Grünen-Bundestagsabgeordneten Volker Beck, und dem Schleswiger Bischof Hans Christian Knuth, verteidigte der Bischof der Nordelbischen Kirche die Orientierungshilfe. Für die ethische Orientierung und die Seelsorge der Kirche müsse das Leitbild von Ehe und Familie maßgeblich sein. Das Pfarrhaus habe jahrhundertelang eine gewisse orientierende Wirkung gehabt und dies sei auch heute noch so, eine Anerkennung anderer Lebensformen als der Ehe komme dort nicht in Frage.

Mit Blick auf die im Juni dieses Jahres in Erfurt stattfindende deutsche Ökumenische Versammlung und die europäische Versammlung 1997 in Graz trafen sich Ende März ebenfalls in Erfurt rund 200 Vertreter ökumenischer Basisgruppen aus Ost- und Westdeutschland. Das Treffen stand unter dem Motto: „Unser Wirtschaftssystem – wider Gottes Geist. Ohne Umkehr keine Versöhnung". Das Schlußvotum fordert, für die Gewinnung einer zukunftsfähigen Wirtschaftsordnung sei ein neuer Gesellschaftsvertrag nötig, der sozialen Ausgleich, gerechte Verteilung der Arbeit, die Verantwortung für die Mitwelt und weltweite Gerechtigkeit einschließe. Der geforderte Einsatz der Kirchen für diesen neuen Gesellschaftsvertrag sei nur dann glaubwürdig, wenn diese selbst ihre Strukturen in bezug auf Arbeitsteilung, Kapital- und Grundbesitz radikal veränderten.

Zum neuen Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Mecklenburg wurde von der Synode Hermann Beste (55) gewählt. Er tritt im Juli die Nachfolge von Christoph Stier an. Der neue Bischof kommt in ein Amt, das auch schon sein Vater innehatte: Niklot Beste leitete die mecklenburgische Landeskirche von 1946 bis 1971. Die Landeskirche, die den mecklenburgischen Teil von Mecklenburg-Vorpommern umfaßt, hat heute ca. 250 000 Gemeindemitglieder in 291 Gemeinden mit 320 Pfarrern und Pfarrerinnen.

Ein umfangreiches Dokument zum Thema „Moral und demokratische Gesellschaft" veröffentlichten die spanischen Bischöfe bei ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung. Der Text setzt sich mit den Licht- und Schattenseiten der Freiheit und des Pluralismus auseinander, geht auf Zusammengehörigkeit wie Unterschiedlichkeit von Sittengesetz und staatlicher Gesetzgebung ein und betont die Notwendigkeit einer Bindung der Demokratie an Grundwerte. Die Bischöfe unterstreichen, die Kirche wolle ihre Soziallehre niemandem aufzwingen. Ausdrücklich anerkannt wird das Bemühen um eine „Zivilethik" als Grundlage für das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Weltanschauung. Eine strenge Trennung zwischen öffentlicher und privater Moral könne es aber nicht geben.

Der Historiker Michel Rouche, Autor eines Buches über den Merowingerkönig Chlodwig, forderte, man solle in Frankreich Religion als einen konstitutiven Bestandteil der Gesellschaft anerkennen. In einem Interview (in La Croix, 28.3.96) aus Anlaß der bevorstehenden Feierlichkeiten zur 1500. Wiederkehr der Taufe von Chlodwig meinte Rouche, Religion auf den privaten Raum einschränken zu wollen, hindere die Gesellschaft zu sich selbst zu finden. Aus Angst vor dem Totalitarismus verweigere man den Religionen sozialen und politischen Einfluß. Die theologischen Auffassungen der katholischen Kirche über die Trennung von Staat und Kirche sowie die Gewissensfreiheit verhinderten jedoch gerade, daß es zu solchen Exzessen komme.

Zum neuen Erzbischof von Palermo ernannte Johannes Paul II. den derzeitigen Geistlichen Assistenten der Katholischen Aktion Italiens und früheren Erzbischof von Tarent, Salvatore De Giorgi (65). Er löst in der sizilianischen Metropole Kardinal Salvatore Pappalardo ab, der das Erzbistum Palermo fünfundzwanzig Jahre leitete und sich vor allem als entschiedener Gegner der Mafia profilierte. In einer Botschaft an sein neues Bistum versprach De Giorgi, der als Freund von Kardinal Camillo Ruini, dem Vorsitzenden der Italienischen Bischofskonferenz, gilt, Kontinuität zur Arbeit seines Vorgängers. Er hob den „evangelischen Mut" von Kardinal Pappalardo hervor, mit dem dieser einen „unumkehrbaren Weg" für das Bistum gewiesen habe.

In seiner Botschaft zum zweiten Jahrestag des Genozids in Ruanda – das neue Regime des Landes hat den 7. April, an dem vor zwei Jahren die Unruhen begannen, zum Gedenktag erklärt – hat Johannes Paul II. betont: In der Stunde, in der das Land nach Wegen der Versöhnung und des Friedens suche, dürfe nicht vergessen werden, daß Verzeihen allen Unrechtes, die menschliche Gerechtigkeit nicht gegenstandslos mache. Überdies betont der Papst: „Die Kirche als solche kann nicht für die Fehler ihrer Mitglieder verantwortlich gemacht werden." Diejenigen, die während des Völkermordes gesündigt hätten, müßten die Verantwortung tragen. Damit reagierte der Papst auf Anschuldigungen, auch Hutu-Priester und -Nonnen hätten sich an den Massakern vor zwei Jahren beteiligt.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Beilage der Salesianer Don Boscos, Bonn, und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 6 50. Jahrgang Juni 1996

Elementare Krisen verlangen elementare Vergewisserungen.

Johann Baptist Metz

Vor dem Papstbesuch

Als Johannes Paul II. im November 1980 erstmals die Bundesrepublik besuchte, stand man in Kirche und Öffentlichkeit noch weitgehend unter dem Eindruck eines mit großer Dynamik und deutlichen Akzenten begonnenen Pontifikats. Der Papst aus Polen, in dessen Heimatland die Dinge politisch zudem Spitz auf Knopf standen, war seinerzeit ein Neuheitserlebnis, sei es als „Reisepapst" oder als „Papst zum Anfassen". Der deutsche Katholizismus hatte eben erst die Würzburger Synode mit ihrem mühsamen, aber insgesamt produktiven Ringen um eine Erneuerung des kirchlichen Lebens im Geist des Zweiten Vatikanums hinter sich; die Katholikentage 1978 in Freiburg und 1980 in Berlin markierten einen gewissen geistlichen Aufbruch als vor allem von der Jugend geprägte, fröhliche Feste des Glaubens und der Gemeinschaft. Das innerkirchliche Konfliktpotential hielt sich trotz des Falls Küng in Grenzen.

Ein Zwischenzustand voller Unsicherheiten

Das Umfeld beim zweiten Deutschlandbesuch des Papstes im Frühjahr 1987 sah dann schon etwas anders aus. Nach der Promulgation des neuen Gesetzbuchs für die lateinische Kirche 1983, dem Streit um die Befreiungstheologie und der Sondersynode von Ende 1985 lag die Ambivalenz des jetzigen Pontifikats klar zutage: Treue zu den Weichenstellungen des Konzils einerseits, gleichzeitig aber der unverkennbare Trend zur bürokratischen Zentralisierung und lehrmäßigen Geschlossenheit auf Kosten einer unverkrampften, differenzierten Sicht der westlichen Moderne wie auch außereuropäischer Kulturräume. In Deutschland hatte die katholische Kirche die Auseinandersetzungen um die Nachrüstung ohne größere Blessuren überstanden, aber der ohnehin nicht sehr große Schwung der späten siebziger und frühen achtziger Jahre war wieder dahin und hatte der kirchlich-pastoralen Routine das Feld geräumt. Dementsprechend glanzlos fiel dann auch der Papstbesuch aus.

Jetzt steht die dritte Reise Johannes Pauls II. in die Bundesrepublik bevor, und sie spielt sich wiederum unter anderen Vorzeichen ab. Nach menschlichem Ermessen befinden wir uns in der Spätphase dieses Pontifikats; es wird jedenfalls schon eifrig über das nächste Konklave spekuliert. Das Buch „Der Nachfolger" des bekannten italienischen „Vatikanisten" *Giancarlo Zizola* ist seit einigen Monaten auf dem Markt. Es gab in letzter Zeit einige markante päpstliche Signale: Die Enzyklika „Evangelium vitae" mit ihren dramatischen Appellen zugunsten eines umfassenden Lebensschutzes und ihrem düsteren Bild der Gegenwart, die Enzyklika „Ut unum sint" mit ihrer Bekräftigung des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche und ihrer Einladung zu einem Dialog über das Petrusamt, die als endgültig deklarierte Absage an eine Priesterweihe von Frauen. Johannes Paul II. liegt derzeit besonders die Vorbereitung der Jahrtausendwende am Herzen, und er sieht sich wohl auch als Papst für das Jubiläumsjahr 2000. Aber gleichzeitig kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich eine gewisse Erstarrung und Erschöpfung breitgemacht hat.

Und die katholische Kirche im jetzt schon fünf Jahre vereinten Deutschland, in der Mitte eines Kontinents auf der Suche nach einer tragfähigen Ordnung jenseits des jahrzehntelangen Ost-West-Gegensatzes? Sie steckt in mehrfacher

Hinsicht in einer schwierigen Übergangssituation, in einer Art Zwischenzustand voller Unsicherheiten. Die Pfeiler im Staat-Kirche-Verhältnis sind intakt, aber nicht mehr so stabil wie ehedem einmal. Zwischen den verschiedenen Sozialformen kirchlichen Lebens (Pfarrgemeinden, Verbände, Bewegungen usw.) werden die Gewichte offenbar neu verteilt, ohne daß schon sichtbar wäre, wohin die Reise dabei mittelfristig geht. Der höchst notwendige innerkirchliche Dialog erweist sich aus verschiedenen Gründen als ausgesprochen mühsam; und auch eine gleichermaßen offene wie kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Lebenswelt, ihren gesellschaftlichen Veränderungen und religiösen Ausdrucksformen fällt dem deutschen Katholizismus nach wie vor schwer.

So wenig einheitlich wie dieser Katholizismus ist derzeit auch sein Bild von Johannes Paul II. Wie immer fallen auch hier zunächst die Extrempositionen ins Auge: Auf der einen Seite glühende Verteidiger des Papstes, die schon jeden Anflug von Kritik an seinen Äußerungen als Majestätsbeleidigung betrachten und die Rettung für die Kirche insgesamt und speziell hierzulande vor allem von einer fraglosen Orientierung an Johannes Paul II. als oberstem Lehrer und Hirten der Kirche erhoffen. Auf der anderen Seite Kritiker, die am derzeitigen Papst kaum ein gutes Haar lassen und seine vermeintliche Intransigenz für eine der Hauptursachen der gegenwärtigen Krisenerscheinungen in der Kirche halten.
Die meisten deutschen Katholiken, seien sie kirchennah oder eher kirchenfern, dürften irgendwo dazwischen anzusiedeln sein. Viele haben nur sehr unklare Vorstellungen über das Papstamt überhaupt wie über seinen derzeitigen Inhaber und begnügen sich mit dem, was an Einschätzungen und Klischees in der kirchlichen und allgemeinen Öffentlichkeit herumschwirrt. Manche respektieren den unermüdlichen Einsatz Johannes Pauls II., halten ihn aber gleichzeitig in mancher Hinsicht für weltfremd. Andere nehmen ihn gegenüber seiner kurialen Umgebung in Schutz, die die eigentlichen Fäden ziehe, oder äußern sich zumindest anerkennend über seine Rolle im Blick auf die Erosion des kommunistischen Systems, die in Polen ihren Anfang nahm. Wieder andere würdigen Sinn und Notwendigkeit eines Einheitsamtes in der Kirche, kritisieren aber die Art und Weise heutiger Primatsausübung. Wer Johannes Paul II. gegen unqualifizierte Angriffe verteidigt, kann trotzdem auf Distanz zu manchen seiner Positionen gehen.

Aber das ist nur die eine Seite der Medaille. Auch das Verhältnis des Papstes bzw. der Kurie zum deutschen Katholizismus ist alles andere als spannungsfrei. Maßgeblichen Teilen bzw. Exponenten dieses Katholizismus wird von Rom aus immer wieder direkt oder indirekt vorgehalten, sie ließen es an Loyalität gegenüber dem Papst und manchen seiner Entscheidungen und Äußerungen fehlen. Man verweist auf kritische Stimmen zum „Katechismus der katholischen Kirche", zur Moralenzyklika „Veritatis splendor" oder zu „Ordinatio sacerdotalis". Mißtrauisch beäugt werden auch Regelungen im deutschen Staat-Kirche-Verhältnis, seien es die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten oder die konkordatär abgesicherten Mitwirkungsrechte bei Bischofsbestellungen. Der Streit um den Vorstoß der drei südwestdeutschen Bischöfe in der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen hat ebenso deutlich gezeigt, wie vermint das Gelände zwischen Deutschland und Rom ist, wie die noch laufenden Verständigungsbemühungen über die Rolle der kirchlichen Schwangerschaftskonfliktberatung in der Bundesrepublik.

Johannes Paul II. kommt bei seinem dritten Deutschlandbesuch nach Paderborn und Berlin. Die westfälische Bischofsstadt, Sitz des Möhler-Instituts, steht zum einen für die *ökumenischen Beziehungen* der katholischen Kirche in Deutschland, vor allem zu den reformatorischen Kirchen als wichtigstem Partner. Durch den Konsultationsprozeß zur sozialen und wirtschaftlichen Lage haben sich Katholiken und Protestanten in Deutschland gemeinsam einem sozialethischen Lernprozeß ausgesetzt, dessen Ergebnis derzeit noch nicht abzusehen ist. Aber je mehr die Kirchen mit guten Argumenten und glaubhaftem Engagement ihr Gewicht gemeinsam in die Waagschale legen, desto größer ist die Chance, daß sie in der Auseinandersetzung um die Zukunft der Arbeit und des Sozialstaats ihre Sichtweise einbringen können. Demgegenüber sind die theologisch-ekklesiologischen Grundsatzfragen zwischen den Kirchen, zu deren Klärung die mit dem Papstbesuch von 1980 verbundene Studie über die gegenseitigen Verwerfungen einen weiterführenden Beitrag geleistet hat, keine rein deutsche Angelegenheit, sondern müssen gesamtkirchlich angegangen werden.

Die Versuchung des kirchlichen Provinzialismus

Paderborn steht zum anderen aber auch für den „Fall Drewermann", der vor Jahren in Deutschland mehr Wellen geschlagen hat als alle vergleichbaren Fälle davor. Auch wenn es um *Eugen Drewermann* wieder ruhiger geworden ist: Er hat als eine Art Katalysator gewirkt; die Diskussion über seine Person und seine Art, Theologie zu treiben bzw. den christlichen Glauben mit Hilfe der Tiefenpsychologie auszulegen, war in vieler Hinsicht symptomatisch für die religiöse Seelenlage in Deutschland bis in sogenannte kirchliche „Kernschichten" hinein. Wie soll man mit der von Drewermann verkörperten Mischung aus Kirchenfrust, Dogmenkritik, religiöser Trostbedürftigkeit und Verlangen nach therapeutischer Lebenshilfe umgehen, die in vielen Köpfen und Herzen unserer Zeitgenossen steckt? Diese Frage steht nach wie vor im Raum.

Die zweite Station Berlin verbindet den dritten Deutschlandbesuch Johannes Pauls II. mit seinen Reisen der letzten Jahre in die früher kommunistisch beherrschten Länder Mittel- bzw. Osteuropas. Allerdings läßt sich die Situation der Kirche in der früheren DDR nur begrenzt mit der in den übrigen postkommunistischen Ländern bzw. Regionen ver-

gleichen. Die Kirche in den neuen Bundesländern ist inzwischen voll in das innerkirchliche und staatskirchenrechtliche Gefüge der Bundesrepublik integriert, gleichzeitig ist und bleibt sie aber in einem sehr viel stärkeren und radikaleren Maß als im Westen Minderheitskirche.
Der Beitritt der früheren DDR mit ihrer überwiegend nichtgetauften, Christentum und Kirche ganz und gar fernstehenden Bevölkerung hat Deutschland zwar insgesamt nicht „heidnischer", „atheistischer" oder unkirchlicher gemacht. Aber er läßt die ohnehin schon brennende Frage noch dringlicher werden, welchen Weg die Kirche in der Bundesrepublik künftig einschlagen soll, um die christliche Botschaft den Menschen nahezubringen und zu erschließen, wie sie also unter den gegebenen gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen evangelisierend wirken kann.

Die *Erinnerung an Glaubenszeugen früherer Epochen* hat in diesem Zusammenhang durchaus ihren Sinn, hilft aber nur begrenzt weiter. Johannes Paul II. hat bei seinem Besuch vor neun Jahren *Edith Stein* und *Rupert Mayer* seliggesprochen; diesmal steht im Mittelpunkt des Aufenthalts in Berlin die Seligsprechung von *Bernhard Lichtenberg* und *Karl Leisner*. Mut, Opferbereitschaft und Unerschrockenheit von Christen in der Zeit des Nationalsozialismus oder anderer Zeiten der Bedrängnis und Verfolgung können heute Impulse geben und zu kritischen Anfragen an das eigene Glaubensprofil werden. Aber die Würdigung ihres Zeugnisses ersetzt gerade nicht die Bewältigung der heutigen, ganz anders gelagerten Herausforderungen für Glaube und Kirche. Vor allem sollte man sich davor hüten, heute vorschnell von Verleumdung oder gar Verfolgung der Kirche durch die Medien zu sprechen und damit einzelne Vorkommnisse oder Äußerungen zu verallgemeinern.
Jeder Papstbesuch ist immer auch ein Hinweis darauf, daß Kirche größer ist als die eigene Ortskirche. Sich das bewußt zu machen, hat gerade auch für die Kirche in Deutschland durchaus sein Gutes: Es gibt – ungeachtet aller finanziellen und sonstigen Leistungen, die die deutschen Katholiken für die Kirche anderer Länder und Kontinente erbringen – hierzulande auch nicht selten einen ausgesprochenen kirchlichen Provinzialismus, der zur Nabelschau neigt und sich Kirche schlechterdings nicht anders vorstellen kann als zwischen Passau und Flensburg. Aber die notwendige Öffnung auf die Weltkirche wäre mißverstanden, würde man daraus den Imperativ ableiten, weil bestimmte Dinge nur in Deutschland kirchlich oder staatskirchenrechtlich so oder so geregelt sind, müsse man sie zugunsten eines weltkirchlichen Normalmaßes aufgeben. Gerade die Eigenprägungen der Teilkirchen machen doch den Reichtum der Universalkirche aus, mitsamt den Spannungen, die sich daraus ergeben.

Und was das *Papstamt* als gesamtkirchliches, oberstes Leitungsamt anbelangt: Es ist weder ein besonderer Ausweis katholischer Identität, dem Papst nie zu widersprechen, noch, ihn grundsätzlich und bei jeder Gelegenheit schlecht zu machen. Gerade ein Papst vom Format und der Ausstrahlung Johannes Pauls II. hat es nicht nötig, als schlechterdings aller Kritik enthobene Größe hingestellt zu werden. Wer innere Spannungen oder Widersprüchlichkeiten in einer Enzyklika entdeckt, den Umgang päpstlicher Dokumente mit Zeugnissen von Schrift und Tradition kritisch befragt oder seine begründeten Zweifel gegenüber Situationsanalysen in solchen Dokumenten anmeldet, mißachtet damit nicht die besondere Aufgabe, Kompetenz und Verantwortung des päpstlichen Lehramtes. Allerdings gilt natürlich auch hier, daß der Ton die Musik macht.

Sich selbst etwas einfallen lassen

Es wäre insgesamt illusorisch, die Lösungen und Rezepte angesichts der heutigen Umbruchsituation im deutschen Katholizismus in erster Linie von außen zu erwarten, sei es durch die Erinnerung an frühere Epochen der Glaubens- und Kirchengeschichte, durch die Orientierung an Modellen aus anderen Teilen der Weltkirche oder durch den kritiklosen Schulterschluß mit dem Papst. Vielmehr braucht es quer durch die Gruppen, Institutionen und Strömungen in der katholischen Kirche der Bundesrepublik den Mut und die Ehrlichkeit, zunächst einmal vor der eigenen Tür zu kehren, nicht auf die eine oder andere Weise zu delegieren, sondern sich selber etwas einfallen zu lassen.
Es sind vor allem drei Aufgaben, die hier anstehen, wobei jede davon nicht nur einen Teilbereich kirchlichen Lebens und Handelns betrifft, sondern sich durch verschiedene Felder hindurchzieht. Die erste: Es braucht eine neue *Verständigung über die Kirche* angesichts immer stärker auseinanderlaufender Kirchenbilder. Wo man sich nicht über grundlegende Strukturen, Merkmale und Ziele von Kirche einig ist, laufen alle Bemühungen um Kirchenreform wie alle Versuche geistlicher Erneuerung letztlich ins Leere oder enden in einer unfruchtbaren Zersplitterung. Zum zweiten braucht es eine neue Zuwendung zum *christlichen Weltauftrag*, nicht um die Gesellschaft in einem integralistischen Sinn zu verchristlichen, sondern als Dienst in der Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens und mit der erforderlichen Lernfähigkeit. Gerade der deutsche Katholizismus hat hier eine reiche Tradition, die sich zwar nicht ungebrochen fortsetzen läßt, wohl aber heute wieder verstärkt Ansporn sein müßte.
Und schließlich: Ausstrahlungskraft und Glaubwürdigkeit von Christentum und Kirche in einer säkularen Gesellschaft mit verschiedensten religiösen Einsprengseln hängen vor allem davon ab, ob es gelingt, alles kirchliche Handeln auf die Grundbotschaft des Glaubens durchsichtig zu machen. Es darf der Kirche nicht genügen, wenn Zeitgenossen sie in den verschiedenen Funktionen akzeptieren oder in Anspruch nehmen, die sie in unserer Gesellschaft mehr oder weniger gut erfüllt. Die Ehrlichkeit gebietet es, die Menschen immer wieder mit dem Kern, dem Spezifischen des christlichen Glaubens zu konfrontieren und dabei ihre religiösen Fragen oder ihre säkularen Lebensentwürfe ernst zu nehmen, ohne sie einfach nur zu bestätigen. *Ulrich Ruh*

Anwaltschaft

Die Kirchen nach den Asylrechtsurteilen vom 14. Mai

Mit den am 14. Mai verkündeten Urteilen des Bundesverfassungsgerichts zum Asyslrecht sind die Bedenken der Kirchen in der Bundesrepublik gegenüber der seit 1993 geltenden Gesetzeslage und ihren praktischen Auswirkungen nicht vom Tisch. Das zeigten schon die ersten Stellungnahmen zur Entscheidung der Karlsruher Richter. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofksonferenz erkannte in einer ersten Reaktion zwar an, das Urteil vom 14. Mai schaffe einige spürbare Verbesserungen, verwies aber gleichzeitig auf die Sondervoten, die zur Frage der sicheren Herkunftsländer und zur Flughafen-Regelung angegeben wurden: Sie zeigten, „wie schwer angesichts der Komplexität des Rechts in Deutschland und der europäischen, ja weltweiten Dimension von Migration und Asyl solche Entscheidungen sind, zumal sie immer auch in hohem Maß von politischen und verfassungsbezogenen Problemen überlagert sind".

Die deutschen Bischöfe hatten sich bei ihrer Frühjahrs-Vollversammlung 1995 in einer ausführlichen Erklärung zu Entwicklungen in der Flüchtlings- und Asylpolitik geäußert. Sie griffen dabei weitgehend die Punkte auf, die der Deutsche Caritasverband in einer Untersuchung zu den Auswirkungen des neuen Asylrechts zusammengetragen hatte (vgl. HK, Oktober 1994, 510 ff.). Das Diakonische Werk war im übrigen bei seiner Untersuchung zu den gleichen Ergebnissen gelangt, die wiederum von der EKD aufgegriffen wurden.

Der EKD-Synode lag bei ihrer Tagung im November 1995 ein Bericht der Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten vor, der als Kernfrage benannte, „inwieweit ein Grundrecht aufgrund anderer politischer, ökonomischer und sozialpolitischer Prioritäten eingeengt oder begrenzt werden darf".

Im Frühjahr letzten Jahres sprachen die deutschen Bischöfe von ihrer Sorge angesichts mancher Entwicklungen, „die unsere Rechtskultur und unseren Umgang miteinander nachhaltig beeinflussen und einer Korrektur bedürfen". Im einzelnen wurden in der Erklärung das Asylverfahrensrecht, die Drittstaaten-Regelung, das Asylbewerberleistungsgesetz, der Abschiebeschutz für gefährdete Flüchtlingsgruppen, der Schutz von Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlingen und Probleme mit der Abschiebehaft angesprochen. Die eingetretene Beruhigung in der öffentlichen Debatte solle genutzt werden, um die dringend gebotenen gesetzlichen und praktischen Korrekturen vorzunehmen.

Die Korrekturen, die jetzt das Bundesverfassungsgericht am geltenden Asylrecht vornimmt, bzw. auf die es den Gesetzgeber verpflichtet, halten sich in Grenzen. Sie betreffen vor allem das Flughafen-Verfahren, wo der Antragsteller künftig asylrechtliche Beratung in Anspruch nehmen kann und die Frist für die Begründung eines Antrags auf einstweiligen Rechtsschutz um vier Tage verlängert wird. Ein gewisses Schlupfloch öffnet das BVG-Urteil auch bei der Drittstaaten-Regelung; Ausnahmen werden aber an enge Bedingungen geknüpft.

Die katholische und evangelische Kirche in der Bundesrepublik haben seinerzeit den Asylkompromiß von 1993 grundsätzlich mitgetragen, sich gleichzeitig aber immer klar zum Grundrecht auf Asyl als unverzichtbaren Bestandteil der Verfassung bekannt. Sie haben sich damit in mancher Hinsicht zwischen alle Stühle gesetzt, was nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um das sogenannte „Kirchenasyl" zeigten. Hätte das Bundesverfassungsgericht jetzt anders entschieden und die Reform von 1993 in wesentlichen Teilen verworfen, hätte es die Bedenken von kirchlicher Seite bestätigt. Die Kirchen wären dann aber auch in den Strudel einer neuen Asyldebatte hineingezogen worden.

Sie müssen mit den Urteilen vom 14. Mai leben und auf ihrer Grundlage die Anwaltschaft für Flüchtlinge und Asylbewerber praktizieren, die sie – auch gegen erhebliche Widerstände aus den eigenen Reihen wie aus der Öffentlichkeit und der Politik – seit Jahren wahrzunehmen versuchen. Bischof Lehmann stellte am 14. Mai fest, die Deutsche Bischofskonferenz werde im Interesse der Menschen, die nach Deutschland kämen, die Anwendung des Gesetzes und seine Schwachstellen weiterhin mit Aufmerksamkeit verfolgen.

In der Erklärung des Ratsvorsitzenden der EKD zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts hieß es, die EKD werde sich auch weiterhin für eine Asylpolitik einsetzen, „die vor dem Gebot der Nächstenliebe verantwortet werden kann und den humanitären und rechtsstaatlichen Wurzeln unseres Gemeinwesens und seiner Verfassung standhält".

Bischof *Engelhardt* äußerte die Hoffnung, die vom Gericht gegebenen Hinweise könnten dazu beitragen, Verbesserungen des Schutzes von Asylsuchenden und Flüchtlingen zu erreichen, „wenn Gesetzgeber und Behörden den Hinweisen in der Ausgestaltung und Anwendung der asylrechtlichen Bestimmungen ausreichend Rechnung tragen". Die weitgehende verfassungsrechtliche Bestätigung des Asylkompromisses von 1993 dürfe nicht als Rechtfertigung für eine Verschärfung der Asylrechtspraxis in Anspruch genommen werden.

Dabei geht es zum einen um den Umgang mit Flüchtlingen und Asylbewerbern in Deutschland selber: Viele der von den Kirchen kritisierten Punkte sind nicht Gegenstand der BVG-Urteile und bleiben deshalb auf der Tagesordnung. Es geht aber auch um Regelungen auf europäischer Ebene. In ihrer Erklärung vom Frühjahr 1995 hatten die Bischöfe im Bick auf die angestrebte Harmonisierung des Asylrechts in Europa angemerkt, die Not der Menschen bleibe eine „Aufforderung an alle Staaten der Europäischen Union zu großzügiger Hilfe und Aufnahme". *ru*

Zeichen gesetzt

Die Gewerkschaften, die Kirchen und das Sparpaket der Bundesregierung

Es war ungewöhnlich, auch wenn die Sache im Zuge des seinerzeit von IG-Metall-Chef *Klaus Zwickel* lancierten „Bündnisses für Arbeit" von langer Hand vorbereitet war. Auf einem zweitägigen „Sozialgipfel" in Köln (7./8. Mai) machten die Wohlfahrtsverbände, einschließlich Diakonie und Caritas, mit den Gewerkschaften gemeinsam Front gegen das Ende April von der Bonner Koalition beschlossene Sparpaket. Die obersten kirchlichen Autoritäten, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD-Ratsvorsitzende, traten als Redner auf.

Die beiden Kirchen unterzeichneten nicht die von den Gewerkschaften erarbeitete, von Gewerkschaften und Wohlfahrtsverbänden gemeinsam verabschiedete „Sozialcharta", stellten sich aber, aus der Sache heraus, ohne sich in Einzelfragen zu binden oder übereinzustimmen, eindeutig auf eine *gemeinsame Grundlinie* mit den Gewerkschaften gegen die im Sparpaket der Bundesregierung und in den ersten Gesetzesentwürfen dazu sichtbar gewordene Tendenz, bei den notwendigen Haushaltskürzungen, bei der Reform der sozialen Sicherungssysteme und bei der Suche nach beschäftigungsfördernden Maßnahmen einseitig die schwächeren und die schwachen Bevölkerungsschichten (Rentner, Familien, Arbeitslose, Kranke) durch Streichungen oder Verschiebungen von Anpassungen zu belasten. An der gemeinsamen Grundlinie änderten auch distanzierende Worte Bischof *Lehmanns* vor zu pauschaler Kritik an der Bundesregierung und ihrem Sparpaket nichts.

Ungewöhnlich war allerdings auch manche öffentliche Reaktion tags darauf. Die sonst auf Vornehmheit bedachte FAZ stellte sich gleich auf das unterste Stammtischniveau. Sie fand „befremdlich", daß „die Kirchen" an der Seite derer stehen, die von „denen da oben" und „denen da unten" reden. Schließlich lebten die Kirchen selbst in gesicherten Verhältnissen und profitierten „in hohem Maße von den Vorzügen eines kapitalistischen Systems" (FAZ, 9.5.96). Und der Bund Katholischer Unternehmer bestritt schon einmal vorsorglich, „daß die Kirchenleitungen hier für die Kirchen als ganze sprechen" (dpa, 8.5.96).

Angesichts der hundert Bindungen der Kirchen an das Wirtschafts- und Sozialsystem der Bundesrepublik ist es ihnen sicher nicht leicht gefallen, in Gemeinschaft mit allen Freien Wohlfahrtsverbänden und den Gewerkschaften ein solches Zeichen zu setzen. Aber außergewöhnlich war nicht nur der Auftritt der obersten Repräsentanten der Kirchen, außergewöhnlich ist auch die durch die Bundesregierung in enger Abstimmung mit den Wirtschaftsverbänden geschaffene Situation: Die Bundesregierung hat mit den Gewerkschaften kein sehr ehrliches Spiel getrieben, als sie sich vor den Landtagswahlen vom 24. März (vgl. HK, Mai 1996, 232) auf das von den Gewerkschaften forcierte „Bündnis für Arbeit" einließ, nach den Wahlen aber, als es Beschlüsse zu fassen galt, die Gewerkschaften mit deren beschäftigungspolitischen Forderungen praktisch vor die Tür setzte.

Mit den geplanten Einschränkungen beim Kündigungsschutz und bei der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall trat sie den Gewerkschaften auf deren empfindlichsten Nerv. Das Entscheidende aber, die christdemokratisch-freidemokratische Bonner Koalition vermochte mit dem Sparpaket in keiner Weise zu zeigen, daß sie in der Lage bzw. willens ist, aus Spargründen notwendige Einschränkungen auch nur halbwegs leistungsgerecht zu verteilen, so unterschiedlich die Beschlüsse im einzelnen (Abschaffung der Gewerbesteuer, Änderungen bei der Kontenversicherung, Null-Runden im Öffentlichen Dienst, Einschränkung bei der Arbeitsförderung) auch zu beurteilen sind. Die Begünstigung auch der privaten Vermögen durch „Umwidmung" der Vermögens- auf die Erbschaftssteuer paßt zur Verschiebung der Anhebung des Kindergelds wie die Faust aufs Auge. Das „Dienstmädchenprivileg" ist ein beschäftigungspolitisch zweischneidiges und familienpolitisch fragwürdiges Geschenk an Besserverdienende.

Schließlich ebenfalls ein besonders kritischer Punkt: Die Bundesregierung verkaufte das Paket unter dem Leitsatz „Für mehr Wachstum und Beschäftigung". Damit wurden Wirkungen in Aussicht gestellt, die nicht eintreffen werden. Einsparungen, durch die Haushaltslage erzwungen, und ein paar weitere Schritte im Kampf gegen das Ausufern der Kosten der sozialen Sicherungssysteme, verbunden mit marginalen Eindämmungen bei den Lohnnebenkosten, mehr ist von dem Paket kaum zu erwarten.

Beschäftigungseffekte werden damit, wenn überhaupt, nur sehr begrenzt, durch die Einschränkung des Kündigungsschutzes beim Handwerk (bis zu zehn Beschäftigten) und die Mobilisierung von Risikokapital für Existenzgründer erzielt. Andere Vorhaben, wie die Anhebung des Rentenalters für Frauen, als ein Schritt zur Sanierung der Renten sicher richtig, werden aber das Gegenteil bewirken: Sie sind geeignet, die traditionell geringe, aber jetzt steigende Jugendarbeitslosigkeit zu verschärfen.

Schließlich: Das unter wirtschaftlichen wie unter sozialen Gesichtspunkten wichtigste Vorhaben, die für 1998 in Aussicht gestellte „große Steuerreform" wird schon wieder in Frage gestellt, noch bevor die zuständige, neue Steuerkommission an die Arbeit geht: weil, wie es in Wirtschaftskreisen heißt, eine aufkommensneutrale Steuervereinfachung auch bei kräftiger Senkung der Spitzensteuersätze nichts bringe. In Wahrheit steckte gerade darin der Beitrag der oberen Einkommen zu einer leistungsgerechteren Verteilung der Lasten.

Angesichts der von der Bundesregierung geschaffenen Situation und der

Neigung der Wirtschaft, anstatt die Globalisierung durch Investitionen in neue Verfahren und Produkte zu meistern, diese zum Abbau sozialer Leistungen zu nutzen, tun die Kirchen gut daran, ihr soziales Gewissen nicht nur zu schärfen, sondern auch zu zeigen. Man sollte sie dabei, wie es gelegentlich auch geschieht, aber nicht an den Arbeitsplätzen messen, die sie im eigenen Bereich schaffen oder beseitigen – Kirchen sind keine Beschäftigungsgesellschaften –, sondern an dem Mut, in der Auseinandersetzung mit Politik und Wirtschaft das Beschäftigungsproblem endlich realistisch anzugehen. Bislang trösten alle noch mit Wachstumshoffnungen darüber hinweg. Aber Arbeit muß angesichts einer Technik, die immer mehr Arbeit abnimmt, Stufe um Stufe von Grund auf neu gestaltet und „verteilt" werden.

Und den Gewerkschaften werden sie sagen müssen, daß der Grundsatz, Lohnersatzleistungen können/müssen geringer sein, als Einkommen aus Erwerbsarbeit, durchaus Sinn gibt. Und die Alternative zu 20 Prozent Lohnersatzkürzung, bis zu fünf Tagen weniger Urlaub (bei 30 Arbeitstagen Jahresurlaub), belastet die Langzeitkranken nicht, kann aber helfen, Mißbrauch durch Gelegenheitskranke abzubauen.

se

Symbol

Überraschender Erfolg der Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt

Eine Bistumswallfahrt hatte die Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt aus Anlaß der 800jährigen Wiederkehr der dokumentierten Einmauerung dieser Reliquie am 1. Mai 1196 werden sollen. Doch als solche – sagte der Trierer Bischof *Hermann-Josef Spital* in einem Interview – (Rheinischer Merkur, 19.4.96) sei sie ihm „aus der Hand geglitten, weil das Interesse so gewaltig ist und so unerwartet groß, daß... sich viel mehr Menschen auf den Weg machen als nur die Trierer". Rund 650000 Pilgerinnen und Pilger kamen in der Zeit vom 19. April bis zum 16. Mai, in der der heilige Heilige Rock ausgestellt war, nach Trier.

Wie es dazu kam? „Am Heiligen Rock, so könnte man sagen, hängt sich einiges auf" *(Felix Genn)*: 1844, als Antwort auf die Kölner Wirren, geriet die Heilig-Rock-Wallfahrt zur politischen Demonstration des sich formierenden deutschen Katholizismus. Das 1891er Treffen kennzeichnete der zu Ende gegangene Kulturkampf. Im Zeichen des Machtantritts von Adolf Hitler stand die Wallfahrt von 1933. 1959 markierte sie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils den Übergang in eine neue Phase der Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts.

Was hat sich 1996 am Heiligen Rock aufgehängt? Bischof Spital unternahm einen bemerkenswerten Versuch, die Heilig-Rock-Wallfahrt auf eine Weise zu begründen und zu deuten, zu der es heute wohl kaum eine ernstzunehmende Alternative gibt. Zum Mißfallen manches konservativen Katholiken übrigens, dafür um so mehr begrüßt von vielen Protestanten. 1996 wurde möglich, was 1959 noch in weiter Ferne lag: ein erstaunliches Zeichen ökumenischer Verbundenheit an einem Ort, in bezug auf den einst Martin Luther in einem vielzitierten Wort von der „Bescheißerei zu Trier" gesprochen hatte.

Bischof Spital lud die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ein und es kamen – bis auf die Baptisten – alle. Präses *Peter Beier* von der Evangelischen Kirche im Rheinland steuerte ein selbstverfaßtes Lied bei. Evangelische Gottesdienste wurden zu festen Bestandteilen des Wallfahrtsprogramms.

Einer der Vorgänger von Bischof Spital, Bischof *Matthias Wehr*, wies 1959 in einem Hirtenschreiben eigens darauf hin, daß es kein Glaubensartikel sei, die Echtheit des Heiligen Rockes anzunehmen. Der heutige Trierer Ortsordinarius ging diesen Weg konsequent weiter. Nicht die Reliquie als solche interessierte ihn. Der Heilige Rock, so hieß es in einer Informationsbroschüre des Bistums Trier zur Wallfahrt, sei „Zeichen für die Menschheit und das Menschsein Jesu", „Zeichen für die Einheit der Kirche", „Zeichen für das große Anliegen des Friedens".

Der Heilige Rock erinnere an die Kreuzigung Jesu, erinnere die Getauften daran, daß sie „Christus angezogen haben"; er sei eine „Einladung zur Nachfolge Christi". Nicht auf die Qualität der Reliquie zielte Bischof Spital damit, sondern auf die Qualität des Glaubens der Getauften, nicht auf die historische, sondern die *symbolische* Bedeutung des Heiligen Rocks. Es sollte nicht von Christus weggeführt werden – wie Luther dereinst kritisierte –, sondern – so das Motto der diesjährigen Wallfahrt – eine Etappe gegangen werden „mit Jesus Christus auf dem Weg".

Weit über die Heilig-Rock-Frömmigkeit hinaus dürften die Trierer Vorgänge von Bedeutung sein. Die Alternative „historisch und damit von Belang" oder „nicht historisch und damit belanglos" trägt nicht nur in diesem Zusammenhang nicht. Das Kirchenrecht von 1917 enthielt in Can. 1284 die Bestimmung, Reliquien, die nicht authentisch seien, seien von der Verehrung auszuschließen. Der Codex von 1983 enthält diese Bestimmung bezeichnenderweise nicht mehr.

Verehrungswürdig ist nach heutigem Verständnis nicht diese Berührungsreliquie, sondern allein derjenige, auf den sie verweist. In einer Übergangsphase mochte man argumentieren, die Frage der historischen Authentizität sei nicht entscheidbar. Inzwischen stellt sich auch diese Frage so nicht mehr. Gefragt wird nicht nach einer vom beteiligten gläubigen Subjekt absehenden quasi-objektiven Authentizität. Gefragt wird danach, inwieweit ein Symbol wie diese Reliquie von unzweifelhafter historischer Dignität die Menschen näher zu Christus führt – oder sie eher von ihm ablenkt. Das eigentliche Geheimnis des christlichen Glaubens zielt auf die Präsenz Christi unter den eucharistischen Zeichen; die Reliquie des Heiligen Rocks kann sich dem nur unterordnen.

Daß das Bistum Trier hier konsequent einen Weg einschlug, in den sich auch

Protestanten miteinbeziehen ließen, ist in seiner mittel- und langfristigen Bedeutung kaum hoch genug einzuschätzen. Nicht als Schritt innerhalb einer Heimhol-Ökumene, wie mancher bereits argwöhnte, sondern als ein Beleg für die Tatsache, daß Katholiken und Protestanten in Frömmigkeit und Spiritualität – bei aller Unterschiedlichkeit ihrer theologischen Ausgangspunkte – sich heute im Grunde sehr nahe sind oder zumindest sein können. Daß dies sogar mit einem Symbol gelang, das selbst zeitweise zum Inbegriff katholischen Selbstbehauptungswillens gehörte, spricht für sich. Daß sich nicht alle Protestanten – wie im übrigen auch Katholiken – davon ansprechen lassen, spricht nicht gegen die Richtigkeit dieses Weges. *nt*

Rücksichtslos

Was Familien zugemutet wird

Familien werden gerne dargestellt als die Urzelle der Gesellschaft, von wo alles Menschliche seinen Ausgang nimmt. Als gesellschaftlich stark erwiesen sich Familien allerdings nur, solange sie überwiegend Lebens- und Produktionsgemeinschaft in einem waren. Je mehr die Familie zum Intimraum schrumpft, um so mehr geraten Familien an den Rand der öffentlichen Aufmerksamkeit. Zugleich werden sie immer stärker abhängig von öffentlichen Geldern, aber ein starker politischer Lobbyist sind sie nicht. Und die verbal von allen Seiten eingeforderte Familien- und Kinderfreundlichkeit bricht sich am individualistischen Konsum- und Ruhebedürfnis einer Bevölkerung, die sich über das eigene Fortkommen viel, über das Leben der nächsten Generation wenig Gedanken macht.

Schäbige Behandlung, der letzte Familienbericht zu Händen der Bundesregierung (vgl. HK, Januar 1995, 19) nannte es „strukturelle Rücksichtslosigkeit", ist folglich die Regel. Bezeichnend, daß beim *steuerfreien Existenzminimum* auch für Kinder das Bundesverfassungsgericht kräftig nachhelfen mußte. Bezeichnend auch, daß die für Juli 1996 vorgesehene *Kindergelderhöhung* im Zuge des neuesten, sicher bislang einschneidendsten Sparpakets (vgl. auch ds. Heft S. 275) wieder auf 1998 verschoben werden soll.

Daß dagegen protestiert wird, neben der Opposition vor allem seitens der Kirchen und der katholischen Verbände, ist ebenso selbstverständlich wie richtig. Trotzdem sollten Stellungnahmen aus dem kirchlichen Bereich darauf achten, daß sie nicht an dem Ast sägen, auf dem sie familienpolitisch sitzen, und nicht ihrerseits einer Entwicklung Vorschub leisten, die sie gerade verhindern möchten, nämlich Familien- bzw. Kinderfreundlichkeit vorwiegend nur unter materiellen Aspekten zu sehen. Die Entscheidung für Kinder ist vor allem eine *Wertentscheidung,* ein Urteil darüber, was uns im eigenen Leben und für das Zusammenleben wichtig ist. Die Folgen der Entscheidung können durch den Leistungs- und Lastenausgleich sozial abgefedert, aber materiell nie wirklich ausgeglichen werden.

Für solche Wertentscheidungen zu werben ist in einer Gesellschaft, in der der einzelne möglichst von allem und möglichst alles zugleich haben will, sicher schwer. Trotzdem gehört solches Werben zum originären Auftrag katholischer Verbände und kirchlicher Pastoral. Nur wer sich dem stellt, wirkt auch in den materiellen Forderungen glaubwürdig.

Im übrigen ist es an der Zeit, sich dort stärker bemerkbar zu machen, wo die strukturelle Rücksichtslosigkeit gegenüber Familien und Kindern, gegen Familien mit Kindern besonders verletzende Formen annimmt. Ein Kindergarten in einem Wohngebiet, um Gottes willen! Kinderlärm scheint für sonst gar nicht lärmempfindliche Zeitgenossen die schlimmste aller Belästigungen zu sein. Und überhaupt, in der heutigen Zeit, wo alles so schwierig und unübersichtlich und bedroht ist, was sollen da Kinder noch! Nicht gar so selten ist solcher Lebensbequemlichkeit verschleiernder Fatalismus von alten wie von jungen Menschen zu hören.

Und wie Hauseigentümer und Vermieter mit Familien, speziell mit kinderreichen Familien umgehen, kann man dutzendfach als Wohnungssuchender erfahren, auch wenn man in der Sache nicht direkt betroffen ist. Eine familiengerechte Wohnung wird an einen Kollegen weitergemeldet, der für seine fünfköpfige Familie dringend eine solche braucht. Er ist sogar bereit, den überhöhten Mietpreis zu zahlen. Aber die Reaktion der Vermieterin: Um Gottes willen, in dem Haus wohnen wir selbst. Da möchten wir keine Kinder haben. Oder: Nein, die heutigen Kinder sind aufmüpfig und ungezogen. Ich möchte nur noch Alleinstehende oder Paare über 45 – auch wenn es sich um eine Vier- oder Fünf-Zimmer-Wohnung handelt.

Natürlich gibt es viele löbliche Gegenbeispiele, das Geschilderte ist nicht die Regel, aber doch weitverbreiteter Usus. Dabei zeigt sich, und das sollte auch nicht übersehen werden, im Hintergrund ein latenter Generationenkonflikt. Kinder sind zappeliger und anspruchsvoller geworden – Folge auch einer lockereren Erziehung. Aber mit den Folgen der lockereren Erziehung haben offensichtlich selbst solche Eltern später Schwierigkeiten, die ihre Kinder ebenfalls so erzogen haben. Deshalb: Wenn die eigenen Kinder aus dem Haus sind, keine fremden Kinder mehr herein!

Vermutlich sitzen solcherart Verlogene oder strukturell Rücksichtslose als gute Menschen sonntags auch im Gottesdienst. Man sagt, die christliche Predigt bewirke nur noch wenig, seitdem sie, milde geworden, sich, vage tröstend, am Alltag vorbeischleiche. Hier wäre für sie ein Punkt, ins Leben einzugreifen.

Und politisch: Die „Grünen" bemühen sich, noch sehr gruppenindividualistisch, um alle möglichen Antidiskriminierungsgesetze. Mit einem Kinder- und Familienantidiskriminierungsgesetz fänden sie ein hervorragendes Betätigungsfeld. *se*

Deutschland: Die sechste „Woche für das Leben“

Eine „Sammelbewegung derer, die JA zum Leben sagen“, soll die „Woche für das Leben“ sein, die vom 4. bis 10. Mai unter dem Motto: „Leben bis zuletzt – Sterben als Teil des Lebens“ zum sechsten Mal stattfand. Zum dritten Mal wurde sie gemeinsam getragen von der katholischen und evangelischen Kirche.

Das Thema war einfach dran, vielleicht läßt sich sogar der „Kairos“ bemühen: Man habe den Nagel auf den Kopf getroffen, freute sich in jedem Fall der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*. Das diesjährige Thema Tod, Sterben und Sterbebegleitung hat der zum sechsten Mal begangenen „Woche für das Leben“ nicht nur große Aufmerksamkeit in den Medien beschert. Auch in den einzelnen Bistümern und Landeskirchen, bei den Veranstaltungen vor Ort fand es gute Resonanz.

Diese Wirkung mag kaum überraschen, trafen die Kirchen mit ihrem Einsatz für eine neue „Lebens- und Sterbekultur“, so Lehmann und der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, bei der Eröffnungsveranstaltung in Augsburg, auf eine virulente Debatte: die neuentflammte Diskussion über die Hirntoddefinition im Kontext der Beratungen eines Transplantationsgesetzes, die immer heftiger werdenden Auseinandersetzungen um passive und aktive Sterbehilfe und eine insgesamt große öffentliche Aufmerksamkeit für bioethische Themen. Der Zufall wollte es, daß im Erzbistum Freiburg der offizielle Auftakt zu den diözesanen Aktivitäten zur „Woche für das Leben“ am gleichen Ort (Heidelberg) und zur gleichen Zeit stattfand wie ein Wissenschaftskongreß, an dem ursprünglich der wegen seiner Thesen zur Euthanasie umstrittene australische Moralphilosoph *Peter Singer* teilnehmen sollte, dessen Auftritt aber aufgrund massiver Proteste bereits im Vorfeld abgesagt worden war (vgl. HK, Mai 1996, 220 f.).

Zum ersten Mal veröffentlichten die Kirchen zur Einführung in das Anliegen der „Woche für das Leben“ ein gemeinsames Wort mit dem Titel „Im Sterben: Umfangen vom Leben.“ Darin konstatieren sie eine Art *Umbruchsituation*. Zwar seien Sterben, Tod und Trauer in unserer Gesellschaft nach wie vor verdrängt, gar tabuisiert, zumindest aber der alltäglichen menschlichen Erfahrung entzogen. Mit ihrem Plädoyer, den Tod als Teil des Lebens nicht zu verdrängen, hoffen die Kirchen aber auch auf eine ebenso festzustellende *Gegenbewegung*. Immer mehr Menschen ließen sich auf die Frage nach Tod und Sterben ein, mehr und mehr würden auch die fatalen Folgen erkannt, die die Tabuisierung dieses Themas nach sich zöge. Die Kirchen sehen sich auch zur Auseinandersetzung mit der erkennbar häufiger erhobenen Forderung nach aktiver Sterbehilfe genötigt.

Die „Kunst des Sterbens“ wiederentdecken

In ihrem gemeinsamen Wort heben die Kirchen vor allem die Leistungen und Verdienste derer hervor, die sich in den verschiedenen öffentlichen oder privaten Institutionen und Initiativen um Sterbebegleitung bemühen – besonders in den mittlerweile rund 500 *Hospizinitiativen* in Deutschland, die meist von engagierten Christen mitgetragen würden. Dabei werden durchaus auch die Schwierigkeiten, die hohen emotionalen An- und teilweise auch Überforderungen, die mit dieser Aufgabe einhergehen, angesprochen und mit der Forderung nach Begleitung der Begleitenden verbunden. Während die Berichterstattung über die Initiative in erster Linie betonte, „Kirchen lehnen aktive Sterbehilfe strikt ab“, standen innerkirchlich besonders die Hospize und die verschiedenen Initiativen und Möglichkeiten der Sterbebegleitung im Vordergrund.

Mit dem Schwerpunkt Tod und Sterben hatten die Kirchen wieder ein Thema gewählt, das eine breite Schicht innerhalb der Diözesen und Landeskirchen, in den Pfarreien, kirchlichen Verbänden und Gruppierungen ansprach. Die letzten beiden Jahre waren es vor allem Fachverbände und die zahlreichen Selbsthilfegruppen, die die Initiative trugen und übernahmen. 1995 stand die „Woche für das Leben“ unter dem Motto „Sinn statt Sucht“. Indem die Kirchen auf die vielfachen Gefährdungen des Lebens durch die verschiedenen Formen der Sucht verwiesen, wandten sie sich zum einen gegen die Tabuisierung bestimmten Suchtverhaltens, die Fixierung auf den Drogenkonsum, gegen Schuldzuweisungen und Vorurteile. Zum anderen unterstrichen sie den inneren Zusammenhang zwischen Sucht und Sinnlosigkeit. Die umfassenden Materialien, die zu jeder Woche für das Leben bereitgestellt werden, enthielten auch zahlreiche Hinweise auf kirchliche Hilfs- und Selbsthilfeeinrichtungen.

Mit Bezug auf eine allgemein festzustellende Verschlechterung des sozialen Klimas gegenüber Behinderten hatte sich die „Woche für das Leben“ 1994 den Problemen und Sorgen, den Erfahrungen und Fähigkeiten von Menschen mit *Behinderungen* gewidmet. Unter dem Motto „unBehindert miteinander leben“ unterstrichen die Kirchen, die Würde der Person und das Recht auf Leben könne durch keine Art von Behinderung geschmälert werden. In den Begleittexten wird unter anderem betont: Nie-

mals sei ein Mensch nur behindert, nie müsse er nur beschützt und betreut werden. Die Diskussion um die Folgen des rasanten Fortschritts in der *pränatalen Diagnostik*, die schon bei der Wahl dieses Schwerpunktes im Hintergrund stand, wird im kommenden Jahr, 1997, im Zentrum der „Woche für das Leben" stehen. Den Vorsitz, in dem sich die Kirchen abwechseln, übernimmt dann die evangelische Kirche, die zentrale Eröffnungsveranstaltung wird in Hannover stattfinden.

Schutz des Lebens in allen Phasen

Das Grundanliegen der „Woche für das Leben" ist seit dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1990, im Juni des darauffolgenden Jahres eine „Woche für das Leben" gemeinsam mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu veranstalten, in jedem Jahr dasselbe: Es geht um den Schutz des menschlichen Lebens in all seinen Phasen, Situationen und Dimensionen. Die „Woche für das Leben" soll auf die zahlreichen Gefährdungen des Lebens und seiner Grundlagen aufmerksam machen, die Ehrfurcht vor dem Leben wecken, zum eigenen Leben ermutigen. Das Ziel dieses Aufrufs an kirchliche Gemeinden, Gruppierungen, Einrichtungen und Verbände ist es, Bewußtsein und Sensibilität für die unantastbare Würde des Menschen in Kirche und Gesellschaft zu stärken. In jedem Jahr gibt es über dieses allgemeine Anliegen hinaus einen besonderen Schwerpunkt.

Wohl auf die Inititiative deutscher Bischöfe hin, fand die Idee auch Eingang in das Abschlußdokument der Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.). Es empfiehlt, „den einzelnen Kirchen und besonders den Bischofskonferenzen, jährlich einen ‚Tag…' oder eine ‚Woche für das Leben' in allen Gemeinschaften und Pfarreien zu begehen und im Laufe der Zeit diesen Tag oder diese Woche auch gemeinsam festzulegen" (Nr. 10). Dabei begeht die katholische Kirche in Italien schon länger als in Deutschland einen „Tag des Lebens", auch die Niederländer veranstalten eine vergleichbare Aktion. Die österreichischen Bischöfe riefen Mitte Mai letzten Jahres in einer Erklärung alle Gläubigen auf, den letzten Sonntag im Mai als „Tag des Lebens" zu begehen und in allen Gottesdiensten des Anliegens des Lebensschutzes zu gedenken. In seiner im letzten Jahr veröffentlichten Lebensenzyklika empfahl auch Johannes Paul II., „man möge in den verschiedenen Nationen jedes Jahr einen Tag für das Leben feiern" (Nr. 85; vgl. auch HK, Mai 1995, 224 ff.). Sein wesentliches Ziel sei es, in den Gewissen, in den Familien, in der Kirche und in der zivilen Gesellschaft das Erkennen des Sinnes und Wertes zu wecken, den das menschliche Leben zu jedem Zeitpunkt und unter jeder Bedingung habe.

Der unmittelbare Entstehungskontext der „Woche für das Leben" in Deutschland war die mit der Wiedervereinigung neu entbrannte Debatte über die gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs. Der Schwerpunkt der ersten „Woche für das Leben", am 10. 6. 1991 in Mainz eröffnet, lag daher auch beim Schutz des ungeborenen Lebens. Damit knüpfte man an die von ZdK und Bischofskonferenz gemeinsam getragene Aktion „Wähle das Leben" an, die ebenfalls auf mehrere Jahre hin angelegt, 1982 auf dem Katholikentag in Düsseldorf eröffnet worden war. Auch diese Aktion sollte über das Nein zum Schwangerschaftsabbrauch hinaus einen umfassenderen Blick auf die Gefährdungen des Lebens eröffnen und zum Einsatz für Erhalt und Entfaltung des menschlichen Lebens von seinem Anfang bis zum Ende ermutigen (vgl. HK, August 1982, 373 ff.).

Zur inhaltlichen Grundlegung der ersten „Woche für das Leben" konnte auf die gemeinsame Erklärung von EKD und Bischofskonferenz „Gott ist ein Freund des Lebens" von 1989 zurückgegriffen werden (vgl. HK Januar 1990, 10 ff.). Ob die erste „Woche für das Leben" dem selbstgestellten Anspruch gerecht wurde, die verschiedenen Gefährdungen und Situationen des Lebens in den Blick zu nehmen, oder ob es nicht angesichts der aktuellen politischen Debatte zur Fixierung auf das Abtreibungsthema gekommen ist, wie Kritiker monierten, blieb auch innerkirchlich umstritten.

Unter dem Motto „Für eine kinderfreundliche Gesellschaft" wählten ZdK und Bischofskonferenz – in konsequenter Fortführung des Schwerpunktes von 1991 – die Verbesserung der Lebensbedingungen von Kindern und Familien zum inhaltlichen Schwerpunkt der „Woche für das Leben" 1992. Konkret ging es dabei um die Vereinbarkeit von Familie und Arbeitswelt, die Forderung nach kind- und familiengerechtem Wohnen und insgesamt auch um die Frage, wie kinderfreundlich die eigene Pfarrgemeinde ist.

Im Lebensschutz keine konfessionell getrennten Wege

Den Schwerpunkt „Leben im Alter" bestimmte man für das Jahr 1993, das auch vom Rat der Europäischen Union zum „Europäischen Jahr der älteren Menschen und der Solidargemeinschaft der Generationen" erklärt worden war. Das Thema stieß an der kirchlichen Basis auf ähnlich große Resonanz wie der diesjährige Schwerpunkt, das ihr gelegentlich immer noch anhaftende Image der „Anti-Abtreibungskampagne" hatte die „Woche für das Leben" damit abgelegt.

In seiner Grußbotschaft zur Woche für das Leben 1993 hatte der Ratsvorsitzende der EKD betont, für viele Menschen wäre es unbegreiflich, würden die Kirchen in Deutschland in der Frage des Lebensschutzes weiterhin konfessionell getrennte Wege gehen. Zugleich unterstrich er die inhaltliche Übereinstimmung in den Grundfragen des Lebens, wie sie sich in der Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" dokumentiert hätten. Die „Woche für das Leben" auf eine noch brei-

tere, ökumenische Basis zu stellen, war dabei auf seiten der Deutschen Bischofskonferenz von Beginn an anvisiert worden; ab 1994 wurde dies realisiert. Auch in diesem Jahr bekräftigte Bischof Lehmann den Wunsch, diese gemeinsame Initiative auf alle Kirchen der ACK auszudehnen. Ob sich, wenn sich die Schwerpunktsetzung wieder stärker in Richtung der Abtreibungsthematik bewegt, über die Gemeinsamkeiten in grundlegenden Fragen, nicht doch zwischen den Kirchen Spannungen in Detailfragen ergeben, wird sich erst zeigen müssen. Ein offensiver und konstruktiver Umgang mit solchen Unterschieden könnte dann aber auch der „Woche für das Leben" zusätzlich Geltung und Bedeutung verleihen.

Der „Woche für das Leben" brauchen in jedem Fall nicht die Themen ausgehen. Denkbar sind weitere Schwerpunkte aus dem Bereich Ökologie, aber auch etwa zur Lebensgefährdung im Straßenverkehr. Ebenso könnte sich die „Woche für das Leben" auch dem von weltweiter Armut bedrohten Leben zuwenden. Die Vielzahl der Initiativen, „Wochen" (der Brüderlichkeit, des ausländischen Mitbürgers,...) und der Aktionen (Adveniat, Misereor, Renovabis), die alle kreativ und mit Engagement von den Gemeinden neben den anfallenden Veranstaltungen vor Ort mitgetragen werden sollen und gelegentlich ja durchaus ebenso dem „Lebensschutz" gewidmet sind, wird für die innerkirchliche Resonanz und damit für die weitere Zukunft der „Woche für das Leben" mitentscheidend bleiben. Eine rein auf öffentliches Echo abzielende Aktion soll diese Einrichtung nicht werden. *A. F.*

Frankreich: Parlamentarischer Bericht zur Sektenszene

Die französische Öffentlichkeit ist irritiert über den Stellenwert, den Sekten aller Art weiterhin in ihrem Land innehaben. Man müßte und möchte staatlicherseits etwas tun. Für einen streng laizistischen Staat ist dieses Thema aber besonders schwierig zu handhaben.

Es hätte nicht des Dramas der sogenannten Sonnentempler-Sekte kurz vor Weihnachten 1995 unweit von Grenoble bedurft, um die französische Öffentlichkeit auf das Sektenproblem aufmerksam zu machen. Spektakuläre Vorfälle dieser Art lassen vermehrt Forderungen nach mehr staatlichem Handeln auf diesem Gebiet laut werden. Für die Fachleute erweist sich dies aber in der Regel als schwieriger, als es im Überschwang öffentlicher Erregtheit gerne den Anschein hat.

Weder „Naivität" noch bloße „Bestürzung" gegenüber dem Phänomen sei ein aussichtsreicher Weg, riet im Nachklang zu den Vorfällen bei den Sonnentemplern *Jean Vernette*, Fachmann der französischen Bischöfe für Sekten und neue religiöse Phänomene (La Croix, 27.12.95). Wo aber der Weg im einzelnen verläuft, ist damit nicht gesagt. Man dürfe nicht alle Bewegungen in die gleiche Schublade stecken und müsse sie vor allem versuchen zu „verstehen", meinte Vernette. Richtig, antwortete der Theologe *Paul Valadier* (Actualité Religieuse, 15.2.96); nur habe man es immerhin mit Verbrechen zu tun, obendrein – wenn Kinder betroffen sind – mit ausgesprochen scheußlichen.

Vor dem Hintergrund dieser öffentlichen Diskussion zum Thema Sekten erschien im Januar dieses Jahres der Bericht einer parlamentarischen Untersuchungskommission unter der Leitung des UDF-Abgeordneten *Alain Gest* (Les sectes en France. Rapport parlementaire. Éditions Patrick Banon 1996). Mitte des vergangenen Jahres war sie in Auftrag gegeben worden. Vor zehn Jahren war bereits ein ähnlicher Text erschienen: Im Auftrag des sozialistischen Ministerpräsidenten *Pierre Mauroy* hatte damals der sozialistische Abgeordnete *Alain Vivien* einen entsprechenden Bericht erstellt (Les sectes en France. La Documentation Française 1985; vgl. HK, Februar 1986, 83 ff.). Die neue Studie stützt sich auf die Resultate von insgesamt 20 Anhörungen sowie die Ergebnisse einer umfangreichen Studie der *Renseignements généraux*, die im vergangenen Herbst der Öffentlichkeit übergeben wurde.

Probleme bei der Definition des Phänomens Sekte

Ein erster Knackpunkt von Studien dieser Art ist die *Definition des Phänomens Sekte*. Der jüngste Bericht verzichtet darauf, einen weiteren Definitionsversuch zu unternehmen. Man beschränkt sich auf den Hinweis, daß in die Untersuchung eine Reihe von Wertentscheidungen Eingang gefunden hätten, die man offenlegt. Als Indizien für die Beurteilung, ob es sich im Einzelfall einer Gruppe, die sich selbst als religiös versteht, um eine Sekte handelt, werden genannt: „Geistige Destabilisierung; überzogene finanzielle Forderungen; Verführung zum Bruch mit dem Herkunftsmilieu; Angriffe auf die physische Integrität betroffener Personen; Anwerbung von Kindern; ein mehr oder weniger unsoziales Denken; Mißachtung der öffentlichen Ordnung; der Umfang gerichtlicher Auseinandersetzungen; die Umgehung traditioneller wirtschaftlicher Abläufe; Infiltrationsversuche bei staatlichen Stellen" (S. 25).

Der Bericht Vivien von Mitte der 80er Jahre unterschied bei den 116 ermittelten Gruppen östlich ausgerichtete, synkretistische und esoterische sowie rassistische und faschistische. Mit dieser Typologie gibt man sich inzwischen nicht mehr zufrieden. Die Renseignements généraux arbeiteten in ihrer Un-

tersuchung mit einer anderen Unterscheidung. Die insgesamt 173 Gruppen, die ermittelt wurden, ordnete man 14 Oberbegriffen zu: 49 werden als *New-Age-Gruppen* bezeichnet; 19 Bewegungen *östlicher Religiosität* zugeordnet, 18 bezeichnet man als *Heilungsbewegungen*. 16 *okkultistische*, 15 *apokalyptische* und 13 *evangelikale* Gruppen werden ausgemacht. Je neun Bewegungen wurden den Kategorien *„pseudo-katholisch"*, *psychoanalytisch* und *synkretistisch* zugeordnet. Fünf *ufologische* Bewegungen wurden ermittelt, vier *alternative* und *satanische* sowie drei *neuheidnische*.

Aber auch diese Kategorisierung ist den französischen Untersuchern noch nicht genau genug. Man unterscheidet darüber hinaus bei den Bewegungen zwischen der dominierenden Prägung und anderen Prägungen, die zum dominierenden Zug hinzukommen. Auf diese Weise kommt man insgesamt auf 56 Kategorien. Nur sechs dieser Kategorien umfassen mehr als fünf Bewegungen insgesamt: 20 Gruppen werden als eine Mischung von New Age und Heilungsbewegungen bezeichnet, 17 ausschließlich dem New-Age-Gedanken zugeordnet. Neun Gruppen erweisen sich als ausschließlich östlich-religiös ausgerichtet – davon einige mit einer großen Zahl von Anhängern –, acht als ausschließlich evangelikal. Sechs Gruppen sind in erster Linie Heilungsbewegungen, jedoch mit einem kräftigen Einsprengsel an New-Age-Denken. Die Verbindung von evangelikalen Einstellungen und Denken im Sinne von Heilungsbewegungen traf man zwar nur in fünf Fällen an; jedoch handelt es sich dabei z. T. um Gruppierungen mit großer Anhängerschaft.

Zu den Kennzeichen der sich verändernden Sekten-Szene in Frankreich zählt der Bericht u. a. die Tatsache, daß die *New-Age-Bewegung* erheblichen Einfluß auf verschiedene Bewegungen ausgeübt habe. Sie sei verantwortlich für den Rückgang bei sogenannten „alternativen" Gruppen und bereite möglicherweise die Entwicklung bei den „apokalyptischen" Gruppen vor. Die östlich inspirierte Spiritualität vieler Sekten fasziniere zwar immer noch, sie erfahre jedoch zunehmend Konkurrenz durch das New Age einerseits und die *Heilungsbewegungen* andererseits. Das Heilungsthema gewinne zunehmend an Bedeutung. Während es bisher besonders im östlich inspirierten bzw. christlich geprägten Sektenspektrum anzutreffen gewesen sei, habe sich dies auf andere Gebiete ausgeweitet (Synkretisten, Okkultisten, Psychogruppen).

Konkurrenz durch New Age und Heilungsbewegungen

Der dritte Platz nach New Age und Heilungsbewegungen wird den *Psychogruppen* zugesprochen. Die Schwierigkeiten, diese Strömung klar ab- und einzugrenzen, erklärten, so die Studie, warum quantitative Angaben nur wenig über ihren eigentlichen Einfluß aussagten. Zusammen mit ihrer „Speerspitze" Scientology erscheine diese Strömung als eine der bevorzugten Ersatzformen für traditionelle religiöse Lehren.

Die Studie warnt davor, zwischen den quantitativen Ergebnissen früherer Studien und den heutigen Ergebnissen allzu unmittelbar Verbindungen zu ziehen. Die Daten ließen sich aus verschiedenen Gründen nur bedingt vergleichen: der neue Bericht spricht bei rund 170 Bewegungen und Gruppen von rund 160 000 Anhängern sowie 100 000 Sympathisanten (bei einer Studie aus dem Jahre 1982 beliefen sich die entsprechenden Zahlenangaben auf 190, 160 000 bzw. 100 000). Zugenommen hätten vor allem die Filialen von bestehenden Bewegungen. Selbst wenn sich das Wachstum nicht exakt messen lasse, sei die Dynamik doch unverkennbar.

Zentral für die Studie ist die Frage, wie der Staat auf das Sektenphänomen reagieren solle. So naheliegend und „verführerisch" die Vorstellung auch sei – von einer breiten Verschärfung der gesetzlichen Mittel gegen Sekten rät die Studie ab. Die rechtlichen Mittel seien alles in allem den Problemen angemessen; die Notwendigkeit einer grundlegenden Reform stelle sich nicht (S. 95). Jede spirituelle Bewegung – in dem Maße, wie in ihr religiöse Überzeugungen bzw. Ansichten zum Ausdruck gebracht werden – werde vom Prinzip der *Gewissensfreiheit* sowie der *Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit* geschützt. Daran ändere im Kern auch die Tatsache nichts, daß diese Freiheit nur innerhalb bestimmter Grenzen ausgeübt werden könne.

Statt nach einer Verschärfung der gesetzlichen Lage zu rufen, spricht sich der Bericht für eine „pragmatische Antwort auf das Sektenphänomen" aus (S. 112 ff.). Darunter versteht man dreierlei: Verbesserung des Wissens über das Sektenphänomen und weitere Verbreitung dieses Wissens; striktere Anwendung des bestehenden Rechts; Komplettierung und Modifizierung der Rechtslage an bestimmten Stellen.

Gerade in den Kirchen wird man sehr genau wahrgenommen haben, was der Bericht zum Thema *Information der Jugendlichen* im Rahmen des staatlichen Bildungswesens (S. 118 f.) sagt. In diesem Rahmen geschehe z. Z. nichts. Sekten seien dagegen gerade unter Jugendlichen besonders erfolgreich bei der Rekrutierung neuer Mitglieder. Bei den Anhörungen sei verschiedentlich die Notwendigkeit betont worden, daß die Information für Jugendliche an den französischen Schulen verstärkt werden müsse.

Man spricht sich dafür aus, das Sektenphänomen zum Gegenstand des Schulunterrichts zu machen, etwa im Rahmen ergänzender Informationsveranstaltungen. Lehrpersonal müsse eigens dafür ausgebildet werden. Ein Hinweis auf eine systematische Integration von Religion in die bestehenden Curricula an öffentlichen Schulen oder gar auf ein eigenes Fach Religion enthält der Bericht nicht. Dahinter steht für die französische Gesellschaft die Frage, ob es gegenüber der Alternative kirchlich gebundener Religionsunterricht an öffentlichen Schulen (wie in Deutschland und anderswo) und Nichtexistenz von jeglichem Unterricht zu diesem Themenbereich einen dritten Weg gibt. *K. N.*

USA: Zur Lage des Ständigen Diakonates

Die Haltung zum Ständigen Diakonat ist innerhalb der Weltkirche weiterhin uneinheitlich. Im Land mit den meisten Diakonen, den USA, erschienen von kirchenamtlicher und theologischer Seite Studien zu diesem Thema.

Die Diskussion um den Ständigen Diakonat befindet sich gegenwärtig in einer wichtigen Phase. Noch für dieses Jahr wird die Veröffentlichung eines Direktoriums für den Ständigen Diakonat – analog zum „Direktorium für den Dienst und das Leben der Priester" (HK, Juni 1994, 320) – durch die vatikanische Kleruskongregation erwartet. Dieselbe Kongregation befaßte sich auf ihrer Vollversammlung vom 28. 11. bis 1. 12. 1995 eingehend mit dem Thema (Wortlaut der Papstansprache in: Osservatore Romano, 1. 12. 95). Angesichts der Diskussion über die Zulassung von Frauen zum Priestertum bekommt die Frage nach der Weihe von Frauen zu Ständigen Diakonen zusätzliche Dringlichkeit (vgl. HK, November 1993, 581 ff.).

Ein kirchliches Amt mit „Identitätsproblemen"

Vor diesem Hintergrund verdienen zwei Dokumente Aufmerksamkeit, in denen die US-Kirche Einblick in die Lage dieses kirchlichen Amtes gibt. Im Frühjahr dieses Jahres erschien eine Studie der US-amerikanischen Bischofskonferenz zum Ständigen Diakonat; eine Zusammenfassung davon wurde im Dezember letzten Jahres veröffentlicht (Wortlaut in: Origins, 18. 1. 96, S. 497 ff.). Im Herbst des vergangenen Jahres meldete sich die US-amerikanische Kirchenrechtler-Vereinigung (Canon Law Society of America) mit der Studie einer Ad-hoc-Arbeitsgruppe zu kirchenrechtlichen Aspekten der Frage nach der Weihe von Frauen zu Ständigen Diakonen zu Wort (Auszüge davon erschienen in: Origins, 2. 11. 95, S. 344 ff.).

Die USA sind das Land mit den weltweit meisten Ständigen Diakonen – bei erheblichen jährlichen Wachstumsraten in der Vergangenheit. Über die Hälfte aller Ständigen Diakone – 11 175 von insgesamt 20 948 – sind allein in US-amerikanischen Bistümern tätig. Grundlage für die von den US-Bischöfen in Auftrag gegebene Studie ist eine Befragung von Ständigen Diakonen, Priestern, die als Mentoren von Ständigen Diakonen fungieren, sowie von Laienverantwortlichen aus Gemeinden, in denen Ständige Diakone tätig sind.

Das Durchschnittsalter der befragten Ständigen Diakone lag bei 60 Jahren. Die Mehrheit besitzt College-Bildung. Nur drei Prozent von ihnen leben den Diakonat als Zölibatäre. Rund 20 Prozent gaben an, daß sie Minderheiten angehören, die Hälfte von ihnen sind aus Mittel- und Südamerika eingewanderte „hispanics". Vier Prozent der Befragten waren Afro-Amerikaner.

Die Wiederherstellung des Ständigen Diakonats sei – so hebt die Studie hervor – alles in allem „erfolgreich gewesen und für das Leben der Kirche zunehmend wichtig". Zwei Entwicklungslinien werden als für die Zukunft dieses kirchlichen Amtes wichtig bezeichnet: die Ausweitung der von Diakonen wahrgenommenen Dienste *über die Grenzen ihrer Pfarrgemeinden* und die Stärkung des Diakonatsamtes in bezug auf *diakonale Tätigkeiten auf den Gebieten von Caritas und sozialer Gerechtigkeit.*

Eine große Zahl der Mentoren von Ständigen Diakonen – 41 Prozent – bejahten die Frage, ob Ständige Diakone manchmal von „Identitätsproblemen" sprächen. Diakone selbst gaben an, daß man sie oft entweder als „halbe Priester" oder als „fortgeschrittenere Laien" sehe. Bei aller Wertschätzung dessen, was Ständige Diakone in den Gemeinden tun, meinten immerhin 51 Prozent der befragten Laienvertreter, für die von Diakonen in ihren Pfarreien ausgeübten Dienste brauche es die Weihe nicht.

Als schwierig bei der Herausbildung eines eigenständigen Profils des Diakonats erweist sich nach Angaben der Studie die vom Priestermangel geprägte Lage in den Pfarrgemeinden. Die befragten Laienvertreter sähen die Zukunft des Diakonenamtes vor allem vor dem Hintergrund des zunehmenden Priestermangels. Acht Prozent der befragten Diakone gaben an, für Pfarrgemeinden verantwortlich zu sein, die keinen eigenen Priester mehr haben. (Insgesamt rund 10 Prozent aller Pfarrgemeinden in den Vereinigten Staaten sind priesterlos.) In zahlreichen Antworten ging man davon aus, daß sich der *pragmatisch begründete Einsatz von Diakonen anstelle von fehlenden Priestern* sowohl auf das Wesen des Priesteramtes als auch auf das des Diakonenamtes problematisch auswirkten.

Frauen wurden zu Diakonen geweiht

Unerwähnt bleiben – zumindest in der publizierten Zusammenfassung – bekannte Streitpunkte im Zusammenhang mit dem Diakonat: Der Sekretär der Klerus-Kongregation, Erzbischof *Crescenzio Sepe*, erwähnte sie in einem Vortrag vor US-amerikanischen Diakonen im Jahre 1994 (vgl. Diakonia Christi 3/4, 1994, S. 39 ff.): die Frage, ob Ständige Diakone Krankensalbung und Beichte spenden können; ob Diakonen auch weiterhin eine zweite Heirat – nach dem Tod des Ehepartners – verwehrt bleibt.

Gleichfalls nicht erwähnt wird in der Studie der US-Bischofskonferenz das

Thema, mit dem sich die Erklärung der US-amerikanischen Kirchenrechtler befaßt: die von vielen seit langem geforderte Diakonatsweihe für Frauen. Die Studie der Kirchenrechtler-Vereinigung setzt sich aus vier Schritten zusammen: einer Darstellung der historischen Entwicklung des weiblichen Diakonats einerseits und der Wiederherstellung des Diakonats als eines in ständiger Form ausgeübten kirchlichen Amtes im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils andererseits, einem theologisch-systematischen Teil sowie einer Darlegung kanonischer Gesichtspunkte. Veröffentlicht wurde – neben Einleitung und resümierendem Schlußkapitel – der kanonische Teil.

Die Studie geht von der – in den nicht dokumentierten Teilen der Studie enthaltene – Feststellung aus, daß „Frauen in der Vergangenheit zu Ständigen Diakonen geweiht wurden" und daß „die Kirche sich dazu entschließen kann, diese Praxis wieder aufzunehmen". Im Schlußkapitel heißt es, der Dienst von Frauen habe in früheren Phasen der Kirchengeschichte von Ort zu Ort und von Jahrhundert zu Jahrhundert variiert. Bei aller Diskussion darüber, ob es sich dabei tatsächlich um eine „Weihe" gehandelt habe – „alles spricht für eine der Weihe von Männern ähnliche Weihe. Auch wenn die Erfahrung der Vergangenheit nicht zwingend verlangt, daß heute Frauen zu Ständigen Diakonen geweiht werden, so ist dies doch immerhin ein Hinweis darauf, daß der Kirche diese Möglichkeit nicht verschlossen ist".

Frauendiakonat dort, wo dies kulturell möglich ist

Ein Schwerpunkt der kanonischen Argumentation bezieht sich auf das *Verhältnis von partikular- und universalkirchlichem Recht*. Die von Ortskirche zu Ortskirche ausgesprochen unterschiedliche Umsetzung der Wiederherstellung des Ständigen Diakonats nach dem Zweiten Vatikanum wird geradezu als ein „klassisches" Beispiel für mögliche „Vielfalt, Subsidiarität und pastorale Anpassung" innerhalb der katholischen Kirche angesehen. „Diese radikal unterschiedliche Entwicklung... verdeutlicht die örtliche pastorale Entscheidungskompetenz und das Recht der Bischöfe, bestimmte gesetzgeberische Optionen zu verfolgen – alles unter der Aufsicht des Apostolischen Stuhls."

Die US-amerikanischen Kirchenrechtler sprechen sich dafür aus, den Frauendiakonat dort zu ermöglichen, wo die *äußeren kulturellen Bedingungen* dazu gegeben sind. Es sei nicht notwendig, den Ständigen Diakonat für Frauen auf weltkirchlicher Ebene einzurichten. Ähnlich wie beim Ständigen Diakonat von Männern könne es der Entscheidung von Bischofskonferenzen bzw. einzelner Bischöfe überlassen bleiben, wie sie sich in dieser Frage verhalten. Die Weihe von Frauen zu Ständigen Diakonen wird als eine Gelegenheit angesehen, das kirchliche Amt an ein „spezifisches kulturelles Umfeld" anzupassen. Der angemessene Weg, Frauen in den Ständigen Diakonat zu integrieren, sei daher das Partikular- und nicht das allgemeine Recht.

Im weiteren befaßt sich die Studie mit den einschlägigen *Bestimmungen des Kirchenrechts in bezug auf Weihe, Klerus, Diakone und Ordensleute* und geht der Frage nach, was bei einer möglichen Zulassung von Frauen zu ändern wäre und auf welche Weise dies geschehen könnte. Im Zusammenhang mit der Beschränkung der Zulassung zur Weihe auf Männer im Can. 1024 („Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann") wird die Erwirkung einer für die Bistümer der USA gültigen Ausnahmeregelung empfohlen.
Als Beispiel für ein ähnliches Vorgehen erwähnt die Studie die bei der Eingliederung von ehemals anglikanischen Priestern in den katholischen Klerus gefundene Regelung. Grundlegende Schwierigkeiten sieht man für ein solches Vorgehen nicht, da es sich um ein *rein kirchliches Gesetz* handele, somit Ausnahmen und Modifikationen nicht von vornherein ausgeschlossen seien.
Im Anschluß an den Durchgang durch die verschiedenen Kirchenrechtsgebiete kommt die Studie zum Ergebnis: „Eine Entscheidung, Frauen zu Ständigen Diakonen zu weihen, ist aus kanonischer Sicht möglich... Frauen, die sich auf den Ständigen Diakonat vorbereiten, wären denselben Regelungen unterworfen wie Männer, die sich auf die Weihe vorbereiten... Als Geweihte unterlägen sie den gleichen Verpflichtungen und genössen die gleichen Rechte wie alle Ständigen Diakone".

Der eine Ordo und die zwei Weihestufen

Der Frauendiakonat wurde zwar von Rom bisher nicht abgelehnt bzw. für nicht realisierbar erklärt. Die Hoffnung, daß sich auf diesem Gebiet schon bald Entscheidendes verändert, ist dennoch gering. Es sei denn, man liest eine Passage aus der Ansprache des Papstes vor der Klerus-Kongregation geradezu wie den Versuch, in dieser Hinsicht Weichen zu stellen: Der Papst betonte mit einem Zitat aus dem Katechismus der katholischen Kirche (Nr. 1554), daß der kirchliche Ordo zwei Stufen des Priesteramtes (Episkopat und Presbyterat) und die Stufe des Dienstamtes (Diakonat) kenne. Die erste Stufe bedeute die „amtliche Teilhabe am Priestertum Christi", die zweite, der Diakonat, habe die Aufgabe, Episkopat und Presbyterat „zu helfen und zu dienen".

Abgesehen davon, daß auch den beiden sazerdotalen Weihestufen gemeinhin Dienstcharakter zukommt: soll die Unterscheidung des Diakonates von den beiden sazerdotalen Weihestufen – zu Lasten der Einheit des Ordo – etwa vorsorglich Befürchtungen zerstreuen, die Zulassung von Frauen zum Diakonat könnte eines Tages als Vorstufe für ihre Zulassung zur Priesteramt (miß-)verstanden werden?

K. N.

Teutonischer Tugendterror?

Die Debatte um „Political Correctness“ in Deuschland

In den 80er Jahren entbrannte an amerikanischen Universitäten eine Debatte über Sprach- und Verhaltensregeln, die Minderheiten und gesellschaftlich Benachteiligten eine höhere kulturelle Anerkennung sichern sollten. „Political Correctness“, das Schlagwort, unter dem diese Debatte geführt wurde und zum Teil noch wird, erfreut sich auch in Deutschland als politischer Kampfbegriff zunehmender Beliebtheit.

Das Vokabular des deutschen Feuilletonisten, aber auch der politischen Kommentatoren hat einmal mehr Bereicherung aus Übersee erfahren. Seit geraumer Zeit geistert nun schon auch durch die deutsche Medienlandschaft die „Political Correctness“, jenes Schlagwort einer zu Beginn der 80er Jahre vor allem an den amerikanischen Universitäten begonnenen Debatte. „PC“, gelegentlich beschränkt man sich schon einmal auf die Abkürzung, vorausgesetzt der Kontext schließt die Verwechslung mit dem „personal computer“ aus, scheint dabei in leichten Varianten verwendbar zu sein. Manchmal, wenn auch eher selten, steht ein „das sei ja wohl nicht politisch korrekt“ für den augenzwinkernden, ironisch-liebevollen Tadel an in irgendeiner Form „Unpopulärem“. Häufiger aber begegnet der Begriff in deftigen Polemiken. „PC“ steht dann für den Kanon dessen, was man in Deutschland angeblich nie, nicht mehr oder immer noch nicht denken und erst recht nicht sagen dürfe. Die damit beschuldigten Zensoren – als PC-Gedankenpolizisten denunziert – stehen meist in der Ecke einer diffusen deutschen Linken.

Die Diktatur eines Gespenstes?

Ist „Political Correctness“ nur ein Modewort, oder steckt mehr dahinter? Handelt es sich nur um ein neues Etikett auf Altbekanntem, etwa dem „Mobbing“ vergleichbar, mit dem man plötzlich den Terror ekelhafter Kollegen bezeichnet? Wer sich an die wenigen einschlägigen deutschsprachigen Veröffentlichungen hält, um zu erfahren, was es mit dem Sprachimport aus den USA auf sich hat, bekommt eine widersprüchlich scheinende Auskunft: „Ein Gespenst geht um die Welt: Political Correctness“ hat *Michael Bonder* sein phasenweise eher ironisches, mit viel Spott über die selbstfindungssuchenden, oft betroffenen „Gutmenschen in der deutschen Therapiegesellschaft“, aber auch über den Verfolgungswahn der Rechten durchsäuertes Buch betitelt (Eichborn Verlag, Frankfurt 1995). Alarmierend und bar jedes ironischen Augenzwinkerns dagegen der Titel: „Politische Korrektheit in Deutschland. Eine Gefahr für die Demokratie“ von *Michael Behrens* und *Robert von Rimscha* (Bouvier Verlag, Bonn 1995). „PC“ beginne Werte im Kern dieser Gesellschaft auszuhöhlen, warnen die beiden Journalisten. „Das Phänomen ist kein Gespenst, es ist real. Es steckt in mehr Hirnen, als uns lieb sein sollte.“ „PC“ komme honorig daher („PC ist, wenn man sich wünscht, daß die Welt gut ist“), daher merke man nicht so schnell, daß geraubt und Freiheit gestohlen werde. (12)

Erst recht alarmierend betitelt *Klaus J. Groth* seine 320seitige Polemik „Die Diktatur der Guten. Political Correctness“ (Herbig Verlag, München 1996). Entschiedener Widerstand scheint ihm geboten: „Die Minderheit der Political Correcten terrorisiert mit ihrem einseitig erklärten Tugendkanon, erstickt in Deutschland die Meinungsfreiheit.“ (9) Seinem Aufruf gegen den in Deutschland „links steuernden Zeitgeist“ im allgemeinen und gegen die „PC“ – eine Bündelung von „Bewegungen der Intoleranz“ – im besonderen, stellt er eine Reihe von Zitaten prominenter deutscher PC-Gegner voran, die ebenfalls keinen Anlaß geben, das Phänomen nicht ernst zu nehmen: „PC“ sei „Stammesideologie“, schreibt *Cora Stephan* in der Süddeutschen Zeitung, „das Bildungsphilistertum unserer Tage“, *Jan Ross* in der FAZ. „Politische Korrektheit ist zur Neusprechfloskel geworden, die in Wahrheit Inkorrektheit bedeutet, eine Liturgie der inhumanen Denk- und Kampfschablonen, des linken Konformitätsdrucks und letztlich der Zensur“, demaskiert *Mathias Matussek* den so arglos klingenden Begriff und für *Brigitte Seebacher-Brandt* dient die Political Correctness dazu, gegnerische Diskussionspositionen zu diffamieren und den Streit, von dem die politische Kultur doch eigentlich lebe, zu unterbinden.

Wer es eine Nummer kleiner mag, zeigt die kuriose Seite, meist das immer gleiche Potpourri der schönsten Blüten, die die PC-Debatte, der „Beitrag zum Dummbau von Babel“ (Der Spiegel 28/1994) in den USA sprießen ließ: „Political correct“ bedeutet demnach, Dicke als „horizontal“ und Zwergwüchsige als „vertikal Herausgeforderte“, Blinde als „anderssichtig“ und Behinderte als „andersbefähigt“ zu bezeichnen, Schwarze als „Afroamerikaner“ oder besser noch als „afrikanische Amerikaner“.

Im US-amerikanischen Kontext steht „PC“ für die Absicht, einen *neuen Verhaltens- und Sprachkodex* vor allem für die verminten gesellschaftlichen Themen „race, sex and gender“ aufzustellen, zur Erfüllung eines unbestreitbar wichtigen Anliegens: Grundsätzlich geht es um Toleranz und den Abbau vielfältiger Diskriminierungen von Minderheiten, Randgruppen und Benachteiligten, um die Unterstützung ihres Kampfes um Eigenidentität, kulturelle Anerkennung und Emanzipation. Insbesondere aber soll die Sensibilität für Verletzendes und Diskriminierendes in der Sprache und über Sprachregeln Bewußtsein gefördert werden.

Das bleibende Vermächtnis eines großen Theologen



Klaus Hemmerle
Ausgewählte Schriften

Mit den „Ausgewählten Schriften" versucht ein Kreis seiner Freunde und akademischen Schüler das Wort Klaus Hemmerles nicht verstummen zu lassen.
Die „Ausgewählten Schriften" erscheinen in fünf Bänden und versammeln bisher nur verstreut veröffentlichte Texte.
Jeder Band umfaßt ca. 350-400 Seiten .
Die Reihe kann zu einem ermäßigten Preis subskribiert werden, die einzelnen Bände sind aber auch separat erhältlich. Der ermäßigte Subskriptionspreis liegt um ca. 20% unter dem jeweiligen Einzelpreis.

Die Reihe in der Übersicht:

1 Auf den göttlichen Gott zudenken
Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1
Ausgewählt und eingleitet von Heinz-Jürgen Görtz, Klaus Kienzler und Richard Lorenz
ISBN 3-451-23891-8

2 Unterwegs mit dem dreieinen Gott
Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2
Ausgewählt von Heinz-Jürgen Görtz, Klaus Kienzler und Richard Lorenz
ISBN 3-451-23893-4

3 Die Alternative des Evangeliums
Beiträge zu gesellschaftlichen Fragen
Ausgewählt und eingeleitet von Michael Albus, Peter Blättler und Wolfgang Schneider
ISBN 3-451-23769-5

September 1996:

4 Spielräume Gottes und der Menschen
Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns
ISBN 3-451-23894-2

5 Gemeinschaft als Bild Gottes
Beiträge zur Ekklesiologie
ISBN 3-451-23895-0

Subs.-Preis je Band: DM 48,– /öS 355,– /SFr 46,–; Einzelpreis je Band: DM 58,– /öS 429,– /SFr 55,–

HERDER

Auch mit den sogenannten „hate crimes", den immer häufiger werdenden Verbrechen mit sexistischem oder rassistischem Hintergrund, wurde die Notwendigkeit der Einführung solcher Sprach- und Verhaltensregeln begründet. „Gegenseitige Anerkennung als knapp bemessenes Bindemittel aller Sozialbeziehungen soll wenigstens auf semantischer Ebene, möglichst aber auch auf der Ebene der Werthaltungen und Gefühle ausgleichen, was den Individuen und den Gruppen durch strukturelle und andere latente Benachteiligungen bei der Zuteilung von Gütern, Lebenschancen, Aufmerksamkeit etc. entgeht". So beschreibt der Soziologe *Sven Papcke* das grundlegende Ansinnen der „PC"-Bewegung (In: Universitas, März 1996, 211).

Die „PC"-Debatte steht dabei in dem größeren Zusammenhang der Diskussion um Erfolg und Scheitern, Berechtigung und Fortsetzung der *Gleichstellungsgesetzgebung* der 60er Jahre und der Vielzahl von Programmen und Regulierungen – unter dem Label „Affirmative Action" zusammengefaßt –, die einer gezielten Förderung historisch benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen, der Frauen ebenso wie etwa der Schwarzen, dienen sollten. Das zum Schlachtruf mutierte und meist pejorativ gebrauchte „PC" war dabei vermutlich – es existieren mehrer Ursprungslegenden – ursprünglich eine ironische Floskel, mit der sich eine liberale Linke über linksautoritäre Sektierer und Fanatiker in den eigenen Reihen mokierte.

Die Breitenwirkung der Debatte um „politically correct or incorrect" in den USA wird dabei unterschiedlich eingeschätzt: Für den Großteil der Beobachter blieben die heftigen Auseinandersetzungen im wesentlichen auf den Campus beschränkt oder kehrten zumindest doch relativ schnell vom Ausflug in eine breitere Öffentlichkeit zurück. Mittlerweile scheint sich das Gros der Studierenden des Themas mehr oder minder scherzhaft ironisch anzunehmen. Auf dem amerikanischen Buchmarkt kursieren satirische „PC"-Lexika, verwandt *Eckhard Henscheids* Wörterbuch „Dummdeutsch" oder auch ein politisch korrekt frisiertes Märchenbuch. Die Debatte selbst diente bereits zum Stoff einer erfolgreichen Gesellschaftskomödie.

Mit der Frage nach den Protagonisten der PC-Debatte in den USA befindet man sich schon mitten im „Kulturkampf": „Anfang der achtziger Jahre hatte die amerikanische Linke nationalpolitisch ausgedient. Das bißchen Einfluß, das ihr noch blieb, war rein kulturell. Sie zog sich ins Kloster – sprich an die Universitäten – zurück und griff von da auf die Kunstwelt über", so beschreibt der renommierte Kunstkritiker *Robert Hughes* einen zentralen Brandherd der amerikanischen „PC"-Debatte (79). Seine „Nachrichten aus dem Jammertal. Wie sich die Amerikaner in political correctness verstrickt haben", ein Portrait einer Zeit, in der es nur so von Anlässen wimmle, „bei denen ein Mensch einem anderen den Mund verbietet und dann leugnet, daß die Meinungsfreiheit dadurch in irgendeiner Weise eingeschränkt würde" (29), liegt auch in deutscher Übersetzung vor (Kindler, München 1994). Hughes liefert eine mitunter amüsant zu lesende Beschreibung des verheerten „PC"-Schlachtfeldes, wozu vornehmlich die Curricula an Universitäten und Colleges herhalten mußten, die ihres latenten „Eurozentrismus" und der Kulturhegemonie des „weißen Mannes" überführt wurden. Er ist dabei Partei, ein Kritiker des „PC"-Wahns, jedoch aus der liberalen Ecke und damit in doppelter Frontstellung: gegen die „Political Correctness" der Linken und gegen die „Patriotische Korrektheit" der Rechten.

Opferkult und totalitäre Philosophie

Auch von ihren wohlmeinenden und das Anliegen mittragenden Kritikern müssen sich die „PC-Therapeuten" grundlegende Anfragen an ihre Strategien gefallen lassen. Der zentrale Vorwurf lautet: Nicht nur sei der Versuch illusorisch, über Sprache das Bewußtsein, gesellschaftliche Vorurteile und damit einhergehende Verhaltensformen beeinflussen zu wollen, sondern in seinen Folgen sei er auch kontraproduktiv: Sprachkosmetik statt Veränderung. Gefördert werde eine Pseudotoleranz, die nichts mit realer kultureller Anerkennung zu tun habe. In realer Gefahr jedoch befinde sich bei diesem Unternehmen die innergesellschaftliche Verständigung.

Schon im Anliegen der „PC"-Protagonisten selbst lägen Spannungen, die sich zu handfesten Widersprüchen auswachsen können so, wenn das Recht derer, die sich durch bestimmte Redewendungen diskriminiert fühlen, gegen das Recht auf freie Meinungsäußerung steht. Erst recht aber bleibt die Frage: Wer definiert, was korrekt, bestimmt, was Diskriminierung ist? Politisch korrekt die Opfer selbst. Erklären sich gesellschaftliche Gruppen aber kollektiv zu Opfern, sind weitere und eigentlich notwendige Differenzierungen nicht mehr nötig. „Wirkliche" Opfer sind dann nicht mehr von übertriebenen Selbststilisierungen zu unterscheiden, sämtliche „objektive" Kriterien für die Bestimmung des Opferstatus fallen fort. Opfer sind per se unangreifbar (was bedeutet dies für die Justiz?). Welcher Art ist überdies eine gesellschaftliche und kulturelle Anerkennung, die mit dem Opferbonus erworben ist? Die „Rechte" hat „PC" sogleich als „Opferkult" und -mythos diffamiert, konnte sich selbst mühelos zum Opfer des „PC"-Wahns erklären und ließ sich als Tabubrecher feiern.

Ein anderer zentraler Einwand läßt sich auf eine einfache Formel bringen: Verschwinden Differenzen, indem man sie betont? Nicht Integration und die angezielte kulturelle Interaktion, sondern Separation fördere die „PC"-Diskussion mit ihrer Verabsolutierung des Unterschiedes. „PC" folge insofern einer „ethnizistischen Logik", betont *Cora Stephan*, „als sie auf eine Identitätspolitik bezogen ist, die Differenzen in den Rang von ‚natürlichen Unterschieden' erhebt. (In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B21–22/95, 17).

Die Hauptkritik – unter Etiketten wie „Post- oder Neo-Puritanismus", „Neo-McCarthyism" „Aufklärung im Stechschritt", „totalitäre Philosophie" oder „modernes Äquivalent der Inquisition" – richtet sich jedoch gegen die vielen

Auswüchse und die Radikalisierung, die die Debatte auf seiten der Gegner wie der Befürworter geprägt haben, die freilich in grundlegenden Widersprüchen und Paradoxien ihre Wurzeln haben: Unter dem Deckmäntelchen „PC" und einer politisch korrekten „Multikulturalismusideologie" würden sektiererische Partikularinteressen und Kulturrelativismus propagiert. Hughes etwa beschreibt dies am Beispiel eines „aggressiven Afrozentrismus", in dem der Antirassismus selbst zum beinharten Rassismus mutiert ist. Ein Vorwurf Hughes an die „PC"-Förderer ist aber gerade auch für die Frage des Imports der Debatte wichtig: Nie habe eine angeblich radikale Bewegung ihre Gegner mit einer so reichhaltigen Palette billiger Angriffsziele versorgt. Die unerschöpfliche Flut politisch korrekter Wortgebilde von seiten der akademischen Linken sei „ein Geschenk des Himmels für die Rechte" (49).

Wie steht es aber nun um die „PC" in Deutschland? Es muß sich um verschiedene Debatten handeln, steht doch die amerikanische eindeutig im Kontext der gegenwärtigen Fragmentierungsprozesse der amerikanischen Gesellschaft, dem vielfach befürchteten und beschriebenen Rückfall in Ethnopartikularismus, des Scheiterns der „Schmelztiegel"-Ideologie, der zerbrochenen Illusion vom egalitären und multikulturellen Amerika. An deutschen Universitäten existieren keine Sprachcodes, und Bestrebungen, hier Abhilfe zu schaffen, sind nicht auszumachen. Gibt es überhaupt Gruppen, die diesen Begriff in Ansätzen positiv besetzen, oder zu besetzen suchen?

Der Zusammenhang von Sprache und Macht

„PC" in Deutschland sei eher eine Modevokabel für etwas, das bislang unter Meinungsstreit rubriziert wurde. „Die ideologischen Auseinandersetzungen sind deswegen nicht weniger heftig und unfair", so unterscheidet Papcke die deutsche von der amerikanischen Debatte. Das „PC"-Stichwort habe zu einer Metadiskussion geführt, wie sie zu Anfang der achtziger Jahre durch die Auseinandersetzung um die sogenannte „Schweigespirale" hätte ausgelöst werden können, die den innergesellschaftlichen Geltungswettbewerb so nachhaltig beeinflußt habe. Wenn sich also eigentlich nicht viel Neues hinter dem Wortimport verbirgt, sieht es der Münsteraner Soziologe doch positiv: „Die PC-Formel hat intellektuell dennoch anregend gewirkt. Unter ihrem Einfluß macht sich die hiesige Öffentlichkeit neuerdings wieder Gedanken über den Zusammenhang von Sprache und Macht mitsamt ihrem jeweiligen Darstellungs- und Begründungsbedarf" (213).

Vor allem werde im Umfeld der „PC" deutlich, daß es „Unduldsamkeit im Namen der Liberalität gibt, ja geradezu eine repressive Toleranz: Sie pflegt dichotomisch all das als böse oder falsch zu verwerfen, was sich rechts oder links von ihr selbst befindet, weil es den eigenen Vorstellungen von Biederkeit nicht entsprechen will."(216) *Dieter E. Zimmer* – für ihn ist „PC" „geradezu ein Lebensstil" – sieht gar keinen so großen Unterschied zwischen den Debatten hier und dort: „Insgesamt ahmt Deutschland die sprachliche Renovierung des politisch-korrekten amerikanischen Englisch getreulich nach, nur nicht mit dem gleichen sophistischen Puritanismus" (Die Zeit 23.2.1996).

Der „PC"-Virus wird hierzulande meist, auch in den genannten Publikationen, in der Verbindung mit dem schon so oft verspotteten „Betroffenheitskult", dem Alarmismus, der permanenten „Wehret den Anfängen-" und „Fünf-vor-Zwölf-Haltung", dem „verklemmten deutschen Selbsthaß" *(Botho Strauß)*, dem chronischen Antifaschismus und Antirassismus diagnostiziert. Befallen sind – glaubt man den alarmierenden Stimmen – weite Teile der deutschen Öffentlichkeit, ganz besonders aber die fest in der Hand der 68er befindlichen Medien: „PC ist keine Erfindung der Medien. Aber das glattgebügelte Denken fand willige Aufnahme in den Redaktionen. Und erstickt dort alles, was anders ist" (Groth, 74).

Aber auch ein Gutteil der politischen Kultur gilt als infiziert, „die Weizsäckerisierung der Politik" (Bonder) sei weit fortgeschritten, bei Parteien wie den Grünen gar Programm. PC sind für Groth alle Politiker, die sich in der demoskopisch ermittelten Mitte halten und immer das richtige Maß an Empörung finden, politically correct sei, rechte Gewalt schlimm und schändlich, linke Gewalt nur ein bißchen schlimm zu finden, wenn es rechts nur Täter und keine Opfer gebe. Der „Rheinische Merkur" veröffentlichte in drei Folgen ein „kleines Tabu- und Tugend-Abc" der „eductional correctness", ein Wörterbuch der „Verbrämungs-Euphemismen", die ein Vierteljahrhundert Bildungsreformeuphorie hervorgebracht hätte. Beispiel „D": „DUMM, für jeden EC-Pädagogen ein Tabuwort. Besser wäre: Menschen sind nicht ‚dumm', sondern ‚intellektuell herausgefordert'." (13.10.95)

Welche Felder deutscher „PC" lassen sich noch abstecken? Papcke erstellt einen Katalog von Themen, bei denen sich „eine erhebliche Eintrübung des Diskussionsklimas" erkennen lasse: Tabuisierung der Korrelation von Kriminalitätsform und ausländischer Täterherkunft, die Verdächtigung jeder Eurokritik als antieuropäisch, Gleichsetzung von Reformnotwendigkeiten bei den sozialen Sicherungssystemen mit „Sozialabbau", die Hysterisierung des sexuellen Miteinanders als latent antifeministisch, die Verwerfung jeder außenpolitischen Erwägung staatspolitischer Sicherheits- und Eigeninteressen als „nationalistisch".

Das Hauptthema der vermeintlichen oder realen „PC"-Debatte in Deutschland ist aber zweifelsohne die *deutsche Vergangenheit*. Für die Warner und Mahner finden sich auf diesem Feld auch die meisten Opfer der „PC-Kommissare". „Während in Amerika die Frage, ob Neger dümmer oder Frauen unterwürfiger sind, das absolute Tabu berührt, ist es in Deutschland die Frage, ob Juden reicher oder Bolschewisten böser als Nazis sind" (Behrens/von Rimscha, 19). Politische Korrektheit entspräche in Deutschland damit oft einer „Historischen Korrektheit" („HK"). Für die beiden Journalisten war der Historiker-Streit die Ouvertüre, die erste „mit dog-

matischem Verbindlichkeitsanspruch ausgetragene Auseinandersetzung um die Interpretation deutscher Vergangenheit".
Das erste reale Opfer der historisch Korrekten sei der ehemalige Bundestagspräsident *Philipp Jenninger* gewesen, der 1988 nach öffentlichen Protesten wegen seiner Rede zum 50. Jahrestag der sogenannten Reichskristallnacht von seinem Amt zurückgetreten war. (*Ignatz Bubis* hat die gleiche Rede unter Zustimmung und Beifall 1989 noch einmal gehalten.) Neben Jenninger gilt auch *Steffen Heitmann*, der ursprüngliche CDU-Kandidat der Bundespräsidentenwahl von 1993, eindeutig als Opfer der „PC" beziehungsweise der „HK". Die „Fälle" Heitmann und Jenninger reichten auch *Martin Walser* als Beweis, daß der „Tugendterror der political correctness" freie Rede in Deutschland zum „halsbrecherischen Risiko" mache. In seiner Dankesrede zur Verleihung des Dolf-Sternberger-Preises (dokumentiert in: Der Spiegel, 45/1994) widmete sich der Schriftsteller – im sicheren Gefühl, selbst schon Opfer der „PC" in Deutschland, der „öffentlichen Gewissensprüfung" zu sein – der „freien und unfreien Rede", wandte sich dabei gegen die „Banalität des Guten", die „Tabuzüchtungen im Dienst der Aufklärung" und die „Instrumentalisierung der Vergangenheit für Zulassungsrituale und Political-Correctness-Prüfungen".
In der deutschen Diskussion werden aber noch andere „PC"-Opfer präsentiert: etwa die vom Dienst suspendierte und aus der Delegation der Kairoer-Weltbevölkerungskonferenz abgezogene Direktorin des Institutes für Bevölkerungsforschung, *Charlotte Höhn*, die Denkverbote in der Wissenschaft beklagt hatte und als Beispiel dafür anführte, man dürfe nicht mehr sagen, daß die durchschnittliche Intelligenz des Afrikaners niedriger sei als die anderer. Das Editorial zum Themenheft „Neue Denkverbote" der Neuen Rundschau (106. Jhg. Heft 1/1995) nennt unter anderem *Katharina Rutschky*, selbst eine heftige Streiterin gegen die angeblich wieder gesellschaftsfähige Zensur in Deutschland (vgl. Merkur 48. Jhg. Heft 8/1994), die bei einer Veranstaltung zum Thema Kindesmißbrauch körperlich angegriffen worden sei, weil sie „unbequeme Ansichten vortragen wollte". Auch im „Fall" der Orientalistin *Annemarie Schimmel*, deren Nominierung für den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1995 mit dem Vorwurf angefochten wurde, sie sympathisiere mit muslimischen Fundamentalisten, sahen einige die „PC"-Terroristen wüten.
„Das Fatale an Politischer Korrektheit ist, daß sie ihre Befürworter zu legitimieren scheint, jeden Widerspruch zu verbieten." Hierin sehen Behrens/von Rimscha die Hauptgefahr für die demokratische Kultur und den zentralen Einwand gegen „PC" (10). Der „PC"-Zirkel aber dreht sich noch weiter: Wer von den „PC"-Gegnern erst einmal die Schelle umgehängt bekam, ist als „Betroffenheitsrhetoriker" im günstigen Fall und als „Gesinnungsterrorist" und „Inquisitor" im schlechteren aus der Gesprächsrunde gebannt. Politische Instinktlosigkeit oder Insensibilität läßt sich immer noch als Bruch eines von „PC"-Fetischisten erlassenen Tabus heiligsprechen. Denk- und Redeverbote gefährden die demokratische Kultur. Der Vorwurf, solche Denk- und Redeverbote erlassen zu wollen, darf jedoch selbst nicht zum wohlfeilen Maulkorb mißbraucht werden. Angesichts der Vielfalt der Themen, bei denen in Deutschland „PC" angeblich ihr Unwesen treiben soll, lohnt in jedem Fall das genaue Hinschauen, denn „PC" ist oft nur der Sack, der kräftig gedroschen wird, wenn der Esel gemeint ist. *Alexander Foitzik*

Umfassende Reform

Die Schweizer Bildungslandschaft im Umbruch

Bildungspolitische Themen stehen derzeit nicht nur in der Bundesrepublik, sondern auch in der Schweiz auf der Tagesordnung. Das Schweizer Bildungswesen, weitgehend Sache der Kantone, wird derzeit in mehreren Bereichen grundlegend umgestaltet. So werden neben den Universitäten Fachhochschulen eingeführt, ändert sich die Lehrerausbildung und wird das Abitur neu geordnet.

Die kulturelle Vielfalt des Landes hatte zur Folge, daß in der Schweiz für das Bildungswesen vom Kindergarten bis zur Hochschule grundsätzlich die *Kantone* zuständig sind. Diese „Schulhoheit" der Kantone ist in der Bundesverfassung festgeschrieben und wird nur in wenigen Bereichen durch Zuständigkeiten des Bundes durchbrochen. Die große Mehrheit der Schulen, insbesondere im obligatorischen Bereich, wird von einer öffentlichen Trägerschaft – Gemeinde, Gemeindeverband, Kanton, Konkordat von Kantonen – geführt. Im nachobligatorischen Bereich – Mittelschule, Fachschule, Einrichtung der Erwachsenenbildung – führen auch private Träger – Verein, Unternehmen, Stiftung, Orden – Aus-, Fort- und Weiterbildungseinrichtungen. Soweit diese Einrichtungen den gesetzlichen Vorgaben des jeweiligen Standortkantons entsprechen, können sie kantonal anerkannt werden; ihre Bildungsgänge werden dann mit einem kantonalen oder kantonal anerkannten Zertifikat, Zeugnis oder Diplom abgeschlossen.

Durchbrochen wird die kantonale „Schulhoheit" namentlich durch drei *Zuständigkeiten des Bundes.* Der Bund führt aufgrund der sogenannten Bildungsartikel der Verfassung eine Eidgenössische Polytechnische Hochschule und kann eine Universität errichten. Die Technische Hochschule in Zürich (ETHZ) wurde 1855 gegründet und jene in Lausanne (ETHL) 1969 durch die Übernahme der kantonalen Hochschule eingerichtet; eine Universität hat der Bund hingegen nicht errichtet. Der Bund stellt aufgrund der sogenannten Wirtschaftsartikel der Verfassung Vorschriften über gewisse berufliche Ausbildungen in Industrie, Gewerbe, Handel, Landwirtschaft und Hausdienst auf. Er regelt die Bedingungen für die Anerkennung der kantonalen Maturitätsausweise, die zur Zulassung zu den eidgenössischen Medizinalprüfungen in Human-, Dental- und Veterinärmedizin sowie Pharmazie, zu den eidgenössischen Prüfungen in Lebensmittelchemie sowie zum prüfungsfreien Übertritt an die Eidgenössischen Technischen Hochschulen berechtigen; aus dieser eidgenössischen Anerkennung wurde zudem der prüfungsfreie Zugang zu allen schweizerischen Universitäten und Hochschulen abgeleitet. Ferner kann der Bund im Rahmen der Hochschul- und Forschungsförderung die kantonalen Hochschulen und die anerkannten Hochschulinstitutionen im Betrieb und bei Investitionen finanziell unterstützen, wenn diese die diesbezüglichen bundesgesetzlichen Vorgaben erfüllen. Die Aus-, Fort- und Weiterbildung in den nichtakademischen Berufen des Gesundheitswesens, in medizintherapeutischen wie medizintechnischen Berufen, haben die Kantone dem Schweizerischen Roten Kreuz übertragen.

Relativiert wird die kantonale „Schulhoheit" durch die Vorgaben der bereits 1897 gegründeten Schweizerischen Konferenz der kantonalen Erziehungsdirektoren (EDK) und ihrer Regionalkonferenzen Ostschweiz, Nordwestschweiz, Innerschweiz und Westschweiz/Tessin im Gefolge des seit den 1960er Jahren zunehmenden Drängens auf Schulkoordination. Mit ihren Thesen zur Entwicklung der Primarschule hat die EDK 1986 die Richtung aufgezeigt, in die sich die Primarschule und nicht zuletzt die Volksschule insgesamt entwickeln soll. Weil diese und andere Vorgaben in den letzten Jahren wirksam geworden sind, sind die Reformprojekte bzw. Neuerungen in den einzelnen Kantonen recht konvergent, wird die künftige Bildungslandschaft Schweiz vermutlich weniger vielfältig und farbenfroh sein als die gegenwärtige.

Der jüngste Trendbericht „Reformprojekte Schule Schweiz" der Informationsstelle der EDK verzeichnet in fünfzehn von sechsundzwanzig Kantonen sowie im Fürstentum Liechtenstein, das in der EDK pragmatisch mitarbeitet, bereits durchgeführte und geplante *Revisionen der Schul- oder Erziehungsgesetze;* zudem verweist er auf in acht Kantonen, in der EDK und in zwei ihrer Regionalkonferenzen sowie im Fürstentum Liechtenstein neu verfaßte Schul- und Bildungsleitbilder. Diese bringen das Bedürfnis zum Ausdruck, „sich kurz vor dem Jahrtausendwechsel grundsätzlich zu orientieren".

Im Bereich der *Vorschulerziehung* wird der Schwerpunkt eindeutig auf die verstärkte Zusammenarbeit zwischen dem Kindergarten und der Primarschule gesetzt. Im Mittelpunkt stehen dabei Fragen zum Übergang vom Kindergarten in die Primarschule und also der Einschulung. Eine auch in Zukunft wichtige Frage wird die Gestaltung der Unterrichtszeit, insbesondere die Einführung von Blockzeiten bleiben. Die Erarbeitung und Einführung neuer Lehrpläne sowie die vermehrte Integration von lernbehinderten und fremdsprachigen Kindern in die Regelklasse stellen die Lehrpersonen auf dieser Stufe vor neue Anforderungen.

Das Volksschulwesen in Bewegung

Die größte Vielfalt von Reformprojekten findet sich auf der *Primarstufe.* In vielen Kantonen lösen die erweiterte bzw. ganzheitliche Schülerinnen- und Schülerbeurteilung traditionelle Beurteilungsformen ab. Auch auf dieser Stufe ist die Lehrplanevaluation bzw. Lehrplanrevision bedeutsam. Angesichts der aktuellen Diskussion der Förderung des Fremdsprachenunterrichts haben die Einführung der ersten Fremdsprache sowie die bestehenden zweisprachigen Unterrichtsmodelle auf dieser Stufe eine wichtige Signalfunktion. Wie in der Vorschulerziehung kommt auch auf der Primarstufe der Integration von Lernbehinderten in die Regelklassen zunehmend Bedeutung zu. Eine große Vielfalt von Reformprojekten bezieht sich auf Veränderungen der Schulstruktur und -organisation: Blockzeiten, 5-Tage-Woche, Stundentafelrevision, Strukturveränderungen, Unterrichtsformen. Schließlich arbeitet die EDK an der Prospektivstudie „Bildung und Erziehung der 4- bis 8jährigen Kinder im schweizerischen Bildungswesen".
Die *Sekundarstufe I* ist vor allem von Veränderungen der Schulstruktur geprägt. So dient die Evaluation von Projekten und Schulversuchen namentlich dazu, die Struktur und die Organisation dieser Stufe weiterzuentwickeln und zu optimieren. Inhaltlich ist sie stark bestimmt durch laufende Lehrplanevaluationen, -revisionen und -neueinführungen. Auch auf dieser Stufe setzen sich zunehmend erweiterte bzw. ganzheitliche Formen der Schülerinnen- und Schülerbeurteilung durch. Eine weitere Tendenz ist die zunehmende Schaffung von offenen Stundentafeln oder Wochenstundentafeln, welche ein Arbeiten mit neuen Unterrichtsformen und -methoden erleichtern und begünstigen. Weitreichende Veränderungen auf der *Sekundarstufe II* gibt es in allen Segmenten dieser Stufe: In den allgemeinbildenden Schulen, in der Lehrerinnen- und Lehrerbildung sowie in der übrigen Berufsbildung.

Die wichtigsten Veränderungen in den *allgemeinbildenden* Schulen der Sekundarstufe II sind durch das neue Maturitätsanerkennungsreglement und den neuen Rahmenplan für die Maturitätsschulen ausgelöst worden. Dieses Reglement wurde erstmals vom Eidgenössischen Departement des Innern und der EDK gemeinsam verabschiedet. Auf den

1. August 1995 in Kraft gesetzt, gewährt es den Kantonen eine Übergangsfrist von acht Jahren für die Anpassung ihrer Gesetzgebung.
Mit dem neuen Reglement wurden die bisherigen Maturitätstypen abgeschafft. Die Studierenden haben nun die Möglichkeit, nebst sieben Grundlagenfächern ihren Vorlieben und Fähigkeiten entsprechend ein Schwerpunktfach und ein Ergänzungsfach zu wählen. Nachdem Religionslehre als Ergänzungsfach zugelassen wurde, kann in der Schweiz erstmals Religion als Maturitätsfach gewählt werden. Über die konkreten Ausbildungsangebote der Maturitätsschulen in den Schwerpunkt- und Ergänzungsfächern bestimmen allerdings die Kantone; zugelassen sind nämlich acht Schwerpunkt- und dreizehn Ergänzungsfächer, was kleine Schulen vor erhebliche Organisationsprobleme stellt. Die Ausbildungsdauer bis zur Maturität muß insgesamt mindestens zwölf Jahre betragen, wobei mindestens die letzten vier Jahre nach einem eigens für die Vorbereitung auf die Maturität ausgerichteten Lehrgang zu gestalten sind. Der Lehrgang der Maturitätsschulen für Erwachsene dauert mindestens drei Jahre.

Veränderungen für Berufsschulen und Lehrerausbildung

Das neue Maturitätsanerkennungsreglement schreibt vor, daß die Maturitätsschulen nach Lehrplänen unterrichten müssen, die sich auf einen gesamtschweizerischen Rahmenlehrplan der EDK abstützen. Dieser Schweizerische Rahmenlehrplan, der bereits 1994 erlassen wurde, ist kein Stoffplan, sondern gibt den Kantonen für alle Fächer das allgemeine Bildungsziel und die Richtziele verbindlich vor. Zur Zeit sind alle Kantone daran, die Strukturen und Lehrpläne ihrer Maturitätsschulen den neuen Regelungen anzupassen. Im Zuge dieser Anpassung ist in einigen Kantonen eine *Verkürzung der gymnasialen Ausbildung* vorgesehen.
Die *Diplommittelschule* – die in zwei bis drei Jahren den Lernstoff der obligatorischen Schulen vertieft, die Berufsfindung und -wahl fördert und auf bestimmte Berufsausbildungen vorbereitet – ist ein weiterer wichtiger Sektor der allgemeinbildenden Schulen der Sekundarstufe II, in dem Reformprojekte wie Evaluation, Reorganisation oder Neuschaffung realisiert werden. Schließlich sind in allgemeinbildenden Schulen der Sekundarstufe II mehrere Kantone neuere Postulate wie erweiterte Unterrichts- und Lernformen sowie zwei- oder mehrsprachiger Unterricht in Projekte umgesetzt worden.

Die markanteste Veränderung in der *Berufsbildung* auf der Sekundarstufe II ergibt sich zur Zeit durch die Planung und Einführung der Berufsmaturität. Der praktische Teil der Ausbildung für technische, kaufmännische, gestalterische und gewerbliche Berufe erfolgt in Lehrbetrieben, während der theoretische Teil in berufsbildenden Schulen vermittelt wird. Seit 1983 kann in Verbindung mit einer gewerblich-industriellen, kaufmännischen oder gestalterischen Berufsschule eine *Berufsmittelschule* geführt werden, die praktisch eine Ergänzung der obligatorischen Berufsschule ist und ihre Absolventen und Absolventinnen bislang namentlich auf die Aufnahmeprüfung einer Höheren Fachschule vorbereiten half. Von diesem Angebot machten in den letzten Jahren durchschnittlich drei Prozent der Lehrtöchter und Lehrlinge Gebrauch. Der erfolgreiche Abschluß der Berufsmittelschule wurde mit einem Diplom bestätigt, das allerdings nicht von allen Kantonen gegenseitig so anerkannt wurde, daß die Diplomierten prüfungsfrei in eine Höhere Fachschule eintreten konnten. Im Hinblick auf die beschlossene Aufwertung Höherer Fachschulen zu Fachhochschulen wurden deshalb 1993 und 1994 die rechtlichen Grundlagen für die Berufsmaturität, die Fachhochschulreife geschaffen. Die Berufsmaturität, also die für die Fachhochschulreife erforderliche Allgemeinbildung kann entweder in die Lehrzeit integriert oder aber zu einem beliebigen Zeitpunkt nach dem Lehrerabschluß vermittelt werden.

Im Unterschied zur nicht mehr typisierten gymnasialen Maturität gibt es vier Berufsmaturitäten: die technische, die den prüfungsfreien Übergang zu den Höheren Technischen Lehranstalten (Ingenieurschulen HTL) gewährleisten soll, die kaufmännische für den Eintritt in die Höheren Wirtschafts- und Verwaltungsschulen (HWV), die gestalterische für den Eintritt in die Höheren Fachschulen für Gestaltung (HFG) und die gewerbliche, die der Vorbildung für Berufs- und Höhere Fachprüfungen, aber auch für Fachschulen gewerblicher Berufsgruppen dienen soll. Zahlreiche Berufsschulen haben bereits im Herbst 1993 begonnen, Vorbereitungskurse für die Berufsmaturitätsprüfung anzubieten und die Berufsmittelschulen entsprechend neu zu strukturieren. Die Berufsmaturität kann wie die gymnasiale Maturität auch vor einer Eidgenössischen Behörde abgelegt werden; die ersten Eidgenössischen Berufsmaturitätsprüfungen finden im kommenden Herbst statt.

Die Bundesbehörden erwarten, daß die Berufsmaturität im Unterschied zum bisherigen Diplom der Berufsmittelschule von zehn Prozent der Lehrtöchter und Lehrlinge erreicht wird, daß also zehn Prozent der Jugendlichen, die den Weg der Berufsbildung gehen, zur Fachhochschulreife gelangen. Einen weiteren Schwerpunkt in der Berufsbildung stellen in mehreren Kantonen die Angebote Anlehre, Vorlehre und Integrationskurse für fremdsprachliche Jugendliche dar. In einigen Kantonen werden zudem eine Revision der Lehrpläne für den allgemeinbildenden Unterricht an Berufsschulen sowie Maßnahmen zur Stärkung des Berufsbildungsweges geprüft. Seit wenigen Jahren engagieren sich vermehrt auch kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im Bereich der berufsbildenden Schulen. 1990 haben sich interessierte Fachstellen zur „Schweizerischen Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Berufsbildung" zusammengeschlossen, die „das Studium und die Förderung der ethisch-religiösen Dimension in der Berufsbildung" bezweckt.
Gründlich in Bewegung geraten ist die *Lehrerinnen- und*

Lehrerausbildung. Praktisch alle deutsch-schweizerischen Kantone sind daran, sie gänzlich oder teilweise neu zu konzipieren und zu strukturieren. In zahlreichen Kantonen wird der Bereich Fortbildung gegenwärtig vor allem von Projekten schulinterner Lehrer(innen)fortbildung (SCHILF) dominiert. In der französisch- und italienischsprachigen Schweiz ist die Lehrerinnen- und Lehrerausbildung – teilweise mit Ausnahme der Kindergärtnerinnen- und Fachlehrerinnenausbildung – bereits seit langem wie in den meisten europäischen Ländern grundsätzlich nachmaturitär strukturiert. In der deutschsprachigen Schweiz ist die traditionelle Ausbildungseinrichtung das Lehrerinnen- und Lehrerseminar, eine Einrichtung der Sekundarstufe II mit einer Verschränkung von Allgemeinbildung und Berufsausbildung. Seit einiger Zeit ist indes eine klare Tendenz weg von der seminaristischen hin zur nachmaturitären Ausbildung der Lehrpersonen festzustellen. So bilden die Kantone Aargau, Basel, Schaffhausen und Zürich ihre Lehrpersonen – mit Ausnahme der Kindergärtnerinnen und Fachlehrerinnen – schon jetzt grundsätzlich nachmaturitär aus. Vor kurzem hat auch der Kanton Bern den Systemwechsel beschlossen, und ähnliche Bestrebungen sind in weiteren Kantonen namentlich der Zentral- und Ostschweiz festzustellen.

Neu: ein duales Hochschulsystem

Diese Entwicklung hat 1995 in Empfehlungen der EDK zur Lehrerinnen- und Lehrerbildung und zu den Pädagogischen Hochschulen einen prägnanten Ausdruck gefunden. Darin wird namentlich festgehalten, daß die Ausbildung der Lehrkräfte in der Regel auf der Tertiärstufe erfolgt, „und zwar an Universitäten, Fachhochschulen (Pädagogischen Hochschulen, Musik- und Kunsthochschulen) oder an besonderen Ausbildungsinstitutionen". Zudem wird vorgegeben, daß für die Überführung nichttertiärer Lehrerbildungsinstitutionen, insbesondere für den Bereich Berufsbildung, auf die Tertiärstufe eine Frist von zehn Jahren gilt. Sollten diese Vorgaben legiferiert bzw. realisiert werden, wäre die Eigenständigkeit namentlich der privaten katholischen Lehrer- und Lehrerinnenseminare gefährdet. Deshalb regt sich in den Innerschweizer Kantonen Luzern, Zug und Schwyz Widerstand gegen die Tertialisierungspläne der EDK. In den Parlamenten dieser Kantone wurden dieses Frühjahr Vorstöße eingereicht, die auf den Erhalt des seminaristischen Weges der Lehrer- und Lehrerinnenausbildung bzw. der bestehenden Lehrer- und Lehrerinnenseminare abzielen und dabei auch den Zentralismus der EDK harsch angriffen; diese trete wie eine Schweizerische Regierung in Erziehungsfragen auf.
Für die römisch-katholische Kirche von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Zukunft des Katechetischen Instituts an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern. Die kantonale Hochschulplanung zählt dieses Institut nämlich zu jenen Höheren Fachschulen, die zu Fachhochschulen weiterentwickelt werden könnten. Sollte es soweit kommen, dürften die schon jetzt wirksamen Erwartungen des Staates an die Kirche bezüglich Mitfinanzierung wohl noch zunehmen.
Noch bevor die Lehrerinnen- und Lehrerseminare zu Pädagogischen Hochschulen weiterentwickelt werden sollen, sollen die Höheren Fachschulen und die Höheren Kunstschulen weiterentwickelt, ausgebaut und hernach als *Fachhochschulen* geführt werden. Nicht zuletzt zur Stärkung der Europafähigkeit der schweizerischen Diplome hat 1993 die gemeinsame Konferenz der kantonalen Erziehungs- und Volkswirtschaftsdirektoren ein entsprechendes Thesenpapier veröffentlicht. Dieses konnte sich auf die im Jahr zuvor veröffentlichten Thesen des Schweizerischen Wissenschaftsrates zu den Reformen der nachobligatorischen Ausbildung abstützen. Im Gesetzgebungsverfahren wurden diese Vorgaben weitgehend übernommen.

Das Fachhochschulgesetz, das im Oktober 1995 verabschiedet wurde und voraussichtlich auf den kommenden Herbst in Kraft gesetzt wird, überträgt dem Bund neue Kompetenzen bzw. Aufgaben: Er „fördert den Aufbau und die Entwicklung von Fachhochschulen in den Bereichen der Industrie, der Dienstleistungen sowie der Land- und Forstwirtschaft, indem er namentlich ihre Aufgaben regelt, ihre Diplome anerkennt und finanzielle Unterstützung leistet. Er strebt gemeinsam mit den Kantonen die gesamtschweizerische und regionale Aufgabenteilung und Zusammenarbeit im gesamten Hochschulbereich an und berücksichtigt dabei die internationale Zusammenarbeit. Er kann Einrichtungen fördern, die Fachhochschulstudiengänge in weiteren Bereichen anbieten." Als Trägerschaften von Fachhochschulen kommen die Kantone, Konkordate von Kantonen oder Private in Frage. Die Anerkennung durch den Bund kann die Genehmigung zu Errichtung und Betrieb, die subventionsrechtliche Anerkennung oder die Anerkennung der Diplome bedeuten. Die gesamtschweizerische Koordination ist von der Fachhochschulkonferenz der Kantone zu gewährleisten.

Der Auftrag der zu Fachhochschulen weiterentwickelten Höheren Fachschulen ist die Vermittlung einer praxisorientierten, wissenschaftlich fundierten Ausbildung, die Qualifizierung der Studierenden für ein berufliches bzw. künstlerisches Aufgabenfeld, das hohe fachwissenschaftliche und berufliche Fertigkeiten erfordert, und die anwendungsbezogene Forschung sowie die Förderung des Wissens- und Technologietransfers. Diese Hochschulen verleihen anerkannte Studienabschlüsse, das heißt Diplome, aber keine Doktorate. Der Zugang zu den Fachhochschulen erfolgt in der Regel über die berufliche Grundausbildung und eine ergänzende Allgemeinbildung, namentlich die Berufsmatura; damit erhält die Berufslehre mit Absicht neue Anziehungskraft. Inhaber und Inhaberinnen von gymnasialen Maturitäten werden zugelassen, wenn sie sich über entsprechende Praktika von mindestens einem Jahr Dauer ausweisen.
Der Zugang zu den Kunst- und Musikhochschulen erfolgt in der Regel über eine abgeschlossene Ausbildung der Sekundarstufe II von mindestens drei Jahren Dauer und den Nachweis künstlerischer Eignung. Bis 1997 sollen aus den über 50

vom Bund geregelten Höheren Fachschulen acht Fachhochschulen in den Bereichen Technik (heute: HTL), Wirtschaft (heute: HWV) und Gestaltung (heute: HFG) entstehen. Frühestens 2000 sollen dann auch die von den Kantonen geregelten Ausbildungsgänge in den Bereichen Soziales, Gesundheit und Pädagogik ihre Fachhochschulen erhalten.
Öffentlich wurden Bedenken bislang gegen die Tertialisierung der Lehrer- und Lehrerinnenausbildung geäußert, doch gibt es Bedenken auch gegen eine zu weit gehende Tertialisierung der Ausbildung im Sozial- und Gesundheitswesen. Mit dem Stichwort „Unterschichtung" wird befürchtet, daß die bisherigen Sozial- und Gesundheitsberufe an Attraktivität verlieren, so daß zu viele Begabtere sich an Fachhochschulen zu Kaderleuten ausbilden lassen und beispielsweise das gewöhnliche Heim- und Pflegepersonal über soziale und gesundheitliche Anlehren rekrutiert werden muß. Die Verbindung der kantonalen Sanitätsdirektoren, die Schweizerische Sanitätsdirektorenkonferenz, wird deshalb empfehlen, höchstens drei Fachhochschulen für Gesundheit zu bilden, eine in der französischen und höchstens zwei in der deutschen Schweiz, und diese im Verbund mit benachbarten Fachgebieten wie Sozialarbeit oder Pädagogik zu führen. Unabhängig davon wird ab dem kommenden Herbst an der Kaderschule des Schweizerischen Roten Kreuzes der Studiengang der Pflegewissenschaft angeboten, der mit dem „Master of Nursing Science" der Universität Limburg in Maastricht abgeschlossen werden kann.
Gegen diese Vorstellungen der Sanitätsdirektorenkonferenz wurde von der Westschweiz und von Frauenorganisationen bereits Widerstand angemeldet. In der Westschweiz wurde die Ausbildung bereits stärker in den Tertiärbereich verlegt, und die Frauenorganisationen melden Frauenpostulate an, sind doch in den nichtakademischen Gesundheitsberufen über 90 Prozent Frauen. Neben der Entwicklung von Fachhochschulen soll die Weiterentwicklung der anderen Ausbildungsgänge im tertiären Berufsbildungsbereich nicht vernachlässigt werden. Dabei denken die Bundesbehörden namentlich an einen Ausbau der Höheren Fachschulen und eine Vertiefung des Systems der Berufs- und Höheren Fachprüfungen.
Das Hochschulsystem der Schweiz wird auf jeden Fall schon bald ein *duales* sein, welches unter dem Oberbegriff Hochschule einerseits die universitären Hochschulen und andererseits die Fachhochschulen im engeren Sinn, die Kunst- und Musikhochschulen sowie die Pädagogischen Hochschulen umfassen wird. Beide Hochschultypen haben grundsätzlich den gleichen dreifachen Leistungsauftrag: Lehre (Aus-, Fort- und Weiterbildung), Forschung und Entwicklung, Dienstleistung.
Mit der Einführung des dualen Hochschulsystems kommt aber eine neue Dimension der Hochschulbewertung ins Spiel. Nach der Aufbauphase sollen die Fachhochschulen nämlich vornehmlich leistungsorientiert subventioniert werden. Dann zählen nicht mehr nur die Anzahl Studierender oder Diplome, sondern auch das fachliche Profil der Schule, die Studiendauer, das Betreuungsverhältnis, der Eigenfinanzierungsgrad im Bereich angewandte Forschung und Entwicklung, die Beurteilung der Ausbildungsqualität durch Studierende, Dozenten und Arbeitgeber sowie die Chancen der Diplomierten auf dem Arbeitsmarkt. Obwohl die Evaluation bzw. die Qualitätssicherung für jede Schulart spezifisch sein muß, ist dieses neue Bewertungselement für die privaten Schulträger eine Chance. Denn bisher war der Staat bei der Subventionierung der Privatschulen äußerst zurückhaltend. Mit der Einführung der Leistungsorientierung im Subventionswesen könnte das ungute Konkurrenzverhältnis zwischen Privat und Staat durch ein qualitätssteigerndes Konkurrieren abgelöst werden. *Rolf Weibel*

„Das Bischofsamt neu leben"

Ein Gespräch mit dem Grazer Bischof Johann Weber

Das Bischofsamt hat in der Geschichte schon viele Wandlungen durchgemacht. Heute gelten Bischöfe in der Öffentlichkeit vielfach als „die" Kirche; in den eigenen Reihen werden sie mit ganz unterschiedlichen Erwartungen konfrontiert. Wie läßt sich unter diesen Bedingungen das Bischofsamt ausüben? Darüber sprachen wir mit Bischof Johann Weber. Er leitet das Bistum Graz seit 1969 und ist derzeit Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz. Die Fragen stellten Fritz Csoklich und Klaus Nientiedt.

HK: Herr Bischof Weber, einzelne Bischöfe und das Bischofsamt als solches standen in der jüngsten Zeit wiederholt im Zentrum innerkirchlicher Auseinandersetzungen. Umstrittene Bischofsernennungen, Bischöfe, die ihres Amtes enthoben werden oder zurücktreten, Bischöfe im Spagat zwischen Rom und ihren Ortskirchen, aber auch zwischen den verschiedenen Richtungen und Strömungen innerhalb der eigenen Ortskirche – gibt es für diese Vorgänge, so unterschiedlich sie auch sind, gemeinsame Ursachen?

Weber: Das hat unterschiedliche Wurzeln. Es handelt sich dabei um Folgen von Veränderungen, die nicht die Kirche

allein betreffen. Vieles ist in Bewegung geraten. Die Bischöfe können von der Meinungsvielfalt und den Spannungen in Gesellschaft und Kirche nicht unberührt bleiben. Hinzu kommt die mediale Seite. Ob in der Politik oder anderswo – die Mediengesellschaft kennzeichnet eine allgemeine Personalisierung. Im Mittelpunkt der Berichterstattung stehen Köpfe, Personen. Als innerkirchliche Ursache möchte ich vor allem das Konzil nennen. Manche Dinge mußte es offen oder wenigstens unerledigt lassen, sie blieben liegen, weil sie nicht lösbar waren.

HK: Vor allem das hohe Maß an Polarisierung unter Bischöfen fällt heute auf. Ist diese Polarisierung selbst neu oder tritt sie in einer Mediengesellschaft nur stärker nach außen, läßt sich weniger verbergen?

Weber: Diese Polarisierung tut zunächst einmal sehr vielen Menschen weh. Für diejenigen, die erwarten, daß die Bischöfe als eine geschlossene Gemeinschaft auftreten, ist es ein echter Schmerz, dies zu sehen, und zugleich ist es nicht vermeidbar. Es ist ein immer neu aufgegebenes und im Kontext stürmischer Weltveränderung notwendiges neues Ringen um Fragen wie: Was sind die Wurzeln unseres Glaubens? Und zugleich: Wie sieht die verstehbare, faßbare, berührbare, liebenswerte Gestalt unseres Glaubens aus? Es geht dabei vielleicht nicht um grundlegende Glaubensfragen, und doch brechen im Denken erhebliche und ernst zu nehmende Unterschiede auf. Ich will hier nichts beschönigen. Vieles ist nicht mehr selbstverständlich, wie es in meiner Jugendzeit war. Kirche war in gewissem Sinne unberührbar, selbstverständlich. Man stritt vielleicht miteinander um die Formen der Jugendarbeit, aber die Kirche als solche, der Bischof, der Papst standen nicht zur Diskussion. Dennoch können solche Auseinandersetzungen heute sehr fruchtbar sein.

HK: Was überwiegt bei Ihnen – das Erschrecken über die zuweilen schmerzlichen Seiten der Konflikte oder die Genugtuung darüber, daß über die Dinge einigermaßen offen gestritten wird?

Weber: Die Konflikte sind wirklich oft sehr unangenehm, belastend. Man kann sich schämen, wenn man – ob zu Recht oder zu Unrecht – ins Kreuzfeuer der Medien gerät. Und trotzdem – nicht um mich zu beruhigen, sondern aus dem Versuch heraus, dem ganzen Volk treu zu sein, ist dies unumgänglich. Es gibt nicht nur die ganz aktiven und informierten Katholiken, sondern auch die „treuen Kirchenfernen", wie ich sie nennen möchte. Auch ihnen müssen wir die Treue halten. Und ohne in dieser Hinsicht irgendetwas verharmlosen zu wollen: Ich bin sehr zuversichtlich, daß uns dies auch gelingen kann.

HK: Gerade in der österreichischen Kirche, aber wohl nicht nur dort, scheint sich eine gewisse Zusammenhanglosigkeit zu verstärken. Handelt es sich dabei um eine vorübergehende Erscheinung? Oder muß man sich darauf einrichten, daß dies auf längere Zeit so bleiben wird?

Weber: Wahrscheinlich wird man es erst in Jahrzehnten besser beurteilen können. Aber auch hierbei handelt es sich nicht allein um ein innerkirchliches Problem. Der Gedanke der „universitas" tritt etwa im Bildungsbereich radikal zurück gegenüber der Spezialisierung. Ich denke an neuere Gesetzesvorhaben in Österreich: Das Verwendungsprofil ist im Blick, die Zusammenschau tritt dagegen immer mehr zurück. Auch in der Pastoral wird sich dies auswirken. Dahinter steht letztlich die Frage: Wo laufen die Dinge zusammen? Eine zunächst eher spontane Beobachtung, aber ich glaube inzwischen, daß sie mehr für sich hat: In den Auseinandersetzungen um die Kirche in den letzten Jahren wird das Wort Jesus Christus sehr wenig gebraucht. Nicht als ein Wort, das man vielleicht zu einer billigen Münze machen kann, sondern als Frage: Wo laufen die Dinge zusammen? Was trägt? Da scheint uns allen etwas Wichtiges abhanden gekommen zu sein.

„Mitgehen mit den Menschen, die einem anvertraut sind"

HK: Kaum jemand wird Ihnen darin widersprechen. Nur ist damit die innerkirchliche Polarisierung nicht beseitigt. Lassen sich mit diesem Hinweis nicht allzu leicht reale Gegensätze und Unterschiede zudecken?

Weber: Es geht überhaupt nicht darum, irgendetwas zu kaschieren. Mit großer Entschiedenheit möchte ich sagen: Eine zentralistische, entmündigende Leitung der Kirche – sei es auf diözesaner, auf pfarrlicher oder auch auf Weltebene – ist sicher nicht gut. Aber der Einheitsdienst des Zusammenführens ist unersetzlich. Trotz aller Reserven gegenüber Rom und manchen Bischöfen wird man diesen Einheitsdienst wahrscheinlich später einmal deutlicher, als dies heute geschieht, zu schätzen wissen – unabhängig von der Frage, ob man das, was im Namen dieser Einheit geschieht, im einzelnen für gut oder weniger gut hält. Einheitsdienst nicht verstanden im Sinne einer Managerzentrale, nicht als das Schloß von Kafka, sondern als eine Übersetzung der Einheit in Jesus Christus.

HK: Gerade auf der Ebene der Ortskirchen spürt man gegenwärtig, wie schwierig dieser Einheitsdienst ist. Bischof Kasper sprach unlängst in einem Interview von der „Stunde der Integrationsfähigkeit des Bischofsamtes". Ist es eigentlich in Zukunft das unausweichliche Schicksal von Bischöfen, zwischen allen Stühlen zu sitzen?

Weber: Bischöfe sollen überhaupt nicht sitzen. Sie sollen mit der ganzen Schärfe dieses Wortes pilgernde Kirche sein. Nicht die schöne Sonntagsrede, sondern die Mühsal eines schweren Weges und müde gewordener Füße kennzeichnet ihr Amt: Mitgehen mit den Menschen, die einem anvertraut sind; Sorge vor allem auch für die, die nicht unbedingt in den Kirchen anzutreffen sind. Zusammen mit der Priesterschaft – in einem großen Umbruch wie dem heutigen sind die Priester besonders gefordert. Und: mit der Gesamtkirche! Selbst

wenn es viele sich so vorstellen: Es ist nicht so, als läute bei einem Bischof ständig das rote Telefon. Man hat eine große Freiheit und Selbständigkeit als Nachfolger der Apostel.

HK: Wie kommt es dann aber, daß nicht wenige Katholiken den Eindruck haben, die Bischöfe machten wenig Gebrauch von den Möglichkeiten dieser Freiheit und Selbständigkeit? Viele fragen sich, warum Bischöfe nicht entschlossener ihren Überzeugungen folgen, anstatt auf bremsende Kräfte in zentralkirchlichen Stellen oder in anderen Teilen der Weltkirche zu verweisen.

Weber: Angst oder Bequemlichkeit wären schlechte Ratgeber. Wohl aber soll den Bischöfen der geduldige Schritt zugestanden werden. Vertrauen hat einen längeren Atem als die Angst.

„Ich sehe mich nicht als Gesprächsleiter einer Podiumsdiskussion"

HK: Aber noch einmal zurück in die Ortskirche. Die Gegensätze innerhalb etlicher Ortskirchen scheinen größer zu werden. Man fragt sich zunehmend, wie ein Amt der Einheit unter diesen Bedingungen überhaupt ausgeübt werden kann. Wie wirkt in der heutigen Situation ein Bischof integrierend?

Weber: Natürlich gibt es Spannungen, Probleme, die momentan nicht lösbar sind. Ich habe es aber nie erlebt, als sei nichts mehr möglich, als reiße etwas ab. Das Ringen um Gott und das Ringen um das Leben der Menschen sind nicht voneinander zu trennen. Menschen denken, handeln, leben verschieden. Aber ich sage wirklich aus Überzeugung: Solange man sich auf die beschriebene Weise als Pilger versteht und so handelt, muß es nicht zu Trennungen, Mißmut und Entfremdung kommen.

HK: Mit welcher Gruppe in der Kirche ist der Umgang für einen Bischof heute schwieriger: mit denjenigen, die für mehr Großzügigkeit und Freiheitlichkeit eintreten, oder denjenigen, die die Bischöfe drängen, Entscheidungen zu treffen, Unterschiede zu markieren, weil sie vermeintlich unaufgebbare Grenzen überschritten sehen?

Weber: Am schwierigsten ist für mich die Gruppe, die meint, schon alles zu wissen. Die können auf beiden von Ihnen genannten Seiten angesiedelt sein. Bei dieser Geisteshaltung werden Sätze wie „das muß ich noch einmal überlegen", „da müssen wir noch nachdenken", „vielleicht haben wir etwas falsch gesehen" nie über die Lippen kommen. Das ist für mich die schwierigste Gruppe. Das können auch Bischöfe sein. Das können Konservative oder Progressive sein. Wir Deutschsprechenden haben eine verdienstvolle, durch die Wissenschaft vorangetriebene, aber mitunter auch gefährliche Haltung: Wir wollen alles ganz genau wissen; alles ganz genau auf den Punkt bringen; alles ganz genau mit Hartnäckigkeit vertreten …

HK: … Eigenschaften, die nicht per se schlecht sein müssen …

Weber: Durchaus nicht. Aber kann dabei nicht vielleicht doch auch Wichtiges verloren gehen? In vielen Auseinandersetzungen geht es nicht immer um Rechtgläubigkeit und Nicht-Rechtgläubigkeit, sondern um die Durchsetzung der eigenen Sicht, um das Recht-Behalten, um das Nicht-miteinander-Können. In unserer Diözese schreiben wir seit einiger Zeit das Wort Dialog sehr groß. Ich weiß, dieses Wort kann man verbrauchen. In dem Zusammenhang ist das Dogma der Dreifaltigkeit von großer Bedeutung: Es kann als Hinweis auf ein aufmerksames, ehrerbietiges Aufeinander-Hören gelesen werden. Wo dies nicht geschieht, will man mit Hilfe von Rechtgläubigkeit oder Fortschritt oft nur die eigenen Ansprüche durchsetzen.

HK: Angesichts der Gegensätze innerhalb der Kirche dürfte schon viel gewonnen sein, wenn es einem Bischof gelingt, mit möglichst vielen Menschen im Gespräch zu sein, hinüber und herüber füreinander Verständnis zu wecken. Wird aus dem Bischof zunehmend ein Moderator seiner Ortskirche?

Weber: Das wäre mir zu wenig. Ich sehe mich nicht als Gesprächsleiter einer Podiumsdiskussion. Für mein eigenes Leben sind mir drei Begriffe wichtig geworden: Erstens der Zeuge. Jesus sagt zu seinen Jüngern und Jüngerinnen: Ihr sollt meine Zeugen sein. Zeuge, der zu etwas steht und der von etwas überzeugt ist, vom Glauben an die Auferstehung. Der zweite Begriff ist für mich der Treuhänder. Ich selbst stamme nicht aus einem dichten katholischen Milieu. Um so mehr habe ich entdeckt, wie wichtig das treuhänderische Weitergeben, Bewahren ist: von den alltäglichen Gebräuchlichkeiten bis zu dem uns übergebenen Glaubensgut und den Sakramenten. Der dritte Begriff kommt auf den ersten Seiten der Genesis vor: Gärtner. Gott bestellt die Menschen, damit sie den Garten, die Welt pflegen, hüten. Es ist für mich wichtig und beeindruckend zu sehen, wie etwas wächst. Wie die Gärten heute nicht mehr streng mit dem Lineal gezogen werden, sondern oft Biotope sind, so schaut auch die katholische Kirche aus. Es wächst vieles, aber Unkraut gibt es auch.

HK: Zum Thema, manchmal auch zum Problem wird die Rolle des Bischofs immer wieder bei Diözesansynoden oder synodenähnlichen diözesanen Foren. Warum machen Bischöfe von der Wahrnehmung gemeinsamer Verantwortung des Gottesvolks in Form von diözesanen Synoden im Grunde bis heute einen relativ unentschiedenen Gebrauch?

Weber: Zwei Gründe sehe ich hierfür. Nach einer Phase der Belebung der Kirche durch Gremien im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (Priesterrat, Diözesanrat, Pfarrgemeinderäte) herrscht – im übrigen nicht nur auf kirchlichem Gebiet – eine gewisse Gremienmüdigkeit. Hierzu hat auch die Erfahrung beigetragen, daß sich viele Dinge nicht immer lösen lassen. Der zweite, ganz handfeste Grund liegt darin, daß es eine ganze Reihe von Fragen gibt, die ununterbrochen besprochen werden (Zölibat, Priesterweihe der Frau,

die Sexualmoral) und sich auch in den Diözesansynoden niederschlagen. Man verabschiedet einen Beschluß mit hoher Stimmenquote. Der Bischof schaut strafend, ernst oder betrübt – je nach Temperament – und muß dann sagen: Ich kann das leider nicht bestätigen. Frust auf allen Seiten. Ich vertraue jedoch darauf, daß – wenn der Geist von Machtproben zurücktritt – gute Lösungen heranwachsen – vielleicht nicht sofort und nicht für alles.

„Bischöfe dürfen nicht den Ernst eines Politbüros haben"

HK: Aber womit ist letzthin der Kirche mehr gedient: wenn man das Ringen um Reformen auf kleiner Flamme hält und sich einheitlicher gibt, als man tatsächlich ist, oder wenn man die Reformwünsche und Unterschiede offen benennt – mit allen Folgen für die Ausübung des Bischofsamtes, die beides mit sich bringt?

Weber: Hier stehen sich zwei überaus ehrenwerte Überzeugungen gegenüber: Die eine Auffassung besagt, man dürfe sich als Weltkirche nicht im Gegenlauf zur allgemeinen Entwicklung in der Welt in einzelne Blöcke auseinanderdividieren lassen. Die andere Überzeugung meint: Die Buntheit der Welt ist ein Faktum, wäre es daher nicht möglich, daß eine Region, nehmen wir etwa das industrialisierte Westeuropa, im Unterschied zu Afrika oder Südamerika eigene Lösungen fände, etwa in den Zulassungsbedingungen für das Priesteramt u. a. Diese zwei Meinungen stehen sich gegenüber. Das Konzil betonte den Stellenwert der Kollegialität der Bischöfe auf der ganzen Welt. Gegenwärtig haben wir nicht den Willen, das Risiko von Teillösungen einzugehen. Das ist noch nicht ausgekämpft und ausgelitten.

HK: Manch einer empfiehlt gerade der Kirche in unseren Breiten, gewissermaßen das „Leben selbst" stärker zum Zuge kommen zu lassen anstatt sich unentwegt für die Einhaltung und Beachtung von Vorschriften, rechtlichen Festlegungen einzusetzen. Wäre dies für Sie ein gangbarer Weg?

Weber: Beides ist notwendig, Leben und Ordnung. Aber: der katholischen Kirche kommt von ihrem Wesen her eine gewisse Sorglosigkeit zu. Und zwar nicht, weil wir so schwach und so faul wären, sondern weil wir daran glauben, daß Gott es eigentlich ist, der etwas macht. Der Sämann mag wachen oder schlafen, die Saat wächst schon. Größere Gelassenheit wäre als Grundeinstellung sehr nötig. Es tut der Pflanze nicht gut, wenn man an ihr ständig zieht. Wenn wir meinen, alles genau zu wissen, entfernen wir uns auch vom Leben der Menschen – mit ihren Freuden, ihrer Lust und ihrer Last. Wir bauen ein lückenloses Gebäude – aber neben den Menschen. „Deus semper maior" – Gott ist immer größer als das, was wir fassen können. Dieser immer schon größere Gott ist für mich nicht nur Inbegriff der Ehrfurcht, der Anbetung, sondern auch der Heiterkeit, des Humors. Die Heiterkeit, die aus dem Gottvertrauen kommt, darf die Kirche nicht verlassen. Bischöfe dürfen nicht den furchtbaren Ernst eines Politbüros haben.

HK: Bischöfe tun sich heute nicht nur innerhalb der eigenen Diözese schwer, manche werden zwischen den Erwartungen römischer Stellen und ihrer Ortskirche geradezu zerrieben. Nicht wenige Katholiken halten die Glaubwürdigkeit des Bischofsamtes deshalb für gefährdet, weil sie den Eindruck haben, die Bischöfe würden sich zu wenig höherenorts zu Sprechern ihrer Ortskirchen machen. Ist dieser Eindruck richtig?

Weber: Es wäre schlecht, wenn ein Bischof die Lebensauffassung eines Musterknaben hätte und meinte, er müsse immer gut auffallen. Der Bischof muß vor allem Realist sein. Er muß die Weltkirche – und darunter verstehe ich nicht nur Rom; da gibt es vielfältige Querverbindungen – Anteil haben lassen: So denken bei uns die Menschen. So sind die Sorgen, die Erwartungen, die Hoffnungen. Ob die immer durchgesetzt werden können, ob die immer richtig sind – da sollte man einigermaßen viel Demut besitzen. Aber Weltkirche heißt für mich nicht eine Zentrale, von der allein alles gesteuert wird. Zugleich hat der Bischof das Recht und die Pflicht – in seiner Eigenschaft als Zeuge und Treuhänder – zu sagen: Ein bestimmtes Projekt hat momentan zwar vielleicht viele Prostimmen, aber es gibt auch noch andere Aspekte, die man gleichfalls im Blick haben muß.

„Der Vorsitzende der Bischofskonferenz sollte einen gewissen Bonus besitzen"

HK: Apropos Querverbindungen: werden die eigentlich hinreichend genützt? Lange Zeit war es doch gar nicht üblich, diese Querverbindungen zu nützen, sowohl zwischen einzelnen Bischöfen, als auch zwischen einzelnen Bischofskonferenzen. Sollte sich hier nicht etwas ändern?

Weber: Das Bischofsamt muß auf jeden Fall neu gelebt werden. Die allermeisten von uns sind überaus fleißig. Aber wir denken viel zu wenig nach, allein und miteinander. Wir müssen uns dafür schon rein praktisch mehr Zeit nehmen. Wie moderne Manager werden wir vom Terminkalender gehetzt. Aber dahinter steht die Frage: Wollen wir überhaupt das aufmerksame Infragestellen von vielem, das eingeschliffen ist? Es ist sicher ein Manko, daß die Querverbindungen gegenseitiger Aufmerksamkeit zu gering ausgebildet sind.

HK: Welchen Stellenwert geben Sie der Tatsache, daß manche Katholiken immer wieder und offenbar mit einigem Erfolg den direkten Weg nach Rom suchen, um sich dort um die Unterstützung zu bemühen, die sie beim eigenen Ortsbischof nicht finden? Werden hiermit nicht die Amtsausübung von Bischöfen behindert und ihre Beziehungen zu Rom belastet?

Weber: Wahrscheinlich wird man in keinem großen Organismus die ideale Form der Kommunikation erreichen. Aber

das Phänomen, das Sie erwähnen, ist in hohem Maße problematisch und zerstört viel Vertrauen. Der Bischof ist Träger des Erbes der Apostel. Der eine wird mit mehr Sympathie empfangen, der andere mit weniger. Aber einfach so zu tun „wir klammern den Bischof aus, wir kennen nur die direkte Gehorsamsbeziehung zum Papst", das ist nicht im Geist des Konzils. Anonyme Äußerungen sollte man grundsätzlich nicht beachten. Es gibt Diözesen, die sich in einem schwierigen, ja tragischen Zustand befinden. Wenn der Bischof angezeigt wird, muß ihm dies gesagt werden. Der von seinen Mitbrüdern gewählte Vorsitzende einer Bischofskonferenz – da spreche ich in eigener Sache – sollte in dem Zusammenhang einen gewissen Bonus besitzen.

„Die Zukunft der Kirche liegt nicht in einem Gehorsam ohne Rückfragemöglichkeit"

HK: Am nachhaltigsten geriet das Bischofsamt wiederholt durch umstrittene Bischofsernennungen in die Kritik. Manchmal hat man den Eindruck, zwei Konzepte für die Ausübung der einheitsstiftenden Funktion des Bischofsamtes stünden sich gegenüber: Entsteht Einheit dadurch, daß sich möglichst kräftige Gegensätze gegenüberstehen und sich gewissermaßen addierend aufheben, oder indem ein einzelner Bischof durch sein Handeln integrierend wirkt?

Weber: Ich weiß nicht, ob hinter den Bischofsernennungen soviel System steckt. Angesichts der heutigen Personalisierung hört man das scherzhafte Wort: Früher sah man einmal im Leben einen Bischof, heute sieht man ihn wöchentlich im Fernsehen. Das hat sicher etwas für sich und beleuchtet eine wichtige Seite der heutigen Lage. Das Reservoir an Kandidaten für das Bischofsamt ist nicht groß. Wenn eine Bischofsernennung nach Art einer Notbremsung geschieht, dann ruft dies Panik hervor. Umgekehrt kann in bestimmten Situationen eine Notbremsung lebensrettend sein. Von daher wird es immer einmal wieder auch Ernennungen geben, die für Unruhe sorgen. Ein Bischof soll vor allem ein aufmerksamer Mensch sein – aufmerksam für das Evangelium und aufmerksam für das Leben der Menschen und damit ein ständig Lernender. Bei den Bischofsernennungen muß auf die menschlichen Qualitäten eines Bischofskandidaten geachtet werden. Es muß alles getan werden, damit trotz aller Meinungsunterschiede ein Grundvertrauen vorhanden ist. Das heutige Freiheitsbedürfnis der Menschen kann zu großen Verirrungen führen. Aber dieses Freiheitsbedürfnis ist auch etwas Großartiges, muß beachtet werden. Die Zukunft der Kirche liegt nicht in einem Gehorsam ohne jede Rückfragemöglichkeit, sondern der Mensch muß gerade in der heutigen Gesellschaft lernen, sein Gewissen zu bilden. Die Kirche muß ihren Beitrag dazu leisten, wenn wir keinen Menschentyp haben wollen, der immer nur fraglos mit dem Kopf nickt.

HK: Aus Diözesen, in denen es zu umstrittenen Bischofsernennungen gekommen ist, hört man, daß sich die Einstellung ausbreite: Wir kommen auch ohne Bischof aus. Besteht nicht die ernste Gefahr, daß man mit solchen Ernennungen das Bischofsamt fatalerweise nachhaltig beschädigt?

Weber: „Wir brauchen keinen Bischof. Wir leben ganz gut, ohne ihn zu beachten." Äußerungen dieser Art sind sehr ernst zu nehmen. Das Bischofsamt gehört elementar zur katholischen Kirche. Wenn dies – aus welchen Gründen auch immer – faktisch unterlaufen wird, ist das eine schlimme Sache. Das Heil liegt nicht in einem sogenannten „beliebten Bischof", weil er nirgends aneckt und deswegen gut gelitten ist. Er wird nicht lange beliebt sein. Die Menschen haben ernstere, tiefere Fragen, die man nicht bloß mit Schulterklopfen lösen kann. Die Vorgabe des Grundvertrauens sollte gefördert werden. Wie in einer Partnerschaft darf das Grundvertrauen auch in einem Streit nicht wirklich in Frage gestellt sein. Von der Struktur der Kirche her steht jede Diözese für sich selber – dennoch beinhaltet die Kollegialität der Bischöfe auch die schwierige Tugend der „correctio fraterna", ich übersetze frei: des brüderlichen Gut-Zuredens.

HK: Der „casus belli" bei den umstrittenen Bischofsernennungen war die Tatsache, daß die personellen Vorstellungen der betreffenden Ortskirchen zu wenig berücksichtigt wurden. Nun gibt es eine Reihe von Modellen, wie man die Wünsche der Ortskirchen bei der Kandidatenauswahl besser einbringen kann. Was halten Sie von solchen Überlegungen?

Weber: Ich versteife mich nicht auf strukturelle Modelle. Jeder Bischof ist gehalten, alle drei Jahre Kandidaten zuhanden des Nuntius zu benennen. Wichtig ist der ständige Umgang mit den Menschen. Dann bekommt man schon ein Gefühl davon, wohin die Tendenzen laufen. Oft ist es so, daß das, was in den Medien bzw. in den Gremien gesagt wird, nicht ganz die allgemeine Stimmung wiedergibt. Wir müssen gerade jetzt aufpassen, daß das Bedürfnis nach spiritueller Tiefe erkannt wird und in die Kirche integriert wird. Spiritualität soll nicht nur von Sondervereinigungen gepflegt werden. Wir sind manchmal zu pastoral-pragmatisch, pastoraltechnisch geworden. Die Hoffnungen könnten bei vielen Menschen in diese Richtung hinweisen.

„Die Eigengestalt der Diözesen nicht nivellieren"

HK: Auch die Bischofskonferenzen bleiben von den gegenwärtigen Schwierigkeiten bei der Ausübung des Bischofsamtes nicht verschont. Wenn der Eindruck nicht täuscht, lähmen sich in manchen Bischofskonferenzen die verschiedenen Richtungen gegenseitig. Reformimpulse gehen heute eher von einzelnen Bischöfen aus oder von Bischöfen einzelner Kirchenprovinzen. Teilen Sie diesen Eindruck?

Weber: Es gibt tatsächlich schwierige Situationen, die man auch eingestehen sollte. Die Vorstellung, daß man als Konferenz auf jeden Fall eine einheitliche Gestalt abgeben müsse, halte ich dagegen nicht für zwingend. Die Gegensätze sollten nicht unfair ausgetragen werden, das scheint mir das

Entscheidende zu sein. Wenn man sich beispielsweise per Zeitung die Mahnungen gegenseitig zustellt, halte ich dies für der Sache und des Amtes nicht würdig.

HK: Zugleich gibt es die Diskussion um die Zuständigkeit und den ekklesiologischen Stellenwert der Bischofskonferenzen. Wünschen Sie sich in dieser Situation eine Stärkung der Konferenzen?

Weber: Die Eigengestalt der Diözesen möchte ich nicht in eine Gesamtbischofskonferenz hineinnivelliert sehen. Jede Diözese nur schon in unserem kleinen Österreich hat ihre geschichtliche, ihre mediale, ihre politische, ihre spirituelle Gestalt, die verschieden ist. Ich sehe hier keine glatten, hundertprozentigen Lösungen. Die Balance zwischen der Selbständigkeit einzelner Diözesen und dem Gesamt der Bischofskonferenz ist nicht leicht herzustellen. Die Diskussion über dieses Thema ist nicht abgeschlossen.

HK: Ist die Lage der Bischofskonferenzen nicht einigermaßen vertrackt? Einerseits wünschen sich manche, daß die Bischofskonferenzen in ihren Zuständigkeiten gestärkt oder zumindest nicht geschwächt werden. Anderseits behindert die innere Polarisierung die Arbeitsfähigkeit mancher Konferenz. Mit anderen Worten: Von den Gegensätzen innerhalb der Bischofskonferenzen profitieren diejenigen, die diese ekklesiologisch ohnehin seit langem niedriger hängen möchten.

Weber: Das ist sicherlich eine zutreffende Beobachtung. Die Frage ist nur, ob die Alternative, die völlig uniforme Bischofskonferenz, wirklich erstrebenswert bzw. erreichbar wäre. Ich wünsche mir Weite, wie sie im Wort „katholisch" enthalten und gemeint ist. Aber natürlich auch die Bereitschaft, nicht überall gleich Verrat und Untergang zu wittern, und die Bereitschaft, etwas wachsen zu lassen. Noch einmal etwas anders sieht es aus, wenn es darum geht, wie die Kirche eines Landes gegenüber dem Staat, dem Gesetzgeber agiert. Wir sprechen immer davon, „die Kirche sagt", wenn Bischöfe sich zu einer Sache äußern. Daß wir viele kompetente Einrichtungen und Einzelpersonen in unserer Kirche haben, wird zu wenig so beachtet und mitunter auch von Bischöfen zu wenig gewünscht.

„Entscheidend ist heute der aufmerksame und geduldige Hirte"

HK: Eine gewisse Relativierung der Stellung des Bischofsamtes droht, wenn man so will, nun noch aus einer anderen Ecke. Zunehmend wird gefragt, inwieweit heutige Rechtskultur nicht vermehrt Einzug halten sollte in der Kirche, auch die Gewaltenteilung. Die Vereinbarkeit solcher Entwicklungen mit der zentralen Stellung des Bischofsamtes erweist sich dabei als Schwierigkeit. Sehen Sie da eine Gefahr heraufziehen?

Weber: Nein. Sicher kann man nicht die gewachsenen Modelle demokratischer Staats- und Rechtskultur 1:1 für die Kirche übernehmen. Bei der Kirche haben wir es nicht mit einem von uns selbst gebauten Gebäude zu tun. Sie beruht letztlich auf der Offenbarung der Zuwendung Gottes. Schritte in diese Richtung halte ich aber für durchaus möglich und wünschenswert. Ich sehe zwar noch zu wenig die dazu notwendigen Strukturen. Man kann jedoch nicht alles mit Klima und Vertrauen zudecken, es braucht auch Strukturen. Wenn es grundsätzlich als unkirchlich gelten würde, einen Bischof auch zu fragen, dann kommen die Fragen um so drängender. Mit den vorgesehenen Strukturen des Kirchenrechts – sei es Domkapitel, Priesterrat, Pastoralrat – ist schon einmal ein erster guter Ansatz vorhanden. Möglicherweise mystifiziert man das Bischofsamt sogar allzu sehr, so daß Fragen dieser Art fast ein Tabu darstellen. Ein Bischof, der mit Aufmerksamkeit und Geduld mit den ihm anvertrauten Leuten unterwegs ist, ihnen Vertrauen entgegenbringt und an einer „langen Leine" läßt, muß an Autorität nichts verlieren.

HK: Abschließend gefragt: Ist ein gewisser Imageverlust, den das Bischofsamt auf Grund mancher Vorkommnisse, auch in Ihrem Land, erlitten hat, wieder wettzumachen? Wenn ja, wie soll das geschehen?

Weber: Rückgängig in dem Sinne, daß etwas ungeschehen gemacht werden könnte, läßt sich dies nicht machen. Die Gestalt des Bischofsamtes muß jedoch immer wieder neu gefunden werden. Der Kirchenfürst ist sicher nicht mehr neu zu beleben und soll es auch nicht sein. Entscheidend ist heute der aufmerksame und geduldige Hirte. Trotz des eingetretenen Imageverlustes bekommt man viele Signale der Erwartung: Die Menschen möchten ihre Bischöfe als Personen sehen, die sie etwas von Gott ahnen lassen und die ihr Leben ernst nehmen. Das Bischofsamt ist durchaus erwünscht, erweckt Hoffnungen. Hoffentlich kann ich selbst solche Hoffnungen fördern und trage nicht dazu bei, daß Menschen in dem Sinne ärmer werden, daß sie mit einem Achselzucken sagen: In dieser Kirche habe ich keine rechte Heimat.

HK: Nun sind die Erwartungen an das Bischofsamt nicht nur nicht klein, sie können zuweilen – in Verkennung der Möglichkeiten eines einzelnen Bischofs – außerordentlich groß sein. Kompensieren die Menschen ihre nicht erfüllten Hoffnungen in bezug auf kirchliche Institutionen überhaupt nicht zuweilen auch mit überzogenen Erwartungen an konkrete Bischöfe?

Weber: Ich habe grundsätzlich etwas gegen Wundergurus. In diese Rolle wird mancher hineingehievt. Das ist nicht der richtige Weg. Man soll mit den Bischöfen sehr normal umgehen. Und dasselbe soll man auch von ihnen erwarten. Vor allem aber sollten die Menschen Erwartungen an Bischöfe in bezug auf das haben, was das Zentrum dieses Amtes ausmacht: das Wissen um Gott. Bischöfe sind nicht die Vereinsobmänner von irgendwelchen Kulturvereinen. Die bewußte oder nicht bewußte, auf jeden Fall vorhandene Frage an Vorsteher von Ortskirchen lautet: Wie ist das mit der Wirklichkeit Gottes?

Amt und Evangelium

Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrtausends

In seiner Enzyklika „Ut unum sint" vom Mai 1995 hat Johannes Paul II. sein eigenes Amt in einer Weise umschrieben, die neue Perspektiven für die Ökumene wie für die Gestaltung des Primats innerhalb der katholischen Kirche eröffnet. Der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann greift im folgenden Beitrag die Ansätze der Enzyklika auf und skizziert Perspektiven für eine Fortschreibung des Petrusdienstes. Im Zentrum steht dabei die Orientierung an der bischöflichen Funktion dieses Dienstes.

Das päpstliche Amt ist in der öffentlichen Meinung Deutschlands umstritten, es wird in den Medien skeptisch beurteilt, ist mit einem negativen Image behaftet. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß sowohl Paul VI. wie Johannes Paul II. in der Öffentlichkeit Positionen vertreten haben, die von der Mehrheit der Bevölkerung, auch von der Mehrheit des Kirchenvolkes, zumindest in den Industriestaaten, abgelehnt werden. Dies betrifft insbesondere Fragen der Sexualmoral wie die Empfängnisregelung, das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen, die Stellung der Frau in der Kirche und das Amtsverständnis.

Eng verknüpft mit diesen Fragen sind grundlegende Probleme, die sich auf den Petrusdienst, seine Kompetenzen und seine Dienstfunktionen beziehen. Es zeichnen sich drei große Problembereiche ab. Das erste Feld betrifft das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen, damit verbunden das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen sowie von Amtsträgern und Kirchenvolk im Rahmen der römisch-katholischen Kirche. Einen zweiten Problemkomplex stellt das Verhältnis des Papsttums in bezug auf die Kirchen der Reformation.

Legitimität und Notwendigkeit einer Fortschreibung des Petrusdienstes

Im Bereich der Theologie werden diese Fragen vornehmlich seit der Hundertjahrfeier des 1. Vatikanischen Konzils behandelt. Erinnert sei an die Diskussion im Anschluß von *Hans Küngs* Buch „Unfehlbar? – Eine Anfrage". Fragen des Primates und der Gesamtgestalt des Petrusdienstes wurden darüber hinaus jeweils im Zusammenhang mit der Publikation entsprechender ökumenischer Konsenspapiere und den Auseinandersetzungen um die Stellung der Bischofskonferenzen debattiert.

In den folgenden Ausführungen soll zunächst über die Legitimität und Notwendigkeit einer *Fortschreibung* der Konzeption des Petrusdienstes gehandelt werden. Ein zweiter Abschnitt soll die *Anlässe* der heutigen Papstdiskussion thematisieren, während der dritte Abschnitt den genannten drei *Problemkreisen* und den *Perspektiven* für eine Fortschreibung des Petrusdienstes gewidmet ist.

Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika „Ut unum sint" vom Mai 1995 (vgl. HK, Juli 1995, 345 ff.) erklärt: „Was die Einheit aller christlichen Gemeinschaften betrifft, gehört natürlich in den Bereich der Sorgen (cura) des Primats." Es sei „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet". Ein Jahrtausend hindurch waren die Christen „miteinander verbunden in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glaube oder Disziplin unter ihnen entstanden". Auf diese Weise nahm der römische Bischof seine Aufgabe an der Einheit wahr. „... Der Heilige Geist schenke uns sein Licht und erleuchte alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen, damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser Dienst einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag. Eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben?" (Nr. 95 f.).

Man kann und muß sich die Frage stellen: Geht das überhaupt? Sind nicht Primat und Ausübung des Primats inklusive des unfehlbaren Magisteriums im Ersten Vatikanischen Konzil als „divinitus revelatum dogma" definiert, vom Zweiten Vatikanum bestätigt und damit unverbrüchlich festgelegt? Durchaus. Gleichwohl ergibt sich die Möglichkeit einer Fortschreibung. Dogmen bestehen gleichsam aus einem doppelten Element: Sie stellen eine Aktualisierung und Ausprägung eines von der apostolischen Tradition her gegebenen Sachverhaltes dar. Der Petrusdienst, wie er in den synoptischen Evangelien wie im Johannesevangelium, aber auch in den übrigen Schriften, der Apostelgeschichte und den anderen neutestamentlichen Briefen auftaucht und sich im Verlauf der Überlieferungsgeschichte artikuliert, wird durch das Dogma in eine spezifische, aktuell geprägte Gestalt gebracht.

Diese Gestalt ist wesentlich mitbestimmt von zeitgenössi-

schen Begriffen und Konzeptionen, die in der gegebenen Entscheidungssituation als angemessene Kategorien zur Fassung dieses Petrusdienstes erscheinen. Durch eine solche Konkretion gewinnt der Petrusdienst jeweils eine geschichtliche Kontur. Es werden Züge an ihm sichtbar, die in anderen Zeiten so nicht sichtbar waren. Grundsätzlich gilt: Es gibt den Petrusdienst *immer nur in geschichtlichen Gestalten.* Zugleich aber ist der Petrusdienst damit in den Fluß der Geschichte getaucht. Es treten begriffliche Horizonte auf, veränderte Einsichten in soziale Sachverhalte etc., die eine Neuinterpretation verlangen. Beim Übertritt über eine geschichtliche Schwelle ist erforderlich, daß bestimmt wird, was an der bisherigen Gestalt wesentlich war und was als zeitgeschichtlich bedingtes, beiläufiges Moment transformierbar ist. So findet im Verlauf der Geschichte eine differenzierende Ausgrenzung dessen statt, was wesentlich ist und deswegen beibehalten werden muß.

Klaus Schatz hat es in seiner gründlichen Studie „Der päpstliche Primat – seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart" (Würzburg 1990) als eine völlig unhistorische Hermeneutik bezeichnet, die Zeugnisse des zweiten, dritten, oder auch des vierten Jahrhunderts daraufhin zu befragen, ob aus ihnen bereits eine juridische Überordnung der römischen Kirche oder ein päpstlicher Jurisdiktionsprimat spreche. Die Antwort könne nur negativ sein. „Die Fragestellung ist zu grobschlächtig, um der geschichtlichen Realität der Kirche gerecht zu werden. Man muß vielmehr, zunächst ohne vorschnelles Hineintragen späterer Kategorien, die vorhandenen Zeugnisse daraufhin befragen, was nach ihnen die römische Kirche bedeutet. Dies aber kann sinnvoll nur geschehen im Gesamtkontext des Ringens der Alten Kirche um Fixpunkte ihrer Einheit. Wie bilden sich die Maßstäbe für die Einheit der Kirche und für die rechte Christusüberlieferung aus? Und was bedeutet in diesem Rahmen die römische Kirche?" (S. 15). Gerade aus einer solchen Fragestellung heraus ergeben sich heute Notwendigkeit und Legitimität, die konkrete Gestalt des Petrusdienstes weiter zu entfalten.

Die Entwicklung des Petrusdienstes von den neutestamentlichen Zeugnissen ab läßt sich in vier Epochen gliedern:
a) Vom ersten bis zum fünften Jahrhundert dauert die Zeit, in der die Kirche schrittweise lernt, wie sie die notwendige Verbindung mit ihrem Ursprung und zugleich die sichtbare Einheit als Gemeinschaft im Glauben wahrt. Die Idee der apostolischen Sukzession, der Kanon der Schrift werden ausgebildet. Dazu gehört auch die Erfahrung, daß die Kirche – gerade in der Auseinandersetzung mit den Häresien – ein Zentrum der Einheit braucht. Während die Synoden und Konzilien als die Orte der *consensio universitatis* erscheinen, wird die römische Kirche mit ihrem Bischof als die Bewahrerin *consensio antiquitatis* und Hüterin der überlieferten canones gesehen. Petrus übt durch die römischen Bischöfe seinen Dienst der Einheit aus.
b) In der Zeit vom fünften bis zum neunten Jahrhundert nimmt der Petrusdienst stärker institutionelle Formen an.

Eine außergewöhnliche Frau im Spiegel der Jahrhunderte



208 Seiten mit 8 Farbtafeln und zahlreichen Abbildungen, gebunden mit Schutzumschlag, DM 58,– /öS 429,– /SFr 55.–
ISBN 3-451-23971-X

Ingrid Maisch holt die biblische Maria Magdalena ans Licht und zeigt ihre Führungsrolle in der Jesusbewegung auf. Die inner- wie außerkirchlichen Interpretationen der Heiligengestalt werden durch Mittelalter, Barock und Gegenreformation bis ins bürgerliche Zeitalter hin weiterverfolgt und mit den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Situationen der Frauen in Beziehung gesetzt. Kritische Exegese und theologische Frauenforschung ermöglichen heute ein anderes, neues und faszinierendes Bild der Maria Magdalena. Eine der bekanntesten Frauengestalten der Bibel erstmals kulturgeschichtlich gedeutet: ein beeindruckendes und aufregendes Werk.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Im Rahmen der sog. Pentarchie, dem Zusammenspiel der fünf Patriarchen, kommt dem römischen „Patriarchen" eine besondere Stellung zu: die Konzilien bedürfen seiner Mitwirkung und Anerkennung, sie müssen aber auch von den anderen Patriarchen rezipiert werden. Es gibt die häufigen Rekurse und Appellationen an Rom.

c) In der Zeit vom 12. Jahrhundert bis zum 15. wird der römische Petrusdienst – man denke an Gregor VII., Bonifaz VIII. – nach Art einer höchsten Jurisdiktion im geistlich-kirchlichen Bereich gefaßt, wobei diese höchste Regierungskompetenz den weltlichen Bereich unterfaßt (Dictatus Papae, die Bulle Unam sanctam). Das große abendländische Schisma und der damit einhergehende Konziliarismus illustrieren die Notwendigkeit einer stärkeren Einbindung des Papsttums.

d) Die vierte Epoche ist von der Zeit des Trienter Konzils bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil anzusetzen. Das Trienter Konzil hat keine Entscheidung zum Petrusdienst vorgelegt – obwohl die Angriffe auf das Papsttum durch die Reformatoren scharf waren –, weil die Mehrzahl der spanischen und auch der französischen Bischöfe die von den Papalisten vertretene These ablehnten, die Bischöfe würden ihre Jurisdiktion per delegationem vom Papst empfangen. Die Zeit der Gegenreformation, insbesondere die Epoche nach dem Zusammenbruch der Reichskirche, hat einen Klärungsprozeß hinsichtlich dieser Kontroverse gebracht. Die päpstliche Amtsvollmacht wurde auf dem 1. Vatikanischen Konzil als bischöfliche im Bezug auf die ganze Kirche charakterisiert. Ausgedrückt wird diese Amtsvollmacht durch das Wort Jurisdiktionsprimat. Damit war der Weg frei für das II. Vatikanische Konzil, die geistliche Autorität von den eigenständigen Autoritäten weltlicher Art abzugrenzen, und die Stellung der Bischöfe theologisch genauer und zwar im Sinne der antipapalistischen Väter von Trient zu bestimmen.

Anlässe für die heutige Problematik des Petrusdienstes

Es gibt für die heutigen Schwierigkeiten mit dem Petrusdienst drei in sich unterschiedliche, gleichwohl aufeinander wirkende Veranlassungen. Zum ersten ist auf Unvollkommenheiten des bestehenden Amtssystems hinzuweisen. Der Petrusdienst bildet – in seinem institutionell geregelten Zusammenspiel mit den übrigen kirchlichen Autoritäten – ein Gefüge, das deutlich von der Geschichte der zurückliegenden Jahrhunderte geprägt ist und unausgetragene Spannungen umschließt.

Einen zweiten Anlaß bilden Entwicklungen exogener Art: Aufgrund geschichtlicher Erfahrungen mit öffentlichen Autoritäten hat die moderne Gesellschaft Formen der Gewaltentrennung, der Verwaltungsgerichtsbarkeit, föderale Strukturen und Machtbalancen eingerichtet. Wir fassen diese neuzeitliche Institutionenbildung unter dem Stichwort der Rechtsstaatlichkeit zusammen. Von dieser erprobten Autoritätsgestaltung ergeben sich naturgemäß eine Fülle von Anfragen an das päpstliche Amt.

Ein drittes Bündel von kritischen Anfragen ergibt sich im ökumenischen Bereich. Die Gesprächspartner sind zum einen die *Ostkirchen,* die die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche nicht mitgemacht, aber auch nicht einfach die Verfassung des 1. Jahrtausends bewahrt haben. Damals waren sie ganz selbstverständlich eingebunden in den Rahmen eines Imperiums, dessen Herrscher sich als der von Christus ermächtigte Herrscher des Weltkreises sah. Die Zerschlagung Ostroms hat diese Kirchen in eine neue Situation hineingeführt. Ihre Patriarchen und Bischöfe wurden oft zu Repräsentanten von Ethnien. Die moderne Nationalstaatsidee verband sich – in einem gewissen Ausmaß – mit dem Gedanken der Kirche. Die aktuellen Spannungen zwischen einzelnen Ostkirchen belegen diese Schwierigkeiten deutlich.

Anders steht es mit jenen Fragen, die sich im Verhältnis mit den *Kirchen der Reformation* auftun. Die Kirchen der Reformation sind – abgesehen von der anglikanischen Kirche – von ihrer Ursprungserfahrung geprägt, den wahren Glauben gegen eine an Haupt und Gliedern korrumpierte Kirche zur Anerkennung zu bringen. Die Dringlichkeit einer sichtbaren Einheit im Glauben, die ihren Ausdruck im Petrusdienst findet, hat für sie einen reduzierten Stellenwert. Es kann vom Amt in der Kirche nicht gesprochen werden, wenn nicht zugleich von den evangelischen Kriterien der Amtsführung die Rede ist.

Drei Problemfelder und die Lösungsperspektiven

Die systemimmanenten Mängel des gegenwärtigen Amtssystems der römisch-katholischen Kirche zeigten sich unmittelbar nach dem Abschluß des I. Vatikanischen Konzils. Bismarck schrieb in seiner berühmten Circular-Depeche von 1872 (vgl. DH 3112 ff.), der Papst sei durch das Konzil „in die Lage gekommen, in jeder einzelnen Diözese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen und die päpstliche Gewalt der landesbischöflichen zu substituieren". Die deutschen Bischöfe antworteten mit einer Umschreibung der päpstlichen Funktionen: Es sind im wesentlichen das Aufsichtsrecht des Papstes über die Bischöfe und ein Eingriffsrecht in die Diözesen bei außergewöhnlichen Umständen. Diese funktionale Spezifizierung der Kompetenzen wurde aber im II. Vatikanischen Konzil nicht aufgegriffen. Im Vorwort zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche heißt es lapidar: „In dieser Kirche besitzt der römische Bischof als Nachfolger des Petrus, dem Christus seine Schafe und Lämmer zu weiden anvertraute, aufgrund göttlicher Einsetzung die höchste, volle, unmittelbare und universale Gewalt in bezug auf die Seelsorge. Weil er also als Hirte aller Gläubigen gesandt ist für das Gemeinwohl der ganzen Kirche und das Wohl der einzelnen Kirchen zu sorgen, hat er den Vorrang (principatum) der ordentlichen Gewalt über alle Kirchen." (CD 2)

Die Folge ist, daß es im kirchlichen Recht keine eindeutigen, von Funktionen her begründeten Differenzierungen in bezug auf die päpstliche Autorität und ihre Beziehung zu den Bischöfen gibt. Daraus resultiert die im Kirchenrecht mangelnde Anerkennung der Teilkirchen als Größen göttlichen Rechtes im Rahmen der Gesamtkirche, die gleichfalls göttlichen Rechtes ist. Die reduzierte Eigenständigkeit und Verantwortung der teilkirchlichen Verbände wie der entsprechenden Bischofskonferenzen hängt damit zusammen. Eine parallele Schwierigkeit ergibt sich hinsichtlich der Konzeption des Magisteriums. Es wurde weder im I. noch im II. Vatikanum ausdrücklich formuliert, daß die Kompetenz des päpstlichen Magisteriums Fragen von Glauben und Sitte die unterschiedlichen Instanzen der authentischen Glaubensbezeugung zur Geltung zu bringen hat, so daß die Ausübung des päpstlichen Magisteriums an sie zurückgebunden ist und sie nicht überflüssig macht.

Eine zweite systemimmanente Spannung manifestiert sich darin, daß auf der einen Seite der sakramentale Charakter des bischöflichen Amtes in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich herausgestellt wird, die zentralen Bischofsernennungen aber faktisch vom Jurisdiktionsprimat und der Teilhabe an der Jurisdiktion des Papstes konzipiert sind. Zum sakramentalen Charakter des bischöflichen Amtes gehört ja wesentlich der Bezug zum Volk Gottes, zum teilkirchlichen Verband – repräsentiert etwa durch die Bischofskonferenz – und zur Gesamtkirche, repräsentiert durch den römischen Bischof. Aufgelöst werden kann diese Spannung nur durch ein entsprechendes Zusammenwirken der verschiedenen Instanzen bei der Bestellung der Bischöfe. Von Motiven der Rechtsstaatlichkeit her ergeben sich innerhalb der römisch-katholischen Kirche die Probleme einer funktionalen Gewaltenteilung der Machtkontrolle in bezug auf administrative Akte.

Hinsichtlich der Ostkirchen ergibt sich das Problem der Rezeption von Lehrentwicklungen, die nach der Trennung erfolgt sind – dies gerade im Blick auf den Petrusdienst –, wie die Anerkennung der geschichtlich gewachsenen Selbständigkeit der Ostkirchen. Eine Vermittlung der konträren Positionen wird sich nur in einem kreativen Rückgriff auf die Tradition erzielen lassen, d. h. durch eine auf die Patriarchalverfassung dieser Kirchen Rücksicht nehmende, spezifische Kompetenzumschreibung des Petrusdienstes, die sich zu unterscheiden hätte von den spezifischen Kompetenzen in bezug auf den Bereich des lateinischen Patriarchates. Für die Kirchen der Reformation liegt der Kern des Problems nicht im Faktum des Papstamtes, sondern in der zu erzielenden institutionellen Ausprägung dieses Amtes im Sinne eines Dienstes am Evangelium für das Volk Gottes, so daß deutlich sichtbar wird, wie dieses Amt unter dem Wort steht.
Diese Skizze läßt – bei aller Eigentümlichkeit der genannten Problemfelder – sehen, daß die Schwierigkeiten untereinander „Familienähnlichkeiten" aufweisen und nur durch *funktionale Spezifizierung des Petrusdienstes* gelöst werden können.

Es zeugt von der Größe Johannes Pauls II., daß er in der eingangs genannten Ökumene-Enzyklika einen ungemein folgenreichen Schritt zur Fortschreibung des II. Vatikanischen Konzils getan hat: Er hat eine erste umrißhafte, funktionale Differenzierung seiner „suprema et universalis ordinaria potestas" vorgenommen. Der Text verdient höchste Beachtung: „Als Erbe der Sendung des Petrus in der vom Blut der Apostelfürsten befruchteten Kirche übt der Bischof von Rom ein Amt aus, das seinen Ursprung in der vielgestaltigen Barmherzigkeit Gottes hat, die die Herzen bekehrt und mit der Kraft der Gnade erfüllt... die diesem Amt eigene Autorität steht ganz im Dienst des barmherzigen Planes Gottes und muß immer in dieser Perspektive gesehen werden. Aus ihr erklärt sich die Vollmacht dieses Amtes. ... Der Auftrag des Bischofs in Rom in der Gruppe aller Bischöfe besteht eben darin, wie ein Wächter zu wachen (episkopein), so daß dank der Hirten in allen Teilkirchen die wirkliche Stimme des Hirten Christus zu hören ist. Auf diese Weise verwirklicht sich in jeder der ihnen anvertrauten Teilkirchen die una sancta catholica et apostolica ecclesia.... Mit der Vollmacht und Autorität, ohne die dieses Amt illusorisch wäre, muß der Bischof von Rom die Gemeinschaft aller Kirchen gewährleisten. Dadurch ist er der erste unter den Dienern an der Einheit. Dieser Primat wird auf verschiedenen Ebenen ausgeübt; sie betreffen die wachsame Aufsicht über die Weitergabe des Wortes, über die Feier der Sakramente und der Liturgie, über die Mission, über die Disziplin und über das christliche Leben. Dem Nachfolger des Petrus obliegt es, an die Forderungen des Gemeinwohls der Kirche zu erinnern, falls jemand versucht wäre, dies zugunsten eigener Interessen zu vergessen. Er hat die Pflicht hinzuweisen, zu warnen und manchmal diese oder jene Meinung, die verbreitet wird, für unvereinbar mit der Einheit des Glaubens zu erklären. Wenn es die Umstände erfordern, spricht er im Namen aller Hirten, die mit ihm in Gemeinschaft stehen. Er kann auch – unter ganz bestimmten, vom I. Vatikanischen Konzil gestellten Bedingungen – ex cathedra erklären, daß eine Lehre zum Glaubensgut gehört. Durch dieses Zeugnis der Wahrheit dient er der Einheit. Das alles muß sich jedoch immer in Gemeinsamkeit vollziehen. Wenn die katholische Kirche beteuert, daß das Amt des Bischofs von Rom dem Willen Christi entspricht, trennt sie dieses Amt nicht von der Sendung, die allen Bischöfen anvertraut ist, die gleichfalls Stellvertreter und Gesandte Christi sind. Der Bischof von Rom gehört zu ihrem Kollegium, und sie sind seine Brüder im Amt."
Welche Perspektiven für die Gestaltung des Petrusdienstes ergeben sich? Die Betonung der *bischöflichen* Funktionen des Petrusdienstes, die Auslegung des (Jurisdiktions-)Primates im Sinne der *Episkopé* und eine zu erarbeitende kirchenrechtliche Fassung dessen schaffen Raum für die Heilung des abendländischen Schismas im Zeitalter der Reformation. Ist der Sinn des Petrusdienstes das wachende Sorgen, daß Wort und Dienst Jesu Christi in der ganzen Kirche sich ungehindert entfalten können, so unterliegt das Amt der Kriteriologie des Evangeliums. Der Glaube und das geistvermittelte Leben in Christus stehen im Zentrum.

Von der Episkopé als der wesentlichen Aufgabe des römischen Papstes ergibt sich ebenso eine mögliche Überbrückung des Ost-West-Schismas. Episkopé als Wesen des Primates bedeutet, daß der römische Pontifex nicht primär *rechtsetzende* Instanz ist, sondern jene Autorität, die über Recht und Billigkeit in der Kirche wacht. Eine solche Funktion ist mit der Autokephalie, der Anerkennung eigener, rechtsetzender Kompetenz der Ostkirchen, kompatibel, müßte allerdings im einzelnen hinsichtlich des Zusammenwirkens geklärt werden.

Für die Spannungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, verstanden im Sinne des lateinischen Patriarchats ergeben sich ebenso Lösungsansätze. Die eigenständige Kompetenz der Bischöfe wird klar unterscheidbar vom Aufsichtsrecht des römischen Bischofs. Für die zentralen Bischofsernennungen fiele die wesentlich vom Jurisdiktionsgedanken her konzipierte Grundlage hinweg. Es ergibt sich die Möglichkeit eines der sakramentalen Struktur angemessenen Bestellungsverfahrens für die Bischöfe. Das Verhältnis von Universal- und Teilkirchen käme so ins Lot.
Ebenso könnten Gravamina in bezug auf die Ausübung des Magisteriums ausgeräumt werden. Vom Gedanken der Episkopé her käme dem Papst die Aufgabe zu, darüber zu wachen, daß die jeweiligen Einzelinstanzen ihre Funktionen zur Wahrung und Überlieferung des Glaubens sorgfältig wahrnehmen. Sollte er sich selbst zum Eingreifen genötigt sehen, so unter ausdrücklicher Respektierung und formalen *Einbeziehung* der übrigen Instanzen.

Ebenso ist vom Gedanken der Episkopé her das immer wieder zu hörende Argument entkräftet, es könne aufgrund des Jurisdiktionsprimates keine Gewaltenteilung in der Kirche geben. Universalkirchliche Aufsichtspflicht und das entsprechende Recht des römischen Bischofs würden im Gegenteil einen Freiraum für funktionale Gewaltenteilung eröffnen. Die Erarbeitung institutioneller Einzelregelungen dürfte keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bilden und dem kirchlichen Amtsverständnis ein zeitgemäßes und vom Geist des Evangeliums geprägtes Aussehen verleihen. Insgesamt aber wird vom Gedanken der Episkopé her dem Volke Gottes auf reale, weil institutionelle Weise jene Mündigkeit zuerkannt, die ihm in den Dokumenten des II. Vatikanums zugeschrieben ist. Der Petrusdienst wird damit insgesamt als Dienst am Wirken des Herrn in seinem Volk verstanden.

Peter Hünermann

Konsens in Sicht?

Der Entwurf einer lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Der Lutherische Weltbund und der vatikanische Einheitsrat bereiten eine „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vor (vgl. HK, März 1996, 119ff.), die einen Konsens zwischen Lutheranern und Katholiken in dieser zentralen Frage erbringen soll. Der Entwurf dieser Erklärung, zu dem die LWB-Mitgliedskirchen bis Anfang dieses Jahres Stellung nehmen sollten, wurde von der VELKD jetzt veröffentlicht, zusammen mit der Stellungnahme des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (Texte aus der VELKD 65/1996). Wir dokumentieren diesen ökumenisch bedeutsamen Text im Wortlaut.

Präambel

(1) Die Lehre von der Rechtfertigung hatte für die lutherische Reformation des 16. Jahrhunderts eine zentrale Bedeutung. Sie galt ihr als der „erste und Hauptartikel"[1], der zugleich „Lenker und Richter für alle anderen Bereiche christlicher Lehre" war[2]. Ganz besonders wurde die Rechtfertigungslehre in der reformatorischen Ausprägung und ihrem besonderen Stellenwert gegenüber der römisch-katholischen Theologie und Kirche der damaligen Zeit vertreten und verteidigt, die ihrerseits eine anders geprägte Rechtfertigungslehre vertraten und verteidigten. Man sah hier den Kernpunkt aller Auseinandersetzungen. Es kam in den lutherischen Bekenntnisschriften und auf dem Trienter Konzil der römisch-katholischen Kirche zu gegenseitigen Lehrverurteilungen, die bis heute gültig sind und daher kirchentrennende Wirkung haben.

(2) Trotz gewisser geschichtlicher Schwankungen hat die Rechtfertigungslehre für das Luthertum jenen besonderen Stellenwert bewahrt. Darum nahm im offiziellen lutherisch-katholischen Dialog der letzten Zeit die Frage der Rechtfertigungslehre von Anfang an einen wichtigen Platz ein.

(3) In besonderer Weise sei verwiesen auf die Berichte „Evangelium und Kirche" (1972)[3] und „Kirche und Rechtfertigung" (1994)[4] der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, auf den Bericht

„Rechtfertigung durch den Glauben“ (1983)[5] des katholisch-lutherischen Dialogs in den USA und die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986)[6] des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland, zu der inzwischen – kirchlich veranlaßte – lutherische wie römisch-katholische Stellungnahmen vorliegen, auf die gleichfalls zu verweisen ist. Dabei sei ausdrücklich hervorgehoben, daß diese Dialoge ihrerseits der biblischen, historischen und systematischen Wissenschaft und Forschung der vergangenen Jahrzehnte Entscheidendes verdankten.

(4) All die genannten Dialogberichte und auch die Stellungnahmen dazu zeigen in ihrer Erörterung der Rechtfertigungslehre untereinander ein hohes Maß an gemeinsamer Ausrichtung und gemeinsamem Urteil. Es ist darum an der Zeit, Bilanz zu ziehen und die Ergebnisse der Dialoge über die Rechtfertigung in einer Weise zusammenzufassen, die unsere Kirchen in der gebotenen Präzision und Kürze über den Gesamtertrag dieses Dialogs informiert und es ihnen zugleich ermöglicht, sich verbindlich dazu zu äußern.

(5) Das will das hier vorgelegte Dokument tun. Es will zeigen, daß aufgrund des Dialogs Lutheraner und Katholiken nunmehr imstande sind, ein gemeinsames Verständnis des Glaubensinhaltes der Rechtfertigungslehre zu vertreten und zu artikulieren.

(6) Dabei handelt es sich um eine Darstellung, die nicht als neue und selbständige Darstellung neben die bisherigen Dialogberichte tritt, geschweige denn sie ersetzt. Vielmehr bezieht und stützt sie sich – wie der Anhang über die Quellen zeigt – ganz und gar auf die genannten Dialogberichte und macht sich deren Argumentation zu eigen.

(7) Wie die Dialoge selbst so ist auch diese Gemeinsame Erklärung von der Überzeugung getragen, daß eine Überwindung bisheriger Kontroversfragen und Lehrverurteilungen weder die Trennungen und Verurteilungen leicht nimmt, noch die eigene kirchliche Tradition und Geschichte desavouiert. Sie ist jedoch zutiefst von der Überzeugung bestimmt, daß unsere Kirchen in einer von Gott gelenkten Geschichte stehen, in der ihnen neue Einsichten zuwachsen und sich Entwicklungen vollziehen, die es ihnen nicht nur erlauben, sondern von ihnen zugleich fordern, die trennenden Fragen und gegenseitigen Verurteilungen der Vergangenheit zu überprüfen und in einem neuen Licht zu sehen.

1. Biblische Rechtfertigungsbotschaft

(8) „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Diese frohe Botschaft wird in der Heiligen Schrift, insbesondere in den paulinischen Briefen auf verschiedene Weise beschrieben: als „Befreiung zur Freiheit“ (Gal 5,1–13; vgl. Röm 6,7), als „Versöhnung mit Gott“ (2 Kor 5,18–21; vgl. Röm 5,11), als „Frieden mit Gott“ (Röm 5,1), als „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17), als „Leben für Gott in Christus Jesus“ (Röm 6,11.23), als „Heiligung in Christus Jesus“ (vgl. 1 Kor 1,2; 1,31; 2 Kor 1,1).

(9) In besonderer Weise wird von Paulus das „Evangelium vom Sohne Gottes“ als Botschaft von der „Gerechtigkeit Gottes“ oder „Rechtfertigung“ beschrieben (vgl. Röm 1,3 f.15–17), in der die anderen Dimensionen des Erlösungswerkes Christi verwurzelt sind. Gottes Gerechtigkeit wird allen zugesprochen, die – wie Abraham – auf Gottes Verheißung im Glaubensgehorsam vertrauen. Als Gottes Geschenk und Gottes Kraft wird uns die Rechtfertigung in Christus Jesus zuteil, den „Gott dazu bestimmt hat, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben“ (Röm 3,25). Jesus ist unser Herr, der „wegen unserer Verfehlungen hingegeben, wegen unserer Rechtfertigung auferweckt“ wurde (Röm 4,25). „Denn aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft – Gott hat es geschenkt –, nicht aufgrund eurer Werke“ (Eph 2,8 f.).

(10) Rechtfertigung meint somit Sündenvergebung (Röm 3,25; Apg 13,39), Befreiung von der herrschenden Macht der Sünde und des Todes, auch vom Joch des Gesetzes (Röm 5,12–21) und Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott, schon jetzt, vollkommen aber in Gottes künftigem Reich (Röm 5,1 f.). Den so Gerechtfertigten gibt Gott den Geist (Röm 8,10) durch die Taufe (1 Kor 6,11). All das kommt allein von Gott um Christi willen aus Gnade durch Glaube.

(11) Die Gerechtfertigten leben aus dem Glauben, der in der Liebe wirksam ist (Gal 5,6), und bringen Früchte des Geistes (Gal 5,22 f.). Aber da Mächte und Begierden die Gläubigen äußerlich und innerlich anfechten (Röm 8,38 f.; Gal 5,16–21), müssen diese die Verheißungen Gottes immer wieder hören, an Christi Leib und Blut teilhaben und ermahnt werden, gerecht zu leben. Die frohe Botschaft bleibt: „Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind“ (Röm 8,1) und in denen Christus lebt (Gal 2,20).

2. Die ökumenische Problematik der Rechtfertigungslehre

(12) Die Auslegung der biblischen Botschaft von der Rechtfertigung hat im 16. Jahrhundert zu gegenseitigen Lehrverurteilungen zwischen der katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen geführt und damit zur Kirchentrennung im Abendland beigetragen. Die Überwindung der Kirchentrennung kann darum auf ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung nicht verzichten. In Aufnahme von bibelwissenschaftlichen, theologie- und dogmengeschichtlichen Erkenntnissen hat sich im ökumenischen Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein Grundkonsens hinsichtlich der Rechtfertigungslehre herausgebildet. Im Lichte dieses gemeinsamen Verständnisses sind die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts zu befragen, inwieweit sie heute noch den Partner treffen.

3. Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung

(13) Die in der Heiligen Schrift verkündigte frohe Botschaft und die theologischen Gespräche der letzten Jahrzehnte bestimmen das Verständnis von der Rechtfertigung, wie Lutheraner und Katholiken es heute vertreten. Dieses stimmt in seinen Grundlinien überein und ist in seinen Einzelaussagen vereinbar.

(14) Gemeinsam bekennen wir: „Allein aus Gnade und im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken."[7]

(15) Alle Menschen sind von Gott gerufen, seinem rechtfertigenden Handeln in Christus, durch das allein sie gerecht gesprochen und gerecht gemacht werden, im Glauben zu antworten. Sie sollen für sich ergreifen, was ihnen in Wort und Sakrament in der Gemeinschaft der Gläubigen verkündigt und zugesprochen wird. Dieser Glaube ist selbst Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der in Wort und Sakrament wirkt und der die Gläubigen zugleich zur Erneuerung ihres Lebens führt, die sich im ewigen Leben vollendet.

(16) Wir sind auch gemeinsam der Überzeugung, daß die biblische Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, daß wir als Sünder allein aus der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes leben, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – aus eigenen Kräften verdienen können.

(17) Darum ist auch die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück im Ganzen der christlichen Glaubenslehre. Sie hat zugleich eine umfassende kritische und normative Funktion, sofern sie die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf die Mitte des biblischen Christuszeugnisses hin orientiert.

4. Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung

4.1 Das Unvermögen des Menschen

(18) Katholiken und Lutheraner bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Er steht unter dem Gericht Gottes und ist von sich aus unfähig, seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder auch nur sich Gott um Rettung zuzuwenden. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade. Weil Katholiken und Lutheraner das gemeinsam bekennen, darum gilt:

(19) Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln „mitwirke", so meinen sie damit kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften, sondern sehen in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der rechtfertigenden Gnade.

(20) Wenn Lutheraner die „Passivität" des Menschen bei seiner Rechtfertigung betonen, so verneinen sie damit alles verdiensthafte Tun des Menschen, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben.

4.2 Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung

(21) Katholiken und Lutheraner bekennen gemeinsam, daß Gottes Gnade dem Menschen die Sünde vergibt und ihn zugleich in seinem Leben von der knechtenden Macht der Sünde befreit. Beide Aspekte von Gottes Gnadenhandeln dürfen nicht voneinander getrennt werden: Gott spricht den Menschen gerecht und er macht ihn gerecht: er rechnet ihm die Sünde nicht zu und er wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist. Weil Katholiken und Lutheraner das gemeinsam bekennen, darum gilt:

(22) Wenn Lutheraner die Gnade Gottes vor allem als vergebende Liebe verstehen, so verneinen sie damit nicht die lebenserneuernde Kraft der Gnade, sie wollen vielmehr festhalten, daß Gottes Gnadenhandeln frei bleibt von menschlichen Bedingungen und auch nicht von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen abhängt.

(23) Wenn Katholiken die lebenserneuernde Wirkung der Gnade im Gläubigen betonen, so verneinen sie damit nicht, daß Gottes Gnadenhandeln frei bleibt von menschlichen Bedingungen; sie wollen vielmehr festhalten, daß die vergebende Gnade Gottes nicht ohne das Geschenk tätiger Liebe im Heiligen Geist ist.

4.3 Das Sündersein des Gerechtfertigten

(24) Katholiken und Lutheraner bekennen gemeinsam, daß der Gerechtfertigte zeitlebens auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen bleibt. Auch der Gerechtfertigte ist dem Zugriff der Sünde nicht entzogen und bedarf unablässig der rechtfertigenden Gnade. Auch der Gerechtfertigte muß wie im Vaterunser täglich Gott um Vergebung bitten und ist nicht des lebenslangen Kampfes gegen das selbstsüchtige Begehren des alten Menschen (vgl. Gal 5,16; Röm 7,7.10), gegen sündhafte Neigungen und gegen die so immer noch andrängende Macht der Sünde enthoben (vgl. Röm 6,12–14).

(25) In diesem Sinne sprechen Lutheraner davon, daß der Glaubende „zugleich Gerechter und Sünder" ist: im Glauben wird ihm die Gerechtigkeit Christi zuteil, die ihn wirklich mit Christus verbindet und ihn vor Gott zum „Gerechten" macht; im Blick auf sich selbst dagegen erkennt er, daß er „Sünder" bleibt, der unablässig der rechtfertigenden Gnade Gottes bedarf. Die knechtende Macht der Sünde aber ist gebrochen. Sie beherrscht den Gerechtfertigten nicht mehr, weil sie durch Christus beherrscht ist.

(26) In der Sache besteht Übereinstimmung mit Lutheranern, wenn Katholiken sagen, daß die nach der Taufe blei-

bende „Begierlichkeit“ (Konkupiszenz) gottwidrig und Gegenstand lebenslangen Kampfes ist. Jedoch trennt sie den Gerechtfertigten nicht mehr von Gott und ist deshalb nicht im eigentlichen Sinne Sünde.

4.4 Rechtfertigung durch Glauben und durch Gnade

(27) Katholiken und Lutheraner bekennen gemeinsam, daß der Sünder durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird. Dieser rechtfertigende Glaube schließt – als Vertrauen auf Gottes gnädige Verheißung – die Liebe zu Gott und die Hoffnung auf ihn ein. Er ist in der Liebe tätig und kann nicht ohne Werke bleiben. Aber alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht oder nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht.

(28) Nach lutherischem Verständnis wird der Sünder „allein“ durch den Glauben gerechtfertigt. Damit soll gesagt und festgehalten werden, daß nichts außer dem durch das Verheißungswort zugesprochenen und im Glauben ergriffenen Gnadenhandeln Gottes in Christus der Grund der Rechtfertigung ist und bleibt. Rechtfertigung ist durch das Verheißungswort selbst gewirkte und im Glauben empfangene Vergebung der Sünden und Gemeinschaft mit Christus.

(29) Nach katholischem Verständnis erfolgt die Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung durch die „heiligmachende Gnade“ (gratia gratum faciens). Dabei wird die bleibende Angewiesenheit dieser „geschaffenen“ Gnade auf die „ungeschaffene“ Gnade, die Gnädigkeit Gottes, betont. Die heiligmachende Gnade wird deshalb nie verfügbarer „Besitz“ des Menschen, auf den er sich vor Gott berufen könnte. Sie ist und bleibt ganz und gar vom heilsschöpferischen Wirken des gnädigen Gottes abhängig.[8] In der Rechtfertigung werden die Gerechtfertigten in die Gemeinschaft mit Christus aufgenommen und empfangen von ihm Glaube, Hoffnung und Liebe.[9]

(30) Diese Verschiedenheit zwischen lutherischem und katholischem Verständnis von Rechtfertigung ist Ausdruck unterschiedlicher Anliegen und Schwerpunktsetzungen. Man hat diesen Unterschied mit dem Begriffspaar „forensisch“ und „effektiv“[10] oder neuerdings mit „proklamatorisch“ und „transformatorisch“[11] beschrieben. Er bedeutet aber keinen sich ausschließenden Gegensatz, „der alle Gemeinsamkeit durchkreuzt und gegenseitige Verurteilung zwingend macht“[12]; denn beide Seiten bejahen das Anliegen der anderen Seite und wollen das ganze Evangelium unter Einschluß der Sündenvergebung und der Erneuerung des Lebens bewahren und an der Unverdienbarkeit und Bedingungslosigkeit der Rechtfertigung festhalten.

(31) Wenn nach lutherischem Verständnis der Glaube zur Gerechtigkeit vor Gott ausreicht, so wird damit die Erneuerung des Lebens, ohne die kein Glaube sein kann, zwar von der Rechtfertigung unterschieden, aber nicht getrennt.

(32) Wenn nach katholischem Verständnis die Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade betont wird, so ist diese Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe nichts als Antwort auf die grundlose Gnade Gottes und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, auf den wir uns vor Gott berufen könnten.

4.5 Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium

(33) Katholiken und Lutheraner bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Glauben an das Evangelium „unabhängig von Werken des Gesetzes“ (Röm 3,28) gerechtfertigt wird. Christus hat das Gesetz und seine Werke als Weg zum Heil erfüllt und überwunden. Katholiken können zustimmen, wenn Lutheraner sagen, daß das Gesetz als Heilsweg durch das Evangelium erfüllt und überwunden und daß darum Christus in diesem Sinne nicht – wie Moses – ein „Gesetzgeber“ ist.

(34) Katholiken und Lutheraner bekennen aber zugleich, daß die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben und daß Christus in seinem Wort und Leben den fordernden Willen Gottes, dem auch der Gerechtfertigte Gehorsam schuldet, zum Ausdruck bringt.

(35) Da jedoch der Gerechtfertigte zeitlebens dem Zugriff der Sünde ausgesetzt bleibt, bleibt er auch der Anklage des Gesetzes ausgesetzt und wendet sich im Glauben an das Evangelium ganz der barmherzigen Gnade Gottes in Christus zu, die allein ihn gerecht spricht und gerecht macht.

4.6 Heilsgewißheit

(36) Katholiken und Lutheraner bekennen gemeinsam, daß die Gläubigen sich auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes verlassen können. Auch angesichts ihrer eigenen Schwachheit und mancher Bedrohung ihres Glaubens können sie auf die Kraft des Todes und der Auferstehung Christi und die wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament bauen.

(37) Dies ist in besonderer Weise von den Reformatoren betont worden: In der Anfechtung soll der Gläubige nicht auf sich, sondern im Glauben ganz auf Christus blicken und ihm allein vertrauen. So ist er seines Heils gewiß, wenn auch niemals sicher.

(38) Katholiken können das besondere Anliegen der Reformatoren anerkennen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit der Verheißung Christi zu gründen, von der eigenen Erfahrung abzusehen und allein auf Christi Verheißungswort zu vertrauen (vgl. Mt 16,19; 18,18). Im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils können auch Katholiken sagen: Glauben ist Selbstüberantwortung an Gott und sein Verheißungswort. Man kann in diesem Sinn nicht an Gott glauben und zugleich dessen Verheißungswort für nicht verläßlich halten. So gesehen gilt: Glaube ist Heilsgewißheit.

4.7 Die guten Werke des Gerechtfertigten

(39) Katholiken und Lutheraner bekennen gemeinsam, daß gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung

und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind. Der Gerechtfertigte soll in der empfangenen Gnade leben und wirken; er soll – biblisch gesprochen – Frucht bringen.

(40) Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes getragen sind, zu einem Wachstum in der Gnade bei, so daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden. Wenn Katholiken an der „Verdienstlichkeit" der guten Werke festhalten, so wollen sie die Verantwortlichkeit der Menschen herausstellen. Sie wollen damit nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, daß die Rechtfertigung stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt.

(41) Lutheranern ist der Gedanke eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in der Gnade und im Glauben nicht fremd. Sie betonen aber, daß die Gerechtigkeit des Glaubenden als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi und als Angenommensein vor Gott immer vollkommen ist. Sie verstehen die guten Werke, die „Früchte" und „Zeichen" der Rechtfertigung sind, eher im Sinne des neutestamentlichen Gedankens des „Lohnes" als ungeschuldete Gabe und nicht als „Verdienst".

5. Die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses

(42) Das in den Dialogen erarbeitete und im Vorausgegangenen dargestellte Verständnis der Rechtfertigung zeigt, daß zwischen Lutheranern und Katholiken eine grundlegende Übereinstimmung im Blick auf den Glaubensinhalt der Rechtfertigungslehre besteht und daß im Lichte dieses Grundkonsenses die verbleibenden Unterschiede in der Entfaltung des Rechtfertigungsverständnisses, in der Terminologie, der Schwerpunktsetzung und in der Bestimmung des Stellenwertes der Rechtfertigungslehre miteinander vereinbar sind. So gesehen ist die Verschiedenheit zwischen lutherischem und katholischem Verständnis der Rechtfertigung füreinander offen und nicht mehr einander ausschließend.

(43) Damit erscheinen auch die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in einem neuen Licht. Wir erkennen, daß die lutherische Lehre nicht mehr von den diesbezüglichen Verwerfungen des Trienter Konzils getroffen wird und daß die diesbezüglichen Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften nicht mehr die römisch-katholische Kirche treffen.

(44) Dadurch wird den auf die Rechtfertigungslehre bezogenen Lehrverurteilungen nichts von ihrem Ernst genommen. Sie waren nicht einfach und allesamt gegenstandslos. Sie treffen auch heute noch, wo der Grundkonsens nicht durchgehalten wird. Insofern behalten die beiderseitigen Lehrverurteilungen „die Bedeutung von heilsamen Warnungen"[13].

(45) Im Blick auf die Anwendung der Rechtfertigungslehre auf den sakramentalen und ekklesiologischen Bereich und die Bewährung des erreichten Konsenses in diesem Bereich gibt es noch Fragen von unterschiedlichem Gewicht, die weiterer Klärung bedürfen. Einen bedeutenden Schritt in der Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie und in der Bewährung des erreichten Konsenses stellt das Studiendokument „Kirche und Rechtfertigung" (1994) dar. Es hat den Konsens in der Rechtfertigungslehre für wichtige Bereiche der Ekklesiologie bestätigt und zugleich auf Fragen hingewiesen, die eines weiteren Dialogs bedürfen wie beispielsweise bestimmte Ausgestaltungen der Ausübung von Autorität in der Kirche. Ähnliches gilt auch für die Anwendung der Bewährung des Konsenses auf den sakramentalen Bereich; auch hier gibt es noch Fragen von unterschiedlichem Gewicht, die weiterer Klärung bedürfen. Dennoch wird durch solche noch offenen Fragen das erreichte gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung nicht wieder in Frage gestellt. Lutheraner und Katholiken werden sich jedoch weiterhin bemühen, das erreichte gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung zu vertiefen, es im kirchlichen Leben fruchtbar werden zu lassen und seine Anwendung auf den ekklesiologischen und sakramentalen Bereich weiter zu verfolgen.

(46) Wir sagen dem Herrn Dank für diesen entscheidenden Schritt auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. Wir bitten den Heiligen Geist, uns zu jener sichtbaren Einheit weiterzuführen, die das Ziel des evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dialogs ist.

Anmerkungen

[1] Schmalkaldische Artikel II,1 (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. Aufl. [Göttingen 1956] 415). [2] „Rector et iudex super omnia genera doctrinarum" (Weimarer Ausgabe von Luthers Werken, 39,I,205). [3] Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" (Malta-Bericht) 1972, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung [= DWÜ]. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. I: 1931–1982, hg. von Harding Meyer – Hans Jörg Urban – Lukas Vischer (Paderborn – Frankfurt 1983), 248–271. [4] Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre (Paderborn – Frankfurt 1994). [5] Lutherisch/römisch-katholischer Dialog in den USA: Rechtfertigung durch den Glauben (1983), in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog: Dokumente und Einführung, hg. von Harding Meyer und Günther Gaßmann (Frankfurt 1987) 107–200. [6] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Freiburg – Göttingen 1986). [7] Alle unter einem Christus. Nr. 14, in: DWÜ, Bd. I, 323–328. [8] Vgl. Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 53–59 und das Bonaventura zugeschriebene Diktum „Habere est haberi", zitiert bei P. Fransen, in: MySal IV/2 (Einsiedeln 1973), 933. [9] Vgl. DS 1530. [10] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 54. [11] Rechtfertigung durch den Glauben, z. B. Nr. 8, 20, 90 f. [12] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 54. [13] Ebd. 32.

Wege der Erneuerung

Zur Situation der armenischen Kirche

Das Ende der Sowjetunion und die Unabhängigkeit Armeniens bildeten auch für die armenisch-apostolische Kirche eine Zäsur. Die armenische Kirche, seit altersher eine entscheidende Stütze nationaler und kultureller Identität, bemüht sich in ihrem Mutterland unter einem neuen Oberhaupt um den Neuaufbau des kirchlichen Lebens. Die Beziehungen zwischen den verschiedenen Jurisdiktionen haben sich verbessert.

Nach eigener Tradition reichen die Wurzeln der armenischen Kirche bis ins 1. Jahrhundert zurück. Sicher ist ihre Entstehung eng mit Gregor dem Erleuchter verbunden, dessen Einfluß es auch zuzuschreiben ist, daß König Tridates das Christentum 301 zur Staatsreligion machte. Im Laufe der nächsten zweihundert Jahre nahm das armenische Christentum immer stärker eigene Züge an, wobei auch die Schaffung einer eigenen armenischen Schrift im 5. Jahrhundert eine Rolle spielte.
Am Konzil von Chalzedon (451) nahm aufgrund eines Krieges gegen die Perser nur eine Minderheit von armenischen Bischöfen teil, weshalb das Konzil auch zuerst nicht rezipiert wurde. Hundert Jahre später wurde es 555 beim 2. Konzil von Dwin von den Armeniern offiziell verworfen. Damit zählt sich die armenisch-apostolische Kirche zu den fünf altorientalischen (nichtchalzedonensischen) Kirchen.

Im Laufe der letzten tausendsiebenhundert Jahre war das armenische Volk nur selten vollkommen frei. Die längste Periode bildete die Zeit des kleinarmenischen Reiches, des Fürstentums und später Königreichs von Kilikien, das von 1065 bis 1375 bestand. Zu seinem Herrschaftsgebiet gehörte allerdings nur ein Teilbereich des armenischen Siedlungsraumes. Mehrere Unionsversuche mit der byzantinischen Reichskirche verliefen erfolglos; die Union mit Rom im 14. Jahrhundert zerbrach bald an Latinisierungsversuchen.
Mit dem Untergang des kleinarmenischen Reiches hängt auch die Teilung der armenischen Kirche in *zwei Jurisdiktionen* zusammen, jene von Etschmiadzin, dem alten Sitz des Katholikos (entspricht einem Patriarchen) und jene von Kilikien (Sis). Dorthin verlegte der Katholikos seinen Sitz nach der Gründung des kleinarmenischen Reiches, nachdem dieser Sitz in den Jahrhunderten zuvor schon wiederholt gewechselt hatte.

Seit 1995 ein neues Oberhaupt

Mit dem Ende des Reiches gab es für die armenische Kirche keine Veranlassung mehr, mit ihrem Oberhaupt nicht nach Etschmiadzin zurückzukehren, wofür auch politische Gründe sprachen. Einem entsprechenden Beschluß der Synode folgte der damalige Katholikos jedoch nicht, weshalb ein zweiter gewählt wurde. Die Zuständigkeit zwischen diesen beiden Katholikaten, ebenso wie zwischen den anderen kirchlichen Zentren der armenisch-apostolischen Kirche (Aghtamar, Jerusalem und Istanbul) konnte erst auf der Konferenz von Jerusalem 1652 – allerdings auch dort nicht vollständig – geklärt werden.
Die heute geltende Regelung sieht folgendermaßen aus: Das Katholikat von Etschmiadzin ist allgemein anerkannter Hauptsitz der armenischen Kirche, zuständig für die Armenier in der Heimat (ca. 3,5 Millionen), in anderen Teilen der ehemaligen Sowjetunion, wo ca. ein Drittel der 2,5 bis 4,5 Millionen Auslandsarmenier lebt, sowie für zahlreiche Auslandsgemeinden. Das Katholikat von Kilikien, das heute seinen Sitz in Antelias bei Beirut hat, ist (vergröbert ausgedrückt) für die Armenier in den arabischen Ländern zuständig und betreut ebenfalls zahlreiche Diasporagemeinden. Die Patriarchate von Jerusalem und von Istanbul haben heute nur noch eine kleine Zahl von Gläubigen; sie unterstehen dem Katholikat von Etschmiadzin, wo ihre Bischöfe geweiht werden und von wo sie das Myronöl erhalten.
Daß das Patriarchat von Istanbul heute beinahe ausgestorben ist, ist Folge zahlreicher Pogrome und schließlich des Holocausts am armenischen Volk zwischen 1909 und 1920/21 in Kilikien und 1914/15 in der ganzen Türkei. 1,5 Millionen Menschen wurden dabei getötet oder vertrieben.
Im Vergleich dazu kamen jene Armenier, die im 19. Jahrhundert unter die Herrschaft des Zaren getreten waren, noch gut davon. Für drei Jahre, von 1917 bis 1920, gab es sogar einen *unabhängigen armenischen Staat*, der dann allerdings gewaltsam in die Sowjetunion eingegliedert wurde. Die härteste Phase der Religionsverfolgung war die Zeit von 1932 bis 1938, als alle Kirchen in Armenien geschlossen, 1200 Geistliche inhaftiert wurden und der damalige Katholikos eines unnatürlichen Todes starb.
Ab 1955 regierte in Etschmiadzin Katholikos *Vasgen*, dessen Diplomatie gegenüber Sowjetfunktionären jedenfalls teilweise dazu beitrug, daß seine Kirche über mehr Freiraum verfügte als andere Kirchen in der Sowjetunion. Wiederholt wurden ihm aber auch übertriebenes Lob der Sowjetunion und sein Umgang mit Dissidenten angelastet.
Während der kommunistischen Herrschaft färbte der kalte Krieg auch die Kontakte zwischen Etschmiadzin und Kilikien, die unter den Armeniern teilweise als Repräsentanten verschiedener Weltanschauungen gesehen wurden. In den USA entstanden in der Folge Parallelstrukturen. Die Diözesen von Griechenland und Persien wurden 1956 auf staatlichen Druck Kilikien unterstellt.

Mit dem Ende der Sowjetunion wurden die Beziehungen zwischen den beiden Katholikaten besser; die beiden Oberhäupter trafen seither insgesamt sieben Mal zu Gesprächen zusammen. Angeblich wünschte sich der 1994 verstorbene Katholikos Vasgen als seinen Nachfolger *Karekin II.*, den Katholikos von Kilikien. Wahlhilfe bekam Karekin zuletzt überraschend vom armenischen Staatspräsidenten.
Trotzdem war bei der Wahl im April 1995, bei der von den 400 Wahlberechtigten nur etwa 40 Kleriker waren, die Entscheidung für Karekin nicht selbstverständlich. Er wurde im zweiten Wahlgang gewählt, nachdem der Kandidat mit den zweitmeisten Stimmen zu seinen Gunsten verzichtet hatte. Hoffnungen mancher Beobachter auf Vereinigung der Jurisdiktionen erfüllte sich allerdings dadurch – zumindest vorerst – nicht. Zum neuen Katholikos von Kilikien wurde *Aram Keshishian*, ein enger Vertrauter des bisherigen Oberhauptes, gewählt.

Karekin II. – nun als Katholikos von Etschmiadzin Karekin I. – fällt durch seine theologische Qualifikation (Studium u. a. in Oxford) und sein ökumenisches Engagement (er war stellvertretender Moderator des Weltkirchenrates) auf. Sein Erfolg beim Wiederaufbau der Kirche wird nun stark davon abhängen, ob und inwieweit es ihm gelingt, die Armenier in der Diaspora zum finanziellen und persönlichen Mitwirken zu gewinnen.

Erneuerungsbedarf in vielen Bereichen

Den neuen Katholikos erwarten zahlreiche Aufgaben: Das religiöse Leben liegt nach siebzig Jahren Kommunismus darnieder. Die meisten Armenier verstehen sich selbstverständlich als Christen – da Armeniersein für die meisten gleichbedeutend ist mit Christsein –, wissen aber kaum etwas vom Christentum. Das ist nicht weiter verwunderlich, gab es doch kaum religiöse Unterweisung. Die Pastoral beschränkt sich weitgehend auf die Abhaltung des Gottesdienstes, der aber auch für Armenier sprachlich schwer verständlich ist.
Nach dem Bericht von Teilnehmern einer Grazer Fakultätsexkursion stehen die meisten Klöster leer. Frauenklöster gibt es überhaupt keine mehr, was allerdings nicht nur mit der Sowjetherrschaft, sondern auch mit Entwicklungen um die Jahrhundertwende zusammenhängt. Eine Pfarrstruktur existiert nicht.
Erschwert werden Veränderungen auch dadurch, daß die staatliche Verwaltung noch weitgehend wie in der Sowjetunion abläuft. Zum anderen ist das Land arm. Das Durchschnittseinkommen liegt weit unter dem anderer Nachfolgestaaten der Sowjetunion, das wieder weit unter dem der Reformstaaten Mitteleuropas liegt. Die Folgen des Erdbebens von 1988, das die Stadt Leninakan zu 75 Prozent zerstörte, sind nach wie vor nicht vollkommen überwunden (in Leninakan lebt heute nur noch 1/3 der Bevölkerung vor dem Beben), ebensowenig wie die des Krieges mit Aserbaidschan um Berg-Karabach.

Fast selbstverständlich ergibt sich daraus als ein Ziel der Tätigkeit der Kirche der Aufbau eines *Sozialwesens*. Gegenwärtig gibt es diakonische Einrichtungen vor allem auf privater Basis und teilweise in Trägerschaft der Diözesen. Noch mehr aber liegt dem Katholikos die *spirituelle Erneuerung* am Herzen. Ein Schwerpunkt liegt hier bei der Reform des Priesterseminars, was natürlich nur mit Hilfe von Armeniern aus dem Ausland geschehen kann, da das Niveau der theologischen Ausbildung in der Sowjetunion generell sehr gelitten hat. Oft durften Priester nur ein zweijähriges Studium nach der zehnjährigen Schulzeit absolvieren und wurden danach in die Praxis geschickt.
Ein erster Schritt zur Reform war die Berufung von *Vardapet Haykasun Nadjian*, der bisher Stellvertreter des armenischen Primas von New York war, zum Regens des Seminars. Der Katholikos selbst unterrichtet Pastoraltheologie. Internationale Offenheit zeigt sich in den Pflichtfächern Englisch und Russisch. Der Umzug in das kürzlich zurückgegebene Seminargebäude aus der Vorkriegszeit ist geplant. Allerdings meinte Karekin unlängst, daß das Seminar, in dem die Bildung stark verschult und teilweise veraltet sei, noch nicht den Standard erreicht habe, den er sich wünsche.
Tatsächlich wird eine spirituelle Erneuerung noch einige Zeit brauchen, schon allein wegen der begrenzten personellen Kapazitäten. Im Seminar studieren zur Zeit 95 Seminaristen, von denen sich wahrscheinlich nicht alle für das Priestertum entscheiden werden, auch wenn dies nicht ans Zölibat geknüpft ist. Ein zweites Seminar gibt es am Sewan-See (55 Studenten). Jährlich werden etwa zehn Priester geweiht. Einige Kandidaten studieren in Westeuropa und den USA.
Neu geschaffen wurde im Herbst 1995 die Theologische Fakultät an der Universität Jerewan, an der sich 25 Studierende inskribiert haben. Dekan wurde der aus Syrien stammende Erzbischof *Schahe Adschemian*, der lange Zeit in Jerusalem wirkte. Bis zur Jahrtausendwende hofft man trotz hoher Studiengebühren an der Universität auf 100 Absolventen.
Mögliche zukünftige Aufgaben können die Tätigkeit als Prediger, der Lehrerberuf und die Forschung sein. Für letztere gibt es zahlreiche Aufgaben, besonders sind zahlreiche Handschriften noch nicht erforscht. Allerdings kann man heute von der Forschung in Armenien wie in den meisten ehemaligen Sowjetrepubliken nicht leben, sie ist viel zu schlecht bezahlt. *Religionslehrer* werden vor allem in Ayvarat bei Jerewan ausgebildet. Gegenwärtig studieren über 200 Frauen und Männer. Vor allem ist an den Aufbau des Sonntagsschulwesens und an die Tätigkeit als Prediger in Dörfern und kleinen Städten gedacht. Religionsunterricht ist jetzt auch an staatlichen Schulen möglich. In Zukunft sollen dafür nur Absolventen der Fakultät eingesetzt werden.
Ein besonderer Schwerpunkt der Reformen liegt auf der *Jugendarbeit*. Die „Armenische Christliche Jugendorganisation" ist vor allem in den USA gut organisiert. In Europa ist sie auch existent, aber ungleich schwächer. In Armenien selbst soll sie nun nach amerikanischem Vorbild aufgebaut werden. Ähnlich wie bei den Jugendorganisationen anderer

Kirchen liegen auch hier die Schwerpunkte auf christlicher Erziehung, dem Erlernen von Hymnen und der Einbindung der armenischen Jugendlichen in die Kirche. In Jerewan konnten bereits sechs Jugendzentren aufgebaut werden; nach Angaben von Erzbischof Nersissian erreicht jedes 2500 Jugendliche.

Eine weitere Aufgabe wird auch die Reform des geltenden *kanonischen Rechtes* sein, das zum Teil aus der zaristischen, zum Teil aus der stalinistischen Zeit stammt. 1996 soll nun für diese Reform eine neue Kommission eingesetzt werden. Ein Entwurf aus den Jahren 1983–87 war nur für drei Jahre provisorisch und partiell in Geltung gesetzt worden, wurde dann aber aufgrund der politischen Entwicklungen nie allgemeines Recht. Vorgesehen ist u. a. die stärkere Mitsprache von Laien in kirchlichen Gremien. Die beiden Katholikate werden außerdem über den Abbau der Paralleljurisdiktionen vor allem in Nordamerika verhandeln müssen, ebenso über die Zuständigkeit für die Diözesen von Griechenland und Persien. Zu hoffen ist, daß die jurisdiktionelle Spaltung insgesamt überwunden wird.
Für den Katholikos, der lange Zeit im ÖRK wirkte, ist es naheliegend, sich auch um die *ökumenischen Beziehungen* zu kümmern. Hier liegt der Schwerpunkt auf den Kontakten zu den orthodoxen Kirchen. Im Herbst 1995 besuchte der Katholikos Patriarch Alexej von Moskau, im Mai ist eine Visite beim Ökumenischen Patriarchen geplant. Besonders wichtig scheint aber der Kontakt zur Nachbarkirche in Georgien zu sein, dessen Patriarchen *Ilija* Karekin im Herbst ebenso besuchte. Historisch sind die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen belastet. Die Religionsausübung für die etwa 300 000 Armenier ist in der benachbarten Kaukasusrepublik, in der auf vielfältige Weise nationale und religiöse Elemente verschmelzen, stark eingeschränkt. Von den 24 armenischen Kirchen, die Anfang des Jahrhunderts in Tiflis existierten und die in der sowjetischen Zeit geschlossen wurden, sind heute nur zwei geöffnet. Von seiten der altorientalischen Kirche wird geklagt, daß die Orthodoxie sie in ihrem Anliegen nicht unterstütze.

In den letzten Monaten kam es zu Zusammenstößen zwischen national gesinnten Armeniern und Angehörigen verschiedener Sekten, vor allem fernöstlich geprägten. Von offizieller kirchlicher Seite wurden diese Vorfälle bedauert. Nichtsdestoweniger wird das Wirken von Sekten und Freikirchen und ihre oft aggressive Mission als Problem empfunden. Im Oktober 1995 meinte Karekin in einem russischen Interview: „Ich bin gegen jede Verfolgung aus religiösem Grund, weil das gegen den christlichen Glauben ist. Das heißt allerdings nicht, daß die armenisch-apostolische Kirche aufhören sollte, zu glauben, daß die Lehren der Sekten falsch sind und daß die Menschen darüber informiert werden sollten."
Die *armenische Verfassung* gewährt Religionsfreiheit, räumt aber der Landeskirche eine Vorrangsstellung ein. Dies wurde vom Katholikos in seiner Rede vor dem neugewählten Parlament am 27. Juli 1995 auch ausdrücklich begrüßt: „Es ist gerecht, daß unsere Republik allen Bürgern Gewissens- und Religionsfreiheit gewährt. Diese Freiheit betrachte ich als Ausdruck des göttlichen Willens. Es ist gleichfalls gerecht, daß unsere Republik die armenische Kirche als nationale Kirche anerkennt, weil diese Kirche untrennbar mit dem Leben des Volkes durch die Jahrhunderte verbunden ist."

Die ökumenischen Beziehungen ausbauen

Nicht ganz entspannt ist das Verhältnis bislang zur *armenisch-katholischen Kirche*, die etwas über 100 000 Gläubige zählt. Ihr Patriarch *Johannes Bedros XVIII.* hatte 1992 im Schreiben „Rückkehr nach Armenien" zur Neuevangelisierung Armeniens aufgerufen. Von armenisch-apostolischer Seite wurde dies als Konkurrenzunternehmen verstanden. Außerdem fanden sich in dem Schreiben einige Äußerungen, die an die Zeit des Uniatismus erinnern und teilweise eine sehr eigenartige Geschichtsinterpretation verraten. Bei einer Begegnung des Papstes mit Repräsentanten der armenischen Kirche sagte dieser, daß das Schreiben nicht die Meinung der katholischen Kirche wiedergebe. Ein Spezialist für die armenische Kirche, *Hacik Gazer,* äußerte die Hoffnung, daß es durch den neuen Katholikos, der Johannes Bedros persönlich kennt (beide residieren im Libanon), zu einer Entspannung kommen werde.

Zu erwähnen ist schließlich auch der *interreligiöse Dialog,* der für Armenien von großer Bedeutung sein kann. Auch wenn der Waffenstillstand mit Aserbaidschan schon einige Zeit dauert, so belastet das Embargo der Türkei die Wirtschaft nach wie vor beträchtlich. Die armenischen Religionsführer waren 1993 zum ersten Mal in Montreux zusammengetroffen, im Juni 1995 kam der neugewählte Katholikos auf Vermittlung der russisch-orthodoxen Kirche mit Scheich ul Islam *Allahshuqur Paschadzade* zusammen, wobei Flüchtlingsfragen, die Freilassung von Gefangenen und friedenstiftende Maßnahmen angesprochen wurden. Zuvor hatte der Katholikos Berg-Karabach besucht.
Besser sind die Beziehungen zum *Iran,* was sich vor allem durch staatliche Kontakte zeigt. Die armenische Minderheit im Iran zählt etwa 200 000 Personen. Nach Angaben von Erzbischof *Mesrob K. Krikorian* wird sie nicht verfolgt; sie sei allerdings auch sehr vorsichtig und betreibe vor allen Dingen keine Mission. Allerdings wandern auch aus dem Iran zahlreiche Armenier aus, vor allem wegen der strengen Vorschriften, die das Alltagsleben der islamischen Republik prägen. Die jüngsten Spannungen zwischen der Türkei und dem Iran dürften die Kontakte mit Armenien eher noch verbessern.
Bedeutend schlechter ist die Lage in der *Türkei*, wo die Armenier nach dem Genozid zu Beginn des Jahrhunderts nur noch etwa 80 000 Personen zählen. Die Verfolgung ist nicht offen, es gibt aber zahlreiche Repressionen und Freiheitsbeschränkungen. So müssen armenische Schulen türkische Di-

rektoren haben, Kirchenreparaturen dürfen nur mit Zustimmung der Behörden durchgeführt werden, die oft nicht erteilt wird. Im Gegensatz zu den islamischen Stiftungen müssen die christlichen jährlich Steuern zahlen.
Seit den sechziger Jahren ist das armenische Seminar in Skytari geschlossen (ebenso wie das orthodoxe auf Chalki), so daß Armenier in der Türkei nicht zu Priestern ausgebildet werden können, Ausländern ist die Seelsorge in der Türkei verboten. Heute sind zwei der fünf Bischofssitze unbesetzt. Nach wie vor wandern Armenier aus, nicht massenweise, aber stetig.

Anders im Libanon, wo der Bürgerkrieg besonders Christen zum Auswandern ermunterte, dem Sitz des zweiten armenischen Katholikos, seit 1995 *Aram Keshishian*. Ihm wird eine gute theologische Ausbildung attestiert, er hat sich auch im wissenschaftlichen Bereich durch zahlreiche Publikationen qualifiziert und wurde sehr jung zum Bischof des Libanon geweiht. Sein Erfolg wird auch davon abhängen, inwieweit er sich gegen die Daschnak-Partei (ARF) durchsetzen kann, die während des kalten Krieges großen Einfluß im Katholikat von Kilikien hatte und der seit der Wende ein Kampf mit unlauteren Mitteln vorgeworfen wird. Insbesondere werden ihr ein Putschversuch 1992 und die Ermordung des Bürgermeisters von Jerewan zur Last gelegt. Angehörige anderer Kirchen loben Katholikos Arams großes ökumenisches Engagement. Ein Schwerpunkt seiner Bemühungen liegt darin, einen gemeinsamen Dialog der Christen verschiedener Konfessionen mit dem Islam aufzubauen.

Von beiden Katholikaten gemeinsam begangen werden soll das Jahr 2001, in dem es 1700 Jahre her sein wird, seit Armenien das Christentum angenommen hat. Die Planungen dafür haben schon im Herbst 1995 begonnen, zum Vorsitzenden der Vorbereitungskommission wurde der Wiener armenische Erzbischof Krikorian bestimmt. Aufgrund der gegenwärtigen Entwicklungen gibt es Grund zu der Hoffnung, daß die armenische Kirche dieses Jubiläum im Inneren gestärkt und nach außen geeint begehen wird können.

Hannes Schreiber

Wesleys Erben

Die Krise der britischen Methodisten

Weltweit gehören die im 18. Jahrhundert entstandenen Methodisten zu den großen christlichen Konfessionsfamilien. In ihrem Mutterland England tun sie sich heute allerdings schwer. Die Zahl der Gläubigen und die Beteiligung am kirchlichen Leben sind rückläufig, der Methodismus als gesellschaftliches Ferment hat an Bedeutung eingebüßt. Unser Londoner Mitarbeiter Roland Hill informiert über heutige Krise und geschichtliche Entwicklung dieser britischen Freikirche.

Die Methodisten, eine der Freikirchen Großbritanniens, befinden sich in einem ebenso drastischen wie anscheinend unaufhaltsamen Niedergang. In zwanzig Jahren könnten sie ganz verschwinden, nachdem sie durch zwei Jahrhunderte in England eine religions- wie sozialgeschichtlich bedeutende Rolle gespielt haben. Eine entsprechende Erklärung des „Methodist Connexional" (Mitgliedschaftssekretär), Rev. *Peter Barber*, wurde am 21. März dieses Jahres im Londoner „Methodist Recorder" veröffentlicht. Sie unterschied sich von ähnlichen religiösen Voraussagen alarmierender Art darin, zumindest statistisch relativ gut fundiert zu sein.
Eine genaue Zählung der Gemeindemitglieder gehörte zu dem von ihrem Begründer *John Wesley* (1703–1791) den Methodisten hinterlassenen Vermächtnis. Wesley teilte seine Gemeinden in „Klassen" mit durchschnittlich 20 Mitgliedern ein, die „Bezirke" (Circuits) bildeten. Sie haben sich mit heute etwa 26 Mitgliedern als Gemeindekern erhalten, der mit Mitgliedskarten ausgestattet ist, die ihn zu Abstimmungen in Gemeindeangelegenheiten berechtigt. Seit 1992 ist dieser offizielle Mitgliedschaftsstand von 408 107 auf 380 269 Personen zurückgegangen. Die Kernmitglieder machen etwa 30 Prozent aller britischen Methodisten aus. Der Gesamtstand der Methodisten Großbritanniens hat sich demnach von 1 289 509 auf 1 239 476 vermindert. Für sie stehen 3660 ordinierte Seelsorger und Kandidaten für das ordinierte Amt, 12 612 Laienprediger und 6678 Kirchen im ganzen Land zur Verfügung.

Dem allgemeinen Trend ist nicht beizukommen

Rückgänge in der Gläubigenzahl sind ein heutiger Trend in allen christlichen Konfessionen Großbritanniens. Was den Schwund bei den Methodisten besonders akut erscheinen läßt, ist, daß dieser ansteigender Art ist. Die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher hat in den letzten drei Jahren um fast 10 Prozent abgenommen, vor allem aber um nahezu 20 Prozent die Zahl der kirchlich Engagierten unter

26 Jahren. Das wird als schwerster Verlust gewertet. Die Krise hat selbstverständlich finanzielle Auswirkungen. Eine schwindende und überalterte Gläubigenzahl muß immer mehr Pastoren und Prediger unterhalten. Wesentliche Kürzungen des Programms pastoraler Ausbildung und der kirchlichen Aktivitäten sind nötig, viele der kleinen Kirchen und Kapellen müssen aufgelassen werden.

Der Niedergang wird mit verschiedenen Gründen erklärt, die gewiß auch bei anderen Konfessionen eine Rolle spielen. An erster Stelle steht der Zusammenbruch des Familienlebens, wobei Großbritannien die höchsten Scheidungszahlen in der Europäischen Gemeinschaft aufweist. Außerdem sind die Methodisten stark von den gesetzlichen Veränderungen um die „Sonntagsruhe" mitbetroffen. Dabei handelt es sich um die Abschaffung oder Reform altüberlieferter, aber anachronistisch gewordener Ladensperrzeiten und sonntäglicher Verkaufsverbote. Das Politikum des langjährigen Kampfes um den „englischen Sonntag" war zu einem Schlachtfeld religiöser, gewerkschaftlicher und sozialer Strömungen und Interessenverbände geworden. Die nun mit den sonntäglichen Gottesdiensten rivalisierenden Einkaufs-, und Unterhaltungsmöglichkeiten, Sportveranstaltungen und geöffneten Gaststätten konnten als Fall letzter Bastionen empfunden werden.
Die an der Sonntagsheiligung traditionell am stärksten festhaltenden protestantischen Gemeinden wie auch die Katholiken mit ihrer verbindlicheren, aber in der Praxis dehnbareren sonntäglichen Gottesdienstpraxis waren gezwungen, sich den pluralistischen Realitäten der modernen Gesellschaft anzupassen. Mehr und mehr Kinder und junge Leute verbringen den Sonntag mit einem anderen Elternteil. Am Sonntag geöffnete Supermärkte bieten generell bequemere Einkaufsmöglichkeiten für Werktätige als an Wochentagen selbst mit ausgedehnten Ladenöffnungszeiten. Viele junge Leute, vor allem Studenten, nehmen Sonntagsbeschäftigungen an, um ihre Einkünfte aufzubessern.
Wie andere haben die Methodisten viel getan, um ihr Image mit allerlei modernen Mitteln in Wort und Stil, nicht zuletzt mit Rockmusik, evangelistisch anziehender zu machen. Aber mit solch simplen Lösungen ist, Barber zufolge, dem allgemeinen Trend nicht mehr beizukommen: „Es handelt sich nicht um einen Mangel blühender Gemeinden innerhalb und außerhalb der Konfessionen, um diese oder jene theologischen Färbungen, Gottesdienstformen oder von der Gesellschaft allein gestellte Erfordernisse. Wir haben 1500 ‚blühende' Kirchen mit einer weit höheren Gläubigenzahl als vor zehn Jahren. Nichtsdestoweniger ist das Gesamtbild vom Niedergang gekennzeichnet."

Der Methodismus war eine typisch englische Ausdrucksform der neuen Kräfte, die am Ende des 18. Jahrhunderts in der ganzen Welt dem „Ancien Régime" und seiner statischen Feudalordnung entgegentraten, diese in Bewegung brachten und große Umwälzungen herbeiführten. Newton erkärte das neue Weltbild im Sinn der Mechanik und die Bewegung der Planeten aus den Gravitationsgesetzen. In der Religion dominierte der Deismus, in der Ethik der Utilitarismus, in der Politik das Naturrecht, in der Wirtschaftslehre das „Laissez-faire". Das Werk und der Erfolg John Wesleys bestanden darin, sich diesem Trend seines Jahrhunderts entgegenzustemmen, das aber doch als unverkennbares Kind seiner Zeit, also utilitaristisch und philisterhaft puritanisch veranlagt.
Sein jüngerer Bruder *Charles Wesley* (1707–88) hatte in Oxforder Studentenkreisen mit dem Ziel der religösen Erneuerung eine Vereinigung gegründet, die als „Holy Club" allerlei Gespött ausgesetzt war. Der ältere Bruder John (1703–91), der auch anglikanischer Geistlicher war, übernahm 1729 die Führung. John Wesleys Religiosität war von Thomas von Kempen, katholischen Mystikern (etwa die Spiritualität des hl. Franz von Sales), pietistischen Strömungen wie den Böhmischen Brüdern und der Herrnhuter Brüdergemeine beeinflußt. Wesley hatte Nikolaus von Zinzendorf in Deutschland besucht, aber das Verhältnis zwischen dem „poetischen" Herrnhuter Reichsgrafen und dem nüchternen, von einem Freund mit einer „Rechenmaschine" verglichenen Engländer lockerte sich zunehmend. Wesley hatte sich auch mit dem Gedanken getragen, zum Katholizismus überzutreten. Das von ihm systematisch entwickelte Frömmigkeitsleben mit strenger, seelsorgerlicher und asketischer Praxis – zumal in einer Zeit, die nichts weniger als der Askese huldigte – wurde bald „Methodismus" genannt. Charles und John Wesley waren von 1735–37 missionarisch in der amerikanischen Kolonie Georgia tätig, was auch die frühen Erfolge der Methodisten in Nordamerika erklärte, wo ihre Gefolgschaft in wenigen Jahrzehnten auf 60 000 anstieg.

John Wesleys eindrucksvolles Lebenswerk

Es ging Wesley vor allem um die Bekämpfung der Erstarrung in der englischen Staatskirche. Mit der Monarchie war diese zwar aus dem englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts als Sieger hervorgegangen. Der Thronwechsel von den absolutistischen Stuarts über Wilhelm von Oranien zu den Hannoveranern besiegelte zugleich aber die eigentliche Vormachtstellung eines neuen städtischen, handeltreibenden Bürgertums und Landadels. Die Church of England war noch tonangebend, aber die non-konformistischen Protestanten, die im Bürgerkrieg mit Cromwell gegen Anglikanismus und Monarchie gekämpft hatten, machten von der begrenzten Toleranz und Emanzipation, die ihnen der Bürgerkrieg gesichert hatte, ausgiebigen Gebrauch.

Der religiöse Verfall im Anglikanismus war auch von dem allgemeinen Wohlstand, Frieden und gesellschaftlichen Fortschritt zu einer Zeit bedingt, in der das europäische Festland von Kriegen zerrissen wurde. Großbritannien ließ deutsche Söldner für sich kämpfen und konnte sich der Erwerbung seines überseeischen Weltreiches widmen. Bischöfe und Landpfarrer der Church of England genossen ihre Pfründe und materielle Sicherheit – das faszinierende

Tagebuch des repräsentativen anglikanischen Pastors Woodforde verzeichnet praktisch nicht viel mehr als genauestens die ungeheuren, von ihm täglich verzehrten Mahlzeiten – und ließen Gott und weltliche Lenker walten.

Wesley wollte auf die gläubigen Anglikaner aufweckend und aufrüttelnd wirken. Er kam aus dem hochkirchlichen Lager, stand dem Kalvinismus in den Freikirchen, die presbyterianische, unitaristische und Quäkerelemente umfaßten, ablehnend gegenüber. Erst später wurden die Freikirchen zu Glaubensgenossen der Methodisten. Wesentlich für ihn war ein *Bekehrungserlebnis* im Jahr 1738, das den Effekt einer bestärkt heiligmäßigen und asketischen Lebensführung hatte. Er gab zum Beispiel das Teetrinken auf, verzichtete auf Fleisch und Wein, um den Armen ein gutes Beispiel zu geben. Erst in seinen späteren Jahren war er bereit, der menschlichen Natur größere Konzessionen zu machen. Frauen gegenüber kam sein puritanisches Naturell zum Ausdruck, indem er zwar Ehelosigkeit empfahl, aber dann durch seine inkonsequente Haltung auffiel.
Er wandte sich bewußt an die Armen, Verlassenen und Mißachteten, die Entwurzelten, die damals auf Arbeitssuche ihre früheren Landgegenden verlassen hatten und zu denen die Staatskirche fast keine Verbindung mehr hatte. Die behäbig, bürgerlich-respektabel gewordenen Anglikaner fürchteten geradezu diesen neuen kleinstädtischen Pöbel, der durch Wesleys Predigten in enthusiastischen Aufruhr geriet. So kam es 1739 zu einem Kanzelverbot, so daß er danach seine Versammlungen weitgehend unter freiem Himmel abhalten mußte. Er reiste zu Pferd durchs ganze Land: Ein unermüdlicher Aktivist, der reitend Bücher verschlang, schrieb, studierte, dabei beinahe eine halbe Million Kilometer zurücklegte, 15 stundenlange Predigten pro Woche hielt, manchmal zu Ansammlungen von bis zu 20 000 Menschen. Insgesamt soll er 40 000 Predigten gehalten haben.

Wesley hatte ein autokratisches Naturell, wollte alles selbst in die Hände nehmen, bis ins letzte Detail über das religiöse Innenleben seiner Anhänger informiert sein. Er hatte kein besonderes Talent für Organisation, wie seine vielen Fehden, Spaltungen, sein ständiges spirituelles Experimentieren erkennen lassen. Um so bemerkenswerter war sein Lebenswerk, das den Vergleich mit den franziskanischen Bettelmönchen des 13. Jahrhunderts erlaubt, mehr noch mit dem von ihm bewunderten Ignatius von Loyola.
Naheliegend ist der Vergleich mit dem hochkirchlichen Erneuerungswerk *John Henry Newmans* in der „Oxford Bewegung" ein Jahrhundert später – Newman wurde ein Jahrzehnt nach Wesleys Tod geboren. Die spätere große evangelikale Erneuerung im unteren und eigentlichen englischen Mittelstand des 19. Jahrhunderts war weitgehend der Dynamik Wesleys zu verdanken. In einer verständigen religionswissenschaftlichen Untersuchung der Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts mit dem Titel „Enthusiasm" (Oxford 1950) sieht ihn der katholische Konvertit *R. A. Knox* als „Begründer einer Theokratie im englischen Kleinbürgertum". Anglikanische Historiker haben in Anbetracht der ablehnenden Haltung der Staatskirche Wesley gegenüber verzeichnet, wie leicht es für ihre Hierarchie gewesen wäre, mit etwas mehr Voraussicht und seiner Erhebung zum Bischof seine Gefolgschaft – über 70 000 bei seinem Tod – in der der Church of England zu bewahren. Erst vier Jahre danach, 1795, kam es zum Schisma.

Wesley predigte gegen den Natur- und Vernunftglauben seiner Zeit die Bedeutung der inneren Erleuchtung, die Allmacht der Sünde, die durch die Gnade bedingte Rechtfertigung aus Glauben. Die von ihm und seinem Bruder verfaßten Kirchenlieder lassen noch heute seinen sehr persönlichen, gefühlsbetonten, geradezu abergläubischen, unintellektuellen Stil erkennen. Wesleys Auflehnung gegen die „politische Korrektheit" der Intelligenzler seiner Zeit war der Rousseauschen in Frankreich ähnlich, aber statt auf revolutionäre Veränderung auf die christliche Erlösung gerichtet. Daraus ergab sich ein bezeichnender Unterschied zwischen dem französischen und dem englischen 18. Jahrhundert. Vom Werk Wesleys konnte gesagt werden, daß es England eine französische Revolution ersparte und statt dessen seiner industriellen Revolution einen relativ friedlicheren und unblutigen Übergang ins 19. Jahrhundert ermöglichte.
In einer Zeit, in der die in den industrialisierten „satanischen Mühlen" arbeitenden Männer und Frauen jeden menschlichen Wert verloren, lehrte Wesley, daß sie, auch wenn sie unter ihren Mitmenschen nichts galten, vor Gott wichtig waren. Daraus konnte dann das von Marx in der Religion erkannte „Opium für das Volk" werden. Vielen Menschen, die sonst zur Verzweiflung oder Resignation getrieben worden wären, brachte Wesley einen Schimmer von überirdischer Hoffnung, lehrte sie, wie sein Zeitgenosse, der Reformpolitiker *William Cobbett,* zynisch sagte, „ohne Aufhebens zu sterben und Bessergestellten nicht den Hals abzuschneiden".

An den Wurzeln der britischen Gewerkschaftsbewegung

Wesley, der seiner politischen Überzeugung nach wie Newman ein strenger Tory war, übte durch seine Haltung auch einen langfristig politisch erzieherischen Einfluß aus, indem er die zeitgenössische neue Arbeiterschaft in ein nicht-militantes, nicht-marxistisches Fahrwasser leitete. Gegenseitige Hilfe, Selbstverwaltung waren methodistische Züge, die für die 1833 gegründete britische *Gewerkschaftsbewegung*, die erste in der Welt, bestimmend wurde. Vier der sechs Handwerker, die 1834 nach einem notorischen Rechtsverfahren nach Australien deportiert wurden, waren Methodisten. Ihr Verbrechen bestand darin, sich zu einer gewerkschaftlichen Vereinigung zusammengetan zu haben. Landesweite Proteste führten zwei Jahre später zur Begnadigung dieser „Tolpuddle Märtyrer", als die sie, nach ihrem Heimatdorf benannt, in die Geschichte der Gewerkschaftsbewegung eingegangen sind.

Die von den britischen Gewerkschaften als ihre politische Vertretung 1900 gegründete Labour Party sah statt in Karl Marx in Wesley ihren geistigen Vater. Der Einfluß Wesleys blieb bis in die neue Zeit für das Ethos der britischen Sozialisten bestimmender als das marxistische. Von den Methodisten übernahmen erst die Gewerkschaften und dann die Labour Party auch das System der Mitgliedskartenausgabe. Erst die modernen sozialen und industriellen Veränderungen untergruben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die überlieferten Strukturen des non-konformistischen christlichen Geistes und das alte Kameradschaftsgefühl in der britischen Arbeiterschaft.

Die Methodisten scheinen am Altwerden zu sterben, am Verlust des evangelistischen Antriebs und Einsatzes ihres Gründers. Das ist die Meinung Lord *Sopers*, eines methodistischen und linkssozialistischen Veterans, der mit 93 Jahren noch als unermüdlicher Straßenprediger am Tower Hill für Sozialismus, Pazifismus, Republikanismus, als Fuchsjagdgegner und Antialkoholiker auftritt, und dazu beigetragen hat, den Methodismus mit seinen exzentrischen Ideen anzustecken. Soper zufolge sollten die Methodisten aufhören, sich ständig zu analysieren, ihren Niedergang zu beklagen, und stattdessen in die Welt hinausgehen und die Frohbotschaft verkünden. Aber es fehlt offenbar an Übereinstimmung darin, was die heutige politische Relevanz des Evangeliums ausmacht.

Im frühen 20. Jahrhundert hatten die Methodisten im freiwilligen Sozialwerk der Settlements in den Ost-Londoner Elendsvierteln und in der christlichen Erziehung der Ärmsten des Landes noch eine wichtige Rolle gespielt. Sie waren es auch, die das traditionelle anglikanische Erziehungsmonopol durchbrachen. Paradoxerweise wurden sie, die alten Gegner staatlicher und staatskirchlicher Übermacht und Vorkämpfer der religiösen Freiheit, damit zu den eigentlichen Begründern der staatlichen Erziehung in Großbritannien. Seit Ende des Zweiten Weltkriegs waren die Methodisten bemüht, ihre Relevanz auf verschiedenen Gebieten unter Beweis zu stellen. 1974 erklärten sie trotz ihres traditionellen Antialkoholismus einen mäßigen Alkoholkonsum für statthaft, hielten aber an ihrer puritanisch bedingten Ablehnung von Glücksspielen jeder Art fest. Damals entschieden sie sich auch für die Frauenordination und ließen sich auf eine Diskussion über die Sexualmoral ein, die zwar für Schlagzeilen sorgte, aber unbefriedigend und widersprüchlich endete.

Nicht zustande kam die in mehreren Anläufen versuchte *Vereinigung der britischen Methodisten mit der Kirche von England.* Ein entsprechender Unionsplan scheiterte erstmals 1968 und dann wieder 1972, wobei in beiden Fällen die Generalsynode der Anglikaner einen Strich durch die Rechnung machte. Der bisher letzte Versuch eines „Covenant" von Methodisten und Anglikanern in ihrem Mutterland (unter Einschluß der Vereinigten Reformierten Kirche und der Herrnhuter Brüdergemeine) schlug 1982 wiederum aufgrund des Votums der Generalsynode der Kirche von England fehl. Die methodistische Synode hatte sich seinerzeit für den Zusammenschluß ausgesprochen (vgl. HK, August 1982, 413).

Leslie Griffith, ein früherer Präsident der Methodistenkonferenz, der indes ein völliges Verschwinden des Methodismus für ausgeschlossen hält, erklärte unlängst, die Methodisten verlören sich zunehmend in „Gefühlsseligkeit und verstiegenen Traditionalismen", seien zu sehr „verweichlicht", zu behäbig geworden, zu sehr bereit, „sich mit ihren eigenen Anliegen abzufinden, nur mehr gewohnte Wege zu gehen, statt sich wie Wesley mit der wirklichen Welt der Armen, Obdachlosen, Drogensüchtigen, Kranken und Verzweifelten zu konfrontieren". Im modernen Pluralismus sei dem kirchlichen Leben ein fast schwieriger zu bewältigendes Problem entstanden als der säkularisierten Gesellschaft. „Die verschiedenen kirchlichen Lager trauen einander kaum zu, selbst für die eigenen Interessen zu kämpfen. Das Gemeinschaftsleben der Kirche hat sich verflüchtigt, was Enttäuschungen eigener Art auslöst" (*Leslie Griffith*, „Woes of Wesley", *The Tablet*, 13.4.96).

Vier Möglichkeiten für die Zukunft

Die britischen Methodisten sehen sich *Rupert E. Davies* zufolge in einer Mittlerstellung nicht zwischen Rom und Genf wie die Anglikaner, sondern zwischen Rom und der Society of Friends, den Quäkern. Sie möchten für sich die Merkmale einer religiösen Gesellschaft, die keine Sekte ist, und Kirche sein will, beanspruchen: der Lehre nach gemäßigt und strenggläubig, in der protestantischen Tradition stehend, aber frei, sich auf den „katholischen" Teil der Kirche je nach Bedarf einzulassen.

In ihrer Kirchenordnung verbinden die Methodisten anglikanische und presbyterianische Elemente; im Gottesdienst werden Wort und Sakramente, Liturgie und freies Gebet, Kindertaufe und die Notwendigkeit des persönlichen Glaubens gleichermaßen bekräftigt. Jeder Mensch ist vor Gott ein Sünder, gerettet durch die Gnade Christi und in eine Gemeinschaft der Erlösten berufen, die sowohl in der kleinen Gruppe, deren Mitglieder zueinander gehören, verkörpert ist, als auch in der großen Kirche im Himmel wie auf Erden. Persönliche Heiligkeit wie die Erlösung der Gesellschaft sind ihr Ziel. Davies zufolge seien jeweils zu bestimmten Zeiten der Geschichte das eine oder andere Paar dieser einander ergänzenden Wahrheiten überbetont oder gegeneinander ausgespielt worden; zur Geschichte oder zum Wesen des Methodismus gehörten sie jedoch alle.

Aus dieser Position leitet Davies für die Zukunft vier Möglichkeiten ab: 1. Der Methodismus bleibt bestehen, von weiterem Verfall durch die Festigkeit seiner Organisation und seine geistige Verbundenheit untereinander geschützt. 2. Der Methodismus geht die Vereinigung mit der presbyterianisch-kalvinistischen „United Reformed Church" ein, was eine Abkehr von seinem „katholischen" Element bedeuten

würde. 3. Der britische Methodismus bildet mit anderen Methodisten, zumal der „Methodist Church in America“ (14 Millionen Mitglieder) eine „World Methodist Church“, die eine mächtige Vereinigung evangelistischer Orientierung sei, aber die Methodisten in den einzelnen Ländern von ihren bisherigen konfessionellen Nachbarn trennen und zu Gegnern der größeren ökumenischen Bewegung machen würde. 4. Die Methodisten könnten auf eine Union mit der Church of England warten, so weit entfernt diese heute auch ist. Sie wäre wahrscheinlich erst nach einer Trennung von Staat und Kirche möglich und würde eine weniger hochmütige anglikanische Haltung den anderen Kirchen gegenüber erfordern (*Rupert E. Davies*, Methodism, S. 185, 2. revidierte Ausgabe, 3. Auflage, London 1994) *Roland Hill*

In einem Lernprozeß?

Herausforderungen für die katholische Kirche Brasiliens

In keinem Land der Erde leben mehr Katholiken als in Brasilien. Aber die Kirche hat in den letzten Jahren gegenüber Sekten und Pfingstgemeinden deutlich Terrain verloren. Die Bischofskonferenz steht derzeit unter einer eher konservativen Führung. Nach wie vor ist die Kirche Brasiliens aber darum bemüht, sich der großen sozialen Herausforderungen des Landes anzunehmen, das sich in einer politischen Umbruchsituation befindet (vgl. HK, Januar 1995, 44 ff.).

Während der 34. Generalversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), die vom 17. bis 26. April dieses Jahres in Itaici tagte, wurden die letzten Ergebnisse der Erhebungen des Statistischen Bundesamtes Brasiliens (IBGE) bekanntgegeben. Danach sank der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung von 93,7 Prozent im Jahre 1960 auf 80 Prozent im Jahre 1991, dem Jahr der letzten Volkszählung. Die anderen Konfessionen und Religionen dagegen wuchsen von 6,93 auf 20 Prozent. Die stärksten Verluste an Gläubigen hatte die katholische Kirche zwischen 1980 und 1991, also nicht in der Zeit der politischen Repression (1968–1979), sondern in der Phase der Redemokratisierung des Landes. Der Anteil der Katholiken sank im letzten Jahrzehnt von 88,9 auf 80 Prozent, während die anderen Denominationen von elf auf 20 Prozent stiegen.

Das Brasilianische Institut für Entwicklung (IBRADES), das die Ergebnisse den versammelten Bischöfen vortrug und erläuterte, spricht von einer Zersplitterung der religiösen Welt Brasiliens, die einmal hegemonial katholisch und christlich war. Der Zuwachs bei den neuen evangelikalen und Pfingst-Kirchen geht vor allem auf Kosten der katholischen Kirche. Von den Anhängern der mehr als 4000 neuen religiösen Denominationen, die zwischen 1980 und 1991 in Brasilien entstanden, stammen 64 Prozent aus der katholischen Kirche. Realistische Schätzungen gehen davon aus, daß Ende 1995 noch etwa 75 Prozent der Brasilianer der katholischen Kirche zuzurechnen sind.

Basierend auf einer Erhebung von DataFolha aus dem Jahre 1994 kommt die CNBB in ihrer Pastoralplanung 1995–98 zu einem ähnlichen Ergebnis. Dabei liegt der Anteil der Katholiken in den städtischen Metropolregionen erheblich niedriger, so in Rio de Janeiro bei 59,3 Prozent, São Paulo 65,2 Prozent und Salvador 65,3 Prozent. Ebenso sind regionale Unterschiede zu verzeichnen. Während die Nordost-Region mit 80,4 Prozent den größten katholischen Bevölkerungsanteil hat, gefolgt von der Süd-Region mit 78,4 Prozent, ist der Anteil in der wirtschaftlich stärksten und bevölkerungsreichsten Südost-Region mit 71,4 Prozent am geringsten.

Mit der Dynamik neuer religiöser Bewegungen konfrontiert

Betrachtet man allerdings die absoluten Bevölkerungszahlen, so ist die Zahl der katholischen Brasilianer nicht gesunken, sondern hat sich im Zeitraum von 1960 bis 1991 fast verdoppelt. Sie stieg von 65,6 Millionen im Jahre 1960 auf mehr als 116 Millionen im Jahre 1991. Daher steht die Kirche vor der riesigen Aufgabe, mehr als 116 Millionen Katholiken pastoral zu betreuen, bei 146 Millionen Gesamtbevölkerung. Die katholische Kirche hatte also nur geringere Zuwachsraten als die Gesamtbevölkerung. Sie sieht sich mit zwei Problemen konfrontiert: der Bevölkerungsdynamik und der Dynamik neuer religiöser Bewegungen, eine Entwicklung, die sie personell und strukturell überfordert.

Die zahlenmäßige Entwicklung des *Welt- und Ordensklerus* ist zunächst als positiv zu bezeichnen, wobei sich die Zahl der Weltpriester mit 7286 gegenüber 7540 Ordenspriestern praktisch die Waage hält. Die Gesamtzahl der Kleriker stieg von 13009 im Jahre 1970 auf 14826 im Jahre 1993. Wenn man die Anzahl der Gläubigen pro Priester betrachtet, so hat sich das Verhältnis von 8330 Gläubigen auf einen Prie-

ster im Jahre 1980 in den folgenden elf Jahren sogar leicht verbessert, nämlich auf 1:8000 im Jahre 1991. Diese Berechnungen basieren auf Angaben des Zentrums für Religiöse Statistik und Soziale Forschung (CERIS), das an die CNBB angeschlossen ist.
Allerdings gibt CERIS die Relation Priester – Einwohner an, geht also von der Gesamtbevölkerung aus und kommt für 1993 auf durchschnittlich 9909 Einwohner pro Priester, wobei die Zahlen in den Nordost-Regionen der CNBB zwischen 16–18 000 liegen. Diese Zahlen müssen also neu interpretiert werden, damit die im Weltvergleich schon sehr ungünstige Relation nicht noch düsterer erscheint. Die „Allgemeinen Richtlinien für das evangelisierende Handeln der Kirche in Brasilien" für 1995–1998 gehen in ihrer Planung von 7500 Katholiken auf einen Priester aus. Die 688 Ständigen Diakone stellen keinen gewichtigen quantitativen pastoralen Beitrag dar.

Bei den *Seminaristen* stagnierte die Entwicklung zwischen 1984 und 1993. Ihre Zahl lag nach Angaben des CERIS mit 3068 im Jahre 1993 nur geringfügig über der von 1984 mit 2978 Seminaristen. In den letzten beiden Jahren scheinen die Zahlen der Seminaristen in einzelnen Regionen wieder stärker zu steigen. Pressemeldungen Ende 1995 sprechen von etwa 6000 Seminaristen, die den Sekundarstufenabschluß besitzen. Die von der CNBB herausgegebene Studie zu „Situation und Leben der Seminaristen Brasiliens" spricht von 3580 Seminaristen, die den von ihr erstellten Erhebungsbogen beantwortet haben.
Gegenüber der Erhebung von 1982 sank die Zahl derjenigen Seminaristen um 50 Prozent, die sich für die Landpastoral, die Armen der städtischen Peripherie und die Arbeiterpastoral engagieren oder sich für die Menschenrechte, die Rechte der Indianer und der Migranten einsetzen wollen. Die meisten wollen einfach Pfarrer werden. 41 Prozent stammen aus dem ländlichen Bereich und aus einem bescheidenen, kinderreichen Elternhaus, wo man mit zwei Mindestlöhnen auskommen muß. Das Durchschnittsalter lag 1993 bei 26 Jahren gegenüber 24 Jahren bei der vorhergehenden Erhebung. In einem der größten und kompetent geführten Seminare, dem von João Pessoa/Paraiba traten allein im letzten Jahr 30 neue Kandidaten ein. Es hat allerdings auch die Funktion eines Regionalseminars, nachdem jenes in Recife von Erzbischof Cardoso geschlossen worden ist.
Hinzu kommen die pastoral sehr aktiven *Ordensfrauen* mit 35 067 im Jahre 1993. Sie haben seit 1985 eine Verringerung von 8 Prozent, d. h. von 3125 Ordensfrauen zu verzeichnen, wiesen allerdings Ende 1993 1371 Novizinnen und 1429 Kandidatinnen auf. Ergänzt wird die Zahl der nicht ordinierten Ordensleute durch 3386 Ordensmänner, die dazu 646 Novizen und 2404 Kandidaten aufweisen. Dieser Bereich bedürfte einer eigenen Analyse.

Die Zahl der amtierenden *Bischöfe* in Brasilien hat sich im Zeitraum 1993/96 nicht wesentlich verändert. Anfang 1993 waren es 285 und Anfang 1996 281 Bischöfe. Demgegenüber stieg die Zahl der emeritierten Bischöfe von 82 auf 91 an. Anfang 1995 waren von 283 amtierenden Kardinälen und Bischöfen 84 über 75 Jahre alt. Es steht etwa die Emeritierung von Kardinal *Arns* von São Paulo an, der nach eigenen Angaben auch aus zwingenden gesundheitlichen Gründen zurücktreten will, während die angebotene Emeritierung von Kardinal *Sales* von Rio de Janeiro vom Papst nicht angenommen wurde. Der Bischofssitz der großen Erzdiözese Fortaleza ist vakant, nachdem Kardinal *Aloísio Lorscheider* sich auf eigenen Wunsch aus gesundheitlichen Gründen in die kleine Erzdiözese Aparecida do Norte versetzen ließ. Man spricht von einem Ernennungsstau, den der 1992 ernannte brasilienerfahrene Nuntius *Alfio Rapisarda* abzubauen versucht.
Dabei scheint er aber immer wieder auf kirchenpolitische Interessengruppen zu stoßen. So überraschte es schon fast, daß die weithin sehr positiv aufgenommene Ernennung des neuen Erzbischofs von João Pessoa/Paraiba, *Marcelo Pinto Carvalheira*, bisher Bischof von Guarabira, zügig vonstatten ging und so das Werk von *José Maria Pires*, der für seinen Einsatz bei der kirchlichen Integration der afrobrasilianischen Bevölkerung bekannt ist, kompetent fortgesetzt werden kann.

Der kürzliche Tod des 93jährigen Kardinals *Alfredo Vicente Scherer*, 35 Jahre lang Erzbischof von Porto Alegre und 1981 zurückgetreten, erinnert an frühere Auseinandersetzungen über die Ausrichtung der Brasilianischen Bischofskonferenz, aber auch an seinen Einsatz für die Durchführung der Agrarreform im Süden Brasiliens. Der Tod des 82jährigen Kardinal *Agnelo Rossi* im Mai 1995, von 1964 bis 1970 Erzbischof von São Paulo und danach umstrittener Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker in Rom, läßt an die ersten Jahre der Militärdiktatur denken, in der die Kirche Prozessionen zur Rettung vor dem Kommunismus veranstaltete und erst mühsam und leidvoll den Ursprung der Gewaltspirale erkannte.

Bistümer, Regionen, Basisgemeinden

Die katholische Kirche Brasiliens weist zunächst die überkommenen raumorientierten Organisationsstrukturen von Diözese und Pfarrei auf, die allerdings auf der oberen Ebene durch die Zusammenfassung der Diözesen in Regionen und auf der unteren Ebene durch die Bildung von Basisgemeinden und speziellen Gruppen und Bewegungen ergänzt werden. Die historisch bedingten und früher durchaus wichtigen Kirchenprovinzen spielen heute keine wesentliche Rolle mehr. Dagegen gewinnen die 16 Regionen der CNBB, die sich an die politisch-geographischen Einteilungen der Staaten anlehnen, aber damit nicht identisch sind, eine immer größere Bedeutung. Sie sind mit ihren Sekretariaten in der Lage, auf regional auftretende Konflikte schnell und ortsnah zu reagieren. So protestierten die an der Bischofskonferenz in Itaici teilnehmenden Bischöfe der Nordregion II sofort und vehement gegen das Massaker an den Landlosen im Sü-

den Parás, bei dem am 16. April dieses Jahres 19 Landlose teils mit Genickschuß von der Polizei bei einer Demonstration ermordet wurden.
Die für alle Bischöfe vorgeschriebenen Ad-limina-Besuche in Rom, die während des ganzen Jahres 1995 erfolgten und in das Jahr 1996 hineinreichten, werden für Brasilien ebenfalls nach den Regionen der CNBB organisiert und abgewickelt. So konnte im Juli 95 der Vorsitzende der Region Nordosten II, Erzbischof *Edvaldo Amaral* von Maceió, in seiner Ansprache dem Papst erläutern, daß in den vier brasilianischen Staaten Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco und Alagoas, die diese Region umfaßt, 20 Diözesen mit 543 Pfarreien und 822 Welt- und Ordenspriestern bestehen, daß in diesem Gebiet aber auch 15 Millionen Menschen leben, so daß 18240 Personen auf einen Priester und durchschnittlich 27524 Menschen auf eine Pfarrei kommen. Er wies auf den bedrängenden Bedarf an Priesterberufen und die Schwierigkeiten bei der Ausbildung des Klerikernachwuchses hin. Ein Trost sei der unermüdliche pastorale und prophetische Einsatz der Laien, Männer und Frauen, und die aufopfernde Arbeit der Ordensfrauen, die mutig und mit apostolischem Eifer die notleidendsten und entferntesten Gemeinden ermutigen und betreuen. Gleichzeitig wies er auf die tiefe Religiosität dieses notgeplagten Volkes hin, die der Papst bei seinem Besuch des Nationalen Eucharistischen Kongresses 1991 in Natal sicher gespürt habe.

In den einzelnen Regionen werden die großen Linien der Pastoral der CNBB als Projekte geplant. Leider können die oft sehr guten Planungen vor Ort nicht angemessen umgesetzt werden, weil die insgesamt 7697 Pfarreien, die das gesamte nationale Territorium abdecken sollen, dadurch vielfach überfordert sind. Hier stehen zwar die *speziellen pastoralen Einrichtungen* zur Verfügung, etwa für die Kinder- und Jugendpastoral, die Arbeiterpastoral, die Landpastoralkommission und die spezielle Fischerpastoral, sowie die Kommission für Gerechtigkeit und Frieden. Aber es fehlt oft an einer ausreichenden Zahl qualifizierter Mitarbeiter. Teilweise laufen die Tätigkeiten dieser Einrichtungen am Leben der einzelnen Gemeinde vorbei, bilden Parallelstrukturen.

Als Lösung bieten sich die von Papst Paul VI. in „Evangelii nuntiandi" als Strukturelement der Universalkirche beschworenen *Basisgemeinden* an. Leider findet sich in den Pastoralen Richtlinien für 1995–98 nur ein kurzer Hinweis auf die Basisgemeinden bei den Ordensleuten als einem Träger der Evangelisierung. Diese sollen neben ihrem Leben in „kleinen, den Armen verbundenen Kommunitäten" sich auch um die Ermunterung der kirchlichen Basisgemeinden bemühen. Die ausführliche Darstellung der evangelisierenden Aufgaben der Laien in diesem Text erwähnt die Basisgemeinden dagegen nicht. Im Gegensatz dazu stehen allerdings die auf nationaler Ebene weit fortgeschrittenen Vorbereitungen für das 9. Interekklesiale Treffen der Basisgmeinden in São Luís/Maranhão im Juli 1997. Es steht unter dem Motto: „Kirchliche Basisgemeinden: Leben und Hoffnung unter den Massen."

Dabei fragt im Basistext zur Vorbereitung dieses Treffens *L. E. Wanderley*: „Werden die Kirchlichen Basisgemeinden, wenn sie eine neue Weise des Kirche-Seins darstellen, sich im ganzen kirchlichen Körper ausbreiten? Das dürfte schwierig sein. Einiges wurde schon erreicht, aber es ist sehr wenig, um das traditionelle Gesicht zu verändern, gerade auch unter dem Gegendruck des Vatikans und unzähliger Bischöfe, die sie so nicht akzeptieren. Einige Basisgemeinden sind paralysiert und sogar im Rückzug begriffen. In diesem Sinne werden sie allein aus sich heraus diese Konsolidierung nicht schaffen. Die Herausforderung besteht darin, mehr Freunde, neue Allianzen mit organisierten Sektoren der Kirchen zu gewinnen, aber auch durch ihre Ausstrahlung, um Sympathie und Zulauf von den wachsenden Gruppen unter den Massen zu erlangen."

Kardinal Neves, der neue Konferenzvorsitzende

Gegen die geschilderte Tendenz spricht eine Untersuchung von CERIS/ISER, die die katholischen Basisgemeinden 1992 mit Unterstützung der CNBB und der Ordenskonferenz CRB untersucht haben und ihre statistischen Ergebnisse wissenschaftlich exakt darlegen. Es wurden Fragebögen an alle damals bestehenden 7459 Pfarreien versandt. Davon antworteten 2965 Pfarreien, im allgemeinen der Pfarrer selbst. Insgesamt wurde für jede Basisgemeinde ein eigener Fragebogen ausgefüllt, der auch über die Schwerpunkte und unterschiedliche Qualität der Gemeinde Aussagen ermöglicht. So ergab sich eine Gesamtzahl von 46078 Kirchlichen Basisgemeinden. Der Religionssoziologe *Pedro A. Ribeiro de Oliveira* hat auf dieser Basis eine fundierte Hochrechnung unter Einbeziehung aller Pfarreien versucht und kommt zu dem Ergebnis, daß zur Zeit etwa 70000 Basisgemeinden in Brasilien existieren. Das wären im Durchschnitt zehn Basisgemeinden auf eine Pfarrgemeinde. Es kämen also rund 1000 Gläubige auf eine Basisgemeinde, wobei 200 bis 300 Personen direkt erfaßt würden. Ein Bild, das so idealtypisch wohl äußerst selten anzutreffen sein wird.
Trotzdem scheint man an vielen Orten angesichts der stets präsenten kleinen Pfingstgemeinden und dem ständigen Bevölkerungsdruck in den pastoralen Nöten auf die Strukturen der Basisgemeinde angewiesen zu sein. Was diesen Kirchlichen Basisgemeinden gegenüber den Pfingstkirchen fehlt – nach Aussagen von *José Maria Pires*, dem früheren Erzbischof von Paraíba, in der CNBB-Studie „Die katholische Kirche angesichts des religiösen Pluralismus in Brasilien" –, ist die Anerkennung durch höhere Autoritäten, die ihnen Legitimität vor den Gläubigen und Sicherheit in der Gemeindeleitung verleihen würde. Es fehlt ihnen die formale Anerkennung; sie hängen vom guten Willen des Pfarrers ab. Das Kirchenrecht ignoriert ihre Existenz.

Hinsichtlich der Pfingstkirchen führt Pires an gleicher Stelle aus: „Wenn wir das Phänomen ernsthaft untersuchen, glauben wir einen positiven Saldo zugunsten des Volkes festhal-

ten zu müssen. Mehr Personen begannen die Bibel zu lesen und im Worte Gottes eine klare und sichere Orientierung für ihr Leben zu suchen. Man wendet ein, daß es sich um eine fundamentalistische und anachronistische Lektüre handelt. Das kann sein. Selbst so ist sie wohltuend, weil sie zum Nachdenken anregt und Veränderungen im Verhalten bewirkt. Viele befreien sich von ihren Lastern, in denen sie versunken waren, unterlassen es, gewalttätig zu sein, widmen sich ernsthaft ihrer Arbeit, werden zu guten Familienvätern. Die Katholiken, die ihre Kirche verlassen haben und sich in die Sekten einreihten, wurden weder schlechtere Bürger noch nachlässige Christen, im Gegenteil. Ihr Verhalten verbesserte sich offensichtlich und ihre aktive Beteiligung in der neuen kirchlichen Gemeinde, zu der sie hinüberwechselten, verbesserte sich." Da in diesen Kleinkirchen viele Elemente der Volksreligiosität Eingang gefunden haben, wie das Gesundbeten, bestimmte Segnungen und Gebetsformen, fühlen sich die im katholischen Milieu aufgewachsenen Personen hier viel mehr beheimatet, als es auf den ersten Blick erscheint. Vor allem aber fühlen sie sich als Personen ernst genommen.

Die *Charismatische Bewegung* bietet sich hier gern als innerkirchliche Gegenbewegung an. Die Brasilianische Bischofskonferenz hat nach jahrelangen Diskussionen und Zögern die „Pastoralen Orientierungen zur Katholischen Charismatischen Erneuerung" im November 1994 veröffentlicht. Nach der allgemeinen Darstellung des Wirkens des Heiligen Geistes im Mysterium und Leben der Kirche wird auf die Früchte des Geistes hingewiesen: die Ausbreitung und Lebenskraft der Kirchlichen Basisgemeinden, pastorale und spirituelle Erneuerungsbewegungen und die Charismatische Bewegung selbst. Das kirchliche Amt aber müsse die Einheit der Gemeinschaft von heute mit der Kirche der Apostel garantieren.

Die 33. Vollversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz wählte im April 1995 nach vier Jahren Amtszeit ein neues Präsidium und nahm die Besetzung der verschiedenen Kommissionen vor. Dabei wurde nach mehreren Wahlgängen ein *konservatives Präsidium* gewählt mit dem romerfahrenen Erzbischof von Salvador, Kardinal *Lucas M. Neves*, als Präsidenten, Bischof *Jayme Chemello* (Pelotas) als Vizepräsidenten und dem CELAM-geprägten *Raymundo Damasceno Assis* (Weihbischof in Brasilia) als Generalsekretär. Dafür wurden in die Pastoralkommission offensichtlich als progressiv eingeschätzte Bischöfe gewählt, so der schon genannte *Marcelo Carvalheira*, der in der Arbeiterpastoral engagierte *Cláudio Hummes* (Santo André), der frühere Präsident des Indianermissionsrates *Erwin Kräutler* (Xingu) und der stets einsatzfreudige und erfahrene ehemalige CNBB-Präsident *Ivo Lorscheiter*.
Der neue Präsident der CNBB, Lucas Neves, bezeichnet sich selbst als konservativ in dem Sinne, daß er den katholischen, apostolischen, römischen Glauben erhalten will und jeden Synkretismus ablehnt, wie er es gegenüber der Tageszeitung „Folha de São Paulo" noch kurz vor seiner Wahl erklärte: „Ich will die Liturgie bewahren, wie sie ist, und keine politisierte, fälschlicherweise als inkulturiert ausgegebene. Ich will den Respekt, die Verehrung, die Liebe gegenüber dem Nachfolger des Petrus bewahren... Ich will die religiöse Seite in der Kirche bewahren, weil das vorrangig ist, ich will keine politisierte Kirche oder umfunktioniert in eine bloße Gewerkschaft oder eine moralische Welle."

Er hält die Polarisierung in der Kirche derzeit für relativ gering und weist auf seine Erfahrungen hin, die er als Weihbischof von São Paulo unter der Militärherrschaft und auf dem II. Vatikanischen Konzil gesammelt hat, sowie auf seine Mitwirkung bei den CELAM-Vollversammlungen in Medellín, Puebla und Santo Domingo. Er war jahrelang an der Kurie tätig, bevor er vor neun Jahren zum Erzbischof von Salvador und Primas von Brasilien ernannt wurde, und ist auch heute Mitglied in vier römischen Kongregationen. Eine Diskussion über die Papstnachfolge, bei der auch er als Papabile genannt wird, lehnt Neves als respektlos gegenüber dem jetzigen Amtsinhaber ab.
Er gehörte wie die meisten Dominikaner Brasiliens zum fortschrittlichen Flügel der Kirche und bemüht sich in seinem jetzigen Amt darum, auch die sozio-politischen Herausforderungen anzugehen. Neves protestierte mit dem Indianermissionsrat CIMI gegen das Gesetz zur Einschränkung der demarkierten Indianerterritorien und erhob Protest gegen die Ermordung von Landlosen in Corumbiara. Dabei mußte er dem irreführenden Vorwurf der genannten Tageszeitung begegnen, daß der Grundbesitz der katholischen Kirche Brasiliens ausreichen würde, um die Agrarreform durchzuführen.

Hört die Kirche den „Schrei der Ausgeschlossenen"?

Auch bei der beleidigenden Geste eines Vertreters der sogenannten „Igreja Universal", der auf dem Fernsehkanal seiner Organisation einer Figur „Unserer lieben Frau von Aparecida" Fausthiebe versetzte und sie mit Füßen trat, ließ sich Kardinal Neves und mit ihm die gesamte Bischofskonferenz nicht provozieren. Sie ließen es bei einem klaren, aber angemessenen Protest bewenden. Die anderen Kirchen und Religionen bewiesen Solidarität mit der katholischen Kirche und verurteilten entschieden diese anti-ökumenische Aktion. Die Stimme des jetzigen Präsidenten der CNBB klingt allerdings noch etwas verhalten neben der bekannten prophetischen Stimme von Kardinal *Evaristo Arns*, dem Erzbischof von São Paulo.
Selbst zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe und dem 250jährigen Bestehen der Erzdiözese am 3. Dezember 1995 unterließ es Arns nicht, bei den anwesenden Politikern seinen Protest gegen Verhaftung und Ungerechtigkeit anzumelden. Die Anwesenheit aller Kardinäle, von mehr als 50 Bischöfen sowie des Nuntius, der die Grußbotschaft des Papstes verlas, war für das anwesende Volk Gottes ein eindrucksvolles Zeichen der Solidarität. Mancher konnte vor

Bewegtheit nicht weitersprechen. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit der „Konzilsbischöfe" und „Propheten in der politischen Repressionsphase" von ihren Nachfolgern kreativ weitergeführt wird.
Die jährlichen „Kampagnen der Geschwisterlichkeit" sind weiterhin aktuellen sozialen und politischen Herausforderungen gewidmet. So wird die Kampagne für 1997 den in überfüllten Gefängnissen Inhaftierten gewidmet sein – während die diesjährige Kampagne unter dem Thema „Geschwisterlichkeit und Politik" steht – mit dem Motto: „Gerechtigkeit und Frieden umarmen einander". Das Thema der Kampagne von 1995, die den von der Gesellschaft Ausgeschlossenen galt, sorgte im Vorfeld unter Theologen zunächst für Unruhe, als ob hier gegen die Theologie der Befreiung eine „Theologie der Ausgeschlossenen" gesetzt würde. Dagegen erklärte *Leonardo Boff*, daß es sich hierbei nicht um eine neue Theologie, sondern um eine besondere Wahrnehmung einer skandalösen sozialen Entwicklung handele, um Menschen, die zunehmend ausgegrenzt werden, die aus dem System herausfallen und als „ökonomische Nullen" betrachtet werden.
Die Frage nach den Ausgeschlossenen stand immer im Vordergrund der Theologie der Befreiung. Sie widmet sich aber neben der Ausdifferenzierung der Option für die Armen etwa in diejenige für die Frauen, die Afroamerikaner und die indianischen Völker verstärkt der Zukunft des Planeten Erde in einer der gegenwärtigen Situation angemessenen Schöpfungstheologie. Es gilt, das Wichtigste in der Schöpfung, das menschliche Leben, zu bewahren. Der brasilianische Theologe *Jung Mo Sung*, der zu der neuen Generation von Theologen gehört, hat im Anschluß an *Hugo Assmann* das Verhältnis von Theologie und Ökonomie untersucht, nachdem die Theologie der Befreiung der Messianisierung des Marktes, die der Neoliberalismus in der neuen Weltsituation zu vollziehen begann, ziemlich hilflos gegenüberstand. Mit Mystik war der Misere kein Einhalt zu gebieten. Diese Reflexion ist daher für das aktuelle pastorale Handeln besonders wichtig.
Der Theologin *Ivone Gebara*, einer Ordensschwester, die seit 1973 in Recife lebte und lehrte und dort für erste Ansätze einer feministischen Theologie sorgte, wurde ein Interview in der Wochenzeitschrift „Veja" im Oktober 1993 zum Verhängnis, in dem sie auch zu Geburtenkontrolle und Abtreibung Stellung nahm (vgl. HK, März 1995, 141ff.). Sie vertrat die These, daß man auf der Grundlage der offiziellen kirchlichen Position mit der Welt von heute keinen Dialog führen könne, vor allem nicht mit der Welt der Armen. Im Falle der Abtreibung zeigt sie Verständnis für das Handeln verzweifelter Frauen, ohne ihr Vorgehen zu billigen.

Da einige Passagen des Interviews mißverständlich waren, gab Gebara entsprechende Erläuterungen und Erklärungen, auch gegenüber dem Erzbischof von Recife, *José Cardoso*, ab. Diesem genügte das nicht. Er leitete ein Lehrverfahren gegen sie ein. Mit „Hilfe" des Vatikans wurde Schwester Ivone von ihrer Kongregation nach Europa versetzt. Pater *J. B. Libânio*, der schon 1990 von einem „Winter in der Kirche" sprach, in den sie in den 80er Jahren versunken sei und in dem die interne Disziplin und die Zentralisierung Vorrang hätten, sieht auch im Falle von Schwester Gebara ein Mangel an Demokratie in der Kirche und den Versuch, die für viele Kleriker beunruhigende feministische Theologie zum Schweigen zu bringen.

Man muß trotzdem hoffen, daß der „Schrei der Ausgeschlossenen", wie er am letzten 7. September, dem Tag der Ausrufung der Unabhängigkeit Brasiliens, bei der Arbeiter-Wallfahrt in Aparecida erklang, nicht nur von den Politikern und Wirtschaftlern, sondern auch von den Verantwortlichen in der Kirche gehört und verstanden wurde. Sonst könnten die engagiertesten und differenziertesten Erklärungen der Hierarchie vom Volk Gottes als „tönendes Erz und klingende Schelle" angesehen werden. *Osmar Gogolok*

Kurzinformationen

Frühjahrsvollversammlung des ZdK

Die Reform des Sozialstaats und der innerkirchliche Dialog standen im Mittelpunkt der Diskussion bei der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 26. und 27. April in Bonn-Bad Godesberg. Generalsekretär *Friedrich Kronenberg* gab einen Zwischenbericht zum Stand der Bemühungen um eine Verbesserung des innerkirchlichen Dialogs. Diesem Dialog hat sich das ZdK in den letzten Jahren verschrieben; durch das Kirchenvolksbegehren 1995 ist das Anliegen noch dringlicher geworden. Im Juni wird eine Konferenz der Vorsitzenden und Geistlichen Beiräte aller deutschen Diözesanräte stattfinden: zur Bilanzierung von Inhalt, Methoden und Strukturen des innerkirchlichen Dialogs auf diözesaner Ebene und zur Klärung der Erwartungen der Diözesanräte hinsichtlich des Dialogs auf Bundesebene. Die Aussprache zum Thema innerkirchlicher Dialog bei der jüngsten Vollversammlung zeigte, daß die Meinungen im Zentralkomitee hier nach wie vor auseinandergehen. Kronenberg sagte, man müsse auch ohne

Kirchenvolksbegehren darüber nachdenken, ob nicht in den Diözesen verstärkt synodale Prozesse durchgeführt und Strukturen der Partizipation an den Aufgaben des Leitungsamtes geschaffen werden müßten. Er gab auch einen Vorblick zu den nächsten Katholikentagen 1998 in Mainz und 2000 in Hamburg: Demnach sollen sie an die guten Erfahrungen des Treffens 1994 in Dresden anknüpfen, „sowohl in der Fähigkeit und in der Bereitschaft zum Dialog mit allen Menschen guten Willens als auch in der Entschiedenheit zu einer wirklichen ökumenischen Ausrichtung". In ihrem „Bericht zur Lage" wandte sich ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch* gegen die als Teil des Sparprogramms der Bundesregierung beschlossene Verschiebung der Kindergelderhöhung. Bei der ohnehin unzureichenden Familienförderung dürfe es keine Abstriche geben. Waschbüsch forderte im Blick auf die anstehende Reform des Sozialstaats ein „solides ordnungspolitisches Durchdenken der Probleme". Einen Blick über den deutschen Tellerrand richtete das ZdK mit einem eindrucksvollen Bericht von *Maria-Christine Zauzich* über Glaubenszeugnisse aus Guatemala, wo zu Zeiten der „violencia" viele Katholiken als Märtyrer starben.

Österreichische Religionsführer in Sarajevo

Nach langen, mühsamen Vorarbeiten ist vom 6. bis 8. Mai der Besuch einer interreligiös zusammengesetzten österreichischen Delegation in Sarajevo gelungen. Auf Initiative des Grazer Diözesanbischofs *Johann Weber*, der gleichzeitig Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz ist, reisten der griechisch-orthodoxe Erzbischof von Wien, *Michael Staikos*, der evangelische Oberkirchenrat *Johannes Dantine*, Rabbiner *Walter Rothschild* und der Vorsitzende der islamischen Glaubensgemeinschaft in Wien, *Anas Schakfeh*, in die bosnische Hauptstadt. Dort gingen sie gemeinsam mit bosnischen Glaubensbrüdern den „Weg des Friedens" von der katholischen Kathedrale zur serbisch-orthodoxen Kirche, zum jüdischen Gemeindezentrum und zur mächtigen Begova-Moschee. In jedem Gotteshaus wurde für Frieden und Versöhnung gebetet. In der Altstadt von Sarajevo erregte dieser „Friedensweg" große Aufmerksamkeit bei den Passanten, die über das gemeinsame Auftreten von Repräsentanten aller großen Religionsgemeinschaften nach den Jahren des Krieges ungemein erstaunt waren. Zu Beginn des „Friedenswegs" sagte Bischof Weber, die Delegation aus Österreich sei nicht gekommen, um zu belehren, sondern um zu lernen. Metropolit Staikos rief zum Gebet auf, daß „Serben, Kroaten und Bosnier, Orthodoxe, Katholiken und Muslime, ja alle Menschen in diesem vielgeplagten Land den Weg des Friedens und der Versöhnung finden." Beim Mittagsgebet in der Moschee bat Anas Schakfeh die „christlichen Freunde", ihren Gläubigen die Botschaft des wahren Christentums statt der des Kreuzfahrertums ans Herz zu legen. Die österreichische Delegation wurde sowohl vom Vorsitzenden der bosnischen Bischofskonferenz, Kardinal *Vinko Puljić*, als auch vom höchsten muslimischen Geistlichen, Reis-ul-ulema *Mustafa Efendija Čerić*, empfangen. Die Worte dieses Würdenträgers wurden in einer Phase, in der verschiedentlich eine zunehmende Islamisierungstendenz in Sarajevo befürchtet wird, als ein Zeichen der Entspannung gedeutet. Der Reis-ul-ulema sagte ausdrücklich, Sarajevo möge weiterhin „durch das Läuten von Kirchenglocken und das Rufen der Muezzins" gekennzeichnet sein. In bosnisch-österreichischen Arbeitsgruppen wurden künftige Möglichkeiten humanitärer Hilfe aus Österreich beraten, die in den letzten Jahren durch die von Caritas und Rotem Kreuz getragene Aktion „Nachbar in Not" Lebensmittel und Güter im Rekordwert von mehr als einer Milliarde Schilling nach Bosnien brachte. Eine andere Arbeitsgruppe befaßte sich mit der Weiterentwicklung des interreligiösen Dialogs in Bosnien-Herzegowina, wobei der Vorschlag, die jeweils *anderen* Religionsgemeinschaften sollten am Wiederaufbau der vielen zerstörten Kirchen und Moscheen mithelfen, zu heftigen Diskussionen und Auseinandersetzungen führte.

Kirchen und NROs kritisieren Minenkonferenz

Als enttäuschend wertete der Präsident des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax", Kardinal *Roger Etchegaray*, das Ergebnis: die 58 Vertragsstaaten der UN-Waffenkonvention hatten sich auf der dritten Überprüfungskonferenz, die vom 22. April bis 3. Mai in Genf stattfand, auf eine Revision des Minenprotokolls geeinigt, die die Ausfuhr billiger Plastiksprengsätze erschwert und nur noch die Verlegung von Minen erlaubt, die mit Selbstzerstörungsmechanismus sowie Metallteilen versehen sind, so daß sie aufspürbar sind. Im Herbst des vergangenen Jahres war die Revision des Protokolls gescheitert. Etchegaray unterstrich, nur ein völliges Verbot von Anti-Personen-Minen, ähnlich dem für chemische Waffen, wäre befriedigend gewesen. Der Lutherische Weltbund äußerte die Befürchtung, die Vereinbarung könne zur Produktion von neuen, technologisch verbesserten Minen ermutigen. Für ein Totalverbot hatte sich neben dem Internationalen Komitee vom Roten Kreuz und dem UN-Generalsekretär *Boutros Ghali* auch der „Deutsche Initiativkreis für das Verbot von Landminen" eingesetzt, dem unter anderem der Deutsche Caritasverband, das Diakonische Werk und Pax Christi angehören. Auch seiner Ansicht nach hat die Konferenz keine substantiellen Verbesserungen gebracht. Vertreter der Initiative hatten Mitte April im Bundespräsidialamt 450 000 Unterschriften für einen Totalverzicht auf Landminen übergeben. Dabei betonten der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* und der evangelische Bischof *Hans Christian Knuth* (Schleswig) bei der Übergabe, weltweit bestehe eine breite Allianz von Kirchen, Nichtregierungsorganisationen und Politikern, die eine Ächtung dieser Waffe forderten. Um

im Vorfeld der Konferenz ein Signal zu setzen, hatte Bundesverteidigungsminister *Volker Rühe* die Vernichtung sämtlicher Anti-Personen-Minen der Bundeswehr angekündigt.

Neue Studie über die Religiosität der Italiener

Das Institut für Soziologie der Katholischen Universität Mailand führte 1994 eine großangelegte Untersuchung über die Religiosität der Italiener durch, deren Ergebnisse jetzt vorliegen (La religiosità in Italia, Mailand 1995; vgl. den zusammenfassenden Bericht von *Giuseppe de Rosa* in: La Civiltà Cattolica, 16.3.96, 576 ff.). Demnach geben 88,6 Prozent der Italiener an, sie seien katholisch, 2,6 Prozent bekennen sich zu einer anderen Glaubensgemeinschaft und 8,8 Prozent geben an, zu keiner Religionsgemeinschaft zu gehören. 84 Prozent glauben der Untersuchung zufolge, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Der am meisten genannte Grund für den Glauben an Gott ist der gesellschaftlich-kulturelle Kontext: „Man glaubt an den christlichen Gott und ist katholisch, weil man Teil einer Kultur und einer Gesellschaft ist, in der der christliche Glaube vorherrscht." An zweiter und dritter Stelle folgen die Gründe „der Glaube an Gott ist ein Bedürfnis des Menschen" und „der Glaube ist eine Hilfe bei der Bewältigung der großen Lebensprobleme". Den Glauben an ein *Leben nach dem Tod* teilen nur 41,5 der Befragten; 3,7 Prozent geben an, an eine Reinkarnation zu glauben. Sehr viel stärker verbreitet als der Glaube an die Reinkarnation sind die Auffassung, man könne nicht wissen, was nach dem Tod komme (22,3 Prozent) und man sei sich über das Schicksal des Menschen nach dem Tod unsicher bzw. wisse nichts darüber (21 Prozent). Weit verbreitet sind offenbar Formen des *Aberglaubens*, besonders bei Frauen und Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen. Nach ihrer *religiösen Praxis* befragt, geben 31,1 Prozent an, jeden Sonntag zum Gottesdienst zu kommen, 11 Prozent fast jeden Sonntag. Nie zum Gottesdienst gehen 13 Prozent der Befragten, in Städten mit über 500 000 Einwohnern sind es 23 Prozent. 90 Prozent der Befragten würden ihre Kinder taufen lassen, 83 Prozent würden sich für die kirchliche Trauung entscheiden. Zur Beichte gehen 25,7 Prozent niemals, 21,8 Prozent alle paar Jahre, 21,4 Prozent mehrere Male im Jahr. Fast 30 Prozent geben an, täglich zu beten, 17 Prozent beten nie.

Amerikanischer Bischof verbietet Mitgliedschaft in 12 Organisationen

Der als konservativ bekannte US-amerikanische Bischof von Lincoln (Nebraska), *Fabian Bruskewitz*, hat seinen Diözesanen die Mitgliedschaft in zwölf sowohl traditionalistischen wie reformorientierten Gruppierungen untersagt. Die Liste der betroffenen Gruppen reicht von der vom exkommunizierten Traditionalistenbischof Marcel Lefebvre gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. bis zu den „Catholics for a Free Choice", die sich für eine liberale Abtreibungsgesetzgebung in den USA einsetzen. Die Entscheidung sorgte innerhalb der US-Kirche für erhebliche Unruhe, zumal einige US-Bischöfe einer der inkriminierten Gruppierungen angehören, nämlich „Call to Action". Letztere setzt sich für ein kirchliches Umdenken in der Haltung zu künstlichen Mitteln der Empfängnisregelung ein, für die Weihe zu Priestern von Frauen und verheirateten Männern sowie für mehr Beteiligung von Laien an kirchlichen Leitungsaufgaben. Die Direktive von Bischof Bruskewitz heißt im Wortlaut: „Allen Katholiken in der und von der Diözese Lincoln ist es untersagt, Mitglieder der unten genannten Organisationen und Gruppen zu sein. Mitgliedschaft in diesen Organisationen ist immer eine Gefahr für den katholischen Glauben und in den meisten Fällen gänzlich unvereinbar mit dem katholischen Glauben." In dem vom Kanzler der Diözese unterzeichneten Schreiben (Origins, 11.4.96, S. 725) heißt es weiter, jeder Katholik, der die Mitgliedschaft in einer der genannten Gruppen nach dem 15. April 1996 noch anstrebe bzw. sie beibehalte, ziehe sich als Tatstrafe das Interdikt zu. Ihm sei es fortan untersagt, die Kommunion zu empfangen. Für ein weiteres gewohnheitsmäßiges Verharren in der Mitgliedschaft wird die Exkommunikation angedroht.

Argentinische Bischöfe bekennen Schuld

„Wir bedauern zutiefst, daß wir das Leiden, das durch dieses Drama verursacht wurde, nicht stärker mildern konnten. Wir solidarisieren uns mit all denen, die sich dadurch verletzt fühlen und bedauern aufrichtig, daß Söhne der Kirche an den Menschenrechtsverletzungen beteiligt waren." Eingebunden, fast versteckt, in ein Hirtenwort, in dem „auf dem Weg ins dritte Jahrtausend" (so der Titel), die soziale und religiöse Lage im Land, vor allem aber die zukünftigen Herausforderungen, Aufgaben und Chancen der Kirche beschrieben werden, haben die argentinischen Bischöfe ein lang erwartetes und mühsam errungenes Schuldbekenntnis formuliert. Als zu Beginn des vergangenen Jahres in Argentinien erneut die Diskussion über die Vergehen des Militärs während der Diktatur entbrannte, geriet auch die Rolle der Bischöfe und des Klerus in die Kritik, bis hin zum Vorwurf der Mitwisserschaft und der Legitimierung von Menschenrechtsverletzungen (vgl. HK, Juli 1995, 386 ff.). Bereits beim Ad-limina-Besuch der argentinischen Bischöfe im Juni 1995 war die Veröffentlichung eines gemeinsamen Schuldbekenntnisses in Aussicht gestellt worden. Im Dezember letzten Jahres scheiterte jedoch ein erster Versuch, ein gemeinsames Wort zu veröffentlichen. Der Kompromißtext, der nun auf der Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz am 27. April veröffentlicht wurde, fand die Unterstützung von 71 der 75 Bischöfe. Die Bischöfe unterstreichen darin zugleich ihren damaligen Einsatz

für die Respektierung der Menschenrechte, verteidigen die weitergeführten Kontakte zu den staatlichen Autoritäten in dieser Zeit und betonen, nicht die Kirche oder der Episkopat als solche trügen die Verantwortung, sondern die einzelnen „Söhne der Kirche", die sich auf seiten der Guerilla und auf seiten der staatlichen Gewalt und der Sicherheitskräfte der Vergehens an der Menschlichkeit, aber auch an der Botschaft Christi schuldig gemacht haben. Neben Menschenrechtsgruppen, die die Erklärung als enttäuschend werteten und das unerwähnt bleibende Schicksal der „Verschwundenen" beklagten, kritisierten auch der Bischof von Viedma, *Miguel Hesayne* und der Bischof von Morón, *Justo Laguna*, die Selbstkritik gehe nicht weit genug.

Bücher

FRIEDHELM HENGSBACH, Abschied von der Konkurrenzgesellschaft. Für eine neue Ethik in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Verlag Droemer-Knaur, München 1995, 240 S. 14,90 DM

Der Frankfurter Sozialethiker hat sozusagen das Buch zum Bündnis geschrieben, in dem derzeit nicht nur der Ausweg aus der Massenarbeitslosigkeit gesucht wird. Mit seiner gut strukturierten und in klarer und direkter Diktion verfaßten „Werbeschrift zur Wiederentdeckung der Kooperation" legt Hengsbach zunächst die schonungslose Diagnose einer Gesellschaft vor, die dem „Konkurrenzfieber" – die Stoßrichtung richtet sich nicht gegen Konkurrenz an sich, sondern gegen die krankhafte Verabsolutierung – zu erliegen droht. Ausgehend aber von der Beobachtung jüngster Beispiele eines für alle Beteiligten lohnenden kooperativen Zusammenspiels zwischen Akteuren des Staates, der Wirtschaft und der neuen sozialen Bewegungen, entwickelt der Autor sein Konzept der „politischen Kooperation", mit dem er die in Widersprüchen, Destruktivität und Irrationalität gefangene Konkurrenzgesellschaft sanieren will. Der brüchig gewordene Gesellschaftsvertrag Nachkriegsdeutschlands, die sich immer weiter verschärfenden Verteilungskonflikte verlangten nach einem neuem Gesellschaftsvertrag, dessen Regeln nur im Zusammenspiel der staatlichen, der wirtschaftlichen und der zivilgesellschaftlichen Akteure ausgehandelt werden könnten. Die Begründung und Erläuterung der Überlegenheit kooperativen Verhaltens gegenüber Konkurrenzverhalten sowie die Bestimmung der Bedingung für Kooperation leistet Hengsbach in drei Schritten: Nach der spieltheoretischen Rekonstruktion dieses Überlegenheitsverhältnisses widmet er sich der notwendigen Sicherstellung der Rahmenbedingungen, den Spielregeln, die allererst Kooperation ermöglichen und schließt daran eine diskursethische Begründung der Normen einer „Kooperation im allgemeinen Interesse" an. Diese Kooperation im allgemeinen Interesse zu gewährleisten, sei der Staat alleine jedoch überfordert. Notwendig bedürfe er der Ergänzung durch die kollektiven Akteure der Zivilgesellschaft, besonders der neuen sozialen Bewegungen. Drei prekär gewordene Verhältnisse bestimmen für Hengsbach die Themen des in politischer Kooperation neu zu verhandelnden Gesellschaftsvertrages: das zwischen Arbeitsleistung und sozialen Sicherungssystemen, das zwischen den Geschlechtern und das zwischen Gesellschaft und Wirtschaft auf der einen und der Natur auf der anderen Seite. Das Concerto grosso, eine Konzertform, in der zwei verschiedene Klangkörper kontrastierend gegenübergestellt werden, in dem Konkurrenz und Kooperation zusammenfinden, ist für ihn Modell einer pluralen und wertgebundenen Gesellschaft, die sich von einem krankhaften Konkurrenzfieber verabschiedet hat. Hengsbach selbst hat einen lesenswerten Beitrag zur Partitur geliefert. *A.F.*

HERMANN KOCHANEK (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne, Steyler Verlag, Nettetal 1996, 226 S. 40,– DM.

Die heute weithin feststellbare „Wiederkehr der Religion" ruft auch den christlichen Glauben zu einer selbstkritischen Neubesinnung auf. Hier wichtige Anstöße zu vermitteln, bleibt Anlaß und Absicht dieses Sammelbandes. Hervorgegangen aus einer Vortragsreihe des Arnold-Janssen-Hauses in Sankt Augustin, bietet er Einblicke und ordnende Durchblicke aus unterschiedlichsten Perspektiven. Der Beschreibung der Religion in der Postmoderne und ihrer Distanz zum Christentum ist der einführende Beitrag des Religionswissenschaftlers *Karl Hoheisel* gewidmet. Klärendes trägt *Karl Gabriel* aus der Sicht der Soziologie bei. Ihm liegt vor allem daran, die dialektisch-widersprüchliche Bewegung des kirchenfernen Religiösen im Sinne einer „Weltanpassung" sowie einer „Weltdistanzierung" zu beschreiben. Religionsphilosophische Überlegungen zum Gesamtkomplex Religion *(Wolfgang Kluxen)* und fundamentaltheologische Orientierungen zur wechselseitigen Beziehung von Religion und Glaube *(Hans Waldenfels)* schließen sich an. Gelungene Situationsanalysen, gepaart mit recht konkreten Handlungsanweisungen vermittelt der Pastoraltheologe *Udo F. Schmälzle*. Ihm gilt Religiosität als „anthropologische Konstante", so daß er feststellen kann: „Diese ‚neue Religiosität' ist keineswegs neu: Es ist die

alte Religion, die sich den heutigen Bedürfnissen und Erlebnismöglichkeiten entsprechende Formen schafft." (97) Auch der Religionspädagoge *Gottfried Bitter* insistiert auf der Komplementarität welthafter Suchbewegungen und christlicher Glaubensantwort, wobei er u. a. auf die Traditionslinie des „Gott in uns" rekurriert. Der Herausgeber selbst hat eine Studie zum Stichwort „Erlebnisgesellschaft" beigesteuert. Solide Information über die Vielfalt neuer, postmoderner Religiosität verbindet sich in diesem Buch mit präzisen Beschreibungen der daraus entspringenden Herausforderungen für das Christentum. Deshalb kann dieser Band erheblich mehr bieten als nur Anstöße für „eine weiterführende Diskussion über Religion und Glaube in der Postmoderne" (10).

A. S.

AGNES HELLER, Ist die Moderne lebensfähig? Campus-Verlag, Frankfurt/New York 1995, 229 S. 18,– DM.

In die nicht abreißende Diskussion über die Moderne, ihre Wertsetzungen und Sinnkrisen hat sich nun auch die aus Ungarn stammende und in New York lehrende Philosophin Agnes Heller eingeschaltet. Die in dem vorliegenden Buch gesammelten zehn Beiträge stellen aufs Ganze gesehen eine klare und entschiedene Absage an jede Form von Geschichtsphilosophie dar, insofern sie die Vorläufigkeit und Fragwürdigkeit alles menschlichen Tuns in einem ideologischen Erlösungsentwurf zu überwinden verspricht. Hellers Diagnose der Moderne schwankt zwischen Subjektivität und Selbsterhaltung. Aber sie ist keineswegs so geartet, daß die vor allem aus dem französischen Geistesraum stammende These vom „Tod des Subjekts" mitvollzogen würde. Zwar könne, so die Verfasserin, die bis in den Seinsgrund reichende Erschütterung der abendländischen Metaphysik, ihres Menschenbildes und Wertgefüges nicht mehr rückgängig gemacht werden, aber deshalb sei nicht alles schon erlaubt und beliebiger Handhabung ausgeliefert. Gegen diese Einstellung sprächen schon die ökologische Krise und der sich verstärkende Widerspruch, in einer emotional verarmten Welt zu leben. Indem die praktische die spekulative Vernunft abgelöst habe (philosophische Hauptvertreter Habermas und Apel), zeige sich, daß die politische Mitverantwortung der Philosophierenden unverzichtbar sei, um einen kompromißfähigen Handlungsspielraum zu finden bzw. zu erhalten. Ob das Projekt der Moderne langfristig lebensfähig bleibe, läßt die Verfasserin offen. Sie gibt mit Recht zu bedenken, daß „der universalistische Umgang mit Rationalität", also die einseitige Festlegung auf wissenschaftlich-technisch Durchsetzbares, die alltägliche Lebenswelt des Menschen immer mehr bedrohe. In diesem Zusammenhang fehlt aber ein Hinweis auf die ästhetischen Gegenwelten zur Moderne. Unter welchen geistigen Vorzeichen aber wird die „Postmoderne" stehen? Wirft ein neuer Weltmythos seine Schatten voraus? Kommt das schon angekündigte „Ende der Geschichte"? Inwiefern wird die kosmologische Wende des Denkens die menschliche Begegnung mit dem Göttlichen folgenreich verändern? Die Verfasserin bezieht eine skeptische Grundposition, ohne in Anlehnung an einen jüdischen Archetyp die Hoffnung gänzlich aufzugeben, daß durch einen neuen Wüstenzug vielleicht doch wieder ein „Zuhause" gefunden werden könnte.

W. S.

KARL HEINZ VOLKMANN-SCHLUCK, Die Philosophie der Vorsokratiker. Hg. von Paul Kremer. Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 1992. 157 S. 38,– DM.

Das in den letzten Jahren zu beobachtende wachsende Interesse am frühgriechischen Denken scheint dem Schwund der Philosophie, der Auflösung der Philosophie in Einzelwissenschaften, von der der Verfasser einleitend spricht, zu widersprechen. Was aber der frühere Ordinarius für Philosophie an der Universität Köln mit seiner posthum veröffentlichten Deutung der Vorsokratiker bietet, ist das pure Gegenteil einer solchen Diagnose: Es handelt sich hier um eine sprachlich meisterhafte Interpretation des schöpferischen Beginns der Philosophie griechischen Ursprungs zweieinhalb Jahrtausende nach ihrer Entstehung. Der Verfasser zeigt zunächst, wie Aristoteles seine Vorgänger versteht, um dann die Frage nach dem Anfang der Philosophie in der Form einer kosmologischen Seinslehre bei Anaximander, Thales und Anaximenes zu entfalten. Zur denkerischen Herausforderung ersten Ranges wird dann die Begegnung mit der Ontologie des Parmenides. Das Verhältnis von Sein und Nichts, Wahrheit und Sein – Leitthemen der späteren Metaphysik – wird in der Nähe zu Heidegger so ausgelegt, daß die spätere philosophiegeschichtliche Verrechnung dieses triumphierenden, kühnen Seinsdenkens beseitigt wird. Merkwürdig bleibt allerdings, daß der Verfasser dessen Weltvergessenheit, das heißt die völlige Mißachtung der Vielfalt und Veränderlichkeit des Seienden unberücksichtigt läßt. Indirekt wird dieses Manko durch das strenge Hören auf die Logoslehre Heraklits (Sein/Physis als Aufgang und Sichverbergendes, Licht und Dunkel, Leben und Tod in geeinter Fügung) von nachfolgender begrifflicher Entschärfung. Tiefsinnend bezieht er die Gotteserfahrung der Tragiker Aischylos und Sophokles in das Heraklitische Zeus-Denken ein. Der Schlußteil des Buches spricht in einer geistig fesselnden Darstellung vom Verlust dieser leidvollen Verfassung des Menschseins im Ringen mit dem Göttlichen in der Philosophie Platons: Die reine ungetrübte Idee des Guten verdrängt den Widerstreit im Gottwesen. Das für das Abendland höchst folgenreiche Denken eröffnet die Metaphysik. Hier schon bildet sich nach der Auslegung des Verfassers die Möglichkeit heraus, das erkennende Subjekt durch „Gottesbeweise" abzusichern (Augustinus, Descartes, Hegel). Welches Licht fällt mit dieser Erkenntnis auf das unverzichtbare Gespräch zwischen Philosophie und Theologie?

W. S.

Zeitschriften

Theologie und Religion

KRUIP, GERHARD. Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des realen Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Jhg. 80 Heft 1 (1996) S. 3–25.

Zweifelsohne stelle der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus eine Herausforderung für die befreiungstheologischen Ansätze dar, die mehr oder minder alle davon ausgegangen seien, daß es einer grundlegenden strukturellen Überwindung des Kapitalismus bedürfe, um die Voraussetzung für eine gerechtere Gesellschaft zu schaffen. Dennoch soll die Theologie der Befreiung nicht aufgegeben werden, sie habe sozialwissenschaftliche, sozialethische und theologische Standards erreicht, hinter die nicht mehr zurückgefallen werden dürfe; überdies sei ihr ursprüngliches und treibendes Anliegen angesichts der wirtschaftlichen Situation der meisten der sogenannten „Dritte-Welt-Länder" aktueller denn je. Nach dem Referat verschiedener Positionen, mit denen Befreiungstheologen selbst auf den Zusammenbruch des Sozialismus reagiert haben, untersucht Kruip die verschiedenen marxistischen Theoreme in befreiungstheologischen Ansätzen, um daran anschließend für „eine Art Sozialdemokratisierung der Befreiungstheologie" zu plädieren. Dies sei notwendig, wolle sie an moderne sozialwissenschaftliche Theoriebildung anschlußfähig und für das politische Handeln von Christen im Kontext komplexer moderner Gesellschaften bedeutsam bleiben. Die prinzipielle Verurteilung des Kapitalismus müsse einer pragmatischeren Bewertung verschiedener Alternativen innerhalb des Kapitalismus weichen.

NEUSCH, MARCEL. Le péché originel. In: Nouvelle Revue Théologique. Band 118 Heft 2 (März-April 1996), S. 237–257.

Bei aller Kritik, die zu den verschiedensten Zeiten immer wieder an der Vorstellung von der Erbsünde geübt wurde, unternimmt der Autor den Versuch, dessen „unabweisbaren Wahrheitsgehalt" – so auch der Untertitel des Artikels – herauszuarbeiten und dem Thema damit neu seinen Platz in der Dogmatik zuzuweisen. Schwierigkeiten bereite heute weniger die Frage nach dem Ursprung der Erbsünde, auch nicht die nach der Weise ihrer Weiterverbreitung, dafür jedoch um so mehr diejenige nach ihrer Erblichkeit. Erbsünde bezeichne einen „Zustand der Trennung", der die gesamte Menschheit betreffe. Abgesehen vom ersten Menschen, Adam, der für diese Trennung gewissermaßen persönlich verantwortlich sei, sei nach christlichem Verständnis jeder Mensch mit diesem Zustand „solidarisch, wenn auch nicht verantwortlich". Wenn das Böse dem einzelnen Menschen in der Vorstellung von der Erbsünde immer schon vorausgehe, drücke sich darin aus, daß der Mensch niemals „absoluter Anfang" sei. Zum Problem sei die Rede von der Erbsünde bzw. vom Bösen für moderne Menschen auch dadurch geworden, weil sie die Perspektive der Heilsgeschichte aus dem Blick verloren hätten. Die Vorstellung von der Erbsünde bewahre nur ihren Sinn, wenn sie in dialektischer Einheit mit der Heilsgeschichte gelesen werde, nicht als isolierte Wirklichkeit. Das Geheimnis der Erbsünde sei zwar für den christlichen Glauben konstitutiv, bedeute aber nicht dessen Zentrum.

Kultur und Gesellschaft

JUNG, WINFRIED. Brasilien: Das erste Amtsjahr von Präsident Cardoso. In: KAS-Auslandsinformationen Jhg. 12 Heft 3 (1996) S. 3–18.

Seit dem 1. Januar 1995 ist der brasilianische Präsident Fernando Henrique Cardoso im Amt. Sein Amtsantritt war von hohen Erwartungen begleitet. Nach einem Jahr der Präsidentschaft Cardosos zieht der Autor eine insgesamt positive Bilanz: Das Stabilisierungsprogramm des „Plano Real" hat Erfolge erzielt und genießt nach wie vor breite Zustimmung in der Bevölkerung. Verschiedene unerläßliche Verfassungsreformen wurden schon auf den Weg gebracht, vor allem im Bereich der Flexibilisierung bisheriger Monopolstrukturen. Andere strukturelle Reformen sind langsamer vorangekommen, vor allem die Reform der Sozialversicherung, des Steuersystems und der Öffentlichen Verwaltung. Obwohl den sozialen Reformen unter Präsident Cardoso von Anfang an eine hohe Priorität beigemessen worden sei, sei das Ergebnis auf diesem Gebiet bislang wenig zufriedenstellend ausgefallen. Die Inflationssenkung habe zwar den ärmeren Bevölkerungsschichten eine spürbare Verbesserung ihrer Realeinkommen gebracht, darüber hinausgehende Maßnahmen seien jedoch zum großen Teil ausgeblieben. Verschärft hat sich die Situation auf dem Land. Der Autor kommt zu dem Schluß: „Wichtig für die weitere Situation Brasiliens ist, daß der Reformprozeß nicht ins Stocken gerät." Ein Anstieg der sozialen Spannungen könnte eine äußerst kritische Phase für das Stabilisierungsprogramm heraufbeschwören.

SINGER, PETER. Das Dilemma von Leben und Tod. In: Universitas Jhg. 51 (Mai 1996) S. 432–452.

In dieser Ausgabe dokumentiert Universitas die Beiträge einer bei einem Wissenschaftskongreß geplanten Podiumsdiskussion mit dem australischen Moralphilosophen Peter Singer; massive Proteste im Vorfeld hatten dessen Auftritt verhindert. Singer betont in seinem Beitrag, dem die These der prinzipiellen Infragestellung der ethischen Lehre von der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens zugrunde liegt: Mit der Zulassung der Hirntoddefinition sei auf breitester Ebene die Zustimmung erfolgt, „Lebensqualität" als Bezugspunkt ethischer Entscheidungen über Leben und Tod zuzulassen. Ein anderes zentrales Element einer gegenwärtig entstehenden „neuen Ethik" sei das weitverbreitete Bedürfnis nach größerer Entscheidungsfreiheit über das eigene Leben. Auch der Mainzer Rechtsphilosoph Norbert Hoerster begründet die Notwendigkeit einer Theorie, die definiere, welchen menschlichen Individuen das Recht auf Leben zustehe und welchen nicht, mit Verweis auf die gegenwärtige Rechtsordnung, konkret der geltenden Abtreibungsgesetzgebung: die gültige Rechtsordnung erkenne Recht auf Leben bereits nicht mehr jedem menschlichen Individuum zu. Der Bonner Professor für Neurochirurgie und Neurophysiologie, Detlef B. Linke, wendet gegen den Versuch Singers, mit dem Hirntodkonzept und einem damit unterstellten bereits stattgefundenen „Dammbruch" aktive Sterbehilfe zu rechtfertigen, ein, Rechtsdiskurs und lebensweltliche Handlungsgestaltung dürften nicht einfach ineins gesetzt werden.

Notizen

Der amtsenthobene frühere Bischof von Evreux Jacques Gaillot hat drei Vorschläge der französischen Bischofskonferenz für eine künftige Tätigkeit abgelehnt. Die Vorschläge betrafen die Übernahme der Seelsorgeverantwortung in zwei Krankenhäusern bzw. einem Gefängnis. In einem Brief an die Pariser Tageszeitung Le Monde (5./6.5.96) begründete Gaillot seine Entscheidung damit, Freunde hätten ihm gesagt, im Fall der Übernahme einer dieser Aufgaben fehle er vielen in Frankreich und im Ausland. Er wolle sich nicht der Verantwortung denjenigen gegenüber entziehen, die „marginalisiert, vergessen und verleugnet" dastünden. In den Reihen der französischen Bischofskonferenz besteht wenig Neigung, in dieser Situation Gaillot den Status als einer Art von Bischof der Entrechteten zu verleihen.

Am 6. Mai verstarb im Alter von 91 Jahren Kardinal Leo Jozef Suenens, von 1961 bis 1979 erster Erzbischof von Mechelen-Brüssel. Kardinal Suenens, den Johannes XXIII. 1962 in das Kardinalskollegium aufnahm, war der letzte noch lebende Moderator des Zweiten Vatikanums. Der belgische Kardinal, 1904 im Brüsseler Vorort Ixelles geboren und ab 1945 Weihbischof im Erzbistum Mechelen, war eine der großen Gestalten des Konzils, dessen Zentralkommission er angehörte. (Eine ausführliche Würdigung von Kardinal Suenens ist für unser Juliheft vorgesehen.)

Künftig in jedem Jahr einen „Demokratieförderpreis" an einzelne oder Gruppen zu verleihen, die sich um die Verwirklichung von Demokratie in der Kirche verdient gemacht haben, beschloß die Hauptversammlung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend Ende April. Mit der Ausschreibung will der Dachverband die Anliegen seines „Demokratieförderplans" von 1994 weiterführen. Dieser hatte mit der darin enthaltenen Forderung nach der Zulassung von Frauen zu allen kirchlichen Ämtern und einer innerkirchlichen Gewaltenteilung zu erheblichen Spannungen mit der Deutschen Bischofskonferenz geführt.

Eine Unterstützungsadresse für den Philosophen Roger Garaudy hat dazu geführt, daß sich zahlreiche Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in Frankreich, auch die französische Bischofskonferenz, von Äußerungen des bekannten französischen Armenpriesters und Gründers der Emmaus-Bewegung, Abbé Pierre, distanzierten. In dem 1995 erschienenen Buch mit dem Titel „Die Gründungsmythen der israelischen Politik" hatte Garaudy u. a. die These aufgestellt, das Ausmaß der Shoa sei maßlos übertrieben worden, um so die Existenz des Staates Israels zu begründen. Gegen Garaudy läuft ein Gerichtsverfahren wegen Leugnung von „Verbrechen gegen die Menschheit". Ohne das Buch gelesen zu haben, nahm Abbé Pierre Garaudy gegen Kritik an seinem Buch in Schutz. Spätere Versuche von Abbé Pierre, seine Unterstützung für Garaudy zu relativieren, vermochten an der verfahrenen Situation wenig zu ändern.

Einen „dramatischen" Spendenrückgang im vergangenen Jahr verzeichnet Caritas international, die Auslandsabteilung des Deutschen Caritasverbandes. Anläßlich der Vorstellung des Jahresberichtes 1995 beklagte DCV-Präsident Hellmut Puschmann, mit 31,5 Millionen Mark habe man 1995 nur etwas mehr als die Hälfte des Spendenaufkommens des Jahres zuvor erreicht. Der Rückgang sei weniger mit einem generellen Rückgang der Spendenbereitschaft in der Bevölkerung zu erklären als mit dem Ausbleiben spektakulärer, medienwirksamer Katastrophen. Ein zweiter Grund liege in der unüberschaubaren Zahl neuer Hilfsorganisationen, die zu Spenden für Einzelmaßnahmen und sogenannten überschaubaren Projekten aufriefen. Von den 92,1 Millionen Mark, die für Hilfsleistungen ausgegeben wurden, verwandte Caritas international 54,1 Millionen auf den Bereich Not- und Katastrophenhilfe und 38,1 Millionen für Sozialstrukturhilfe. Die meisten Hilfsleistungen gingen wie in den Jahren zuvor nach Afrika.

Die Rumänische Orthodoxe Kirche, der über 70 Prozent der rumänischen Bevölkerung angehören, verfügt nach eigenen Angaben (Stand Januar 1996) über 12 235 Kirchen, davon 8 941 Pfarrkirchen. Ihr Klerus besteht aus 35 Bischöfen und etwa 7500 Priestern. Sie verfügt über 380 Klöster und Einsiedeleien mit 2175 Mönchen und 4 103 Nonnen. Es bestehen 24 theologische Fakultäten mit 5632 Studenten sowie 33 Seminare mit 5885 Studierenden. In 11 358 öffentlichen Schulen wird von Priestern sowie 3400 Laienkatecheten orthodoxer Religionsunterricht erteilt. In Rumänien gibt es 31 hauptamtliche orthodoxe Gefängnisseelsorger und 51 hauptamtliche Krankenhausseelsorger.

Die besondere Stellung der orthodoxen Kirche in Griechenland soll erhalten bleiben. Das teilte Justizminister Evangelos Venizelos nach einem Treffen mit Erzbischof Seraphim von Athen, dem Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Griechenland, mit. Damit ist die vom früheren Ministerpräsidenten Papandreou 1994 angekündigte Verfassungsänderung vom Tisch, gegen die es starken Protest von seiten der orthodoxen Kirche gab. In der griechischen Verfassung wird die Orthodoxie als „vorherrschende Religion" bezeichnet. Kirche und Staat sind dementsprechend eng miteinander verbunden. Die katholische Bischofskonferenz Griechenlands hatte seinerzeit die Ankündigung einer Verfassungsänderung beim Staat-Kirche-Verhältnis begrüßt und gleiche Rechte für die katholische Minderheit gefordert. Etwa 45 000 Griechen sind katholisch.

Unter den dreihundert Organisationen, die bei einer Konsultation Mitte April auf Einladung der Pekinger Regierung zum Wahlkomitee für den neuen Gouverneur von Hongkong und ein provisorisches Parlament Stellung nehmen sollten, befand sich auch die katholische Kirche von Hongkong. Dabei sind die Katholiken nach Informationen des Nachrichtendienstes „Eglises d'Asie" (1. 5. 96) in ihrer Haltung gegenüber dem neuen Regime gespalten. Die Kommission Justitia et Pax der Diözese Hongkong forderte die Gläubigen auf, ihren Bischof, Kardinal John Baptist Wu Cheng-chung, zu überzeugen, keine Delegierten in das Wahlkomitee zu senden. Auch von anderen kirchlichen Mitarbeitern wurde der Kardinal gebeten, sich für die Wahl des Gouverneurs durch die ganze Bevölkerung Hongkongs einzusetzen.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Beilage des Verlages Herder, Freiburg, des Don Bosco Verlages, München, und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 7 50. Jahrgang Juli 1996

Wenn es um die Zukunft unseres Landes geht, müssen wir Christen unseren Standpunkt deutlich machen.

Franz Kamphaus

Partei nehmen

Parteinahme für Benachteiligte, Zukurzgekommene und an den Rand der Gesellschaft Gedrängte wird von den Kirchen nicht nur oft erwartet, vielen gilt sie immer noch als Test und Beweis kirchlicher Glaubwürdigkeit. Da mag es noch so viele Krisensymptome geben, mögen Mitgliedschaftsstatistiken und leere Kirchenbänke an Sonn- und Feiertagen Besorgnis erregen – die Erwartung, die Kirche werde Partei besonders zugunsten derer ergreifen, die sich selbst nicht artikulieren und wehren können, bleibt ungebrochen. Ihre Prophetenrolle scheint in jedem Fall oft plausibler als die des Hirten und Lehrers. Ein Gutteil der enormen Resonanz, die der Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland gerade auch außerhalb der Kirche gefunden hat, läßt sich mit dieser Erwartungshaltung erklären.

Äußern kann sich dieses Ansinnen in den unterschiedlichsten Spielarten. Nicht selten artikuliert es sich in Vorwurf und Kritik, etwa aus den Reihen kirchlicher Basisgruppen – wie etwa im Kontext der Erfurter Ökumenischen Versammlung –, die umsonst auf „amtliche" Hilfestellung warten: Die Kirchen könnten doch, wenn sie nur wollten. In dem Maße, wie sich die Auseinandersetzungen über die wirtschaftliche und soziale Zukunft Deutschlands weiter verschärfen und vor allem polarisieren, werden diese Erwartungen, die Kirche möge doch auch auf die künftige gesellschaftliche Entwicklung entschieden und konkret einwirken, zunehmen.

Dabei stellt sich die Frage nach dem Ob, dem Wie und dem rechten Maß der mehr oder minder direkten politischen Einmischung der Kirche nicht zum ersten Mal: Ende der 70er Jahre war sie vor allem im Kontext der Grundwerte-, in den 80er Jahren dann massiv in der Nachrüstungsdebatte virulent. Ein wenn auch nur schwaches Licht warf auch die Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie auf dieses Problem. Daß jetzt die *soziale Gerechtigkeit* im eigenen Land, der gesellschaftliche Konsens über dessen soziale Ausgestaltung, gar der soziale Frieden selbst im Zentrum der politischen Auseinandersetzungen steht, stellt die Kirchen ebenso wie alle anderen gesellschaftlichen Institutionen vor neue, so bisher nicht gekannte Herausforderungen. Man braucht daher die Integrationsprobleme und die gegenwärtige soziale und wirtschaftliche Umbruchsituation keineswegs überdramatisieren, um dennoch mit einer gewissen Verwunderung festzustellen, daß es innerkirchlich trotz des Konsultationsprozesses noch nicht zu einer sehr viel breiteren Debatte um die eigene Position in der gegenwärtigen Diskussion gekommen ist, welches Resultat sich dabei auch immer ergeben mag.

Die politische Dynamik des Evangeliums

Grundsätzlich wird niemand bestreiten können, daß die Anwaltschaft und Parteinahmen für die, aus welchen Gründen auch immer, gesellschaftlich Benachteiligten in unserem Land wesentlicher Bestandteil des Auftrags der Kirche überhaupt ist. Sie ist darin der Option des biblischen Gottes für die Armen und Schwachen verpflichtet, seinem Mitleiden und seinem Gerechtigkeit schaffenden Handeln. Die politische Dynamik des Evangeliums läßt sich nur um die Preisgabe der eigenen Identität verraten; Glaube und kirchliche Praxis dürfen nicht in Widerspruch geraten.

Welche Probleme und Schwierigkeiten sich die Kirche jedoch einhandelt, versucht sie diesen Auftrag zur Parteinahme zu konkretisieren und nicht nur bei grundsätzlichen Erklärungen und allgemeinen Absichtsbekundungen stehenzubleiben, haben der Konsultationsprozeß oder die Diskussion über die kirchliche Beteiligung an dem von Gewerkschaften und Wohlfahrtsverbänden Ende April veranstalteten „Sozialgipfel" gezeigt. Je entschiedener ihre Parteinahme ausfällt, um so mehr setzt sich die Kirche zum einen der Kritik von außen, zum anderen erheblichen Spannungen in ihren eigenen Reihen aus.
Klingt nicht schon die Rede von der „Option für die Schwachen", die Forderung nach Parteinahme für die Benachteiligten angesichts der nüchternen Zahlen, die wirtschaftliche Probleme, leere Staatskassen und die Löcher im Netz des sozialen Sicherungssystems so leidenschaftslos beschreiben, nach wirklichkeitsvergessener und pathetischer Solidaritätsrhetorik? Parteilichkeit, Parteinahme, parteiisch sein, alle diese Worte haben zudem umgangssprachlich keine besonders gute Reputation, und das liegt nicht nur daran, daß sie teilweise auch feste Größen im Vokabular des Marxismus-Leninismus waren. Wer parteilich ist, ist nicht objektiv, verschließt sich der Logik und der Plausibilität rationaler Argumente. Wer Partei bezieht, verhält sich einseitig.

Zuvörderst jedoch begegnet der Kirchenleitung oder einzelnen kirchlichen Gruppierungen, Verbänden oder Institutionen der Vorwurf, man lasse sich blauäugig oder wissentlich parteipolitisch vereinnahmen. Verständlicherweise suchen Parteien, Gewerkschaften oder Interessenverbände den Schulterschluß mit Kirchen und kirchlichen Organisationen, bemüht, die eigene Position durch deren moralisches Gewicht zu stärken. Hat man die Kirche zum Koalitionspartner gewonnen, darf man überdies einer größeren medialen Aufmerksamkeit sicher sein.

Ein kritisches Korrektiv

Mischt sich die Kirche konkret in politische Auseinandersetzungen ein, setzt sie sich immer dem Risiko solcher Vereinnahmung aus. Pauschal kann dieser Vorwurf dennoch nicht erhoben werden: In ihrer Parteilichkeit für die Schwachen und Benachteiligten bleibt die Ortskirche immer Teil einer Kirche, die sich auf der ganzen Welt dazu verpflichtet hat, auf der Seite der Armen zu stehen. Diese Parteinahme gilt den Arbeitslosen im eigenen Land ebenso wie den weltweit vom gleichen Schicksal Betroffenen. Gleichermaßen tritt sie auch für Migranten, Flüchtlinge und Asylsuchende in Deutschland ein, letzteres ein Feld mit besonderer Konfliktdichte, auch gegenüber staatlichen Institutionen. Die Erinnerung an die Unteilbarkeit der Option für Schwache und Arme schmälert dabei keineswegs den Einsatz für die Probleme vor der eigenen Haustür. Die Perspektive des „Ganzen", auf die die Kirche verpflichtet ist, steht jedoch erfahrungsgemäß einer allzu einfachen Identifizierung mit Gruppen- oder Parteiinteressen im eigenen Land im Wege. Und das ist gut so.
Es gibt jedoch noch einen weiteren Grund, warum man es mit dem Einwand möglicher Vereinnahmung nicht übertreiben sollte. Nicht nur einige Sozialethiker begrüßten den 1994 begonnenen Konsultationsprozeß der Kirchen als eine neue Form der kirchlichen politischen Einflußnahme insgesamt. Als eine Stimme unter vielen, mit Diskussionsangeboten und -impulsen, aber nicht mit fertigen Lösungen oder Programmen begaben sich die Kirchen an den runden Tisch, an dem die soziale und wirtschaftliche Zukunft Deutschlands verhandelt wird. Die Verantwortlichen für den Prozeß werteten den eingeschlagenen Weg als stilbildend für die künftige Sozialverkündigung.
Damit verändert sich aber auch die Frage nach den Grenzen und Chancen politischer Einmischung, nach der notwendigen Unterscheidung zwischen Parteinahme und Partei sein und eben nach Vereinnahmung und problematischen Identifikationen: Zu einzelnen Themen, Sachfragen und Problemen kann die Kirche als ein gesellschaftlich-politischer Akteur neben anderen durchaus Bündnispartnerschaften eingehen, ohne sich damit schon „vereinnahmen" zu lassen. Die Rolle aber des Richters oder Schiedsrichters über politische Programme und Positionen, die ihre Vereinnahmung für andere erst attraktiv macht, braucht und darf die Kirche nicht spielen. Die des kritischen wie sachkundigen Begleiters ist anspruchsvoll genug.

Schwerer als der Vorwurf oder nur die Warnung vor Vereinnahmung wiegt die vor realitätsblindem Idealismus und Naivität. Sicherlich besteht für „Gutmeinende" die Versuchung, Unsicherheiten angesichts allzu komplexer Problemlagen, kaum zurechenbarer Verantwortlichkeit und vager Ursachenanalysen durch entschiedene Parteinahme zu kompensieren: Engagement gegen Resignation, entscheidend ist nur noch, auf welcher der beiden Seiten der gespaltenen Gesellschaft man stehen will, auf der Verlierer- oder der Gewinnerseite.
Auch wer die Parteinahme für die Benachteiligten und „Verlierer" fordert, muß aber dem Grundsatz Rechnung tragen, den der protestantische Sozialethiker *Arthur Rich* für eine Ethik des Wirtschaftslebens aufgestellt hat: Menschengerechtes und Sachgemäßes müssen aufeinander bezogen bleiben. Der Verweis auf den biblischen Auftrag ersetzt in keinem Fall das Bemühen um wirtschafts- und sozialpolitische Kompetenz und die realistische Einschätzung der Grenzen der eigenen Position.

Gleichwohl: In einer Zeit, in der nur noch „pragmatische" und „realpolitische" Argumente Geltung beanspruchen dürfen, die „Sachzwänge" über allem stehen, kann auch eine in dieser Logik naiv oder realitätsblind scheinende politische Einmischung ein wichtiges Korrektiv sein, vielleicht auch Impuls zum Beschreiten noch nicht begangener Wege, Erinnerung an langfristigere Zielperspektiven. Die Option für die Benachteiligten wird nicht um ihrer selbst willen gesucht, ihr Bezugspunkt bleibt die soziale Gerechtigkeit. Die Kir-

chen, nicht gezwungen, sich um politisches Machtkalkül und Machterhalt zu sorgen wie andere politische Akteure, verfügen hier über Chancen, die sie durchaus zugunsten der Gesamtgesellschaft nutzen können. Eine entschiedene Position widerspricht daher auch keinesfalls der kirchlichen Solidarität mit den politisch Verantwortlichen, die gegenwärtig gezwungen sind, unpopuläre Entscheidungen zu treffen.
Die Kirchen brauchen sich jedoch auch nicht den Mund verbieten lassen, wie es teilweise während des Konsultationsprozesses, aber auch bei anderer Gelegenheit schon versucht wurde: Etwa mit dem Argument, sie sollten sich doch auf ihre eigentliche Aufgaben beschränken – was auch immer darunter zu verstehen ist – und nicht Politik treiben. Solche Einmischungsverbote und Maulkörbe ließen sich um so leichter zurückweisen, je geklärter die Möglichkeit, die Pflicht, die Grenzen und das Wie der Parteinahme innerhalb der Kirche selbst, zwischen den einzelnen kirchlichen Gruppierungen, beispielsweise den Sozialverbänden und ihren Mitgliedern ist.
Dies aber hat der Konsultationsprozeß ebenfalls zutage gebracht: Das ganze Meinungsspektrum, die Polaritäten und Unversöhnlichkeiten, die die gegenwärtige Standortdebatte auf allen Ebenen bestimmen, finden sich auch *innerhalb der Kirche*. Nicht erst über die Frage, in welche Richtung der Um- oder Abbau des Sozialstaates, dringend nötige Reformschritte erfolgen müssen, läßt sich kaum die Möglichkeit eines Konsenses ausmachen. Die Parteinahme für die von Arbeitslosigkeit Betroffenen, führt zur Forderung der Neubewertung und Umverteilung von Erwerbsarbeit, zur Betonung des Rechtes auf Arbeit auf der einen Seite, zu der nach Senkung der Löhne und Lohnnebenkosten auf der anderen. Schon die Wahrnehmung der gegenwärtigen sozialen Situation ist in den Kirchen so verschieden, daß man teilweise den Eindruck haben könnte, es sei nicht vom gleichen Land die Rede.

Keine Flucht aus der Vielfalt der Positionen

Ein verbindliches und gleichermaßen konkretes Für oder Wider *der* Kirche kann es angesichts dieser im Sinne des Konzils ja durchaus legitimen Vielzahl von Positionen nicht geben. Kommentatoren würdigten die Bereitschaft der Kirchenleitungen zu einem Konsultationsprozeß besonders wegen des Wagnisses zur Pluralität. Die Flucht aus den daraus entstehenden Spannungen in allzu Allgemeines ist für alle Seiten gleichermaßen unbefriedigend. Die konkrete Parteinahme für die Benachteiligten bleibt für die Kirche selbst ein spannungsreiches, alle Seiten provozierendes Unterfangen, das sehr viel Dialog- und Verständigungsbereitschaft zwischen den Gruppen voraussetzt, was jedoch nicht mit falschem Harmoniebedürfnis oder der ungeduldigen Suche nach vordergründigem Konsens und Kompromiß verwechselt werden darf.

An dieser Stelle zeigt sich jedoch noch ein weiteres Problem: So groß die Resonanz auf den Konsultationsprozeß bei Parteien und Organisationen außerhalb der Kirche und bei den einschlägig mit wirtschaftlichen oder sozialen Fragen befaßten kirchlichen Verbänden war, so enttäuschend war sie auf Gemeindeebene. Dieser Befund kann nicht über die reale Situation der immer weniger werdenden Engagierten in den Gemeinden hinwegsehen, die nach wie vor eine Fülle von auch diakonischen Aufgaben vor Ort erfüllen (müssen). Dennoch zeigte sich einmal mehr ein politisches Defizit, eine eher apolitische Grundstimmung unter dem Gros der kirchennahen Katholiken.

Soll aber die Parteinahme der Kirchen glaubwürdig sein, in ihrem spezifischen Anliegen auch für Außenstehende zu vermitteln, darf sie nicht nur Sache der „Funktionärskirche" sein, eine Angelegenheit derer, die sich von Berufs wegen um Solidarität mit gesellschaftlich Randständigen oder Benachteiligten bemühen. Vor allem läßt sich nur in der Einbindung in das übrige kirchliche Leben und in die (anderen) Grundvollzüge der Kirche verhindern, daß die politische Einmischung zum Selbstzweck wird.
Der dringend erforderliche, möglichst breit und offensiv zu führende Verständigungsprozeß über die kirchliche Parteinahme in der anstehenden politischen Auseinandersetzung bietet auch hier eine Chance, ein belebendes Korrektiv: Zur besseren Identifizierbarkeit der Christen in einer allgemeinen religiösen Szene, die sich sehr auf das therapeutische Bemühen um den einzelnen konzentriert zum einen. Auf der anderen Seite könnte er auch öffnende Wirkung haben gegenüber der lähmenden Fixierung auf den eigenen Bestand.

So erwartet und gefordert eine konsequente kirchliche Parteinahme, die „Option für die Schwachen oder Armen" in der gegenwärtigen Situation ist, so sehr müssen die Kirchen und ihre verschiedenen Gruppierungen dafür Sorge tragen, daß sie in eben dieser Parteinahme verstanden werden. Mißverständnisse sind nie auszuschließen, etwa das des Lobbyismus für die eigene Klientel in einer Debatte, in der sich alle Seiten nur noch Gruppenegoismus vorwerfen. Dagegen hatte das Impulspapier zum Konsultationsprozeß betont, beide Perspektiven müßten aufeinander bezogen bleiben, die des Ganzen der Gesellschaft und die der Betroffenen.
Angesichts der zunehmenden Polarisierung der Debatte in Deutschland wird die Kirche auch betonen müssen – dies wird ihr durch die schon geleistete, zum Teil durch leidvolle Auseinandersetzungen erzwungene Reflexionsarbeit der Befreiungstheologie erleichtert –, daß ihre Option für die Armen eine „vorrangige" ist – nicht exklusiv verstanden, vielmehr auf gesellschaftliche Integration bezogen.
Ohne pathetisch übertreiben zu müssen, ist für diese Parteinahme von der Kirche, in ihrer Leitung, der Basis, in den verschiedenen Gruppen Mut auch zum Konflikt gefordert. Sie kann mit ihrer Option für Schwache und Arme wichtiges Zeichen gegen eine resignative, indifferente Grundstimmung setzen, vor allem aber einen entschiedenen Widerspruch gegen die weitverbreitete Haltung des „Jeder muß selbst schauen, wo er bleibt". *Alexander Foitzik*

Wie weiter?

Politischer und kirchlicher Streit um die Schwangerenberatung

Für die katholische Kirche in der Bundesrepublik steht nach wie vor die Frage auf der Tagesordnung, ob es bei der Mitwirkung der kirchlichen Beratungsstellen im System der gesetzlichen Pflichtberatung als Voraussetzung für einen straffreien Schwangerschaftsabbruch nach §218 bzw. 219 StGB bleibt, oder ob der im Bistum Fulda schon seit einiger Zeit praktizierte Rückzug der katholischen Beratungsstellen zur Regel wird. Die Entscheidung hängt von der weiteren Entwicklung auf zwei verschiedenen, aber doch auch miteinander zusammenhängenden Schauplätzen ab: zum einen muß das Thema abschließend zwischen Rom und dem deutschen Episkopat geklärt werden, zum anderen ist der politische Streit um die Beratung angesichts der bayerischen Gesetzentwürfe zur Anwendung des neuen §218 derzeit wieder in vollem Gang.

Die für Bayern vorgesehenen Regelungen zur Schwangerenberatung sind mit den kirchlichen Vorstellungen in hohem Maß kompatibel. Der bayerische Gesetzentwurf sieht vor, daß die Beratungsbescheinigung der Schwangeren ausgehändigt wird, „wenn sie die Gründe mitgeteilt hat, deretwegen sie einen Abbruch der Schwangerschaft erwägt, die beratende Person die Beratung als abgeschlossen ansieht und die schwangere ihre Identität nachgewiesen hat". In den Ende letzten Jahres erlassenen vorläufigen bischöflichen Richtlinien für katholische Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen heißt es, der gesetzlich vorgeschriebene Nachweis dürfe nicht ausgestellt werden, wenn sich die Frau nicht auf eine Beratung im Sinn der Richtlinien eingelassen habe, sie der Beratungsstelle gegenüber anonym geblieben sei und die beratende Person die Beratung als noch nicht abgeschlossen ansehe.
Der Erzbischof von München und Freising, Kardinal *Friedrich Wetter*, hat denn auch das geplante bayerische Gesetz ausdrücklich begrüßt, es als vorbildlich bezeichnet und den anderen Bundesländern zur Übernahme empfohlen. Gleichzeitig bekräftigte Wetter, daß für die kirchliche Beratung eine „Mithilfe zum Töten" nicht in Frage komme. Der Verbleib der katholischen Beratungsstellen im staatlichen System hänge davon ab, daß die Beratung eindeutig auf die Erhaltung des ungeborenen Lebens ausgerichtet sei.

Die Mehrzahl der deutschen Bischöfe möchte bislang am Status quo in Sachen Beratung festhalten und nicht dem Fuldaer Alleingang folgen. Allerdings ist der römische Druck nach wie vor beträchtlich. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, hat sich vor einiger Zeit mit einem Brief an den deutschen Episkopat gewandt. Dem Vernehmen nach soll dieser Brief den Bischöfen den Ausstieg aus dem staatlichen Beratungssystem nahelegen. Bei den Gesprächen der dafür von der Vollversammlung gewählten deutschen Bischofsdelegation mit den vatikanischen Stellen im Dezember 1995 hatte man sich darauf verständigt, für ein Jahr die bisherige Beratungspraxis weiterlaufen zu lassen und dann neu zu beraten.

Ende Mai fand jetzt in Rom ein großangelegtes Symposium aus Anlaß des Jahrestages der Veröffentlichung der Enzyklika „Evangelium vitae" (vgl. HK, Mai 1995, 243ff.) statt, veranstaltet vom Päpstlichen Rat für die Familie, dem Rat für die Interpretation der kirchlichen Gesetzestexte und der Päpstlichen Akademie für das Leben. In dem umfangreichen Schlußkommuniqué dieser Veranstaltung (Osservatore Romano, 29.5.96) wird das Thema Beratung nicht direkt angesprochen. Wohl aber werden die Grundaussagen der Lebensenzyklika vom Frühjahr 1995 zur Abtreibungsgesetzgebung bzw. zum Verhältnis von staatlichen Gesetzen und natürlichem Sittengesetz mehr als deutlich bekräftigt.
Die *Juristen* werden aufgefordert, sich dafür einzusetzen, daß ungerechte Gesetze (gemeint sind gegen das Leben gerichtete) als solche erkannt und abgeschafft würden. An die *Politiker* richtet sich die Mahnung, sich öffentlich und einmütig in den Dienst des Lebens zu stellen und die „Wahrheit über den Menschen als Regel und Fundament" ihrer Bemühungen anzunehmen. Das Symposium erinnert auch an die Aussage von „Evangelium vitae", daß Politikern erlaubt sei, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, denen es um Schadensbegrenzung angesichts geltender liberaler Abtreibungsgesetze geht.

Neue Argumente im Streit für und wider die Mitwirkung der kirchlichen Beratungsstellen an der gesetzlichen Pflichtberatung sind kaum mehr zu erwarten – was im übrigen ja auch für die politische Auseinandersetzung um das geltende Abtreibungsstrafrecht und das ihm zugrundeliegende Urteil des Bundesverfassungsgerichts mit seinen inneren Spannungen gilt. Das entbindet die Kirche nicht von der Aufgabe, ihre Position zum Schutz des Lebens im allgemeinen wie zum Schwangerschaftsabbruch im besonderen gegenüber ihren eigenen Gläubigen wie gegenüber der Öffentlichkeit immer wieder zu verdeutlichen. Zu diesem Zweck hat die Bischofskonferenz auf ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung (vgl. HK, April 1996, 172) beschlossen, möglichst bald ein gemeinsames Hirtenwort zur Abtreibungsproblematik und zur Situation der Beratung nach dem Inkrafttreten des Schwangerschaftskonfliktgesetzes zu veröffentlichen.

Dieses Hirtenwort ist derzeit in Arbeit und wird in absehbarer Zeit dem Ständigen Rat und dann wohl der Herbstvollversammlung zur Beratung und Beschlußfassung vorliegen. Man kann nur hoffen, daß die Bischöfe den richtigen Ton treffen und nicht wie „Evangelium vitae" durch allzu düstere Aussagen über die gegenwärtige Gesellschaft mit

ihrer „Kultur des Todes" bzw. über Demokratie und Sittengesetz das notwendige Plädoyer zugunsten eines umfassenden Lebensschutzes in seiner Wirkung gefährden. *ru*

Sektenverdacht

Eine Charismatiker-Debatte in Frankreich

„Die Schiffbrüchigen des Geistes" – so lautet der Titel eines Buches, das Mitte Mai in Frankreich erschien und sofort für einigen Wirbel sorgte (*Thierry Baffoy, Antoine Delestre, Jean-Paul Sauzet*, Les naufragés de l'esprit. Editions du Seuil, Paris 1996). Es handelt sich vor allem um eine Sammlung von Texten, in denen ehemalige Mitglieder bzw. Anhänger von Gruppen der charismatischen Erneuerungsbewegung über ihre überwiegend negativen Erfahrungen berichten. Die Herausgeber des Buches haben selbst einen solchen Weg hinter sich. Ergänzt werden die Erfahrungsberichte durch einige Analysen und Reflexionen von Beobachtern der Vorgänge.

Die Alarmglocken ließ vor allem der Untertitel des Buches läuten: „Sekten in der katholischen Kirche". Ohne Fragezeichen. Das Fragezeichen hielt offenbar die Marketing-Abteilung des Verlages für wenig verkaufsfördernd – und ließ es streichen. Mit einem Mal stand ein Teil der katholischen Kirche in Frankreich, der – bei allen Unterschieden im einzelnen – eben doch zu einem der nicht gerade zahlreichen Aktivposten gezählt wird, im gesellschaftlichen Abseits. Wenige Monate nach der Veröffentlichung des jüngsten parlamentarischen Sektenberichts (vgl. HK, Juni 1996, 280 ff.), in dem kirchliche und kirchennahe Gruppe keine Rolle spielen, schienen mit einem Mal die allseits anerkannten Unterscheidungslinien zu den Sekten wie weggefegt.

Umgehend meldete sich der innerhalb der Französischen Bischofskonferenz für die Charismatiker verantwortliche Erzbischof von Albi, *Roger Meindre*, mit einer Erklärung zu Wort (Wortlaut in: La Croix, 16./17.5.96). Er fragt, ob man mit diesem Buch glauben machen wolle, daß es innerhalb der katholischen Kirche Sekten gebe. Der Untertitel scheine dies anzudeuten. Dies sei jedoch nicht hinnehmbar. Die katholischen Gemeinschaften, die zum charismatischen „Renouveau" gehörten, seien kanonisch errichtet und stünden eindeutig in der Kirche.

Die „pastorale Wachsamkeit" der Bischöfe werde auf diese Weise in Zweifel gezogen. Es bleibe jedem unbenommen, Fragen zu stellen, aber pauschalisierende Urteile seien nicht akzeptabel. Die Autoren schienen all das nicht zu kennen, was vom Beginn des Renouveau an unternommen worden sei im Zusammenhang mit der Abfassung von Statuten, die die Rechte und Pflichten der einzelnen Person in den Gemeinschaften umschreiben.

Die in dem Buch angeführten, in Interviews und Berichten dargestellten Erfahrungen reichen von theologisch ebenso schwierigen wie ernstzunehmenden Fragen wie dem Umgang mit dem Heilungsbegriff in der Charismatischen Erneuerung, von Verkündigungsmethoden und der Rolle des „berger" (Hirten) innerhalb einer Gemeinschaft bis zu Alltagsstreit um Geld, Lebensstil und Arbeitsauffassungen.

Letzteres spielt in Frankreich eine große Rolle, weil – im Gegensatz etwa zur Charismatischen Gemeindeerneuerung in Deutschland – ein bedeutsamer Teil des Renouveau nicht nur lockere Gebetsgruppen umfaßt, sondern ordensähnliche Lebensgemeinschaften von Unverheirateten und Verheirateten, Klerikern und Laien, Frauen und Männern, Erwachsenen und Kindern – mit all den Schwierigkeiten, die man sich im Zusammenhang mit der Notwendigkeit vorstellen kann, einen gemeinschaftlichen Lebens- und Spiritualitätsstil festlegen und gestalten zu wollen.

Ohne daß reale und auch den Charismatikern selbst wahrlich nicht unbekannte Spannungen und Gefährdungen, Schwierigkeiten und Versuchungen zu leugnen wären – interessanterweise dominierten in der öffentlichen Auseinandersetzung der letzten Wochen eher die kritischen bis nachdenklichen Töne in bezug auf die angewandte Methode, gerade auch von religionssoziologischer Seite (*Martine Cohen*, in: La Croix, 25.5.96; *Danièle Hervieu-Léger*, in: La Croix, 7.6.96).

Die Frage, ob es sich bei einer bestimmten Gruppe um eine Sekte handelt, läßt nur die Antwortalternative Ja oder Nein zu. Sektiererhaftes Verhalten ist indes nicht auf Sekten beschränkt, aber ist deswegen schon die Bezeichnung „Sekte" berechtigt? Das Scheitern bestimmter hoher und höchster Erwartungen an ein personal gelingendes Zusammenleben in einer Gemeinschaft ist zu komplex, als daß man sich allein auf die problematische Erinnerung dessen verlassen kann, der den Rückzug angetreten hat. Handelt es sich um strukturelle Probleme oder persönliche Zufälligkeiten? Spiegelt die Bereitschaft, sich emotional und religiös umstandslos begeistern zu lassen, nicht leicht die Entschlossenheit, enttäuscht zu sein, wenn sich die Erwartungen nicht erfüllen?

Danièle Hervieu-Léger fragte darüber hinaus, ob die entstandene Debatte nicht noch eine andere verdecke. Sie gab zu bedenken, ob die Angst vor (problematischem) abweichendem Verhalten, wie sie sich in einem betonten kämpferischen Verhalten gegen Sekten oder das, was man dafür hält, nicht letztlich jede (legitime) Suche nach einem Bruch mit den herrschenden Normen in bezug auf Lebensstil und Selbstverwirklichung verunmöglicht. Könnte sich so nicht hinter manchem Anti-Sekten-Eifer unausgesprochen eine „religious correctness" verbergen, deren Berechtigung sich niemand anzufragen traut? Frage der Pariser Religionssoziologin: Ist man heute möglicherweise in Gefahr, Religion nur mehr als nicht sektenverdächtig zu akzeptieren, wenn sie in privater Form gelebt wird, zum ausschließlichen Nutzen des Individuums und gemäß den jeweils geltenden Plausibilitäts- und Respektabilitätskriterien der Gesellschaft?

Im Grunde ist heute also beides zu leisten: der entschiedene Einsatz gegen jede Form von religiös motiviertem Fanatismus, der die Rechte des Subjekts nicht achtet, aber zugleich auch die Verteidigung des „Rechts auf religiöse Radikalität" (Hervieu-Léger), die ihrerseits nur allzu leicht unter einen verhängnisvollen Sektenverdacht gerät. *nt*

„Baustelle"

#335 *Profane und geistliche Vorbereitungen für das Jubiläumsjahr 2000*

„Die große Baustelle" – so überschrieb die Zeitschrift „il regno" einen Beitrag des italienischen Kirchenjournalisten *Luigi Accattoli* über den Stand der Vorbereitungen auf das Jubiläumsjahr 2000 (15.4.96). Das ist zunächst durchaus wörtlich zu nehmen: Rom könnte sich demnächst teilweise in eine gigantische Baustelle verwandeln, falls alle großen Verkehrsprojekte realisiert werden, die man zur Bewältigung des zu erwartenden Besucherstroms an der Jahrtausendwende in Aussicht genommen hat. Es geht um neue Eisenbahn- und Metrolinien, um die Erweiterung des Autobahnrings und um einen Tunnel unter dem Tiber.

Ob die ehrgeizigen Planungen wirklich umgesetzt werden können, läßt sich derzeit allerdings nur schwer absehen. Vorläufig herrscht ein ziemliches Kompetenzgerangel zwischen italienischem Staat und römischer Stadtverwaltung, das in der Presse den entsprechenden Niederschlag findet. Der „Corriere della sera" verlangte angesichts der diversen Streitigkeiten und des erheblichen Termindrucks unlängst einen „Masterplan" für das Projekt Jubiläumsjahr in seiner Komplexität sowie vor allem eine Autorität, die diesen Plan dann auch in den kommenden dreieinhalb Jahren durchführen könne (11.6.96). Es gibt in Italien im übrigen auch Vorschläge, den für das Jahr 2000 bevorstehenden Massenansturm zu entzerren und neben Rom auch andere Regionen, Städte und Wallfahrtsorte in die Feierlichkeiten einzubeziehen.

Offenbar macht man sich auf der vatikanischen Seite des Tiber gewisse Sorgen, die öffentliche Aufmerksamkeit könne sich zu sehr auf die „weltlichen" Begleiterscheinungen des großen Ereignisses konzentrieren. Erzbischof *Sergio Sebastiani*, Sekretär des zentralen Komitees für das Jubiläum, betonte in einem Interview des „Osservatore Romano" jedenfalls nachdrücklich, das „Große Jubiläum" sei ein religiöses Ereignis. Es sei traurig, wie in der italienischen Presse dieses große Datum auf verschiedene Arten schlechtgemacht werde: „Das Jubiläum ist ein gewaltiges geistliches Ereignis, auf das man mit mehr Respekt und längerem Atem blicken sollte" (OR, 5.6.96).

Bei einer Audienz für das zentrale Komitee für das Jubiläumsjahr, das Anfang Juni im Vatikan tagte, äußerte sich Johannes Paul II. im gleichen Sinn, indem er den Vorrang der geistlichen Dimension des Jubiläums gegenüber den praktischen Problemen betonte. Die Kirche, so der Papst, müsse sich mit aller Kraft darum bemühen, das pastorale und geistliche Ziel den Gläubigen wie auch der öffentlichen Meinung ohne Unsicherheiten deutlich werden zu lassen.

Das Stichwort von der „Großbaustelle" läßt sich auch auf die theologisch-pastorale Vorbereitung beziehen, die für die universalkirchliche Ebene in den Händen mehrerer Kommissionen liegt: Eine ökumenische Kommission (geleitet vom Würzburger Bischof *Scheele*), eine Kommission für den interreligiösen Dialog, eine Kommission für die „neuen Märtyrer" (gemeint sind Glaubenszeugen der letzten Jahrzehnte), eine theologisch-historische Kommission, die u. a. ihr Augenmerk auf dunkle Seiten der Kirchengeschichte richten soll, eine Pastoralkommission, eine Kommission für Kunst und Kultur sowie eine Sozialkommission.

Grundlage für die Arbeit der verschiedenen Gremien ist das Apostolische Schreiben „Tertio millennio adveniente" Johannes Pauls II. vom 10. November 1994 (vgl. HK, Dezember 1994, 603 ff.). Inzwischen ist ein Kommentarband zu diesem Schreiben erschienen, herausgegeben vom Komitee für das Jubiläumsjahr 2000 (Edizioni San Paolo, Mailand 1996). Kardinal *Roger Etchegaray*, Präsident des Komitees, urteilt in seiner Einleitung, „Tertio millennio adveniente" habe mit seinem einfachen Stil und seiner prophetischen Botschaft „überall den reinsten Enthusiasmus hervorgerufen". Der Kommentarband enthält u. a. auch einen Beitrag des Rottenburger Bischofs *Walter Kasper* über das Jubiläum und die Ortskirchen. Die theologische Kommission wird vier Bände über die Bedeutung des Jubiläums und seiner drei Vorbereitungsjahre 1997–1999, die nach dem Willen Johannes Pauls II. bekanntlich jeweils einer Person der Dreifaltigkeit gewidmet sein sollen, herausgeben.

Die Weichen für die Vorbereitungsphase wie für die Feier des Jubiläumsjahres selber sind gesamtkirchlich also gestellt. Was das Jahr 2000 geistlich-religiös bewirken kann, läßt sich im Augenblick allerdings noch nicht prognostizieren. Gegen überzogenen Millenarismus und Übertreibungen im Zusammenhang mit dem magischen Datum 2000 hat sich unlängst kein Geringerer als Kardinal *Joseph Ratzinger* ausgesprochen. *ru*

Unbehagen

#335 *Die Diskussion über die Umnutzung von Kirchenräumen steht an*

Wer kann solche Meldungen ohne ein gewisses Befremden, ohne gewisses Unbehagen in der Magengegend lesen? Jüngst hat das Presbyterium einer evangelischen Gemeinde in Köln beschlossen, seine Kirche mit einem möglichst anspruchsvollen Gastrono-

miebetrieb teilen zu wollen. Was dabei versucht werden soll, ist kein neues Modell „Predigt und Pasta“ oder so ähnlich – unter der Woche steht die Kirche dem Wirt, am Sonntag der Gemeinde zur Verfügung. „Multifunktionale Nutzung“, mobiler Altar, Raumteiler und ein besonderes Mobiliar sollen den Ansprüchen beider Nutzer möglichst weit entgegenkommen. Die Kölner Gemeinde sucht damit auf innovativen Wegen einer finanziellen Zwangslage zu entkommen. Mit der Vermietung soll eine kostspielige Sanierung der ziemlich desolaten Kirche finanziert werden, die sonst alle zur Verfügung stehenden Kassen und Töpfe überfordern würde.

Das Kölner Beispiel ist derzeit ein Einzelfall, gewiß. Und doch häufen sich in den letzten Jahren Meldungen über solche Einzelfälle. Da werden in einer Berliner Kirche neun Wohnungen eingebaut, ländliche Gemeinden erwägen Vermietung oder Verkauf kleinerer Kirchen, die über Jahre leer standen.

Emotionale Reaktionen bei Christen gleich welcher Konfession sind verständlich. Denn zum einen wecken solche Nachrichten sofort Assoziationen – etwa an die letzte Urlaubsreise zu den niederländischen Nachbarn, die sich schon auf ganz anderes einstellen mußten: Kirchen als Diskotheken, als Restaurants, werden sie für Ausstellungen oder Konzerte benutzt, entspricht dies schon eher dem Glücksfall. Auch die Brüder und Schwestern jenseits des Ärmelkanals mußten in bezug auf die Umfunktionierung von Kirchenräumen schon ziemliche Brocken schlucken. Der eine oder andere wird sich womöglich auch an Kirchen in der früheren Sowjetunion erinnern, die zu Schwimmbädern oder „Museen des Atheismus“ umgebaut wurden.
Empfindliche Reaktionen haben oft aber noch eine tieferliegende Ursache: an den umfunktionierten Kirchen wird die Misere der Institution Kirche schonungslos augenfällig, sie sind Symbole für den Niedergang der Volkskirche, Fanale eines absehbaren Minderheitendaseins. Über gut- oder zumindest passabel besuchte Kirchen in der Stadt wie auf dem Lande werden keine Verkaufs- oder Umnutzungsdiskussionen geführt.
Bei einem zweiten, nüchterneren Blick jedoch zeigt sich ein höchst komplexer Vorgang, der zur Unterscheidung zwingt. Zunächst: Wenn Kirchenbänke dauernd leer bleiben, kann dies auch an Veränderungen in den Wohnstrukturen der Städte liegen, zumindest davon mitverursacht sein. Zum Teil liegt dies auch an einem schlicht überdimensionierten Kirchenneubau, etwa zur Jahrhundertwende, aber auch in den 60er Jahren. Wir erleben so etwas wie eine natürliche Gegenbewegung zu einem früheren Kirchenbauboom.
Das Mehrfachnutzungskonzept der Kölner Gemeinde aber ist beispielsweise – und damit läßt sich dem Plan schon sehr viel mehr abgewinnen – die Alternative zur endgültigen Aufgabe der Kirche. Umnutzung ist auch nicht gleich Umnutzung. Da wo an konkreten Einzelfällen bereits seit längerem eine Auseinandersetzung im Gange ist – dies gilt besonders für die evangelische Kirche in Berlin –, zeigt sich eines deutlich: Für die Akzeptanz solcher Konzepte bei Gemeinden und Kirchenleitung, aber auch bei der säkularen Nachbarschaft bleibt entscheidend, ob eine Kirche ausschließlich für Gemeindebelange genutzt wird.
Beispiele hierfür sind große umgebaute Kirchen, wo neben dem verkleinerten Gottesdienstraum auch Gemeinderäume, -büros und eine Begegnungsstätte Platz gefunden haben. Daß Kirchen auch nicht explizit sakraler Kunst und Kultur Obdach bieten, daran haben sich wohl viele Christen bereits gewöhnt, ein Gutteil wird es gar begrüßen. Auch in Zukunft auf wenig Gegenliebe stoßen werden dagegen alle Formen kommerzieller Nutzung von ehemaligen Kirchenräumen.
Natürlich spielt Geld bei solchen Umwidmungs- oder Mehrfachnutzungsplänen und ihrer Umsetzung immer eine Rolle, aber es geht nicht nur darum. Gemeinden suchen große alte Stadtkirchen durch Umbau und Neugestaltung gemeindenäher, einladender, wohnlicher zu gestalten. Denn ebenso wie ein Restaurant in einer Kirche bedrückend sein mag, ist auch der Anblick einer dreißigköpfigen Sonntagsgemeinde deprimierend, die sich in einer Kirche verliert, die gut und gerne 500 Christen Platz bietet.
Somit bündeln sich in der Diskussion um Mehrfach-, Um- oder gar Fremdnutzung von Kirchen viele Fragestellungen, auch pastorale Überlegungen: etwa die nach den Möglichkeiten kirchlicher Präsenz in Großstädten, gemeinhin unter dem Label „Citypastoral“ geführt. Die meist erst durch aufwendige und auch nicht billige Umbauten ermöglichte Mehrfachnutzung großer Stadtkirchen als Gottesdiensträume und als Begegnungsstätten, oft auch mit diakonalen Einrichtungen etwa für die Obdachlosenseelsorge verbunden, soll nicht nur die Kirche im Leben der Stadt präsent halten, sondern auch das Leben der Stadt in der Kirche.
Wir stehen in jedem Fall erst am Beginn einer Diskussion. In der katholischen Kirche Deutschlands, die das Problem schrumpfender Gottesdienstgemeinden gerade in städtischen Regionen ja ebenso kennt, scheint sie – anders als in den Niederlanden – mehr oder weniger noch gar nicht eröffnet. Man kann aber die Chance zu offenen und kreativen Planungen vertun, wenn erst unter dem Zwang fehlender finanzieller Mittel nachgedacht wird.
Grundsätzlich sollte jedoch bei all diesen Fragen nicht vergessen werden: Leere Reihen in Gottesdiensten sagen noch nicht die ganze Wahrheit über das Verhältnis der Zeitgenossen zu den Kirchen in Stadt und Land, besonders zu den architektonisch und künstlerisch wertvollen. Vieles spricht dafür, daß ein Sensorium für „heilige Räume“ und deren besonderer Würde auch in einer säkularen Gesellschaft noch weitverbreitet ist. Auch werden Kirchen noch besucht, wenn auch nicht mehr zu Gottesdienstzeiten. Im Trubel der Städte bieten sie Räume der Stille, der Flucht, der Auszeit. Diesem Bedürfnis gilt es Rechnung zu tragen, auch wenn dies vordergründig als Zugeständnis an eine beliebige, höchst individualisierte Religiosität erscheinen mag. *fo*

Konziliarer Prozeß: Ökumenische Versammlung in Erfurt

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland veranstaltete Mitte Juni eine deutsche Ökumenische Versammlung in Erfurt. Es ging dabei um die Frage, wie es um den konziliaren Prozeß bestellt ist, sowie um die Vorbereitung der zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997.

Ein Jahr vor der für Juni 1997 in Graz geplanten *Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung* trat vom 13. bis 16. Juni in Erfurt die zur Vorbereitung von Graz gedachte deutsche *Ökumenische Versammlung* zusammen. Auf Einladung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und ihres Vorsitzenden, des Erfurter Bischofs *Joachim Wanke*, trafen sich in der thüringischen Hauptstadt 120 Delegierte und Gäste aus 13 von 14 ACK-Mitgliedskirchen sowie fünf Kirchen mit anderem Status und 350 Mitglieder von Initiativgruppen, Verbänden, Basisgruppen. Versammlungsort war die Erfurter Augustinerkirche. Dem Treffen ging eine Konsultation im Rahmen der Dekade des Ökumenischen Weltrates der Kirchen „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" voraus.

Eine Versammlung mit Verbindlichkeitscharakter

Die Erfurter Versammlung hatte – z. T. noch ehe sie begann – mit einigen Schwierigkeiten zu kämpfen, die kennzeichnend sind für den inneren Zustand des konziliaren Prozesses. Wenn Bischof Wanke auf der Abschlußpressekonferenz meinte, durch Graz sei man zu Erfurt herausgefordert worden, so umschrieb er damit vorsichtig die Tatsache, daß die deutsche Ökumenische Versammlung gewissermaßen „von oben" her angestoßen wurde. Für eine breitere lokale oder regionale Vorbereitung blieb somit wenig Zeit.

Zu den Schwierigkeiten der Erfurter Ökumenischen Versammlung gehörte auch das zeitliche Umfeld *unterschiedlicher Prozesse und Veranstaltungen*, deren Themen mit denen der Erfurter Versammlung eng verwandt sind: Der Endtext des *Sozialwortes* der beiden großen Kirchen in Deutschland befindet sich in Arbeit; die für September durch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken einberufene *Katholische Konferenz* in Hildesheim bindet gegenwärtig Kräfte. Ganz zu schweigen davon, daß der nur wenige Tage nach Erfurt terminierte *Papstbesuch in Deutschland* das publizistische Interesse an der Ökumenischen Versammlung eher gemindert haben dürfte.

Eine weitere Schwierigkeit hatte mit der bisherigen in Ost- und Westdeutschland *unterschiedlichen Qualität* des konziliaren Prozesses zu tun. Die Treffen 1988 und 1989 in Magdeburg und Dresden (vgl. HK, Juni 1989, 249 ff.) zur Vorbereitung der ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel (vgl. HK, Juli 1989, 297 ff.) bedeuteten für die Christen der ehemaligen DDR einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer politisch selbstbewußteren Rolle innerhalb ihres Landes.

Auch nach der Wende sahen die Initiativ- und Basisgruppen aus den neuen Bundesländern sich und ihr gesellschaftliches Engagement in der Kontinuität des konziliaren Prozesses der früheren DDR. Entsprechend groß waren und sind unter ihnen die Frustrationen über manche Entwicklungen der Nachwendezeit. Bischof Wanke hatte es sich zum Ziel gesetzt, diese Gruppen in die geplante zweite Phase des Konziliaren Prozesses einzubeziehen. Bei der Konstituierung der Erfurter Versammlung meinte er ohne Umschweife: „Man braucht mit vielem, was in diesen Initiativen vertreten wird, nicht einverstanden zu sein, um zu wissen, daß ihre Lebendigkeit für den Fortgang des konziliaren Prozesses ganz und gar unverzichtbar ist."

Die Organisatoren der Erfurter Versammlung standen somit vor der Schwierigkeit, zugleich in *Kontinuität* und im *Unterschied* zu dem, was in Magdeburg und Dresden einerseits sowie Königstein und Stuttgart (vgl. HK, Dezember 1988, 552 f.) andererseits vor nicht ganz zehn Jahren begann, eine Form zu finden, die den Ansprüchen einer *verbindlichen Delegiertenversammlung* ebenso gerecht wurde wie den *Partizipationswünschen* interessierter Gruppen. Die Übergänge in Erfurt zwischen dem, was den Delegierten der anwesenden ACK-Mitgliedskirchen vorbehalten war, und den Bereichen, auf denen sich die Initiativgruppen und Gäste tummelten, waren betont fließend.

Das Versöhnungsthema war vorgegeben

Die Ökumenische Versammlung von Erfurt setzte sich zusammen aus den Debatten der Delegierten im öffentlich zugänglichen *Plenum* und in den *Arbeitsgruppen* hinter verschlossenen Türen; den thematisch ausgerichteten *Foren*, an denen sowohl die Delegierten als auch die Teilnehmer am Initiativprogramm beteiligt wurden; dem breiten Angebot an Podiumsdiskussionen, Fachgesprächen, Workshops des *Initiativprogramms*; last not least zahlreichen *liturgischen Elementen* (Tagzeitengebet, ökumenische Gottesdienste u. a.) – ein Hauch von Kirchen- bzw. Katholikentag, nur überschaubarer und improvisierter.

So familiär sich jedoch auch das Geschehen rund um die Augustinerkirche ausnahm, so vielfältig war die inhaltliche Ausrichtung. Trotz seiner zeitlichen Begrenzung auf im wesentlichen zwei Tage fand man beim Erfurter

Treffen zu *keiner nennenswerten inhaltlichen Beschränkung* – eine weitere Schwierigkeit. Sein Thema („Versöhnung suchen – Leben gewinnen") ließ Spielraum für (zu?) vieles.

Die Arbeitsgruppen gliederten sich in vier Themenbereiche: *Spannungen und Spaltungen der Kirchen* (mit den Arbeitsgruppen: Gemeinschaft der Kirchen; Entscheidungsfindung in den Kirchen; Verhältnis zum Judentum); *akute Ausgrenzung in der Gesellschaft* (deutsch-deutsche Zukunft; Verarmung und Reichtum; Geschlechterverhältnis; Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Gewalt); *Versöhnung unter den europäischen Völkern und Nationen* (Polen, Tschechien; Friedensdienste; Glaube und nationale Identität); *globale Krisen der einen Welt* (Globalisierung von Wirtschaft und sozialer Grundrechte; Menschenrechte; schöpfungsgerechtes Handeln; ein vierter Bereich, Rüstungstransfer und Waffenhandel war bereits im Vorfeld von Erfurt nicht zustande gekommen). Kein Wunder, daß bei der Fülle von Themen in Botschaft und Arbeitsgruppenberichten – beides zusammen bildet das Ergebnis von Erfurt – viel Bekanntes zu finden war.

Noch ehe sie inhaltliche Aussagen machen konnten, schlug den Delegierten im übrigen bereits der Vorbehalt entgegen, unter dem Stichwort der „Versöhnung" solle Konflikten aus dem Weg gegangen und harmoniesüchtig unversöhnte soziale Wirklichkeit geschönt werden. Der erste Entwurf für eine „Botschaft von Erfurt" nannte das Mißtrauen gegenüber dem Versöhnungsbegriff „verständlich". Bei der Versammlung selbst spielten Bedenken dieser Art keine nennenswerte Rolle.

Das Versöhnungsthema im Titel des Erfurter Treffens geht auf die Themenvorgabe der Grazer Ökumenischen Versammlung („Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens") zurück. Für die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und die Konferenz der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) als deren Trägern „drängt sich der Ruf der Menschen nach Versöhnung als zentrales Thema des Ökumenischen Prozesses auf", heißt es in einer 1995 erschienenen ersten Arbeitshilfe zur Vorbereitung des Grazer Treffens.

Obwohl das Versöhnungsthema gerade die in Erfurt thematisierten Beziehungen zwischen Deutschland und seinen mittel- bzw. osteuropäischen Nachbarn sehr genau traf, für andere Themen blieb es trotz aller ernsthaften theologischen Anstrengungen (u. a. von *Klaus-Peter Hertzsch* in seinem Vortrag zur Eröffnung) sperrig. Über weite Strecken war Erfurt vor allem der Versuch, die Diskussion über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vor dem Hintergrund der veränderten Verhältnisse anno 1996 wieder aufzunehmen. Es überraschte dabei nicht, daß im Unterschied zum Ende der 80er Jahre weniger die Friedenspolitik im Mittelpunkt des Interesses stand, sondern alles, was mit der „Ökonomisierung der Gesellschaft" und der „Globalisierung der Wirtschaft" zu tun hatte.

Wo liegen die spezifischen Möglichkeiten?

Einige der Delegierten und Teilnehmer übermittelten den 350000 Teilnehmern der am gleichen Tag in Bonn stattfindenden Großdemonstration gegen den Sozialabbau ihre Solidarität. Seine eigene Zuspitzung fand dieses Thema durch die Beteiligung von Christen aus den neuen Bundesländern, deren Kritik an der Marktwirtschaft der Nachwendezeit Teilnehmern aus Westdeutschland die Verhältnisse der früheren DDR zuweilen allzu leicht zuzudecken schien. Die in Erfurt und dem weiteren konziliaren Prozeß gestellte Aufgabe umriß Bischof Wanke mit einem Zitat des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Konrad Raiser*, als „grundlegende Rekonstruktion der ethischen Kultur und der Wiederherstellung des moralischen Grundgerüsts der Gesellschaft".

Erfurt zeigte allerdings auch, *wie mühsam* der Weg dorthin ist. Zwischen denen, die eine reformerische Weiterentwicklung einer sozial und ökologisch orientierten Marktwirtschaft verfolgen, und denen, für die wirtschaftliches Handeln allenfalls in radikaler Abkehr von der Marktwirtschaft ethisch vertretbar scheint, klafft ein tiefer und schwer zu übersteigender Graben.

Aber möglicherweise liegt das besondere Charisma einer Versammlung wie der von Erfurt nicht darin, der wirtschaftsethischen und sozialpolitischen Diskussion der letzten Monate neuartige Impulse zu geben. Der Sachstand des Konsultationsprozesses um das Sozialwort der Kirchen wurde in Erfurt kaum eingeholt. Das Eigene einer Ökumenischen Versammlung könnte dafür in der Tatsache liegen, daß Christen unterschiedlichster Konfessionen sich um Verständigung bemühen und dem gemeinsamen gesellschaftlichen Zeugnis der Christen in Deutschland Konturen verleihen.

Wenn trotz der genannten Meinungsunterschiede die *ganz große Kontroverse ausblieb*, dürfte dies mit dem übergeordneten Interesse der meisten am konziliaren Prozeß wie am Bemühen der ACK zu tun haben, die Veranstaltung nicht mit einem Eklat enden zu lassen. Ohne daß sich dies gegen die enge Zusammenarbeit von EKD und Bischofskonferenz richten muß – die Erfurter Versammlung rief in Erinnerung, wie notwendig es ist – so war im Bericht einer Arbeitsgruppe nachlesbar –, „die ACK als gemeinsames Handlungsinstrument" weiter zu entwickeln.

Bleibt abzuwarten, was aus dem in Erfurt von *Carl-Friedrich vom Weizsäcker* gemachten Vorschlag werden wird, den konziliaren Prozeß auch über Europa hinaus wieder aufzunehmen. Erfurt und Graz wollte von Weizsäcker als Schritte auf dem Weg zu einem fortgesetzten weltweiten konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verstehen. Dabei legte er Wert darauf, ein solcher Prozeß müsse von der katholischen Kirche mitgetragen werden – in Seoul (vgl. HK, April 1990, 159 f.) war dies noch nicht der Fall – und er müsse in Zusammenarbeit mit den *nichtchristlichen Religionen* geschehen. *K. N.*

#320

UNO: Weltkonferenz zur Siedlungsentwicklung

„Die wachsende Verstädterung kann entweder das menschliche Leben verbessern oder aber das menschliche Elend verschlimmern", heißt es im diesjährigen UN-Weltbevölkerungsbericht. Wie Letzteres verhindert und eine lebenswerte Zukunft der Stadt befördert werden kann, war das Thema der UN-Weltsiedlungskonferenz Habitat II in Istanbul.

Mit der „Zweiten Weltkonferenz zur Frage der menschlichen Siedlungen", kurz: „Habitat II", die vom 3. bis 14. Juni in Istanbul stattfand, beenden die Vereinten Nationen nicht nur eine Serie von Weltkonferenzen, die mit der Umweltkonferenz in Rio de Janeiro 1992 begann (vgl. HK September 1992, 419 ff.), der der Wiener Menschenrechts-, der Kairoer Weltbevölkerungs- sowie der Kopenhagener Sozialgipfel (vgl. HK August 1993, 397 ff.; HK, November 1994, 555 ff. und HK, Mai 1995, 233 ff.) und zuletzt die Weltfrauenkonferenz in Peking im Herbst des vergangenen Jahres folgten (vgl. HK, November 1995, 583 ff.). Die Leitbilder und Agenden der vorangegangenen Konferenzen sollten in Istanbul auf die Strategien zur sozialen, menschen- und umweltgerechten Entwicklung urbaner Lebensräume angewandt werden.

Ausdrücklich betonte UN-Generalsekretär *Boutros Boutros-Ghali* zur Eröffnung von Habitat II, dem Nachfolgetreffen der ersten Weltsiedlungskonferenz, die vor 20 Jahren in Vancouver abgehalten worden war, den inneren Zusammenhang der Leitbilder und Konzepte der jüngsten Weltkonferenzen. Während der Konferenz jedoch wurde gegen einige der Delegationen – unter diesen auch der Vatikan – der Vorwurf erhoben, sie lenkten nicht nur von den eigentlichen Fragen und Zielen des Weltstädtegipfels ab, sondern versuchten überdies auch, das bei den früheren Konferenzen bereits Erreichte wieder zu relativieren und rückgängig zu machen.

Das bei der Umweltkonferenz in Rio zentrale Leitbild einer „nachhaltigen", das heißt Natur und Ressourcen schonenden Entwicklung bildete dabei die Grundlage des ersten der beiden Themenschwerpunkte von Habitat II: „Nachhaltige Siedlungsentwicklung in einer zur Verstädterung strebenden Welt". Unter dem anderen Schwerpunkt, „Angemessene Unterkunft für alle", ging es vor allem um gesicherten Zugang und menschenwürdige Mindestversorgung mit Wohnung, Wasser, Strom, Straßen, öffentlichen Verkehrsmitteln, Schulen und Gesundheitseinrichtungen. Die globalen Siedlungsstrategien der UN-Institutionen sollten überprüft und – hierauf legten besonders die Nichtregierungsorganisationen schon im Vorfeld der Konferenz Wert – vor allem um Handlungskonzepte ergänzt werden, die der Eigeninitiative der Bürger und der partnerschaftlichen Kooperation zwischen den Gemeinden, dem privaten Sektor und staatlichen Behörden höhere Bedeutung beimessen.

Umwelt- und menschengerechte Zukunft der Städte

Im Vergleich zu den vorangegangenen Konferenzen konnte Habitat II nicht die gleiche politische Aufmerksamkeit und Bedeutung, auch nicht ein ähnliches Medienecho erzielen. Kommentatoren erklärten dies mit gewissen Ermüdungserscheinungen; gleichwohl war auch bei den anderen UN-Gipfeln vehement die Frage nach Sinn und Effekt solcher Mammutkonferenzen gestellt worden. Unter den etwa 10 000 Vertretern von Regierungen und Nichtregierungsorganisationen, die nach Istanbul kamen, waren kaum Staats- und Regierungschefs. Die deutsche Delegation wurde von Bundesbauminister *Klaus Töpfer* geleitet. Wie auch schon bei den anderen Konferenzen gab es in Istanbul neben der „offiziellen" Konferenz ein gut besuchtes Forum der Nichtregierungsorganisationen, den türkischen Veranstaltern jedoch wegen kurdischer Menschenrechtsaktivisten ein Dorn im Auge.

In keinem Fall jedoch läßt sich das Schattendasein von Habitat II inhaltlich rechtfertigen, haben die bei der Weltsiedlungskonferenz verhandelten Themen, von der städtischen Kriminalität und Gewalt über die Wasserversorgung bis zur Müllabfuhr, doch höchste Brisanz. Dies hat der Ende Mai veröffentlichte und ganz auf die globalen Siedlungs- und Wohnprobleme abstellende diesjährige *UN-Weltbevölkerungsbericht* eindrücklich dokumentiert. Der unter dem Titel „Welt im Wandel: Bevölkerung, Entwicklung und die Zukunft der Städte" vom Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA) herausgegebene Bericht beschreibt vor allem die tiefgreifenden Folgen eines globalen Verstädterungsprozesses: „In einer schon weitgehend städtisch geprägten Welt ist das Wachstum der Städte der größte Einzelfaktor, der die Entwicklung in der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts beeinflussen wird."

Von den geschätzt 5,8 Milliarden Menschen, die heute die Welt bevölkern, leben 2,6 in Städten oder städtischen Ballungsgebieten; in zehn Jahren wird dieses Verhältnis 6,59 zu 3,3 betragen. Die Stadtbevölkerung wächst schneller als die Weltbevölkerung insgesamt. Was aber das Wachstum der Weltbevölkerung überhaupt betrifft, gilt in besonderem Maße auch für diesen Verstädterungsprozeß. Die am wenigsten entwickelten Regionen tragen die Hauptlast. Der Trend: Die Zunahme der Stadtbevölkerung wird sich zum größten Teil in den Entwicklungsländern vollziehen, dort befinden sich die

am raschesten wachsenden Mega-Städte. Im Jahr 1970 gab es in den Entwicklungsländern nahezu ebenso viele Stadtbewohner wie in den stärker entwickelten Regionen. Derzeit leben zwei von drei Stadtbewohnern in Entwicklungsländern; 2015 werden es mehr als drei von vier sein. Für das Städtewachstum verantwortlich sind zu 60 Prozent der natürliche Zuwachs – die Bevölkerung der Metropolen ist jung; 40 Prozent sind durch Land-Stadt-Migration bedingt.

Sieben Städte mit über 20 Millionen Einwohnern

Wie dramatisch sich der Wandel hinsichtlich der *Größenverteilung städtischer Gebiete* dabei vollzieht, zeigt der Bericht anhand zahlreicher statistischer Beispiele: Noch 1950 gab es erst eine Stadt, die über 10 Millionen Einwohner zählte, New York; 1994 gab es bereits 14 solcher Städte, von denen nur vier in den stärker entwickelten Regionen lagen. Bis zum Jahre 2015 werden bereits sieben Städte mehr als 20 Millionen Einwohner zählen (an der Spitze Tokio mit 28,7 Millionen); 11 der 15 größten Städte der Welt werden wiederum in unterentwickelten Regionen liegen.

Längst haben angesichts solcher Zahlen und Wachstumsraten die urbanen Steuerungsmechanismen in den schwächer entwickelten Regionen versagt. Beispielsweise hätten, so der Bericht, viele Städte in Entwicklungsländer bereits alle Möglichkeiten der Wasserversorgung ausgeschöpft. Die Verschmutzung von Luft und Wasser sind in Metropolen wie São Paulo oder Mexiko City längst zu einer unmittelbaren Gesundheitsgefährdung geworden. Als am gravierendsten jedoch beschreiben die UNFPA-Autoren die Probleme der städtischen Armen. In den Städten der Entwicklungsländer – immer wieder weist der Bericht dabei auf die Schwierigkeit der statistischen Erhebung und auf die großen regionalen Differenzen hin – lebten schätzungsweise 600 Millionen Menschen, die ihre Grundbedürfnisse an Wohnung, Wasser- und Gesundheitsversorgung nicht aus eigenen Mitteln decken könnten. „Armut wird zunehmend zu einem städtischen Problem".
Die am stärksten Betroffenen seien Frauen und Kinder. In ihren Vorschlägen zur Sicherung der Lebensfähigkeit der Städte und der Überlebensmöglichkeit in diesen erinnern daher die Autoren mehrfach an die Erklärungen der jüngsten Weltkonferenzen, insbesondere des Weltbevölkerungsgipfels in Kairo, die festgeschrieben haben: ein zentraler Schlüssel zur sozialen wie zur wirtschaftlichen Entwicklung liegt bei der sozialen Förderung der *Frauen*.

Der Weltbevölkerungsbericht beschreibt jedoch nicht nur die vielfältigen und immensen Probleme der Verstädterung: Die Zukunft der Stadt biete auch ungeahnte Chancen. Die Erfahrung zeige, daß Großstädte als Zentren der menschlichen Kreativität und als die „höchste Form der gesellschaftlichen Organisation" in Zukunft der menschlichen Entwicklung neue Wege eröffnen könnten. Schon heute entstünden 60 bis 80 Prozent des Bruttosozialproduktes vieler Entwicklungsländer in den Städten. Auch seien alle Indikatoren für Gesundheit, Alphabetisierung und soziale Mobilität in den städtischen Gebieten höher, ebenso die Schlüsselindikatoren, an denen sich der Weg zur Gleichstellung und Unabhängigkeit von Frauen ablesen lasse. Überdies erinnert der Bericht: „Die Annahme, das städtische Wachstum werde die übrige Entwicklung ankurbeln, hat sich in vielen asiatischen und einigen lateinamerikanischen Ländern bestätigt."

Für das in dem Weltbevölkerungsbericht beschriebene Szenario hatte der Veranstaltungsort der Weltsiedlungskonferenz exemplarischen Charakter: Die Schätzungen der Einwohnerzahlen von Istanbul liegen zwischen 12 und 15 Millionen Einwohnern, drastische jährliche Wachstumsraten stellen die Verwaltung vor kaum zu bewältigende Probleme. Wasserversorgung und Müllentsorgung sind in einigen Stadtteilen nicht mehr gesichert. Als „gute Wahl" lobte denn auch der Generalsekretär der Konferenz, *Wally N. Dow*, den Veranstaltungsort Istanbul.

Von den zu verabschiedenden Texten der Grundsatzerklärung und des Aktionsprogrammes stand noch zu Beginn der Konferenz die Hälfte in Klammern, über diese Punkte konnte bei den drei Vorbereitungskonferenzen kein Konsens erzielt werden. Dabei monierten Kritiker, in den Entwürfen zur Habitat-Agenda stehe ohnehin nicht viel Neues, vor allem jedoch zuwenig Praktisches und Praktikables und zuviele Absichtserklärungen.

Erneut eine Nord-Süd-Front über Finanzierungsfragen

Wie bei den vorangegangen Konferenzen auch, hatte sich im Vorfeld des Städtegipfels partiell eine Nord-Süd-Front gebildet. Vor allem drei Punkte waren diesmal strittig: Zuallerst die von den Entwicklungsländern betriebene Festschreibung eines „Rechtes auf angemessene Wohnung". Gegen dieses hatten vor allem die USA opponiert – mit der Begründung, ein solches Recht sei über die allgemeine Menschenrechtsdeklaration abgedeckt. Man befürchtete Massenklagen von Obdachlosen.

Wie schon in Rio sahen dagegen die Delegationen der Entwicklungsländer in dem Konzept der Nachhaltigkeit eine ihnen von den Industrieländern auferlegte Bedrohung wirtschaftlichen Wachstums. Nicht zuletzt waren auch in Istanbul bzw. im Vorfeld der Konferenz Finanzierungsfragen strittig. Während die Länder des Südens auf zusätzliche Mittel aus dem Norden setzten, um eine den verabschiedeten Leitbildern gemäße Siedlungsentwicklung umsetzen zu können, waren die Vertreter der Industrieländer im wesentlichen nur zu einer Umschichtung von Geldern, nicht jedoch zur Aufstockung bereit. Dennoch konnten die Streitpunkte mit Hilfe von Kompromißformulierungen so weit ausgeräumt werden, daß zuletzt nach langem Gezerre alle Delegationen der Agenda zustimmten.
Unter der Leitung des Vatikan-Beob-

achters bei den Vereinten Nationen, Erzbischof *Renato Martino*, hat auch eine 18köpfige Delegation des Vatikans an der Weltsiedlungskonferenz teilgenommen. In seinem Statement vor der Konferenz hatte Martino das Recht jeder einzelnen Person auf angemessene Unterkunft betont. Zugleich mahnte er die Delegierten, die besondere Bedeutung der Familie als Kerneinheit der Gesellschaft, die die vorangegangenen Weltgipfel bestätigt hätten, auch bei dieser Konferenz besonders zu berücksichtigen (Osservatore Romano, 6.6.96). Im übrigen wandte er sich entschieden gegen einen Pessimismus angesichts der großen Probleme der Städte *A. F.*

Bioethikkonvention: Die Arbeit steht vor dem Abschluß

Anfang Juni wurde die Bioethikkonvention des Europarates erneut beraten. Im Herbst soll endgültig über den Entwurf entschieden werden, dessen Genese und jetzigen Stand der Mainzer Moraltheologe Johannes Reiter darstellt.

Seit über fünf Jahren bereitet der Europarat auf Anregung der europäischen Justizminister die sogenannte Bioethikkonvention vor. Angesichts der raschen Fortschritte auf dem Gebiet von Biomedizin und Gentechnik, der internationalen wissenschaftlichen Zusammenarbeit und des schnellen Austauschs von Forschungsergebnissen über Grenzen hinweg ist eine solche *völkervertragsrechtliche Regelung* zum Schutz der Menschenwürde und der Menschenrechte im Hinblick auf die neuen biomedizinischen Möglichkeiten erforderlich. Seit 1994, als ein noch nicht freigegebener Entwurf an die Öffentlichkeit gelangte, wird das Unternehmen in der deutschen Öffentlichkeit jedoch überwiegend kritisch gesehen. Die Kritik entzündete sich insbesondere an der fremdnutzigen Forschung an nicht einwilligungsfähigen Personen, an der Embryonenforschung und an Gentests und dem damit verbundenen Datenschutz.

Bioethische Themen unterschiedlicher Art wurden seit 1976 von der Parlamentarischen Versammlung des Europarates initiiert und beraten. Aus dieser Arbeit erwuchsen schließlich die Empfehlungen 1100 (1989) und 1160 (1991), eine „europäische Bioethik-Konvention" zu entwickeln: Sie soll ein Rechtsinstrument darstellen, welches auch den Nichtmigliedstaaten offenstehen soll. 1990 empfahlen die europäischen Justizminister dem Ministerkomitee des Europarates, den Lenkungsausschuß für Bioethik (CAHBI – jetzt CDBI) eine solche Rahmenkonvention ausarbeiten zu lassen. Das CDBI umfaßt 70 Mitglieder, davon gehören vier zur deutschen Delegation.

Im Dezember 1993 fand in Straßburg eine erste Diskussion des Entwurfs statt. Am 25. Mai 1994 veröffentlichte dann die „Frankfurter Rundschau" eine private Übersetzung des bis dahin geheimgehaltenen Entwurfs. Im Juli 1994 wurde als Reaktion auf die öffentliche Diskussion vom Europarat eine leicht veränderte (eher verschärfte) Fassung vorgelegt. Am 5. Oktober 1994 lehnte die Parlamentarische Versammlung den vorliegenden Entwurf einstimmig ab und verwies ihn in die Ausschüsse (Forschung und Technologie, Recht, Gesundheit).

Am 2. Februar 1995 wurde der Entwurf durch die Parlamentarische Versammlung erneut beraten. Dabei ergaben sich 16 konkrete Änderungswünsche, z. B. zu Art. 6: Eingriffe und Forschung an nicht einwilligungsfähigen Personen nur zu deren Nutzen; zu Art 15: Keine Herstellung von Embryonen für Forschungszwecke; zu Art. 18: Weitergabe von Gentests an Dritte nur innerhalb des Datenschutzes.

Am 12. Mai 1995 erachtete der Bundesrat einzelne Bestimmungen der Konvention für so bedenklich, daß diese von der Bundesrepublik Deutschland nicht mitgetragen werden können. Er machte Verbesserungsvorschläge (Drucksache 117/95). Am 17. Mai folgte eine Sachverständigenanhörung durch den Rechts-, Gesundheits- und Forschungsausschuß des Deutschen Bundestages zum Entwurf der Bioethik-Konvention. Am 27. Mai empfahl dann der Rechtsausschuß des Deutschen Bundestages der Bundesregierung, bei weiteren Verhandlungen in wesentlichen Punkten der Konvention auf Verbesserungen hinzuwirken (Drucksache 13/1816).

Im Juni und November 1995 sowie vom 26. Februar bis zum 1. März dieses Jahres befaßte sich der CDBI erneut mit dem Text. In diesem Zusammenhang entstanden verbesserte Entwürfe. Man fand eine neue Gliederung und fügte neue Artikel ein. Der Entwurf für die November-Sitzung 1995 wurde veröffentlicht („Frankfurter Rundschau", 5.12.95); die nachfolgenden Entwürfe enthalten demgegenüber nur geringfügige Änderungen.

Ein gründlich revidierter und verbesserter Text

Die in den letzten Jahren geführte Diskussion, die Erörterung des Themas im Bundestag und Bundesrat und die zahlreichen kritischen Anmerkungen der wissenschaftlichen Fachvertreter waren nicht umsonst. Der Lenkungsausschuß für die Bioethik des Europarates, der die Konvention erarbeitet, hat auf seiner 11. Sitzung vom 4. bis 7. Juni dieses Jahres einen gründlich *revidierten und verbesserten Text* beraten. Die aktuelle Textfassung hat nicht nur einen neuen stringenten Gesamtaufbau erfahren. Durch Verbesserung problematischer Bestimmungen und durch Hereinnahme von Themen, die zunächst in Protokollen behandelt werden sollten, in den Haupttext, ist man der vorgebrachten

Kritik weithin gerecht geworden. Sind die Verbesserungen auch ethisch und rechtlich akzeptabel?

Kein Konsens zur Frage der Embryonenforschung

Ein nach wie vor sensibler und kritischer Punkt bleibt, trotz Verbesserungen, die *Forschung an nicht Einwilligungsfähigen* (Persons not able to consent) ohne direkten therapeutischen Nutzen. Wie schon in früheren Entwürfen, erfährt auch in dem neuen Entwurf das bislang – zumindest in Deutschland – geltende Verbot solcher Forschung eine Aufweichung, allerdings mit vielen Auflagen und Absicherungen (Art. 15a und 16): Die Forschung muß darauf abzielen, eine bedeutende Verbesserung des Krankheitsverständnisses bei der betreffenden Einzelperson herbeizuführen sowie neue Erkenntnisse zu erlangen, die dem Betroffenen oder anderen Betroffenen der gleichen Altersgruppe mit derselben Krankheit nutzen können; die wissenschaftliche Plausibilität und ethische Akzeptabilität des Forschungsvorhabens müssen durch eine Ethikkommission geprüft sein; das Forschungsvorhaben kann nicht an Einwilligungsfähigen durchgeführt werden; das Forschungsvorhaben darf für den Betroffenen nur ein sehr geringes Risiko und nur eine minimale Belastung bedeuten (z. B. einmalige Blutentnahme); der gesetzliche Vertreter muß zugestimmt haben; die Zustimmung kann jederzeit widerrufen werden; es darf kein Widerspruch von seiten des Betroffenen erkennbar sein.

Die von der Medizin angeführten Beispiele für die *Dringlichkeit solcher Forschung*, insbesondere bei Demenzkrankheiten, z. B. Morbus Alzheimer, bei Schlaganfallpatienten und Kinderkrankheiten, sind so evident, daß die Konvention hier Ausnahmen zugesteht. Hinzu kommt, daß in einer ganzen Reihe von Staaten, die nicht im Verdacht stehen, die Menschenrechte gering zu schätzen, fremdnützige Forschung an nicht Einwilligungsfähigen unter engen Voraussetzungen erlaubt ist (z. B. Australien, Österreich, Kanada, Spanien, England, Schweiz, USA). Auch aus medizinethischer Sicht, bei Zugrundelegung der traditionellen Prinzipien der Patientenautonomie, der Wohltätigkeit, des Nichtschadens und der ausgleichenden Gerechtigkeit, läßt sich kein ausnahmsloses Verbot solcher Forschung begründen.

Bei der *Embryonenforschung* (Artikel 17) hat man nunmehr einen Kompromiß gefunden, wobei man zum Teil auf die drei Alternativen, die der vorletzte Entwurf vom November 1995 enthielt, zurückgegriffen hat: Die Herstellung von Embryonen für Forschungszwecke wird verboten. Experimente mit Embryonen, die etwa bei der Retortenbefruchtung entstehen, sollen nur dann erlaubt sein, wenn ein „adäquater Schutz" des Embryos gewährleistet ist. Man kann es drehen, wie man will, die Tür zur Embryonenforschung ist mit dieser Bestimmung geöffnet. Die in Deutschland verbotene Präimplantationsdiagnostik wäre demnach erlaubt. Würde man bei der Embryonenforschung auf die gleichen strengen Ausnahmebedingungen, wie sie für Forschung an Nichteinwilligungsfähigen gelten, zurückgreifen, würde sich das Thema von selbst erledigen. Auch medizinischer Erkenntnisgewinn und Nutzen rechtfertigen nicht ein Verfahren mit menschlichem Leben, das unsere Vorstellungen von der unantastbaren Würde dieses Lebens in Frage stellt. Ethisch erlaubt ist hingegen therapeutische Forschung, die auf das Wohl des konkreten Embryos abzielt.

Deutschland stimmte alleine gegen den Entwurf

Prädiktive genetische Tests sind nunmehr differenzierter geregelt (Art. 12) als in den vorausgegangenen Entwürfen. Sie dürfen nur aus gesundheitlichen Gründen oder für wissenschaftliche Forschungszwecke im Zusammenhang mit gesundheitlichen Gründen und unter Vorbehalt einer angemessenen genetischen Beratung durchgeführt werden. Entsprechend dürfen ihre Ergebnisse auch nur für die vorgenannten Zwecke verwendet werden, wobei die Zustimmung der Testperson erforderlich ist.

In Art 14. werden *Eingriffe in das menschliche Genom* nur zu präventiven, therapeutischen oder diagnostischen Zwecken erlaubt; verboten sind Eingriffe, die darauf abzielen, die genetischen Charakteristika der Nachkommen zu verändern. Es ist davon auszugehen, daß damit der Eingriff in die *Keimzellen bzw. Keimbahn* gemeint ist, man sollte dies aber im Text deutlich machen. Um dem vorliegenden Entwurf, der in vielfacher Hinsicht besser ist als seine Vorläufer, zustimmen zu können, hätte die Bundesrepublik zu viele Zugeständnisse machen und dabei teilweise ihr eigenes Rechtssystem verlassen müssen. Sie hat daher am 7. Juni in Straßburg als einziges Land gegen den Entwurf gestimmt, zwei andere Länder enthielten sich der Stimme. Bei einer befriedigenden Lösung der offenen Fragen will die Bundesregierung ihre Haltung allerdings revidieren. Auf Betreiben der Deutschen heißt die Bioethikkonvention nun „Menschenrechtskonvention zur Biomedizin".

Im Herbst 1996 wird sich die Parlamentarische Versammlung abermals mit dem Entwurf befassen. Danach soll das Ministerkomitee (bestehend aus 35 Außenministern der Mitgliedstaaten) die Konvention verabschieden. Die Konvention tritt schon dann in Kraft, wenn fünf Staaten, darunter vier Mitgliedstaaten des Europarates, ihre Zustimmung erklärt haben (Art. 31 der Konvention).

Bevor das Ministerkomitee des Europarates endgültig über den Entwurf entscheidet, bedarf er einer weiteren differenzierten und kritischen Betrachtung durch Fachleute und ebenso einer ehrlichen Diskussion mit der breiten Öffentlichkeit, insbesondere aber mit den Betroffenen, damit insbesondere die Absicht der Konvention – der Schutz der Menschenwürde und der Menschenrechte – auch hinreichend deutlich wird. *J. R.*

Überwindung oder Zementierung?

Italien und seine Parteien nach den Wahlen vom 21. April

In überraschend kurzer Zeit kam es in Italien nach den Parlamentswahlen Ende April zur Regierungsbildung unter Romano Prodi. Die neue Koalition bedeutet den ersten demokratischen Machtwechsel in Italien seit Beginn der Republik. Die Regierung Prodi hat durchaus Chancen, mehr Stabilität im Land zu befördern und damit Italien in Europa zu einem kalkulierbaren Partner zu machen.

In den ersten Junitagen gedachte Italien der Ausrufung der Republik vor fünfzig Jahren. In einem Referendum am 2. Juni 1946 hatten sich eine knappe, aber doch deutliche Mehrheit der Italiener (12,7 gegen 10,7 Millionen) gegen das durch den Faschismus kompromittierte Haus Savoyen und für die Einführung der Republik ausgesprochen. Das Jubiläum wurde in Rom ohne Pomp, aber mit der in romanischen Ländern üblichen Zelebration staatlichen Selbstbewußtseins begangen.
Staatspräsident *Oscar Luigi Scalfaro,* der in den letzten Jahren der vielen Provisorien als nicht selten angefeindeter Hort der Kontinuität immer wieder mehr im Mittelpunkt des Geschehens stand, als ihm von der Verfassung eigentlich zugedacht ist, sprach dabei in bezug auf die Vergangenheit überaus versöhnlich, in bezug auf die Gegenwart betont beruhigend und prognostizierte vor den versammelten Diplomaten für künftige Zeiten „mehr Stabilität". Italien sei nach den Parlamentswahlen vom 21. April und deren klarem Ergebnis auf dem Weg zur Normalisierung.

Vor den Senatoren und Abgeordneten brachte das Staatsoberhaupt sehr nachdrücklich den Artikel 5 der italienischen Verfassung in Erinnerung, nach dem die italienische Republik „eine und unteilbar" ist. Und obendrein machte Scalfaro noch ein von den politischen Akteuren und Kommentatoren uneinheitlich aufgenommenes freundliches Angebot an das Haus Savoyen mit der Aufforderung an den Gesetzgeber, das seit der Ausrufung der Republik geltende Aufenthaltsverbot für die Mitglieder der ehemaligen königlichen Familie, deren Nachkommen heute in Genf leben, demnächst rückgängig zu machen.

Der Gedenkakt und die ebenso bestimmten wie Zuversicht demonstrierenden Worte des Staatspräsidenten hätten kaum Aufmerksamkeit über die Grenzen Italiens hinaus gefunden, wären da nicht der spezielle Zeitpunkt und die besonderen Begleitumstände des Republikjubiläums gewesen. Das Land stand zum einen noch unter der unmittelbaren Wirkung der Ergebnisse der Wahlen vom 21. April. Die neue, zum ersten Mal von der exkommunistischen Linken im Bündnis mit ehemaligen Christdemokraten und Parteien der bürgerlichen Mitte gestützte Regierung war gerade erst zwei Wochen im Amt. Zum anderen desavouierten die seit ihrem respektablen Wahlergebnis vom 21. April (10,4 Prozent in der Abgeordnetenkammer, 10,1 Prozent im Senat) sich entschieden sezessionistisch gebenden Gefolgsleute *Umberto Bossis,* des populistischen Anführers der *Lega Nord,* die römischen Feiern und veranstalteten im lombardischen Pontida, der inzwischen bereits legendären Bekenntnishochburg der Lega, ihr eigenes Politikspektakel, bei dem Bossi „seine" Minister auf die Republik Padanien, auf ein vom Rest des Landes politisch und wirtschaftlich unabhängiges Norditalien schwören ließ, auf einen selbständigen Staat „mit eigenem Parlament, eigenen Steuern und eigener Währung".

Übergangsphase mit noch vielen Unbekannten

Dem demonstrativen Optimismus in Erwartung stabilerer Verhältnisse und der Mahnung, die politische Einheit Italiens nicht aufs Spiel zu setzen, die sich manche Kommentatoren angesichts der Sezessionspolitik der Lega noch um einiges schärfer gewünscht hatten, kam also durchaus aktuelle Bedeutung zu. Wie steht es aber um die in Aussicht gestellte größere politische Stabilität und Normalität?
Seit dem Ende der *Christdemokraten* als führender politischer Kraft des Landes und dem Verschwinden ihres hauptsächlichen Koalitionspartners seit den sechziger Jahren, der *Sozialisten,* von der politischen Bühne nach Aufdeckung der beide Parteien existenziell, wenn auch unterschiedlich betreffenden Bestechungsskandale, befindet sich Italien in einer sich hinziehenden noch mit vielen Unbekannten besetzten *Übergangsphase,* deren Ausgang bzw. Ende bislang kaum abzusehen war.

Den ersten Stoß versetzte die *Lega* bei den Parlamentswahlen von 1992 (vgl. HK, Mai 1992, 211 f.). Sie brachte damals schon die DC landesweit unter 30 Prozent und wurde zumindest im Norden für die Christdemokraten und deren sozialdemokratische wie bürgerliche Koalitionspartner zu einem ernstzunehmenden Gegner. Die DC als Mehrheitspartei abzulösen, auch nur im Norden, stand indessen nie in den Möglichkeiten der Leute um Umberto Bossi, die ihren Rückhalt in der Bevölkerung nur als konsequente Protestpartei gegen die behauptete „Ausraubung" des Nordens durch den zurückgebliebenen italienischen Süden behaupten können.
Nach der faktischen Auflösung des Nachkriegsparteiensystems im Zuge der Antikorruptionskampagne durch die Aktion „Mani pulite" und nach der Änderung des Wahlrechts durch die Referenden von 1993 (vgl. HK, Juni 1993, 284 ff.)

stieß im Frühjahr 1994 der Großunternehmer *Silvio Berlusconi* mit seiner Bewegung „Forza Italia" unter voller Ausnutzung seiner Medienmacht und seines Images als eines der erfolgreichsten Unternehmer des Landes in das Vakuum, das durch den politischen Bankrott der DC und der Sozialisten *Bettino Craxis* entstanden war. Berlusconi gewann im Bündnis mit den von ihm selbst hoffähig gemachten Ex-, Neu- und Postfaschisten und der Lega Bossis die Märzwahl 1994 (vgl. HK, Juni 1994, 221 f.) aus dem Stand – gegen eine hauptsächlich von dem postkommunistischen PDS gestellten Linken, der damals noch zu keiner mehrheitsfähigen Koalition fand und auf sich gestellt noch zu sehr gegen den Ruch seiner kommunistischen Vergangenheit zu kämpfen hatte und dem in Gestalt der Altkommunisten der Rifondazione Communista, die den Weg der *Occhettos, D'Alemas* und *Veltronis* zu einem marktwirtschaftlich orientierten demokratischen Sozialismus westlicher Prägung nicht mitmachten, eine ernstzunehmende Konkurrenz entstand.

Aber das Experiment Berlusconi hielt nicht einmal ein Jahr. Bossi, mit seiner Lega von Anfang an voller Polemik gegen Berlusconi als Regierungschef und Anführer der Mitte-Rechts-Koalition, tanzte aus der Reihe. Damit war die parlamentarische Mehrheit für die Wahlgewinner dahin. Mit dem Verlust der Macht verlor sich auch der Nimbus des Unbesiegbaren, dies um so mehr, als ausgerechnet der Haushaltsminister der Berlusconi-Koalition, *Lamberto Dini,* das Erbe Berlusconis antrat und im wesentlichen gestützt auf die Parteien der linken Mitte und der Linken ein Kabinett der Fachleute anführte. Es machte nach innen durch seine Sparpolitik eine gute Figur und gewann nach außen durch die Person des Ministerpräsidenten, des ehemaligen Generalgouverneurs der Nationalbank, hohes Ansehen, auch wenn das Kabinett Dini, entstanden aus einer parlamentarischen Schieflage, nicht von Dauer sein konnte.

Prodis harter Weg nach gutem Start

Im Februar 1995, wenige Wochen vor den Regionalwahlen und nachdem die ursprüngliche Dreierkoalition Berlusconis endgültig zerfallen war, folgte ein drittes Experiment, diesmal unter dem Titel „Mitte-Links". Der Bologneser Wirtschaftsprofessor und seinerzeitige langjährige Chef des Staatskonzerns IRI, *Romano Prodi*, meldete mit dem Slogan „L'Italia che vogliamo", „das Italien, das wir wollen", seine Kandidatur als Ministerpräsident einer künftigen Mitte-Links-Koalition an und bewirkte als erstes die endgültige Spaltung der ohnehin schon weit geschrumpften Nachfolgerin der DC, der Popolari-Partei, zwischen den Anhängern ihres damaligen, zu Berlusconi und den Neofaschisten *Gianfranco Finis* geschwenkten Generalsekretärs *Rocco Buttigliones* und den Befürworter der Kandidatur Prodis unter *Gerardo Bianco* (vgl. HK, März 1995, 118 und April 1995, 167 ff.).
Würde auch dieser dritte Versuch einer Neuformation mit dem Ehrgeiz zur Mehrheitsbildung Episode bleiben und sich innerhalb weniger Jahre verlieren, schlimmstenfalls die italienische Parteienlandschaft um eine weitere Splittervariation bereichern, bestenfalls eine wenig aussichtsreiche Koalition aus sozialdemokratisierten Postkommunisten und „katholischen" Resten aus den alten DC-Zeiten eine neue Gallionsfigur bescheren, oder würde am Ende gegen alle Erwartungen doch eine neue regierungsfähige Mehrheit stehen?
Der Start war besser als erwartet. Prodi erwies sich als eine von Anfang an ernstzunehmende Kandidatur; sein Ansehen als Wirtschaftsfachmann war beträchtlich; den Mangel an Popularität gegenüber dem Medienstar Berlusconi versuchte Prodi durch einfache, volksnahe Werbemethoden zu konterkarieren. Der Bus, in dem der neue Kandidat mit einer kleinen Crew von Getreuen das ganze Land bereiste, um so mit den Bürgern in Nord und Süd ins Gespräch zu kommen, wurde bereits früh zu einem gelegentlich belächelten, aber mehr noch bewunderten Wahlkampfmythos.

Viele Kommentatoren beeindruckte die Tatsache, daß in der Gestalt des Bologneser Wirtschaftsprofessors dem Mitte-Links-Bündnis eine dem bürgerlichen Italien vermittelbare Führungsfigur zuteil wurde, deren christlich-demokratische Wurzeln nicht zu leugnen waren, dessen Vergangenheit – er war nur einmal unter *Giulio Andreotti* kurzzeitig Industrieminister – in keiner Weise belastet war.
Man sah im Experiment Prodi eine (möglicherweise) entscheidende Etappe auf dem Weg zu einer endlich erreichbaren „democrazia compiuta", einer vollständigen Demokratie, die durch die bislang schier unauflösbar scheinende italienische Nachkriegssonderkonstellation – hier die regierende DC mit ihren bürgerlichen und sozialistischen Verbündeten, dort die starke kommunistische Partei – insoweit verwehrt wurde, als zu einer vollfunktionierenden parlamentarischen Demokratie der stets mögliche Wechsel von der Opposition in die Regierung und umgekehrt von der Regierung in die Opposition gehört. Durch die Kandidatur Prodi eröffnete sich zumindest *die Möglichkeit* künftiger alternativer Mehrheiten. Der Rechten entstand so ein äquivalentes Gegengewicht.

Das Emblem der Prodi-Bewegung, der Ulivo, der Ölbaum, war geschickt gewählt: Es strahlte Versöhnlichkeit aus, war geeignet, bürgerlichen Wählern den Schrecken vor den ehemaligen Kommunisten zu nehmen und symbolisierte gegenüber den „neoliberalen" Verfechtern einer „wilden" Marktwirtschaft soziale Verantwortung. Zudem gab es im April 1995, als die Ulivo-Bewegung noch gar nicht richtig gestartet war, einen Überraschungserfolg für die Mitte-Links-Parteien. Bei den Regionalwahlen 1995 gewannen die Postkommunisten im Bündnis mit den Bianco-Popolari in neun von fünfzehn Regionen, in denen gewählt wurde, die Mehrheit.
Der Weg freilich vom Frühjahr 1995 zu den Parlamentswahlen vom 21. April war für das Mitte-Links-Bündnis mehr als holprig und speziell für den Ulivo-Spitzenkandidaten Prodi besonders steinig. Die Siegesaussichten waren angesichts des

lange unsicheren Wahltermins mehr als fraglich, die angestrebte Koalition bei allem Willen, künftig eine rechte Mehrheit zu verhindern, ein Bündnis von sehr ungleichen Partnern mit teilweise gegensätzlichen Strategien. Zusammengehalten wurde sie nur auf der einen Seite durch die Tatsache, daß der PDS, die demokratische Linke, als Partei ehemaliger Kommunisten, eine Mehrheit ohne einen zugkräftigen bürgerlichen Partner an der Spitze der Bewegung nie würde gewinnen können, auf der anderen Seite durch die unumstößliche Einsicht, daß der Ulivo gegen die „neue" Rechte nur eine Chance hatte, wenn er sich voll auf den postkommunistischen PDS stützen konnte.

Die Unterstützung selbst Prodi nahestehender Kreise aus Politik, Wirtschaft und Verwaltung kam nur sehr zögerlich. Zeitweise erschien der neue Kandidat wie ein General ohne Truppe. Schlaglichtartig sichtbar wurde die prekäre Situation des neuen Spitzenkandidaten, als nach dem durch das parlamentarische Patt vom Jahresende 1995 erzwungenen Rücktritt des Kabinetts Dini, um Neuwahlen zu vermeiden, der Versuch unternommen wurde, unter dem jetzigen Post- und Telekommunikationsminister *Antonio Maccanico* in Absprache zwischen Berlusconi und PDS-Chef *Massimo D'Alema* ein die politischen Lager übergreifendes Kabinett zu bilden und dieses mit einem Programm institutioneller Reformen (nochmalige Änderung des Wahlrechts, Ansätze für ein Präsidialsystem) zu verbinden.
D'Alema ließ sich sehr gezielt auf dieses Experiment und den damit verbundenen Deal mit dem „Freiheitspol" Berlusconis ein, in der Absicht, Neuwahlen möglichst lange hinauszuschieben. Wäre der damalige Versuch geglückt, hätte das wohl eine stufenweise Erledigung der Kandidatur Prodi und der Ulivo-Bewegung bedeutet. Daß heute Prodi Ministerpräsident ist, verdankt er ironischerweise der damaligen Kompromißlosigkeit des Chefs der postfaschistischen Alleanza Nazionale, *Gianfranco Fini,* der sich die Chance ausrechnete, Berlusconi als ersten Mann im Bündnis der Rechten zu überholen, und mit seinem entschiedenen Widerstand gegen die Kompromißlinie Berlusconi-D'Alema Neuwahlen praktisch erzwang. Erst als der Wahltermin feststand, konnte sich der jetzige Ministerpräsident als Spitzenkandidat der Mitte-Linke-Parteien unwidersprochen behaupten und seine Bündnispartner hinter sich bringen.

Klarere Verhältnisse, aber sanfter Übergang

Der Wahlausgang war indes nicht so spektakulär, wie er sich in der politischen Optik ausnahm. Es herrschte bis zuletzt große Unsicherheit, ob die Wahl überhaupt zu einer regierungsfähigen Mehrheit führen oder nicht vielmehr in einem neuen Patt von Rechts und Links enden würde. Wenn das „Wallstreet Journal" noch am Tag vor der Wahl feststellte, die Wahl werde sich für das Land schlicht als überflüssig erweisen, so war das nicht die Arglosigkeit eines unbedarften amerikanischen Korrespondenten, sondern noch am Wahltag eine verbreitete Meinung in Italien selbst. Diese fußte allerdings auf einer an der Wahl 1994 ausgerichteten Überschätzung der Wirkung der Medienauftritte der Spitzenkandidaten auf das Verhalten der Wähler. Seine hoffnungslose mediale Unterlegenheit gegenüber Berlusconi konnte Prodi weitgehend durch Bonhomie und Sachlichkeit ausgleichen, während Berlusconi nicht zuletzt zum Opfer seiner eigenen Versprechungen (massiven steuerlichen Entlastungen der Unternehmen, zwei Millionen neue Arbeitsplätze) geworden war.

Das Ergebnis der Wahl selbst war so überraschend nicht wie vielfach dargestellt. Der Freiheitspol unter Berlusconi hatte zwar mit Hilfe der Lega die Wahl 1994 eindeutig gewonnen, aber seit der Einführung der Direktwahl der Bürgermeister 1991 werden die Großstädte Italiens von Nord bis Süd (mit Ausnahme von Mailand) ganz überwiegend von linksbürgerlichen oder exkommunistischen Stadtoberhäuptern regiert und die Regionen und Provinzen, seit Einführung des Mehrheitswahlrechts, mehrheitlich ebenfalls. Die jüngsten Teilkommunalwahlen vom 9. Juni bestätigen wenigstens für Norditalien übrigens diesen Trend.
Das neue Regierungsbündnis ist also vor Ort, wenn auch nach Landesteilen sehr unterschiedlich, gut verankert. Zum anderen haben die Mitte-Links-Parteien ihre Position gegenüber der Rechten im Verhältnis zu 1994 kaum verbessert. Numerisch hatten die Mitte-Links-Parteien 1994 sogar ein leichtes Übergewicht gegenüber der Rechtskoalition. Zwar distanzierte jetzt die Mitte-Links-Koalition mit 41,2 Prozent der Stimmen den Freiheitspol (mit 37,3 Prozent) bei der Senatswahl deutlich. Indessen blieben die Mitte-Links-Parteien bei dem Viertel der Kammersitze, die nach dem Verhältniswahlrecht bestimmt werden (auch unter Einschluß der Rifondazione Communista), mit 43,3 Prozent leicht hinter dem Ergebnis der Rechts-Parteien – ohne Lega (44 Prozent) zurück. Anders sieht es freilich auch bei der Abgeordnetenkammerwahl bei den 75 Prozent der Sitze aus, die nach dem Mehrheitswahlrecht bestimmt werden: Ulivo-Rifondazione 45,4 Prozent, Freiheitspol 40,7 Prozent. Den Sieg errangen also nicht die Parteien der Linken, er verdankt sich vielmehr der Strategie des Ulivo in Verbindung mit dem Mehrheitswahlrecht. Die Wahl vom 21. April signalisiert aber auch insoweit einen „sanften Übergang" (vgl. Süddeutsche Zeitung vom 23.4.1996), als bereits das Kabinett Dini von der Linken gestützt wurde.

Wenn in der mit der jetzigen Mitte-Links-Regierung sympathisierenden Presse dennoch vom „neuen Italien" die Rede war, das jetzt wachse (erster Kommentar von „la repubblica" vom 22.4.1996), und Romano Prodi selbst in einem späteren Interview mit dem katholischen „il regno" (15.6.1996) den Neubeginn unter seiner Führung gegen seine sonstigen Gewohnheiten etwas vollmundig als „drittes resorgimento" (nach der Einigung Italiens 1870 und nach der Wiederbegründung des demokratischen Verfassungsstaates nach dem Ende des Faschismus) bezeichnete, dann ist das auf das mit der Wahlentscheidung vom 21. April für

die meisten Italiener verbundene Neuheitserlebnis zurückzuführen: Zum ersten Mal regiert eine Formation der linken Mitte mit einer demokratisch geläuterten Linken als entscheidendem Faktor; zum ersten Mal ist ein demokratischer Machtwechsel durch Wahlen gelungen und damit ein Stück europäischer Normalität wenigstens im Ansatz erreicht: Eine vom Wähler gewollte eindeutige Mehrheit regiert, die in Minderheit gebliebene rechte „Koalition" stellt die Opposition.
Weitere damit verbundene für Italien neue Aspekte: Mit dem Ausgang der Wahl vom 21. April stand zum ersten Mal seit De Gasperi auch schon der künftige Ministerpräsident fest. Niemand stellte zwischen Wahl und Regierungsbildung den Anspruch Prodis auf das höchste Regierungsamt in Frage. Und die Regierung kam ohne nennenswerte Friktionen und in einem für Italien geradezu unheimlichen Tempo: Am Himmelfahrtstag, in Italien kein Feiertag, erfolgte nach Einhaltung der von der Verfassung vorgesehenen Fristen und Konsultationen der Auftrag zur Regierungsbildung durch Staatspräsident Scalfaro; tags darauf schon konnte Prodi sein Kabinett vorstellen; wer ihm angehören würde, stand, von wenigen Ausnahmen abgesehen, allerdings schon seit der ersten Nachwahlwoche so gut wie fest.

Es ist also tatsächlich einiges neu an den neuen italienischen Verhältnissen. Und wenn von den Anhängern der neuen Regierung allzu sehr das missionarische Pathos herausgestellt wird, dann auch aus dem (nicht ganz falschen) Bewußtsein, daß mit dem Sieg der Mitte-Linke-Formation Italien ein Regime von zweifelhafter demokratischer Methodik erspart wurde, das das Land weniger nach den Regeln einer parlamentarischen Demokratie als nach außen populistisch und nach innen nach Art eines Konzerns („stato azienda") zu führen gedachte.

Was wird vom „Neuen" wie lange bleiben?

Die neue Formation ist nur schwer auszuhebeln. Der Ulivo verfügt zwar nur im Senat mit 157 von 315 Sitzen plus einigen Anhängern unter den Senatoren auf Lebenszeit über eine knappe, aber ausreichende eigenständige Mehrheit; in der Abgeordnetenkammer ist er mit 284 von 630 Sitzen auf die 35 Abgeordneten der *Rifondazione Communista* angewiesen, mit der zu Wahlzwecken ein „patto di desistanza", eine Art Nichtangriffspakt (einige sichere Wahlkreise für Rifondazione; keine Doppelkandidatur; die eine Seite wählte jeweils den Kandidaten der anderen Seite mit), geschlossen worden war. Dies ist eine hohe Hypothek: Programmatisch verhalten sich die soziale Marktwirtschaft Prodis und die noch klassenkämpferische Orientierung von Rifundazione wie Feuer und Wasser zueinander. Zu Friktionen dürfte es schon beim nächsten Nachtragshaushalt und bei den ersten Privatisierungsprojekten staatlicher und halbstaatlicher Unternehmen kommen.
Andererseits werden auch die Altkommunisten die erste von der Linken getragene Regierung Italiens nicht so schnell zu Fall bringen wollen. Und man darf nicht übersehen, daß der Freiheitspol unter der Führung von Berlusconi und Fini selbst zusammen mit der Lega auch in der Abgeordnetenkammer keine Mehrheit zustande brächte. Diese gäbe es numerisch nur für eine Gegenkoalition des Freiheitspols im Zusammenspiel mit den Altkommunisten – trotz aller nach wie vor bestehenden Neigungen zu politischen Händeln zwischen allen Formationen sicher kein sehr wahrscheinlicher Fall.
Sodann: der bipolarismo, die Zweipoligkeit von Mitte-Rechts und Mitte-Links, damit die ersehnte „democrazia compiuta" dürfte an Konsistenz gewinnen. Es ist zwar noch lange nicht entschieden, wer in den beiden Formationen das Übergewicht behält, die Moderaten oder die jeweils Radikaleren. Das jetzige Kabinett ist allerdings vor allem in den Schlüsselressorts *durchaus bürgerlich geprägt* und trotz der neuen PDS-Minister keine kryptokommunistische Mannschaft. Dies kann sich ändern, wie auch auf der rechten Seite die Ex- und Neofaschisten an Einfluß gewinnen können. Aber von der Wiederherstellung der alten DC-bestimmten Mitte träumen nur noch wenige bürgerliche Wähler und kirchliche Kreise bis hinauf in die Spitzen der Hierarchie, die den Verlust der „politischen Einheit der Katholiken" durch den Untergang der DC noch nicht verschmerzen können.

Die Mitte-Links-Koalition und die Chancen Romano Prodis

Hinzu kommt: der jetzt in die Opposition verwiesene Freiheitspol wirkt zwar seit dem Ausscheiden der Lega um einiges homogener: aber er hat genauso wie die kleinen, aus der DC hervorgegangenen Parteien in der linken und rechten Mitte ein ungelöstes Führungsproblem. Es bleibt die Rivalität zwischen Berlusconi und Fini, die durch die Wahl beide verloren haben. Berlusconi ist als Oppositionsführer ebenso umstritten wie von seinem Naturell als Erfolgsmensch her dafür wenig geeignet. Zudem hängt ihm noch der ungewisse Ausgang von mit seinen Unternehmen zusammenhängenden Gerichtsverfahren an. Gegenüber der Opposition verfügt die Mitte-Links-Koalition, wenn schon nicht über ein geschlosseneres Programm, so doch über politisch wie wirtschaftlich überzeugendere Persönlichkeiten. Die Regierung Prodi mit den ehemaligen Ministerpräsidenten *Ciampi* als Haushalts- und Schatzminister und Dini als Außenminister und dem früheren Starstaatsanwalt und Auslöser der Aktion Mani pulite, *Di Pietro,* als Minister für öffentliche Arbeiten und dem neuen Justizminister *Flick* gilt als Top-Kabinett. Und nicht zuletzt verfügt die Mitte-Links-Koalition insgesamt gesehen über mehr politische Glaubwürdigkeit als die Rechte.

Will man die Chancen auf Beständigkeit auf Dauer der neuen Konstellation beurteilen, muß man allerdings zwischen dem Mitte-Links-Bündnis, dem Projekt Ulivo und

dem möglichen Schicksal Prodis unterscheiden. Die Blöcke dürften für absehbare Zukunft ziemlich haltbar sein, jedenfalls solange Berlusconi in der Opposition eine führende Rolle spielt. Es wird immer wieder Versuche geben – es gab Anzeichen dafür bereits in den ersten Wochen nach der Wahl –, von beiden Seiten des Spektrums her die Mitte zu erweitern – *Lamberto Dini* werden solche Versuche zugeschrieben –, aber Koalitionswechsel, ein Umsturz der Kräfteverhältnisse, wie nach 1994 durch den Rückzug der Lega aus der Berlusconi-Koalition, ist unter den neuen Bedingungen nicht zu erwarten. Die Lega ihrerseits hat sich durch ihren Alleingang bei der Wahl trotz des guten Ergebnisses als gestaltende politische Kraft ausmanövriert und wird auch künftig nur als Protestpartei reüssieren können.

Es sind aber nach wie vor *gegenläufige Strategien* im Ulivo selbst am Werk. Sie reichen hinein in den PDS, spielen aber vor allem zwischen Prodi und PDS-Chef D'Alema eine Rolle. Es geht um die Frage, ob der Ulivo unter Prodi zu einer die Linke mit der Mitte einigenden Bewegung über die jetzt erfolgreiche Wahlkoalition hinaus wird oder ob vom PDS unter sozialdemokratisch-sozialistischen Vorzeichen die Verhältnisse neu aufgerollt werden. Als weitaus stärkste Kraft der Regierungskoalition und derzeit stärkste Partei Italiens wird sich der PDS unter D'Alema kaum zu bürgerlich-sozialdemokratischen Verschmelzungen bereitfinden, wiewohl es Anhänger einer solchen Verschmelzung z. B. in der Person des jetztigen stellvertretenden Ministerpräsidenten und Kulturministers, *Walter Veltroni,* auch im PDS gibt. Dieser muß auch darauf achten, daß ihm durch eine noch weitere Annäherung an die bürgerliche Mitte in den Altkommunisten nicht eine noch gefährlicher werdende Konkurrenz erwächst. D'Alema selbst hat sich gegen eine solche Strategie und ohne viel Rücksicht auf Prodi und seine Unterstützungskomitees deutlich geäußert: Der Ulivo sei „nur ein Container", der PDS darin „die zentrale Kraft" (vgl. Corriere della Sera, 4.6.1996).

Die unterschiedlichen Strategien finden ihren Ausdruck auch in unterschiedlichen Konzepten für die sogenannten *institutionellen Reformen* (Regierungssystem, Wahlrecht, Föderalismus). Prodi steht für eine deutliche Stärkung der lokalen und regionalen Gebietskörperschaften; hier zieht der PDS vor allem in seinen lokalen Vertretern (Bürgermeistern) weitgehend mit. Anders sieht es bei den Plänen zur Reform des Regierungssystems aus. Der PDS neigt mehrheitlich zu einer Annäherung an das System der französischen Fünften Republik mit der Konzentration politischer Entscheidungsmacht bei einem vom Volk gewählten Staatspräsidenten. Prodi erklärt zwar die institutionellen Reformen, soweit sie verfassungsändernder Natur sind, zur Aufgabe nicht der Regierung, sondern des Parlaments, gilt aber als entschiedener Anhänger des deutschen Modells: Stärkung der Stellung des Ministerpräsidenten nach Art der Richtlinienkompetenz des deutschen Bundeskanzlers in Verbindung mit einem föderal ausgerichteten Zweikammersystem („Regionenkammer" an Stelle des Senats).

Mit der Option für ein Präsidialsystem nach französischem Muster nähert sich D'Alema Positionen von Fini und Berlusconi an; die Position Prodis dagegen erscheint kaum mehrheitsfähig. Neben dem Projekt der institutionellen Reformen könnten die zu erwartenden Schwierigkeiten bei der *Haushaltspolitik* – Prodi setzt auf die europäische Karte und ist entschlossen, das Land binnen eines Jahres in das europäische Währungssystem zurückzuführen, was nach Expertenberechnungen Haushaltskürzungen von mindestens 50 Milliarden DM voraussetzte – Gelegenheit bieten, Prodi politisch auszuhebeln und anstelle des Ulivo-Konzepts die sozialistische Karte ins Spiel zu bringen. Prodi ist durch eine ebenso ideenschwache wie politisch kraftlose Rest-Popolari-Partei zusätzlich gehandicapt, und er hat, obwohl katholisches Urgestein, auch weiter mit Vorbehalten in wichtigen Teilen der katholischen Hierarchie zu rechnen. Für eine sozialdemokratisch-sozialistische Lösung genehmere Ministerpräsidentenkandidaten *(Maccanico,* der ehemalige sozialistische Ministerpräsident *Giuliano Amato)* stehen heute schon bereit.

Politische Stabilität erst nach Überwindung des bisherigen Parteienstaats

Man sollte aber, was in Bonn bislang geschehen ist, die Kompetenz und den Machtwillen des jetzigen Ministerpräsidenten und dessen Fähigkeit, ein einmal erarbeitetes Konzept durchzutragen, nicht unterschätzen. Er hat vor der Wahl bei der Kandidatenaufstellung durchaus Führungswillen gezeigt: das Kabinett trägt in den klassischen Ressorts (Wirtschaft, Außen-, Europa-, Justizpolitik) seine Handschrift. Er hat in mehreren Interviews, u. a. in dem oben zitieren mit „il regno", überdeutlich erklärt, er habe das Unternehmen Ulivo nicht gestartet, um dann „glücklich" die Stafette an irgendeinen anderen weiterzugeben. Es habe sich dabei nie um eine bloß taktische oder Gelegenheitsallianz gehandelt. „Wer, und sei es aus parteipolitischem Kalkül, sich von der getroffenen Entscheidung absetzen wollte, würde gegenüber dem Land große Verantwortung auf sich laden und selbst einer schweren Niederlage entgegengehen." Und Prodi kann, soviel er seinen Koalitionspartnern, der Gruppe um Lamberto Dini, wie dem PDS als erster Kraft, auch verdankt, immerhin für sich in Anspruch nehmen, daß für den Sieg vom 21. April nicht die einzelnen Parteien, sondern der Ulivo als angestrebte Regierungsformation den Ausschlag gegeben hat.

Das Schicksal Prodis wird sich vor allem daran entscheiden, wie weit seine Regierung Eigengewicht gegenüber den sie stützenden Parteien gewinnen und das gewonnene Gewicht auch behaupten kann, soweit das unter den Bedingungen des in Italien noch geltenden Systems, das dem Ministerpräsidenten im Kabinett nur eine Rolle als Primus inter pares zuerkennt, überhaupt möglich ist. Schon die Auseinandersetzungen um den nächsten, von der Regierung Dini er-

erbten Nachtragshaushalt könnten die Probe aufs Exempel werden.
Zu dauerhafter politischer Stabilität wird Italien, ob künftig in einem Präsidial- oder in einem parlamentarischen System mit gestärkten Regierungschef, erst finden, wenn der herkömmliche Parteienstaat überwunden ist. Am PDS wird sich entscheiden, ob es soweit kommt und ob er als historische Linke Italiens bereit ist, über sich selbst hinauszuwachsen oder ob die alten Parteihändel nur in neuen Varianten weitergeführt werden.
Vielleicht hat Staatspräsident Scalfaro mit seiner Verheißung von mehr Stabilität und Normalität zuviel in Aussicht gestellt. Aber ganz ausgeschlossen ist es nicht, daß die jetzige Koalition sogar über die laufende Legislaturperiode hinaus Bestand hat, daß Italien durch eine konsequente Schuldenbegrenzungs- und Privatisierungspolitik neben wirtschaftlicher auch zu mehr politischer Stabilität findet, durch eine konsequente Regionalisierungspolitik sogar mehr Ausgeglichenheit zwischen Nord und Süd schaffen kann, damit der Lega ihr sezessionistisches Spielzeug aus der Hand zu schlagen vermag und so auch für Europa, das Italien wegen der schwierigen europäischen Südflanke mehr denn je braucht, zu einem über den Tag hinaus kalkulierbaren Partner wird.

Andrea Dallago

„Hin zur Bürgergesellschaft“

Ein Gespräch mit Oberstadtdirektor Konrad Deufel

Wie können Städte angesichts finanzieller und sozialer Zwänge heute Lebensraum für ihre Bürger sein? Gibt es noch so etwas wie Bürgersinn? Geht es in den Verwaltungen zu unflexibel und bürokratisch zu, und kann sich das Gemeinwohl noch gegen Gruppeninteressen durchsetzen? Darüber sprachen wir mit dem Oberstadtdirektor von Hildesheim, Konrad Deufel. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Deufel, in den Städten regiert derzeit überall der Rotstift, die Krise der öffentlichen Haushalte schlägt gerade auch bei ihnen massiv durch. Aber kann der Zwang zum Sparen nicht auch insofern eine Chance sein, als er dazu veranlassen könnte, neu über die Aufgaben einer Stadt und über die kommunalen Prioritäten nachzudenken und entsprechende Reformen in die Wege zu leiten?

Deufel: Die Formel, daß in jeder Krise eine Chance steckt, daß Krisen auch Herausforderungen zu Reformen bedeuten, ist in dieser Allgemeinheit sicher richtig. Aber im Blick auf die gegenwärtige Lage der Städte, Gemeinden und Kreise stimmt sie nur teilweise. Natürlich befinden wir uns in der Bundesrepublik insgesamt in einer Umbruchsituation, bedingt durch internationale Einflüsse, aber auch durch die Folgen der deutschen Einheit, die wir nicht nur mitfinanzieren müssen, sondern auch wollen. Sicher müssen sich die Städte heute auch darüber Gedanken machen, was sie noch leisten können, bzw. ob sie das, was sie tun, nicht auch in anderer Weise oder durch andere tun könnten. Nur müssen die Städte und Gemeinden auch sicher sein, daß die ihnen übergeordneten politischen Ebenen die Bedeutung der kommunalen Selbstverwaltung in diesem Veränderungsprozeß akzeptieren und respektieren.

HK: Aber ist die kommunale Selbstverwaltung nicht längst de facto ausgehöhlt, entspricht die Wirklichkeit noch dem Idealbild einer ihre eigenen Angelegenheiten selbständig regelnden Stadt?

Deufel: Kommunale Selbstverwaltung darf nicht zu einem Transparent werden, das man feierlich an Festtagen vor sich herträgt, mit dem man aber im Alltag nichts mehr Rechtes anfangen kann. Der Sache nach bedeutet kommunale Selbstverwaltung das Recht der Bürgerinnen und Bürger, das Schicksal und das Bild ihrer Städte selbstverantwortlich zu gestalten, nicht Wurmfortsatz irgendwelcher anderer Verwaltungsebenen zu sein. Die einzige Linie in der deutschen Geschichte, die durchgängig Freiheitsgeschichte war, ist doch die Geschichte der Städte. Das Leben hat sich vor allem in den Städten abgespielt und auch heute sind die Städte in vieler Hinsicht entscheidend: Dort lebt die Mehrzahl der Bundesbürger, dort begegnen sich die Menschen, treten die Konflikte auf, müssen die Probleme des Zusammenlebens gelöst werden, dort geht es um sozialen Frieden oder Unfrieden, dort wird im wesentlichen unser Bruttosozialprodukt erwirtschaftet. Es geht hier um kostbare Schätze aus unserer Geschichte, um ein Erbe, das auch in den Veränderungsprozessen und politischen Zwängen unserer Zeit nicht zur Disposition stehen darf. Ein großes strukturelles Problem besteht sicher darin, daß im Bund zwar die Länder vertreten sind, nicht aber die kommunale Ebene. Nach unserem Verfassungssystem sind die Städte und Gemeinden Teil der Länder und werden auch von diesen im Bund vertreten. Aber oft werden Vereinbarungen, die auf Bundesebene zugunsten der Gemeinden getroffen werden, von manchen Ländern dann nicht umgesetzt.

HK: Wie macht sich das bei den Finanzen bemerkbar?

Deufel: Wir haben für unsere Stadt einmal ausgerechnet, was es bedeuten würde, wenn wir den – aus verschiedenen Gründen entstandenen – Fehlbetrag im laufenden Haushalt durch Kürzungen vollständig ausgleichen würden. Ergebnis: Wir würden all das zerstören, was das Profil unserer Stadt ausmacht. Es gäbe kein Museum mehr, kein Theater, keine Zuschüsse für soziale und kulturelle Initiativen, keine Zuschüsse für Musikschule oder Volkshochschule. Die Stadt müßte sich allein auf ihre Pflichtaufgaben beschränken und all das vernachlässigen, was sie gerade interessant macht. Der finanzielle Rahmen für die kommunale Selbstverwaltung ist so sehr zusammengeschrumpft, daß eine Stadt nur mit höchstens zehn Prozent ihres Haushalts wirklich etwas gestalten kann. Jede Mark, die im Bund bei den Sozialausgaben gekürzt wird, landet als Ausgabe wieder bei den Städten und Gemeinden, nicht anders wirken viele „Sparmaßnahmen" der Länder. Der Deutsche Städtetag und mit ihm die anderen kommunalen Spitzenverbände haben deshalb die große Sorge, daß durch solche Lastenverschiebungen die kommunale Selbstverwaltung im Kern angegriffen wird.

„Die Reglementierungswut muß eingedämmt werden"

HK: Aber gibt es nicht doch auch bei den Städten noch erhebliche Sparpotentiale, sind die Verwaltungen in den finanziell guten Jahren nicht in manchen Bereichen unnötig aufgebläht worden? Derzeit macht überall die Parole vom „schlanken Staat", bzw. der „schlanken Verwaltung" die Runde. Wie schlank können und müssen kommunale Verwaltungen denn werden, ohne daß das Gemeinwesen Schaden leidet?

Deufel: „Verschlankung" heißt zunächst „Systemtreue": nicht Leistungen der Arbeitsverwaltung im Bund abbauen und die Kommunen zahlen lassen, nicht die Umsetzung der Pflegeversicherung im Lande Niedersachsen so konzipieren, daß am Ende doch fast alle Lasten bei der Sozialhilfe verbleiben. Es muß ein Ende haben mit dem „Vertrag zu Lasten Dritter": Bund oder Länder bestellen die Musik, und die Städte und Gemeinden müssen bezahlen! Das wäre nicht nur Verschlankung, sondern korrekter Umgang miteinander. Aber es gilt auch: Die Personalkosten haben inzwischen eine Dynamik entwickelt, die die Kommunen nicht einfach weiterlaufen lassen können. Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, wie sich gegensteuern läßt. Wir können Personal in Bereichen abbauen, die überbesetzt sind, aber das sind nicht mehr viele. Zum anderen müssen die Städte konsequent ihre Leistungskataloge unter der Fragestellung durchforsten, welche Aufgaben sie weiterhin erbringen müssen und bei welchen sie sich auf Steuerungsfunktionen zurückziehen und die Aufgaben privatisieren, Dritten übergeben können. Die eigentliche Herausforderung liegt aber nochmals tiefer: Verschlankung des Staates kann nicht nur Systemtreue und Personalabbau heißen. Vor allem muß die Reglementierungswut eingedämmt werden. Solange der Staat für neue Sachbereiche neue Behörden einrichtet, suchen sich diese Behörden dann auch Arbeit und bauen ihre Kompetenzen aus. Wenn wir weiter mit einer Gesetzes- und Verordnungsflut überschwemmt werden und dem Rechtsmittelstaat entgegengehen, führt der Gesetzgeber unseren Kollaps herbei. Wir brauchen heute nicht die „Seilschaften" der Experten, die uns erkären, warum etwas nicht geändert werden kann, sondern die Kompetenz der Laien im besten Sinn des Wortes. Es gibt komplizierte Regelungen etwa im Bau- oder Umweltrecht, die Entscheidungen oft monatelang verzögern. Deshalb müssen die übergeordneten Behörden abgebaut und die bürokratischen Standards zurückgefahren werden; die Bürger werden alle aufatmen!

HK: Manchmal hat man als interessierter Bürger allerdings den Eindruck, die bürokratischen Apparate handelten so, als ob wir nicht in einer großen Umbruchsituation stünden…

Deufel: Das kann aus der Sicht der Städte und Gemeinden, in denen das meiste davon umgesetzt werden muß, leider bestätigt werden. Manche Fachbehörden arbeiten pausenlos weiter, als ob nichts geschehen wäre. Das beste Gegenmittel wäre: die Bürokratien müssen entschlackt werden. Die beste Verwaltungsreform in Bund und Ländern wäre die nachhaltige Reduzierung von Mitarbeitern. Erstens liegt die höhere Weisheit nicht von vornherein bei der höheren Behörde, vor allem aber gilt: je mehr Mitarbeiter, desto mehr Beteiligte wollen regeln, ordnen, anweisen, korrigieren, mitwirken.

HK: Nochmals zurück zum Stichwort Privatisierung öffentlicher Aufgaben. Wie sehen denn die Erfahrungen von Städten mit der Privatisierung kommunaler Dienstleistungen bisher aus? Sind sie effizienter geworden, gibt es nennenswerte Sparerfolge?

Deufel: Zweifellos ist Privatisierung nicht überall gleichermaßen sinnvoll, weil sie sich nicht immer rechnet. Aber an Beispielen für erfolgreiche Privatisierungen fehlt es nicht. Hildesheim hat vor zehn Jahren das bis dahin rein städtische Krankenhaus privatisiert, und zwar in Form einer GmbH, deren alleiniger Gesellschafter die Stadt ist. Von Stunde an schrieb das Krankenhaus schwarze Zahlen. Vor einiger Zeit haben wir auch das städtische Alten- und Pflegeheim dieser GmbH angegliedert und schon nach wenigen Monaten hat sich seine wirtschaftliche Situation nachhaltig verbessert.

„Der Bürger ist nicht der außenstehende Kunde"

HK: Liegt das dann vor allem am Haushaltsrecht oder kommen auch noch andere Faktoren ins Spiel?

Deufel: Das Haushaltsrecht spielt eine Rolle, aber auch die Möglichkeiten des Managements. Eine Kommunalverwaltung kann viele Dinge, für die sie schließlich auch da ist:

Sie kann etwa qualifizierte Baugenehmigungen erteilen, sie kann korrekte standesamtliche Trauungen organisieren. Aber andere Dinge kann sie nicht von vornherein. Nicht immer ist, wo kaufmännisch agiert werden muß, das kameralistische Haushaltsrecht eine Hürde, zum zweiten liegen Schwierigkeiten in den komplizierten Genehmigungsabläufen. Es ist ganz erstaunlich, wieviele Stellen jemand in einer städtischen Einrichtung fragen und einbeziehen mußte, wenn er eine Reparatur machen wollte. Bis dann alle gefragt sind, ist der Schaden noch größer geworden. Hildesheim wird jetzt z. B. auch sein Museum in eine GmbH umwandeln, ihm eine ganz neue Organisationsform geben, um so dem internationalen Markt der Ausstellungen, der Museumsarbeit und des Kulturmanagements gerecht werden zu können. Insgesamt ist also die Privatisierung ein wichtiges und sinnvolles Mittel zur Entlastung der öffentlichen Hand.

HK: Mindestens ebensosehr in aller Munde wie die Forderung nach einem schlankeren Staat ist die Klage über die nach wie vor zu wenig bürgernahe, zu wenig am Servicegedanken orientierte Verwaltung, gerade in den Städten. Haben hier die Städte noch eine Bringschuld oder hat sich schon mehr verändert, als es manches Klischee einer bürgerfernen, überbürokratisierten und unflexiblen Verwaltung nahelegt?

Deufel: Verwaltungen neigen sicher dazu, zunächst einmal wichtig zu finden, daß es sie selbst gibt. Sie sehen deshalb oft den Bürger nicht als Partner, für den man eine Dienstleistung erbringt, der in seinen Anliegen ernstgenommen werden möchte. Andererseits bewegt sich in deutschen Rathäusern im Augenblick sehr viel, etwa durch eine konsequente Verwaltungsreform, die Verlagerung der Kompetenzen „nach unten", die Einrichtung von Bürgersprechstunden oder den Aufbau von dezentralen Anlaufstellen. In diesem Bereich sehe ich die gegenwärtige Krise wirklich als Chance. Vielleicht hat man vor zehn oder fünfzehn Jahren über manche Fragen gar nicht so sehr nachgedacht, weil der entsprechende Druck fehlte. Aber ich warne auch vor der in den letzten Jahren verbreiteten Vorstellung, den Bürger als Kunden der öffentlichen Verwaltung zu sehen. Der Bürger ist nicht der außenstehende Kunde, der eine Ware geliefert bekommt und der morgen anderswo ein anderes Produkt kauft, sondern es geht um seine eigene Stadt und seine eigene Verwaltung.

HK: Von sich reden machen die Städte, vor allem die Großstädte, derzeit nicht zuletzt als soziale Brennpunkte. Die „neue Armut" macht sich am deutlichsten in den Städten bemerkbar, die Städte klagen darüber, daß ihre Sozialetats überproportional anwachsen und ihnen so Gestaltungsspielraum nehmen. Wie wird eine Stadt heute mit dem sozialen Problemdruck fertig?

Deufel: In unserem Haushalt machen die Kosten für Soziales und Jugend derzeit knapp vierzig Prozent aus. Und der Problemdruck ist riesengroß: Gerade in Großstädten hat die Individualisierung, Vereinzelung und oft auch die Vereinsamung der Menschen einen hohen Grad erreicht, zerbrechen immer mehr Familien. Opfer von Scheidungen sind in aller Regel die Kinder, die in irgendeiner Weise untergebracht werden müssen, sei es ambulant, in Tagespflegefamilien oder auch stationär. In diesem Bereich ist der Aufwand in den letzten Jahren enorm gestiegen, wobei ein direkter Zusammenhang mit dem Anstieg der Scheidungen besteht. Der zweite Problembereich ist die Arbeitslosigkeit, die sich für die Städte in wachsenden Sozialhilfeausgaben niederschlägt. Es muß unbedingt gelingen, mehr Ausbildungs- und Arbeitsplätze zu schaffen, weil wir nur so den Menschen eine Perspektive bieten können. Andernfalls laufen wir in eine Sackgasse und müssen dann schlußendlich die sozialen Leistungen massiv zusammenstreichen. Dann drohen uns amerikanische Verhältnisse, wie sie sich in manchen Großstädten jetzt schon ankündigen.

HK: Man sollte den Teufel aber doch auch nicht vorschnell an die Wand malen...

Deufel: Ich möchte die Lage nicht unnötig dramatisieren, aber an Drogen- und Alkoholsucht, an Obdachlosigkeit und Wohnungsfragen kommt man nicht vorbei; auch nicht daran, daß man heute so alt werden kann, wie in der ganzen Menschheitsgeschichte nicht, mit allen Folgen, auch für das Verhältnis der Generationen untereinander. Sicher ist aber, daß sich der Weg unserer Gesellschaft in den Ballungsräumen entscheidet. Die Aufgabe, gerade dort den sozialen Frieden zu bewahren, ist eine große Herausforderung. Wir laufen Gefahr, daß sich unsere Gesellschaft zunehmend atomisiert, mit erheblichen Folgen für die Wahrnehmung dessen, was wir Gemeinwohl nennen. Jeder ist zunächst einmal dazu verleitet, an seine eigene Bedürfnislage zu denken. Wenn man mit Bürgern über Probleme ihrer Stadt spricht, interessiert sie im Regelfall das, was in ihrer jeweiligen Lebensphase gerade wichtig ist. Sie engagieren sich etwa für den Kindergartenplatz oder die Renovierung der Schule. Es ist ihnen aber kaum verständlich zu machen, daß nach übergeordneten Gesichtspunkten z. B. die Schulrenovierung in einem Stadtteil zugunsten der Einrichtung eines Jugendtreffs in einem anderen zurückstehen muß.

„Die Kraft zur Entscheidung ist und bleibt unersetzbar"

HK: Schafft es eine Stadt heute überhaupt noch, die verschiedenen Interessengruppen mit ihren entsprechenden Lobbies zusammenzubringen oder ist sie dem Nebeneinander und Durcheinander solcher Gruppen mehr oder weniger ausgeliefert? Ist Gemeinwohlorientierung mehr als ein schönes Ideal?

Deufel: Kommunale Politik und Verwaltung müssen sich nachhaltig darum bemühen, dem Bürger gegenüber glaubwürdig zu sein. Es muß bei Entscheidungen deutlich werden,

daß sich dabei nicht einfach die eine oder andere Gruppe durchsetzt, sondern das Gesamtinteresse einer Stadt leitend ist. Zum zweiten braucht es schon im Vorfeld einer Entscheidung die möglichst intensive Kommunikation mit den Bürgern, in unserer Mediengesellschaft übrigens ein dornenreiches Geschäft. Bürgergespräche, Bürgerforen, Planungsgespräche usw. sind sehr viel wichtiger als vor zwanzig oder dreißig Jahren. Die Bürgerinnen und Bürger müssen die Chance haben, ihre Meinung zu diesem oder jenem Projekt zu äußern, man muß auf sie zugehen und die Dinge mit ihnen besprechen. Allerdings sollte man nicht die Illusion hegen, durch Kommunikation und Transparenz könnte man stets einen Konsens herbeiführen. Die Kraft zur Entscheidung ist und bleibt unersetzbar.

HK: Aber Entscheidungen fallen doch erfahrungsgemäß in einer Stadt, wo man sich kennt und aufeinander angewiesen ist, schwerer als auf den übergeordneten politischen Ebenen, die von den konkreten Problemen weiter weg sind…

Deufel: Es ist für Ratsmitglieder oft nicht leicht, dem unmittelbaren Druck standzuhalten, der vor Ort auf sie ausgeübt wird. Dabei ist ein hohes Maß an Courage und Kraft gefragt. Kommunalpolitiker sind in ihr soziales Umfeld eingebettet und sozusagen die Botschafter derer, die sie in den Rat gewählt haben. Gleichzeitig sind sie für das Wohl der Stadt insgesamt verantwortlich, und das geht nicht ohne Spannungen ab. Auf der anderen Seite werden Ratsmitglieder und Verwaltungen mit einer Fülle von überzogenen Forderungen konfrontiert, denen sie nie gerecht werden können, schon weil dann die Haushalte völlig auseinanderfallen würden. Dem muß Kommunalpolitik entgegentreten, wobei sie natürlich durch eigene Fehler gehandicapt wird. Wenn die Bürgerinnen und Bürger nämlich erst das Gefühl haben, man könne den politisch Verantwortlichen einer Stadt nicht mehr trauen, werden sie ihre speziellen Interessen nur noch lautstärker und ungenierter vertreten – oft mit der entsprechenden Medienunterstützung.

HK: „Globalisierung" ist derzeit in aller Munde, vor allem in wirtschaftspolitischen Zusammenhängen, aber auch in Sachen weltweiter Kommunikation. Ist das ein Stichwort für die Städte und Gemeinden?

Deufel: Überall auf der Welt ist ein Verstädterungsprozeß erkennbar, der sich vor allem in den großen Ballungsräumen vollzieht, nämlich in Millionenstädten und Großstädten, aber nicht nur dort; kaum eine Stadt bei uns in der Bundesrepublik, die in den letzten Jahren nicht gewachsen wäre. Städte leiden unter dem Verlust von Arbeitspätzen der überkommenen Art von Produktion, und Stadtgesellschaften werden harten Konflikten um Arbeit und Arbeitslosigkeit, um Handel und Konsum ausgesetzt. Zugleich werden die Städte als Standorte der Entwicklung der technologischen Revolution, von Wirtschaftskraft und Wertschöpfung dennoch immer bedeutender. Technologische Dienstleistung und Produktion sind ein nachhaltiger Wachstumssektor in großen Städten, stärken ihre Zentralität, aber können und müssen auch weithin regional ausstrahlen. Wirtschaftsförderung und Industrieansiedlung erhalten hierdurch einen neuen Inhalt. Zugleich werden Städte aber auch als Orte interkultureller Begegnung – denken Sie nur an die Zahl der Bürgerkriegsflüchtlinge, der Asylbewerber, der schon lange hier lebenden Ausländergenerationen – und der damit verbundenen Chancen und Konflikte immer mehr in Anspruch genommen.

„Die Bereitschaft zur Solidarität ist nicht zurückgegangen"

HK: Ist heute eigentlich noch so etwas wie Bürgersinn anzutreffen, also das Bewußtsein der Menschen in einer Stadt, daß sie dort nicht nur einfach wohnen und arbeiten, sondern daß es ihre Stadt ist, auf die man stolz sein kann, um die man sich aber auch kümmern muß?

Deufel: Davon bin ich fest überzeugt. Früher gab es in den Städten das Patriziat, das sich mit der Stadt identifiziert und für sie auch finanzielle Leistungen erbracht hat. Nicht nur das 19. Jahrhundert ist voll mit Beispielen dafür. Auch heute fehlt es nicht an Bürgern, die mit ihrer Stadt so verbunden sind. Hier in Hildesheim konnte das berühmte Knochenhaueramtshaus auch deswegen wieder aufgebaut werden, weil Bürger sich zusammengeschlossen und viel Geld eingebracht haben. Der Aufstieg auf den Turm unserer Andreaskirche wurde im wesentlichen mit Geld von Bürgern dieser Stadt hergestellt. Es stimmt nicht, daß die Bereitschaft zur Solidarität zurückgegangen ist, jedenfalls nicht in jener pauschalen Form, wie es oft behauptet wird. Wenn man den Menschen eine möglichst konkrete Aufgabe vor Augen stellt und sie um ihre Mithilfe bittet, sind sie durchaus bereit, sich finanziell oder personell zu engagieren.

HK: Es gibt die Formel vom privaten Reichtum und der öffentlichen Armut; zumindest fällt einem in vielen Städten auf, daß öffentliche Gebäude am schlechtesten in Schuß sind. Könnte ein Weg zur Revitalisierung der Städte darin bestehen, daß sie noch stärker versuchen, für bestimmte Vorhaben private Geldgeber zu finden bzw. privates Engagement zu mobilisieren?

Deufel: Wir haben in allen sozialen Schichten Bürger, die sich für entsprechende Aufgaben in die Pflicht nehmen lassen. Ich könnte Ihnen manche Schule zeigen, wo die Eltern bei der Sanierung die Hacke in die Hand genommen und den Mörtel gemischt haben. Es gibt Eltern, die Schulräume frisch anstreichen, nach dem Motto: Wenn die Stadt kein Geld dafür hat, machen wir das eben selber! Ich glaube auch, daß wir verstärkt solche Formen des Engagements anregen und fördern müssen. Kommunale Selbstverwaltung ist nur dann mehr als ein großes Wort, wenn die Städte auf diesem Weg weiterkommen, wenn die Bürger sich aktiv mit ihnen identifizieren. Auch hier ist die gegenwärtige Krise sicher eine Chance. Mancher wird dazu motiviert zu sagen: Wenn

es nicht mehr anders geht, bin ich im Interesse meiner Stadt aktiv dabei!

HK: Im Zuge der gestiegenen Mobilität werden die Städte zu Sammelbecken für die unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen, „Eingeborene" und neu Zugezogene, Deutsche und Ausländer. Die Fluktuation ist sehr hoch. Gibt es unter diesen Vorzeichen noch eine integrierende Funktion der Stadt, durch die Menschen, die zunächst mehr zufällig in ihr leben, zu Bürgern genau dieses Gemeinwesens werden?

Deufel: Die volle Integration wird man erst in der zweiten Generation erreichen können, weil es einen gewissen Adaptionsprozeß in einer Stadt braucht. Aber es gibt in jedem Fall eine prägende Wirkung, die von der jeweiligen Stadt ausgeht. Kommunale Politik darf nie von der historischen Vergangenheit einer Stadt absehen. Wer als politisch Handelnder neu in eine Stadt kommt und diese vorgegebene Prägung nicht berücksichtigt, macht schon den ersten Fehler. Hildesheim etwa ist geprägt durch seine katholische Vergangenheit als Stadt der Fürstbischöfe, auch wenn die Katholiken in der Minderheit sind. Auch wenn man heute über regionale Verflechtung nachdenkt, darf man die Vergangenheit der Städte nicht aus dem Auge verlieren. Andernfalls ginge man an den Mentalitäten vorbei und würde die Menschen überfordern.

HK: Wie integrierend wirken Städte heute für die ausländische Wohnbevölkerung aus den verschiedensten Herkunftsländern? Werden auch aus Ausländern in verhältnismäßig kurzer Zeit Bürger im Vollsinn des Wortes?

Deufel: Sehr viel verspreche ich mir in dieser Hinsicht vom kommunalen Wahlrecht für EU-Ausländer, das es inzwischen gibt. Dieses Wahlrecht ermöglicht ein Maß an Identifikation mit der Stadt, das es bisher nicht gab. Ansonsten läßt sich allgemein beobachten, daß der Prozeß der Integration in der zweiten Generation oft schon sehr weit gediehen ist. Spannungen entstehen eher in den Familien von Ausländern, weil die Eltern stark an ihrem Herkunftsland hängen und die entsprechenden kulturellen Prägungen auch an ihre Kinder weitergeben wollen, diese sich aber primär z. B. als Hildesheimer fühlen und so unter Umständen in eine schwierige Situation geraten. Probleme treten auch dort auf, wo Schulklassen zu über 50 Prozent aus ausländischen Kindern bestehen und deutsche Eltern ihre Kinder nicht mehr genügend gefördert sehen. Das ist natürlich nicht integrationsfördernd.

HK: Wir sprachen von der durch Geschichte geprägten Identität einer Stadt und ihrer prägenden Wirkung auf die Bürger. Wer durch deutsche Innenstädte geht, sieht allerdings, daß sich die Innenstädte, von sorgfältig restaurierten historischen Gebäuden abgesehen, zunehmend gleichen: Überall die gleichen Läden, überall die gleiche Gestaltung der obligatorischen Fußgängerzone. Können Städte diesem Trend zur Uniformierung überhaupt gegensteuern?

Deufel: Die Verwaltungen bzw. die kommunale Politik haben in den meisten Fällen relativ wenig Einfluß auf die Eigentumsverhältnisse. Wenn sich die Städte darum bemühen, ihre Fußgängerzonen attraktiver zu gestalten, steigen die Mieten, und das wiederum führt dazu, daß sich nur bestimmte Geschäfte, meist Filialisten, halten können. Was die Städte zur Verschönerung ihrer Innenstädte tun, wirkt sich so unter Umständen kontraproduktiv aus. Wir können allerdings versuchen, gerade auch in neu gestalteten Innenstädten bzw. Fußgängerzonen das typische, unverwechselbare Gesicht einer Stadt sichtbar zu machen, etwa durch entsprechende kulturelle Akzente. Es muß deutlich werden, daß man sich genau in dieser Stadt und nicht in einer x-beliebigen befindet.

„Auch die Vernachlässigung der natürlichen Lebensgrundlagen kann Städte zerstören"

HK: In den Innenstädten wohnt kaum noch jemand, gleichzeitig gibt es reine Wohnviertel, in denen städtisches Leben kaum stattfindet. Wäre es nicht in der Stadtplanung und -gestaltung geboten, manchen Fehlentwicklungen der letzten Jahrzehnte entgegenzuwirken, indem man die Funktionen einer Stadt stärker mischt und Städte dadurch insgesamt verlebendigt?

Deufel: Im Prinzip kann ich Ihnen nur zustimmen. Allerdings stoßen die Städte auch hier sehr schnell an finanzielle Grenzen. Sicher ist es sinnvoll, in größeren Stadtteilen Bürgerhäuser zu bauen oder Begegnungsstätten zu schaffen, um so öffentliches Leben in einem Wohnviertel zu fördern. Aber meist fehlt für solche Vorhaben schlicht das Geld. Und was die Innenstädte betrifft: Es gibt Städte in Deutschland, die es geschafft haben, daß auch in der Innenstadt, sogar im eigentlichen Stadtkern, wieder gewohnt werden kann. Ein solcher Stadtumbau erfordert allerdings einen sehr langen Atem und schafft seinerseits wieder Probleme. Man denke nur an die Frage, wo die Menschen ihre Autos unterbringen sollen. Aber es muß alles getan werden, um der Verödung der Innenstädte entgegenzuwirken, für die finanziell und organisatorisch, bereits jetzt etwa durch Stadtmarketing, so viel getan wird. Sonst gehen diese Anstrengungen ins Leere.

HK: Probleme haben die Großstädte nicht nur mit ihrem Kern, sondern auch mit ihrem Umland. Zumindest klagen sie immer wieder darüber, daß sie teure Infrastruktureinrichtungen finanzieren und verhalten müssen, die auch den umliegenden Gemeinden zugute kommen, während sie gleichzeitig durch Wegzug in das Umland Steuereinnahmen verlieren und so in eine Zwickmühle geraten …

Deufel: Diese Probleme lassen sich nur durch eine möglichst intensive Zusammenarbeit lösen, etwa durch Planungsverbünde und Finanzierungsvereinbarungen. Bei einem fairen Umgang miteinander, gerade zwischen einer Großstadt und ihren kleineren Umlandgemeinden, versteht man im Lauf der Zeit die gegenseitige Interessenlage besser und

kann dadurch auch die unvermeidlichen Konflikte in den Griff bekommen. Hier in Hildesheim geht es beispielsweise derzeit um ein Gewerbegebiet von der Flächengröße einer kleinen Stadt, das sich nur zusammen mit umliegenden Gemeinden durch einen Planungsverbund realisieren läßt. Inzwischen gibt es da und dort in Deutschland auch gewählte Regionalparlamente, die dazu helfen sollen, Kommunikation zwischen Großstädten und ihrem Umland herzustellen und Vertrauen zu organisieren. Tatsache ist ja, daß Infrastruktur- und Planungsaufbau einer Großstadt nicht an der Stadtgrenze enden, sondern immer mit der Region verknüpft sind. Aber in mancher Hinsicht, nicht zuletzt bei den Finanzierungsströmungen, stecken wir immer noch zu sehr im Gemarkungs- und Kirchturmsdenken.

HK: Nichts hat die Städte in den letzten Jahrzehnten so verändert wie der motorisierte Individualverkehr. Am Verkehr bzw. besser am Auto entzünden sich in deutschen Städten heute auch mit die hitzigsten Diskussionen. Wieviel Verkehrsberuhigung ist sinnvoll? Welche Verkehrsachsen müssen weiter ausgebaut und welche rückgebaut werden? Läßt sich in Sachen Auto und Stadt überhaupt ein befriedigender Konsens finden?

Deufel: Die autogerechte Stadt ist genauso eine Übertreibung wie die autofreie Innenstadt. Innenstädte müssen erreichbar sein, sowohl für den Individualverkehr wie auch für den Zulieferverkehr. Aber gleichzeitig müssen die Städte um ihre ökologische Zukunft besorgt sein. Das ist mehr als ein Schlagwort, sondern heißt ganz konkret, daß die Umweltbedingungen schon heute und in Zukunft noch stärker Einfluß auf die Attraktivität einer Stadt haben und dadurch auch den Wettbewerb der Städte beeinflussen. Deshalb führt kein Weg an einem konsequenten Ausbau des öffentlichen Personennahverkehrs vorbei, auch wenn das im Einzelfall für die kommunalen Haushalte nachhaltige Folgen hat. Soweit läßt sich durchaus ein Konsens erzielen; der Streit dreht sich dann immer um das Detail, etwa um die Zahl der Parkplätze in der Innenstadt. Aber eines möchte ich ausdrücklich betonen: So sehr die Städte heute um den sozialen Frieden besorgt sein müssen, so sehr ist auch die ökologische Perspektive einzubeziehen. Auch durch Vernachlässigung der natürlichen Lebensgrundlagen können wir unsere Städte zerstören.

HK: Heute ist viel von der Bürgergesellschaft die Rede, die als Mittel gegen Politikverdrossenheit, Anspruchsdenken und Gruppenegoismus gefördert werden müsse. Bieten Städte besondere Ressourcen, um so etwas wie die Bürgergesellschaft neu zu beleben, und liegt nicht vielleicht darin eine ihrer derzeit wichtigsten Herausforderungen?

Deufel: Ich habe meine Zweifel, ob die Anspruchshaltung heute wirklich ausgeprägter ist als zu früheren Zeiten. Sie tritt vielleicht öffentlich stärker in Erscheinung. Aber wenn die Menschen neu begreifen, daß ihre persönliche Lebenssituation entscheidend durch die Situation ihrer Stadt bestimmt wird, fühlen sie sich auch als Bürger dieser Stadt, selbst wenn sie dort nur für ein paar Jahre wohnen. Insgesamt sind wir durchaus auf gutem Wege hin zur Bürgergesellschaft. Ein wichtiges Indiz dafür ist das hohe Interesse der Menschen, sich am Geschehen in ihrer Stadt zu beteiligen. Natürlich stechen eher Bürgerinitiativen ins Auge, die etwas verhindern oder blockieren. Aber es gibt viele andere Bürgerinitiativen, die etwas Gutes wollen und sich möglicherweise nur ganz anders nennen. Solange es diesen Wunsch nach Beteiligung gibt, ist mir um die Zukunft der Städte nicht bang.

Dezentralisierung wäre angebracht

Kirchenrechtliche Überlegungen zu den Bischofsbestellungen

Die Umstände von Bischofsbestellungen gehören seit langem zu den Schlüsselfragen im Verhältnis von Ortskirchen und Apostolischem Stuhl. Heute werden fast alle Bischöfe vom Papst frei ernannt; kirchengeschichtlich war dies nicht die Regel. Vor Jahresfrist befaßte sich ein römisches Symposium mit diesem Thema. Der Wiener Kirchenrechtler Bruno Primetshofer, einziger deutschsprachiger Teilnehmer an jenem Symposium, stellt den Diskussionsstand dar.

Zwei Modelle der Bestellung von Bischöfen legt C. 377 § 1 des für die Lateinische Kirche geltenden Codex Iuris Canonici (1983) vor: die *freie Ernennung durch den Papst* und die vom Papst vorgenommene Bestätigung eines rechtmäßig durch ein *bestimmtes Gremium gewählten Kandidaten*. Vom sprachlichen Duktus der Gesetzesstelle her scheint den beiden Formen von Bischofsbestellungen ungefähr gleiche Bedeutung zuzukommen; man könnte den Eindruck gewinnen, als stünden beide Modelle einander gleichberechtigt gegenüber. Die Wirklichkeit besteht allerdings darin, daß die freie

Ernennung durch den Papst den weitaus überwiegenden Regelfall darstellt, während demgegenüber die Wahl mit nachfolgender Bestätigung eine seltene Ausnahme bildet.

Selbst bei dieser Wahl (dies sei gleich hier vorweggenommen) gibt es eine wichtige Unterscheidung: ein *völlig freies Wahlrecht* seitens des Domkapitels, d. h. ohne Einschränkung auf eine Anzahl vorgegebener Kandidaten, gibt es überhaupt nur mehr in zwei Fällen. *Eingeschränkte Wahlrechte* seitens des Domkapitels bestehen hingegen mehrfach aufgrund von Konkordaten, wobei das Domkapitel aus einer vom Papst vorgelegten Dreierliste (sogenannter Ternavorschlag) einen Kandidaten wählt, der hernach bestätigt werden muß. Daß sich dieser Ternavorschlag von seiten des Vorschlagsberechtigten so gestalten läßt, daß dem wahlberechtigten Domkapitel die Wahl äußerst schwer fällt, d. h. wo von vornherein die Präferenz zugunsten eines bestimmten, dem Domkapitel jedoch nicht genehmen Kandidaten deutlich zutage tritt, dafür gibt es in jüngster Zeit zumindest zwei markante Beispiele: die Wahl des gegenwärtigen Erzbischofs von Köln und die des Erzbischofs von Salzburg.

„Flurbereinigung" zugunsten des freien päpstlichen Ernennungsrechts

Die oben angeführte Bestimmung des c. 377 § 1 des Codex von 1983 ist inhaltlich ungefähr deckungsgleich mit c. 329 §§ 2 und 3 des Codex von 1917. Allerdings sah sich dieser Codex noch mit einer Fülle von *Einschränkungen des freien Ernennungsrechts des Papstes* konfrontiert. Diese Einschränkungen bestanden zum Teil zugunsten von kirchlichen Institutionen (Domkapiteln), zum Teil aber auch zugunsten weltlicher Monarchen in Form von sogenannten Nominationsrechten. So besaß etwa der österreichische Kaiser, zuletzt aufgrund des Konkordates von 1855, das Nominationsrecht für eine ganze Reihe von Bischofssitzen der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, wobei kurioserweise auch die von Österreich einseitig erfolgte Kündigung des Konkordats (1870 und 1874) keine Änderung in bezug auf diese Rechtslage im Gefolge hatte.

Trotz eines (nach österreichischer Auffassung) nicht mehr bestehenden Konkordats wurden die dem Monarchen zustehenden Nominationsrechte weiterhin beansprucht; die Römische Kurie ihrerseits hat die einseitige Kündigung des Konkordats sowieso nicht zur Kenntnis genommen, und somit bestand in diesem Punkt Einhelligkeit der Auffassungen zwischen Wien und Rom.

Die politischen Umwälzungen, insbesondere die Bildung neuer Staaten auf dem Gebiet Europas nach dem Ersten Weltkrieg, wurden von der Römischen Kurie zum Anlaß genommen, auch im Bereich der Bischofsernennungen eine „Flurbereinigung" in dem Sinne vorzunehmen, als das freie Ernennungsrecht des Papstes eindeutig in den Vordergrund gerückt wurde und Einschränkungen desselben entweder überhaupt beseitigt oder in die bereits erwähnte Form eines abgeschwächten Wahlrechts zugunsten einiger Domkapitel umgewandelt wurden.

Die unter dem Pontifikat Pius' XI. (1922–1939) abgeschlossenen Konkordate sind insgesamt von der Tendenz gekennzeichnet, mit Hilfe des partikularen, d. h. konkordatären Rechts das universale Recht des Codex auch auf dem Gebiet der Bischofsbestellungen durchzusetzen. In dieselbe Kerbe schlägt das Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils „Christus Dominus" über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, wenn es zunächst den Wunsch äußert, „daß in Zukunft staatlichen Obrigkeiten keine Rechte oder Privilegien mehr eingeräumt werden, Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen." Diese Obrigkeiten werden zugleich freundlichst eingeladen, auf die genannten Rechte oder Privilegien, die sie gegenwärtig durch Vertrag oder Gewohnheit genießen, nach Rücksprache mit dem Apostolischen Stuhl freiwillig zu verzichten (Nr. 20 b). Diese Aussage wird von c. 377 § 5 des Codex sinngemäß wiedergegeben.

Freilich ist dazu schon wiederholt bemerkt worden, daß hier unter dem Vorwand, staatliche Einflußnahme zurückzudrängen, in Wirklichkeit einem entsprechenden *Mitwirkungsrecht der Ortskirchen eine Absage erteilt* wird. Denn das sowohl vom Konzilsdekret als auch vom zitierten Kanon angesprochene Wahlrecht gab es überhaupt nie für weltliche Autoritäten; derartige Rechte bestanden ausschließlich zugunsten kirchlicher Institutionen (Domkapitel).

Unterschiedliche Formen ortskirchlichen Mitwirkungsrechts

Trotz der Einladung des Konzilsdekrets an weltliche Obrigkeiten, auf bestehende Ernennungsrechte von Bischöfen zu verzichten, bestehen solche immer noch, und zwar interessanterweise gerade in einem Staat, der ansonsten durchaus laizistisch auf einer Trennung von Kirche und Staat besteht, nämlich Frankreich. Der französische Staatspräsident ernennt die Bischöfe von Straßburg und Metz. Auch das Staatsoberhaupt von Portugal besitzt Ernennungsrechte in bezug auf einige Diözesen.

Die Bischofsbestellung in der Lateinischen Kirche erfolgt aufgrund *verschiedener Rechtsquellen*: zum einen sind es die Bestimmungen des Codex, zum anderen „Normen des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche" (1972) und schließlich gegebenenfalls Konkordatsrecht. Das Konkordatsrecht hat die Eigenschaft, daß es dem universalen Recht des Codex jedenfalls derogiert, d. h. „Konkordatsrecht bricht kodikarisches Recht".

Bei dem bereits erwähnten überwiegenden Modell der freien Ernennung von Bischöfen durch den Papst ist ein freilich recht unbestimmtes Mitwirkungsrecht seitens der Ortskirchen bzw. ortskirchlicher Gremien nicht ausgeschlossen. Dieses geschieht überwiegend in Form des sogenannten Li-

stenverfahrens. Man unterscheidet das *absolute* und *relative* Listenverfahren.
Ersteres besteht darin, daß unabhängig von einem aktuell zu besetzenden Bischofssitz dem Heiliger Stuhl von seiten der Bischöfe einer Kirchenprovinz oder gegebenenfalls der gesamten Bischofskonferenz nach gemeinsamer und geheimer Beratung eine Liste von für das Bischofsamt geeigneter Kandidaten vorgelegt wird. Auch dem einzelnen Diözesanbischof bleibt es unbenommen, unabhängig davon dem Heiliger Stuhl Namen von Priestern mitzuteilen, die er für den bischöflichen Dienst für geeignet hält (c. 377 § 2). Das relative Listenverfahren ist bezogen auf einen konkret zu besetzenden Bischofssitz, bezüglich dessen dem Heiligen Stuhl Namen geeigneter Kandidaten vorgelegt werden.

Insbesondere in diesem Punkt greift Konkordatsrecht gestaltend ein. Nach den in dieser Frage einschlägigen Deutschen Länderkonkordaten (Bayern 1924, Preußen 1929, Baden 1932) und dem Österreichischen Konkordat (1933) legen sowohl die einzelnen Diözesanbischöfe als auch die betreffenden Domkapitel dem Heiliger Stuhl *Listen von geeigneten Kandidaten* vor. Unterschiedlich ist jedoch die Bindung des Heiligen Stuhles an diese Listen, d. h. die Frage, ob er einen Bischof nur aus den ihm vorgelegten Kandidaten bestellt.
Im *Österreichischen Konkordat* wird ausdrücklich gesagt, daß der Heilige Stuhl nicht an die vorgelegten Listen gebunden ist. Dem Preußischen Konkordat zufolge wird der Heilige Stuhl „unter Würdigung dieser Listen" dem zuständigen Domkapitel drei Personen benennen, aus denen es den Bischof zu wählen hat. Eine ähnliche Regelung findet sich im Badischen Konkordat, die ursprünglich nur für die Erzdiözese Freiburg Geltung hatte durch das Reichskonkordat von 1933, aber auf die Diözesen Mainz, Rottenburg und Meissen ausgedehnt wurde. Die stärkste Bindung des Heiligen Stuhles an die vorgelegten Listen findet sich im Bayerischen Konkordat, in dem sich der Heiliger Stuhl verpflichtet hat, keinen Bischof zu ernennen, der nicht in einer der vorgelegten Listen aufscheint.

Ähnliche Vorgehensweisen wie in den katholischen orientalischen Patriarchatskirchen

Die Zurückhaltung des Heiligen Stuhles in bezug auf die Bindung an vorgelegte Listen ist offenkundig. Sie tritt übrigens im Zusammenhang mit dem Preußischen Konkordat noch in einem signifikanten Detail zutage. Dieses Konkordat enthält – wie schon erwähnt – die Formulierung, daß der Heilige Stuhl die Bischofsbestellung „unter Würdigung dieser Listen" vornehmen werde. Dem offiziell in den *Acta Apostolicae Sedis* (in italienischer und deutscher Sprache) verlautbarten Text sind Fußnoten in lateinischer Sprache beigefügt, denenzufolge der Heilige Stuhl bei der Erstellung des Vorschlags für die wahlberechtigten Domkapitel *nicht an die eingereichten Listen gebunden* ist, sondern sich die Vollmacht vorbehält, „einige" Namen hinzuzufügen.
Dies könnte im Ergebnis darauf hinauslaufen, daß bei der Erstellung des Ternavorschlags für das betreffende Domkapitel gegebenenfalls überhaupt kein in den Listen erwähnter Name aufscheint. Bei diesen Fußnoten ist keinerlei Hinweis enthalten, ob diese Änderung mit dem Vertragspartner abgesprochen wurde. Interessant ist jedenfalls, daß in den üblichen Sammelwerken von Konkordaten (Mercati, Listl) nur der italienische und deutsche Konkordatstext selbst abgedruckt ist; die beiden lateinischen Fußnoten finden sich hingegen nicht.
Die Situation der Bischofsernennungen in der *Schweiz* ist durch einige einzigartige Besonderheiten gekennzeichnet. In den Diözesen Basel und St. Gallen besteht noch aufgrund von konkordatären Vereinbarungen des 19. Jahrhunderts ein *freies Wahlrecht* der betreffenden Domkapitel, aus dem Klerus der betreffenden Diözese einen Bischof zu wählen. Der Gewählte muß vom Heiligen Stuhl bestätigt werden.
Dieses freie, d. h. nicht auf einen römischen Ternavorschlag eingeschränkte Wahlrecht der Domkapitel von Basel und St. Gallen bedeutet die *umfassendste Begrenzung des freien päpstlichen Ernennungsrechts* zugunsten kirchlicher Institutionen. Es handelt sich dabei um eine echte Form der sogenannten gebundenen Amtsverleihung, da der Gewählte bereits ein Anrecht auf das Amt besitzt. Die Bestätigung kann ihm, sofern er die im kanonischen Recht vorgezeichneten Eigenschaften aufweist, nicht verweigert werden.
Es ist somit begreiflich, daß die Römische Kurie in Vergangenheit und Gegenwart auf einer möglichst restriktiven Handhabung dieses Rechts des Domkapitels bedacht war bzw. ist. Einen neuralgischen Punkt in diesem Zusammenhang stellt die zeitliche Aufeinanderfolge von Bekanntgabe des Wahlergebnisses und päpstlicher Bestätigung dar.

Zum wiederholten Mal hat der Heilige Stuhl darauf bestanden, daß der Name des Gewählten solange geheimgehalten werden muß, bis die römische Bestätigung (confirmatio) erfolgt ist. Im Bistum St. Gallen wurde schließlich eine Vereinbarung dahingehend getroffen, daß das Domkapitel, bevor es zur Wahl schreitet, eine Liste von für das Bischofsamt grundsätzlich geeigneten Kandidaten dem Heiligen Stuhl vorlegt, damit dieser ihm nicht genehme Kandidaten streichen könne. Unter den vom Heiligen Stuhl als geeignet Bezeichneten kann das Kapitel frei wählen.
Diese Vorgangsweise ist der in den *katholischen orientalischen Patriarchatskirchen* festgelegten ähnlich, in denen ein *weitaus größeres Maß an Selbständigkeit* bei der Bestellung von Bischöfen festzustellen ist. Wenn hier der Kandidat aus der von Rom im vorhinein genehmigten Liste gewählt wird, bedarf seine Wahl keiner Bestätigung mehr, sondern nur mehr einer Wahlanzeige an den Heiligen Stuhl.

Bei der zuletzt 1995 vorgenommenen Bischofswahl in St. Gallen befand sich der Gewählte (*Ivo Fürer*) zwar auf der von Rom im voraus genehmigten Liste; dennoch hat der Heilige Stuhl auf einer neuerlichen Bestätigung des Gewählten bestanden. Die letzte Bischofsbestellung in der Diözese *Chur* (1988) hat, zumindest was die rechtliche Vorgangs-

weise betrifft, das nachhaltige Interesse der Öffentlichkeit gefunden. Aufgrund eines römischen Dekrets (1948) besitzt das Domkapitel von Chur das Recht, bei eingetretener Sedisvakanz aus einem päpstlichen Ternavorschlag einen Bischof zu wählen. Dieses Recht des Domkapitels wurde 1988 dadurch unterlaufen, daß bei noch nicht eingetretener Sedisvakanz ein Bischofskoadjutor (mit dem Recht der Nachfolge) ohne Befragung des Kapitels eingesetzt wurde.

Forderung nach stärkerer Beteiligung der Gläubigen an der Bischofsbestellung

In der kirchenrechtlichen Auseinandersetzung wurde diese Vorgangsweise von einem Schweizer Kanonisten spitzfindig damit begründet, daß das Wahlrecht des Kapitels *nur bei Sedisvakanz* zum Tragen komme und diese eben nicht eingetreten sei. Dabei wird allerdings übersehen, daß dieser Zustand von demjenigen herbeigeführt wurde, der dem Kapitel das Wahlrecht durch die Erstellung eines Ternavorschlags ermöglichen hätte sollen.

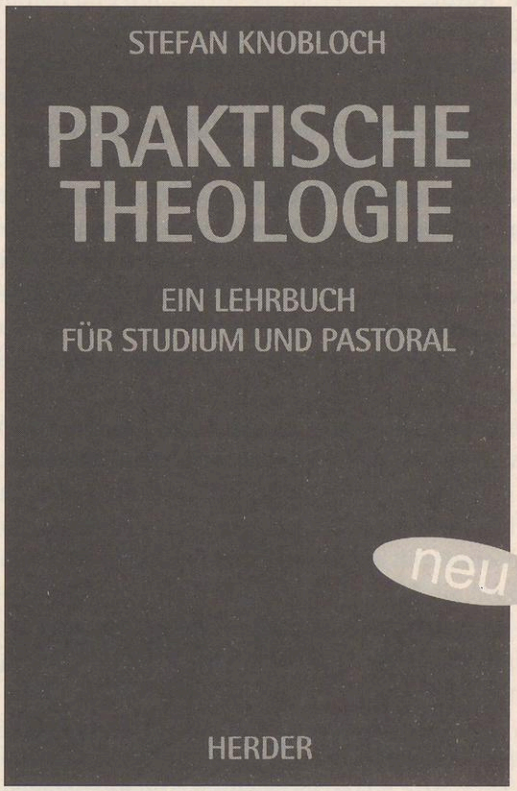
Ein im April 1995 an der römischen Lateran-Universität abgehaltenes Symposium hat sich in mehreren Referaten kritisch mit der gegenwärtig in der Lateinischen Kirche herrschenden Form der Bischofsbestellung auseinandergesetzt. So wurde, ausgehend vom *Grundrecht aller Gläubigen*, eine stärkere Beteiligung der Gläubigen an der Bischofsbestellung gefordert. Die „Allergie" des Heiligen Stuhles gegenüber diesbezüglichen Bestrebungen sei unverständlich. Bezüglich der Kandidatenermittlung und dem in Rom stattfindenden sogenannten Informativprozeß wurde die Forderung nach einem größeren Maß von Transparenz und Information erhoben. In diesem Zusammenhang wurde auch mehrfach die *dominante Stellung des päpstlichen Nuntius* kritisiert, da dieser bisweilen Entscheidungen treffe, ohne die Situation des Landes ausreichend zu kennen.

Bischöfe müssen mit Erreichung der Altersgrenze von 75 Jahren dem Papst ihren Rücktritt anbieten. Die Annahme dieses Verzichts durch den Papst – diese wird bisweilen ohne Angabe von Gründen erheblich hinausgezögert – wird teilweise als implizite Zeugnisverteilung bezüglich der Amtsführung des Bischofs gedeutet. Sofortige Annahme des Rücktrittsgesuchs scheint darauf hinzuweisen, daß Rom an einer baldigen Ablöse dieses Bischofs gelegen ist. Umgekehrt wird längeres Hinauszögern der Verzichtsannahme als positive Bewertung der bisherigen Amtsführung gedeutet.

Der (pastoral)theologisch hervorragend profilierte, bisweilen mit durchaus unkonventionellen Äußerungen an die Öffentlichkeit getretene Bischof *Reinhold Stecher* (Innsbruck) erreicht im Dezember dieses Jahres das 75. Lebensjahr. Er hat die Ansicht geäußert, daß sein Rücktrittsgesuch wahrscheinlich sofort angenommen werden wird.

Stecher hat, wie auch schon andere Bischöfe vor ihm, vor allem unter dem Klerus seiner Diözese eine *Befragung über geeignete Kandidaten für das Bischofsamt* veranlaßt. Er hat auch die Absicht geäußert, mit einer Kandidatenliste in Rom

Ein grundlegender Neuansatz für die Pastoral



384 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag,
DM 78,– /öS 577,– /SFr 74.–
ISBN 3-451-23965-5

Die Kirche hat sich nicht mit sich selbst zu beschäftigen, sondern sich auf die Menschen hin zu entgrenzen. Ein anschaulicher und verständlicher Neuansatz für Studium wie Praxis der Theologie. Aktuell und originell.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

vorstellig zu werden. Ob diesen Wünschen Rechnung getragen wird, läßt sich nicht sagen. Es sind in der jüngeren Vergangenheit allerdings mindestens zwei Fälle in Österreich bekannt, wo Rom die Kandidatenwünsche des scheidenden Bischofs nicht nur ignoriert, sondern gerade jenen Kandidaten bestellt hat, der vom scheidenden Bischof nicht gewünscht wurde.

Auch Erzbischof *Christoph Schönborn* (Wien) hat in bezug auf einen zu bestellenden Weihbischof (ursprünglich war sogar von Weihbischöfen die Rede) eine ähnliche Umfrage gestartet. Freilich wurde in diesem Zusammenhang auch mehrfach die kritische Frage erörtert, ob Wien überhaupt zu dem bereits amtierenden Weihbischof *Helmut Krätzl* noch einen zweiten Weihbischof benötige, ja ob überhaupt die Bestellung von Weihbischöfen generell notwendig sei. Die Firmvollmacht könne nunmehr weitgehend dezentralisiert an Priester übertragen werden, und für vom Bischof vorzunehmende Weihehandlungen sei ein amtierender (Erz)bischof völlig ausreichend.

Dem aus dem mittelalterlichen Kirchenrecht stammenden Grundsatz „nullus invitis detur episcopus", was man frei dahingehend übersetzen könnte, daß dem Volk gegen seinen Willen kein Bischof aufgedrängt werden solle, wurde in Österreich in den letzten Jahren mehrfach nicht Rechnung getragen. Freilich sind auch Fälle bekannt, wo die Ablöse des Bischofs durch einen neuen völlig reibungslos und mit großer Akzeptanz der Bevölkerung vor sich gegangen ist. Hier wäre der Übergang von Bischof *Stefan László* zu Bischof *Paul Iby* (Eisenstadt) zu erwähnen.

Als eines der Prinzipien für die Neugestaltung des kanonischen Rechts nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die Notwendigkeit von *Dezentralisierung* und Anwendung des *Subsidiaritätsprinzips zugunsten teilkirchlicher Strukturen* aufgewiesen. In der Frage der Bischofsbestellungen ist diesbezüglich nur sehr wenig in die Tat umgesetzt worden. Aber gerade diese Frage ist geeignet, zu einem Seismographen eines richtigen kirchlichen Selbstverständnisses zu werden. Die Kirche wird zu zeigen haben, wie weit sie geneigt ist, Prinzipien, die sie als notwendig erkannt hat, bei sich selbst zur Anwendung zu bringen. Auch in diesem Punkt steht nicht weniger als ihre eigene Glaubwürdigkeit auf dem Spiel.

Bruno Primetshofer

Eine weitere Etappe

Zur Priesterweihe von Frauen bei den deutschen Altkatholiken

Der Bischof des altkatholischen Bistums in Deutschland, Joachim Vobbe, weihte am Pfingstmontag erstmals zwei Frauen zu Priesterinnen. Der Vorgang stieß auf erhebliches öffentliches Interesse. Die Utrechter Union, der Zusammenschluß altkatholischer Kirchen, ist mit dieser Entwicklung bei den deutschen Altkatholiken in eine schwierige Lage geraten.

Die Auseinandersetzung um die Frauenordination in christlichen Kirchen erlebte an Pfingsten dieses Jahres eine wichtige weitere Etappe: Der Bischof des altkatholischen Bistums in Deutschland, *Joachim Vobbe*, weihte am Pfingstmontag, dem 27. Mai, zum erstenmal zwei Frauen zu Priesterinnen. Ort der Handlung: die altkatholische Christuskirche in Konstanz. Für die altkatholische Kirche in Deutschland geht damit eine Übergangssituation zu Ende, die das innerkirchliche Leben in den letzten Jahren stark prägte. Ein Ende der Auseinandersetzung innerhalb des weltweiten Zusammenschlusses vornehmlich altkatholischer Kirchen, der Utrechter Union, ist jedoch noch nicht in Sicht.

Der altkatholischen Kirche gehören in Deutschland eigenen Angaben zufolge rund 20000 Gläubige an. Das „Katholische Bistum der Altkatholiken in Deutschland" mit Bischofssitz in Bonn umfaßt 41 hauptberuflich besetzte Pfarrstellen. Der derzeitige Bischof, *Joachim Vobbe*, der neunte Amtsinhaber, trat 1995 die Nachfolge seines langjährigen Vorgängers, Bischof *Sigisbert Kraft*, an.

Weltweit gibt es etwa ein Dutzend altkatholischer Bischöfe, die einander gleichgestellt sind. Zusammen bilden sie die *Internationale Bischofskonferenz* der Utrechter Union. Den altkatholischen Kirchen gehören insgesamt mehr als 400000 Gläubige an. Zur Utrechter Union gehören neben den Altkatholiken in Deutschland die „Oud-Katholieke Kerk van Nederland", die „Christkatholische Kirche der Schweiz", die „Altkatholische Kirche Österreichs", die „Polish National Church/USA and Canada" sowie die altkatholischen Kirchen in Polen, der ehemaligen Tschechoslowakei und im ehemaligen Jugoslawien.

Mit *Regina Pickel-Bossau* und *Angela Berlis* empfingen *zwei Konvertitinnen*, zwei ehemalige Katholikinnen, die Priesterweihe. Die 33jährige aus Blumberg (Schwarzwald) stammende Theologin Berlis war auch die erste Altkatholikin, die 1988 vom damaligen Bischof Kraft in Essen zur Diakonin geweiht wurde. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am altkatholischen Seminar der Universität Bonn, mit dem niederländischen altkatholischen Priester *Peter Feenstra* verheiratet und Mutter von zwei Kindern.

Die in Andernach geborene Regina Pickel-Bossau ist verheiratet, in ihrer Heimatstadt als Sonderschullehrerin tätig, wurde 1994 zur Diakonin geweiht und übte ihr Diakonat nebenberuflich in der altkatholischen Gemeinde Koblenz-Andernach aus.

Die Konstanzer Priesterweihe markiert den vorläufigen Schlußpunkt einer langwierigen Diskussion innerhalb der altkatholischen Kirche in Deutschland um Sinn und Berechtigung der Frauenordination und offenbart zugleich auch die Schwierigkeiten bei der Festlegung des Zeitpunkts, den eine Kirche für einen solchen Schritt für geeignet hält. In seiner Predigt im Rahmen der Weiheliturgie sprach Bischof Vobbe einerseits von den schmerzhaften Seiten solcher Auseinandersetzungen, versuchte Spannungen im Zusammenhang mit der Entscheidung für die Weihe von Frauen zugleich aber auch als Ausdruck *kirchlicher Lebendigkeit* zu begreifen. Spannungen signalisierten, so meinte er, „das Problem ist noch nicht vom Tisch, die Zeit ist noch nicht *überreif*, die Entscheidung und der Weg noch keine längst überfällige Peinlichkeit. Die Spannung, vordergründig als etwas Ungutes, Unbequemes, Neues empfunden, sendet also zumindest ein *gutes* Signal aus: Was wir heute tun, ist noch nicht, ehe es denn schon geschieht, Schnee von gestern."

Ein Riß geht durch die Utrechter Union

Die Diskussion des Themas Frauenordination innerhalb der altkatholischen Kirche in Deutschland war eng verwoben mit der *Meinungsbildung innerhalb der Utrechter Union*. Noch im Jahre 1976 – im selben Jahr, in dem auch die vatikanische Glaubenskongregation ihr Schreiben „Inter insignio-res" zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt veröffentlichte (vgl. HK, März 1976, 151 ff.) – bekräftigte die Internationale Bischofskonferenz der Utrechter Union die *Nichtzulassung von Frauen zum dreifachen kirchlichen Amt* als Diakon, Priester und Bischof.

In der Erklärung der Internationalen Bischofskonferenz hieß es dazu in – aus heutiger Sicht – auffallend entschiedener Diktion: Man könne „einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen. Der Herr der Kirche, Jesus Christus, hat durch den Heiligen Geist zwölf Männer in das apostolische Amt berufen. Die katholischen Kirchen des Ostens und Westens haben nur Männer in das sakramentale katholisch-apostolische Amt berufen". Hintergrund dieser damaligen Äußerung war die sich in den anglikanischen Kirchen abzeichnende Umorientierung in dieser Frage. Mit der Anglikanischen Gemeinschaft stehen die Altkatholiken seit 1931 in „voller kirchlicher Gemeinschaft".

Im Zuge der Weiterentwicklung der Diskussion der Amtsfrage in vielen christlichen Kirchen und entsprechenden Vorstößen von theologischer Seite erfolgte wenige Jahre später bereits eine *Teilrevision* der Entscheidung von 1976: 1982 stellte die Internationale Bischofskonferenz fest, dem *Diakonat der Frau* stehe nichts im Wege. Die ersten Weihen von Diakoninnen fanden daraufhin am 28. Mai 1987 in der Schweiz, 1988 in Deutschland und 1991 in Österreich statt. Nach der Konstanzer Priesterweihe gibt es in Deutschland vorübergehend keine altkatholischen Diakoninnen mehr. In der Schweiz dagegen befinden sich drei, in Österreich zwei Diakoninnen im Amt.

Im Fall der *Priesterweihe* verlief die Entwicklung innerhalb der Utrechter Union weniger geradlinig. 1984 stellte die Internationale Altkatholische Theologentagung fest, die Argumente, aufgrund deren Frauen vom priesterlichen Amt ausgeschlossen seien, beruhten auf überholten theologischen Voraussetzungen. 1991 setzte die Internationale Bischofskonferenz daraufhin erst einmal einen mehrjährigen Gesprächsprozeß innerhalb der Utrechter Union und mit anderen christlichen Kirchen in Gang. Das Votum dieser heute unter der Bezeichnung „Wislikofen I" firmierenden Tagung der Internationalen Bischofskonferenz lautete, den Weg in der Frage der Frauenordination wolle man gemeinsam gehen (Wortlaut der Erklärung der IBK, vgl. Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1992, S. 197 f.)

Innerhalb der Utrechter Union wurde es daraufhin als ein „Ausbrechen aus der Gemeinschaft" (Bischof Vobbe, in: Christen heute, 1995, 182) empfunden, als die deutschen Altkatholiken auf ihrer 51. Bistumssynode 1994 die Weichen in Richtung Frauenordination stellten: Männer und Frauen hätten in der Kirche gleiche Rechte und könnten gleichermaßen zum apostolischen Dienst des Diakonats, Presbyterats und Episkopats ordiniert werden.

Nach einem unterdessen beigelegten Rechtsstreit über die Frage, inwieweit einer Mitgliedskirche die Stimmrechte entzogen werden können, verzichtete Bischof Vobbe seinerseits auf die Wahrnehmung seines Stimmrechts bis zu der für Juli 1997 vorgesehenen Tagung der Internationalen Bischofskonferenz (Wislikofen II). Die innere Situation der Utrechter Union kompliziert sich dadurch, daß eine *Reform der internen Strukturen* ansteht, Entscheidungen in dieser Frage aber in einem engen Zusammenhang mit möglichen Rückwirkungen auf das Thema Frauenordination stehen, an dem sich weiterhin die Geister scheiden.

Als Hindernis auf dem Weg zu einer gemeinsamen Entscheidung zugunsten der Frauenordination erweist sich vor allem die *Polnische Nationalkirche in den USA und Kanada*. Die PNCC lehnt nicht nur die Priesterweihe für Frauen ab, sondern auch die Diakoninnenweihe. Erfolgte Diakoninnenweihen erkennt sie nicht als sakramental an, und die Sakramentengemeinschaft mit Kirchen, die Frauen zu Priesterinnen weihen, kündigt sie auf. So geschehen im Fall der Anglikaner und jetzt auch bei den deutschen Altkatholiken. Statt dessen ist die Polnische Nationalkirche der USA und Kanada seit langem bemüht, die Beziehungen zur katholischen Kirche zu verbessern (zum Dialogprozeß zwischen Polnischer Nationalkirche und katholischer Kirche vgl. *Laurence J. Orzell*, Polish National Catholic – Roman Catholic Dialogue: Reunion or Reapprochement, in: Internationale Theologische Zeitschrift, 1992, S. 182–194). 1993

schloß die PNCC mit der katholischen Kirche eine Vereinbarung über eine *begrenzte Sakramentengemeinschaft* (vgl. HK, August 1993, 430).
Für die Utrechter Union hat sich nach der Konstanzer Priesterweihe somit die schwierige Situation der letzten Jahre weiter verfestigt. Bischof Vobbe sprach bereits im vergangenen Herbst von einem „wirklich deutlichen Riß" für den Fall, daß die PNCC den deutschen Altkatholiken wie schon zuvor den Anglikanern die Kommuniongemeinschaft aufkündigen würde (Christen heute, 1995, S. 182).
Im Rahmen der Nationalsynode seiner Kirche Anfang Juni in Grenchen wies der christkatholische Bischof der Schweiz, *Hans Gerny*, darauf hin, daß die „Spannungen innerhalb der IBK nach der Weihe in Deutschland erneut gestiegen" seien. Das werde sich auch auf die Verhandlungen in Wislikofen 1997 auswirken. Er wolle nicht verhehlen, „daß sich deshalb meine Erwartungen und Hoffnungen für den Erfolg der Konferenz in engen Grenzen halten".
Gerny teilte der Schweizer Nationalsynode mit, daß von der Polnischen Nationalkirche in den USA und Kanada signalisiert worden sei, daß „die deutsche Kirche mit dem Vollzug der Weihe die Gemeinschaft mit der amerikanischen Kirche gebrochen" habe. Die Altkatholische Kirche Polens habe „der deutschen Kirche ihr großes Bedauern ausgedrückt, unter anderem weil dieser Entscheid die Spannungen innerhalb der polnischen Kirche erhöhe und der angefangene Reformprozeß in Polen dadurch gefährdet sei".
In der Frage der Frauenordination werden, so Bischof Gerny, die Schweizer Christkatholiken den deutschen Altkatholiken nicht folgen. Man wolle einen Entscheid nur in „Gemeinsamkeit mit der Utrechter Union fällen". Selbst wenn man sich damit in Gegensatz zur Haltung der deutschen Altkatholiken stellt, wollte man diesen Schritt jedoch nicht als eine Distanzierung von der Möglichkeit der Frauenordination überhaupt verstanden wissen. Die Nationalsynode der Christkatholiken der Schweiz sprach sich in einer Konsultativabstimmung grundsätzlich bereits *für* die Priesterweihe von Frauen aus.
In verschiedenen Äußerungen der letzten Monate verteidigte Bischof Vobbe demgegenüber die Haltung seines Bistums. In einem Schreiben im Vorfeld der Weihe (Wortlaut in: Christen heute, Februar 1996, S. 34 ff.) wies Vobbe den Vorwurf zurück, die altkatholische Kirche in Deutschland vollziehe den bedeutsamen Schritt der Priesterweihe von Frauen gewissermaßen „im Alleingang". Im Gegenteil habe in der deutschen Synode „mehrheitlich" die Auffassung geherrscht, daß, wenn dies der Fall wäre, der Schritt tatsächlich nicht hätte unternommen werden dürfen. Aber man sehe sich mit diesem Anliegen durchaus nicht allein dastehen.
Als Beispiele hierfür wird etwa auf die Haltung der *Anglikaner* verwiesen. Die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft hätten die Frage in sehr langen, aufwendigen Schritten für sich entschieden und in die Praxis umgesetzt: „Die Sakramentsgemeinschaft mit diesen Kirchen (haben wir von uns aus) nie aufgekündigt; diese Sakramentsgemeinschaft ist für uns nicht nur Papier. Sie lebt konkret durch enge Verbindungen zu anglikanischen Gemeinden in den meisten deutschen Großstädten und Partnerschaften mit ausländischen Gemeinden".
Auch in einem ausführlichen Bischofsbrief ging Vobbe auf diesen Zusammenhang ein: „Besonders wichtig waren für uns die Entscheidungen für die Frauenordination, die die Kirchen der uns eng verwandten weltweiten anglikanischen Gemeinschaft in den letzten Jahrzehnten nach und nach trafen. Ihre Erfahrungen wurden bei uns, auch durch den Kontakt zu Diakoninnen und Priesterinnen, die in der seelsorglichen Praxis stehen, mit großem Interesse zur Kenntnis genommen" (Geh zu meinen Brüdern. Vom priesterlichen Auftrag der Frauen in der Kirche, S. 26).
Was die inneren Schwierigkeiten der Utrechter Union in dem Zusammenhang angehen, setzte sich Vobbe an anderer Stelle mit dem Einwand auseinander, „vor der Abstimmung über heikle Fragen sollte mit der Strukturreform der Utrechter Union und der IBK begonnen werden". Wegen der Ungleichheit im Verhältnis von Mitglieder- und Stimmenzahl, so diese Argumentation, könne es nur so zu einer Abstimmung von einigermaßen ‚Gleichen' kommen. In Deutschland werde dagegen, so Vobbe, eingewandt: Eine Strukturreform der IBK werde so lange dauern, daß die Frauenordination damit auf unabsehbare Zeit verschoben werde (Christen heute, 1996, S. 35).

Die Frauenordination rückt damit auch Katholiken näher

Innerhalb der Internationalen Bischofskonferenz war die Forderung erhoben worden, die Altkatholiken in Deutschland sollten mit der Priesterweihe von Frauen die geplante Sonderkonferenz der Bischofskonferenz in Wislikofen 1997 abwarten. Vobbe wies jedoch darauf hin, daß ein weiteres Abwarten keine Lösung gebracht hätte. Der Termin der ersten Frauenordination sei bereits mehrfach verschoben worden. Weitere Verschiebungen hätten der „Glaubwürdigkeit als Kirche nicht zuletzt den Frauen gegenüber" geschadet und „Zweifel am Überzeugtsein von der Richtigkeit unseres Handelns aufkommen" lassen. Mit einem Aufschub der Priesterweihe von Frauen um einige Jahre, so gab er bereits im Anschluß an die Internationale Bischofskonferenz von 1995 zu bedenken, würde sich, auch was die Haltung der PNCC in der Frauenordinationsfrage angeht, nichts Wesentliches ändern (Christen heute, 1995, S. 182).

Die Entwicklung in der altkatholischen Kirche in Deutschland im Zusammenhang mit der Frauenordination ist auch nicht ohne Bezug zur *katholischen Kirche*. Bischof Vobbe wies darauf hin, in der altkatholischen Kirche in Deutschland nehme man „vielleicht mehr als anderswo Bewegungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche wahr..., die ebenfalls vehement für die Frauenordination eintreten". Dazu zählt Vobbe „namhafte theologische Lehrer... ebenso wie Frauenverbände, Kirchenvolksinitiativen und

die Stimmen einzelner Bischöfe und (in den USA) sogar großer Bischofskonferenzen" (Christen heute, 1996, S. 35).

Auch auf Rückwirkungen der innerkatholischen Diskussion um das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" (vgl. HK, Juli 1994, 355 ff.) bzw. der zusätzlichen Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation zum selben Thema (vgl. HK, Dezember 1995, 680; Januar 1996, 4) ging Bischof Vobbe ein. Die jüngsten „Unfehlbarkeits-Äußerungen" aus der Glaubenskongregation hätten „eher das Gegenteil ihrer eigenen Absicht bewirkt: Sie belegen für viele Alt-Katholiken, aber auch für viele engagierte Ökumeniker aus anderen Kirchen, daß hier – wie 1870 grundgelegt – theologische Argumente und geistliche Bewegungen durch jurisdiktionelle Maßnahmen gebremst werden sollen. Dies aber gibt dem Wunsch nach baldiger praktischer Umsetzung der Priesterweihe von Frauen (nicht nur in den alt-katholischen Kirchen) eher noch einen Schub nach vorn".

Die nun vorgenommene Priesterweihe von Frauen ist nach katholischer Auffassung (Can. 1024) ungültig. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß altkatholische Bischöfe in der apostolischen Sukzession stehen. Das Interesse an der Weihehandlung war innerhalb der katholischen Kirche nicht gering, auch wenn die katholische Kirche nicht offiziell in Konstanz vertreten war – weder durch Frauen, die in herausgehobenen kirchenamtlichen Funktionen tätig sind, noch durch örtlich Verantwortliche. Neben Einzelpersonen, Klerikern und Laien sowie am Thema Frauenordination interessierten Gruppierungen („Maria von Magdala", „Wir sind Kirche" u. a.) waren von katholischer Seite vor allem die Frauenverbände anwesend.

Neben der Hamburger Bischöfin *Maria Jepsen*, der anglikanischen Priesterin *Julia Butterworth* und einer Vertreterin der niederländischen Altkatholiken äußerte sich innerhalb der Liturgie die katholische Theologin *Brigitte Vielhaus* als Vertreterin der Ökumenischen Dekade-Gruppen bzw. der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (KFD). In ihrer Erklärung vom Juni 1994 zum Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" hatte die KFD nicht nur bekräftigt, daß die Diskussion um das Priesteramt von Frauen weitergehen solle. Es wurde auch darauf verwiesen, daß man „die christlichen Kirchen (achtet und schätzt), die sich für die Ordination von Frauen entschieden haben, weil sie darin einen evangeliumsgemäßen Auftrag sehen". Die KFD sieht sich demnach „besonders den Frauen verbunden, die mit Mut und Kraft als Amtsträgerinnen in und mit den Gemeinden arbeiten".

Die Zahl der Kirchen, die die Frauenordination zulassen und praktizieren, hat sich mit dem Pfingstmontag um eine weitere erhöht. „Die Beweislast kehrt sich allmählich um: Kirchen, die Frauen nicht zur Ordination zulassen wollen, geraten unter Rechtfertigungszwang" (*Anne Jensen*, Frauenordination und ökumenischer Dialog, in: *Walter Groß* [Hg.], Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche. München 1996, 100–105; hier: 101). Was nicht ausschließt, daß die Entwicklung je nach der regionalen Lage, der konfessionellen Tradition und dem betroffenen soziokulturellen Milieu auch in Zukunft unterschiedlich, oder sei es nur unterschiedlich schnell, voranschreitet. *Klaus Nientiedt*

Zwischen Glaube und Politik

Die orthodoxe Kirche in Georgien

Für die Georgier ist die orthodoxe Kirche seit jeher ein wichtiger Pfeiler ihrer nationalen und kulturellen Identität. Nach der Eingliederung des kaukasischen Königreichs in das zaristische Rußland verlor die georgische Kirche ihre Autokephalie und stand unter Russifizierungsdruck; in der kommunistischen Zeit war auch sie Leidtragende der sowjetischen Religionspolitik. Im jetzt wieder unabhängigen Georgien muß die orthodoxe Kirche ihre Position neu bestimmen.

In der Residenz des georgischen Patriarchen in Tiflis ist es düster und kalt. Die Nonnen und Priester müssen ihre Aufgaben im Lichtkegel weniger Kerzen verrichten, Schatten begegnen einander in den Fluren des Gebäudes. Die Erinnerung an längst vergangene Epochen flackert auf. Plötzlich jedoch wird es taghell. Das Stadtviertel, in dem die Residenz liegt, ist wieder an die Zivilisation angeschlossen und erhält für zwei Stunden Strom. Eine privilegierte Energieversorgung lehnt die Kirche ab, da *Ilia II.*, Patriarch-Katholikos von ganz Georgien, unter den gleichen Bedingungen leben und arbeiten will wie seine Gemeinde. Mit dieser Haltung stellt er sich bewußt in die Tradition seiner Kirche, die immer volksnah sein wollte.

Georgien gehört zu den ältesten christlichen Staaten der Welt. Der Überlieferung nach soll Nino, eine aus Kappadokien stammende Christin, König Mirian bekehrt haben: Daraufhin erhob der König im Jahr 337 das Christentum zur Staatsreligion. Um den neuen Glauben auch in der Bevöl-

kerung zu verbreiten, bat Mirian Kaiser Konstantin I. von Byzanz um die Entsendung von Missionaren. Da die Christianisierung Georgiens aber nicht nur unter byzantinischem, sondern auch unter antiochenischem Einfluß erfolgte, waren die geistlichen und weltlichen Fürsten des Landes bestrebt, ein eigenständiges religiöses Zentrum zu etablieren. Unter der Herrschaft von König Wachtang I. Gorgassali erlangte die georgische Kirche 468 die Autokephalie vom Patriarchat in Antiochien. Gleichzeitig erhob der König den höchsten georgischen Kirchenfürsten zum Katholikos-Erzbischof. Hingegen konnte der Patriarch von Konstantinopel erst im 11. Jahrhundert dazu bewegt werden, die Autokephalie der georgisch-orthodoxen Kirche anzuerkennen.

Obwohl Georgien im Verlauf der Jahrhunderte unter den Einfluß arabischer, persischer und osmanischer Herrscher gelangte, konnte das Land bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts seine Unabhängigkeit bewahren. Nachdem Rußland jedoch Georgien 1801 besetzt und schließlich seinem Herrschaftsgebiet einverleibt hatte, verlor auch die georgische Kirche zehn Jahre später ihre Autokephalie: Im September 1810 ordnete Zar Alexander I. an, die georgisch-orthodoxe Kirche der Heiligen Synode der russisch-orthodoxen Kirche zu unterstellen. Daraufhin wurde Katholikos Antonij II. ins Exil nach Rußland verschleppt, das georgische Katholikat abgeschafft und durch ein Exarchat der Heiligen Synode der russischen Kirche ersetzt. Von einer „freiwilligen Vereinigung der georgischen mit der russich-orthodoxen Kirche", wie es heute noch russische Kirchenhistoriker glauben machen wollen, konnte keine Rede sein.

Die Georgier wollten sich jedoch mit dem Verlust der Autokephalie ihrer Kirche nicht abfinden. So wurde während der Gottesdienste für den Exarchen und die Heilige Synode der russisch-orthodoxen Kirche nur dann gebetet, wenn Russen zugegen waren. Damit nicht genug: Die heutige Forschung zeigt, daß die Aufstände der Georgier im Verlauf des 19. Jahrhunderts auch eine Reaktion auf den Verlust ihrer eigenständigen Kirche waren, zumal das zaristische Imperium die vor allem im Klerus zahlreich vorhandenen Gegner dieser Zwangsvereinigung streng verfolgte. „Um zu verhindern, daß die Gefangenen wiedererkannt werden, mußten wir ihre Köpfe unter Säcken verbergen. Wenn es notwendig wird, werden sie getötet und ihre Leichen im Fluß versenkt", berichtete 1820 ein russischer Oberst dem Gouverneur nach Tiflis. Bei diesen Gefangenen handelte es sich nicht um Schwerverbrecher, sondern um zwei Metropoliten der georgischen Kirche, deren Ermordung nur im geheimen erfolgen durfte, um Unruhen zu verhindern. Gleichzeitig galt es, die russischen Soldaten vor möglichen Gewissens- und Gehorsamskonflikten zu bewahren, die sich aus dem Wissen um die Verstrickung ihrer Kirche in Mord und Totschlag ergeben könnten.
Im Rahmen der eingeleiteten rigorosen Russifizierungspolitik durften die Gottesdienste nur noch auf kirchenslawisch, also nicht mehr auf georgisch, gehalten werden. Außerdem wurden die alten georgischen Fresken in den Kirchen übertüncht, und Russen ersetzten die einheimischen Priester. Auf diese Weise wurden die Georgier ihrer Kirche und deren Vertretern zunehmend entfremdet. Ihre Proteste wehrten die russischen Exarchen als „schwachsinnig und borniert" ab. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts würdigte schließlich als erster der russische Exarch Platon die „tragische Rolle" der georgischen Kirche, die sich Rußland nicht unterworfen habe. Nachdem die russische Revolution von 1905 Zar Nikolaus II. eine tolerantere Innenpolitik aufgenötigt hatte, erkannten die verbliebenen georgischen Bischöfe ihre Chance: Sie erbaten vom Zaren die Wiederherstellung der Autokephalie der georgischen Kirche. Außerdem sollte die Liturgie wieder in georgischer Sprache gefeiert werden dürfen. Diesen Anliegen widersetzte sich jedoch der Heilige Synod mit aller Macht. Einige russische Bischöfe scheuten nicht davor zurück, die Hinrichtung ihrer georgischen Amtskollegen zu fordern. Der Wunsch nach einer unabhängigen Kirche wurde als „verrückte Idee der georgischen Intellektuellen" abgetan.

Von der Zaren- zur Sowjetherrschaft

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht weiter, daß die georgischen Bischöfe die Februarrevolution von 1917 als providentielles Ereignis werteten, das es ihnen ermöglichen würde, die Autokephalie ihrer Kirche wiederherzustellen. Am 12. März 1917 war es so weit: In der Mzchet-Kathedrale der Zwölf Apostel proklamierten Klerus und Volk die Unabhängigkeit ihrer Kirche und gründeten das georgische Patriarchat-Katholikat neu. Daraufhin drohte der Exarch den Georgiern offen mit Krieg. Darüber hinaus wagte es keine orthodoxe Schwesterkirche, die georgische Autokephalie anzuerkennen. Der Bürgerkrieg in Rußland und die Machtergreifung der Bolschewiki stellten die russisch-orthodoxe Kirche jedoch vor Herausforderungen, die sie zunächst von den Ereignissen in Georgien ablenkte.

Nach einer kurzen Unabhängigkeit zwischen 1918 und 1921 wurde die Republik Georgien von Sowjetrußland besetzt. Klerus und Laien sahen sich unvermittelt einer *breiten Verfolgungswelle* mit Massenerschießungen und Deportationen in den GULag ausgesetzt. Erneut brachte erst eine dramatische Krisensituation die Georgier einer eigenständigen Kirche näher: Während des Zweiten Weltkrieges benutzte *Stalin* die Kirche, um die sowjetische Gesellschaft zu konsolidieren und zu einigen. Außerdem mußte das russische Patriarchat als einzige orthodoxe Kirche auf Druck des Diktators 1943 die autokephale georgische Kirche anerkennen. Aber erst nach Stalins Tod und während der kurzen Tauwetterperiode unter Chruschtschow erfuhren die christlichen Riten eine Wiederbelebung. An der Universität in Tiflis und an den Hochschulen des Landes wurde die positive Rolle der Kirche als Träger und Bewahrer der nationalen Identität des georgischen Volkes ausdrücklich gewürdigt.

Die Studenten gingen noch einen Schritt weiter und begründeten eine neue Tradition: Während der Sommermonate wanderten sie in die Berge und suchten alte Klöster und Kirchen auf. Ohne eine religiöse Unterweisung erhalten zu haben, ließen sie sich taufen und entzündeten regelmäßig Kerzen in den Kirchen: Eine erste vorsichtige Hinwendung zum christlichen Glauben, aber vor allem zu den nationalen Wurzeln. Dem Klerus hingegen, der in der Bevölkerung kaum respektiert wurde, mißtrauten die Menschen. Sie warfen den Priestern ihre Feigheit und Korrumpierbarkeit vor, insbesondere ihre geheimen Verbindungen zu den staatlichen Stellen.

Konflikte nach der Unabhängigkeitserklärung

Die 1977 erfolgte Wahl des Erzbischofs von Suchumi und Abchasien, Ilia II. (*Iraklij Schiolaschwili*, geb. 1933), zum Patriarch-Katholikos von ganz Georgien bedeutete den größten Einschnitt in der jüngeren georgischen Kirchengeschichte. Ilia II. eilte der Ruf voraus, nicht korrupt zu sein und den mönchischen Idealen nachzueifern. Deshalb konnte die Kirche als unmittelbare Folge der Wahl einen Prestigegewinn verzeichnen. Der Patriarch nutzte jede Gelegenheit, um aus seiner isolierten Position als Kirchenvertreter auszubrechen und Kontakte zu den Menschen zu knüpfen. Vor allem seine Beziehungen zu den georgischen Intellektuellen waren ihm wichtig. Gegen Widerstände aus einer orthodoxen Umgebung suchte Ilia II. eine Annäherung an die Ökumene zu erreichen. Obwohl seine Aktivitäten unter der Oberaufsicht des Staates stattfanden, gelang es ihm, der Kirche ihre Nischenposition in der sozialistischen Gesellschaft zu bewahren.

Nicht zuletzt wegen der Bedeutung der Kirche für die nationale Identität nahm sich die georgische Nationalbewegung zuerst eines kirchlichen Themas an: Studenten protestierten im Herbst 1988 für den Erhalt des Klosters Dawid Garedscha, das auf dem Gelände eines Truppenübungsplatzes zerstört zu werden drohte. Ungeachtet dieser vorsichtigen Annäherung an die Nationalbewegung beharrte Ilia II. auf der strikten Trennung von Kirche und Politik. Er wollte sich nicht von den Führern der Nationalbewegung, insbesondere von *Swiad Gamsachurdia*, instrumentalisieren lassen. Allerdings waren nicht alle georgischen Kirchenvertreter einer Meinung mit dem Patriarchen, denn Gamsachurdia konnte selbst Bischöfe zu seinen aktivsten Anhängern zählen. Der sich abzeichnende Konflikt innerhalb des Klerus verschärfte sich nach der *Unabhängigkeitserklärung* Georgiens vom März 1991. Denn die ersten freien Präsidentschaftswahlen in der Geschichte des Landes konnte Swiad Gamsachurdia zwei Monate später für sich entscheiden. Gleichwohl kostete ihn sein diktatorischer Regierungsstil – er mißachtete die Menschenrechte und diskriminierte die Minderheiten – viele Sympathien.
Da sich Ilia II. weiterhin weigerte, Gamsachurdias Politik zu unterstützen, spitzte sich der Streit zwischen Staat und Kirche zu. Eine schmutzige Kampagne begann, denn die Parteigänger des Präsidenten denunzierten Ilia II. und andere Kirchenvertreter als KGB-Agenten. Als Beweise legten sie angeblich authentische Dokumente vor, die jedoch einer eingehenden Überprüfung nicht standhielten. Schließlich erwies sich die gezielte Diskreditierung des Patriarchen als Bumerang, da nicht Ilia II., sondern Gamsachurdia Prestige einbüßte. Aber auch die anderen gegen Ilia II. erhobenen Monita schadeten dem Patriarchen nicht: Angeblich hatte er den orthodoxen Glauben verraten, als er einem katholisch getauften Kind die Sterbesakramente spendete oder als er einen deutschen Soldatenfriedhof weihte. Gleichwohl ließ erst der messianische Anspruch des Präsidenten den Konflikt eskalieren. Seine Anhänger bezeichneten Gamsachurdia als den „wahren Patriarchen und Heiligen", wohingegen sie Ilia II. nur mit seinem Familiennamen, also mit „Herr Schiolaschwili", anredeten.

Es war ein offenes Geheimnis, daß der Präsident unter dem Deckmantel der proklamierten engen und freundschaftlichen Zusammenarbeit zwischen weltlicher und geistlicher Macht de facto die Oberhoheit über die georgische Kirche anstrebte. Als Anthroposoph und erklärter Esoteriker wollte Gamsachurdia Georgien in einen „anthroposophischen Staat" verwandeln und damit seiner wahren Mission als „geistigen Lehrer der Menschheit und Hauptüberbringer der Spiritualität" zuführen. Damit nicht genug. Der Präsident verwies auf den Schutzpatron Georgiens, den Heiligen Georg, um seine These vom „militanten georgischen Christentum" zu untermauern. Im Gegensatz zu diesem kämpferischen Sendungsbewußtsein betonte Patriarch Ilia II. die christliche Nächstenliebe und die Notwendigkeit eines friedlichen Zusammenlebens der Völker. Nach dem Ausbruch der Feindseligkeiten gegen Osseten und Abchasen hatte er als einziger den Mut, sie offen „Brüder" zu nennen.
Durch diese tolerante Einstellung gegenüber den in Georgien beheimateten nationalen Minderheiten – Osseten, Abchasen, außerdem Armenier, Aserbaidschaner und Russen – wurde der Kirchenmann unbeabsichtigt zum beachteten Kritiker der Regierung, während der „Faschist und Antichrist" Gamsachurdia weiter an Sympathien verlor. Sein Motto: „Georgien den Georgiern!" erwies sich in diesem Vielvölkerstaat zunehmend als Leerformel. Als die Beziehungen zwischen Regierung und Opposition einen kritischen Punkt erreicht hatten, versuchte Ilia II. als Vermittler die Situation zu entschärfen. Diese Bemühungen endeten jedoch erfolglos. Daraufhin fand im Januar 1992 ein Militärputsch gegen den Präsidenten statt, der rückblickend als „Revolution" ausgegeben wird.

In seinen Predigten begrüßte Ilia II. die Befreiung Georgiens „aus den Händen des Bösen" und forderte Regierungsanhänger wie Oppositionelle auf, ihre Taten zu bereuen. Die Kirche sah ihre Aufgabe nun vor allem darin, den Menschen durch die Vermittlung des wahren orthodoxen Glaubens in ihrer seelischen Not beizustehen. Um von der tiefen Kluft in

der georgischen Gesellschaft abzulenken, wiederholte Ilia II. in seiner Weihnachtspredigt 1995 Stereotypen der sowjetischen Propaganda und beschwor das alte Feindbild, „den Westen", herauf. Das religiöse Oberhaupt der Georgier warnte ausdrücklich „vor dem materiell reichen, aber seelisch verarmten Westen", der sich dem Hedonismus verschrieben habe. Im Westen sei leider „alles erlaubt und nackte Gewalt beherrscht alle Lebensbereiche, obwohl es dort auch viel Gutes gibt, das uns aber fremd ist".

Gleichzeitig forderte der Patriarch die neue Regierung unter Präsident *Schewardnadse* auf, die Kirche im Kampf gegen die ausländischen „Pseudolehren" zu unterstützen. Konkret sollten die staatlichen Stellen die Medien kontrollieren und die Beiträge der Sekten zensieren. Neben der Regierung forderte Ilia II. auch die Intelligenzija auf, der Kirche beizustehen. „Die Sekten nutzen die schwere ökonomische Krise Georgiens aus, um unser Volk zu zerstören. Sie verteilen die Hilfsgüter nur als Gegenleistung für die Seelen der Menschen", beklagte Patriarch Ilia II. in einem Interview mit dem Autor. „Man wirft uns vor, daß wir nicht aktiv genug sind, aber wir können nur das Wort Gottes verkünden."
Tatsächlich erhält die Kirche vom Staat keine finanzielle Unterstützung, und Kirchensteuer wird in Georgien nicht erhoben. Gleichzeitig stoßen die Bestrebungen des Patriarchats, kleine landwirtschaftliche Betriebe bei den Klöstern anzusiedeln, auf den Widerstand der örtlichen Funktionäre. Auch sind die neuen Reichen nicht bereit, die Kirchen mit ihren Spenden zu unterstützen. Die Folge ist, daß es beispielsweise keine kircheneigene Druckerei gibt, um die Bibel und eine Kirchenzeitung auf georgischer Sprache herauszugeben. Die Kosten einer staatlichen Druckerei können nicht aufgebracht werden. Obwohl sich die Kirche in einer schweren Finanzkrise befindet, engagiert sie sich verstärkt im sozialen Bereich: Da der georgische Staat den Unterhalt der Waisenhäuser nicht mehr bestreiten konnte, hat sich die Kirche vor allem dieser Kinder angenommen.

Die Kirche will ihre Chance wahrnehmen

Zu den wichtigsten aktuellen Aufgaben der Kirche zählt Ilia II. die erneute „Bekehrung des Volkes zum Glauben und die Wiederbelebung der christlichen Traditionen". Zumindest ideelle Unterstützung für seine Bemühungen findet der Patriarch bei der amtierenden Regierung, die an einem guten Einvernehmen mit dem religiösen Oberhaupt der Georgier interessiert ist. Daß sich Eduard Schewardnadse über die Bedeutung der Kirche in einem freien Georgien im klaren war, hatte er bereits nach seiner Rückkehr aus Moskau gezeigt: Sein erster offizieller Antrittsbesuch galt dem Patriarchen. In seinen Memoiren berichtet der ehemalige sowjetische Außenminister, daß lange Jahre der Kommunismus seine Religion gewesen sei. Inzwischen ließ er sich von Ilia II. taufen und erhielt den Taufnahmen „Georg", der den Sieg der guten Kräfte über das Böse symbolisieren soll. Aber auch der Patriarch verheimlicht seine Sympathien für den Präsidenten nicht und erzählt stolz, daß er bei den Präsidentschaftswahlen vom November 1995 Schewardnadse seine Stimme gegeben hat.
Dieser wiederum bestätigt die Existenz von „Sonderbeziehungen" zum Patriarchat. So nimmt Ilia II. an allen wichtigen Staatsakten teil und segnet die Anwesenden und ihr Handeln – der Versuch einer religiösen Autorisierung und Überhöhung Schewardnadses? Es fehlt jedenfalls nicht an Kritikern, die Ilia II. sein aktives Interesse am politischen Geschäft vorwerfen, zumal er vorher stets auf eine strikte Trennung von Politik und Kirche geachtet hatte. Auch daß er sich nicht scheute, den russischen Verteidigungsminister *Pawel Gratschow* zu empfangen, wurde als ungebührliche Unterstützung der Außenpolitik des Präsidenten scharf verurteilt. Dabei hatte sich Gratschow erst im März 1995 in der georgischen Kirche Ananuli taufen lassen.

„Die Kirche soll außerhalb und über der Politik stehen", meint der Patriarch auch heute noch. „Aber wir können uns nicht von den Themen und Problemen fernhalten, die das Volk beunruhigen. Wir sind Bürger unseres Staates. Gleichwohl müssen wir uns als Priester eine gewisse Distanz zur Politik bewahren." Der Patriarch hat gelernt, daß in postsowjetischer Zeit neue Spielregeln gelten und daraus seine Konsequenzen gezogen. So untersagte die Heilige Synode der georgisch-orthodoxen Kirche ihren Priestern, einer politischen Organisation oder Partei beizutreten. Darüber hinaus wurden alle diejenigen Priester wieder in den Laienstand versetzt, die Gamsachurdia aktiv unterstützt und Schewardnadse anathematisiert hatten. Totenmessen für den Ex-Präsidenten durften nicht gelesen werden. Im Unterschied zu anderen orthodoxen Kirchen will die georgische kein Träger irgendeiner staatlichen Ideologie sein.

Freilich mußte die georgische Kirche nicht nur ihre Stellung in der Gesellschaft neu definieren. Ilia II. wird auch zunehmend mit der Frage konfrontiert, welchen Platz das georgische Patriarchat im Reigen der orthodoxen Kirchen einnehmen will. Offensichtlich ist, daß sich die Georgier dem Einfluß des Moskauer Patriarchats nicht völlig entziehen können. In der georgischen Heiligen Synode hat sich bereits ein prorussischer Kreis etabliert, der mit einer ökumenischen Kooperation nicht einverstanden ist. Der Einfluß dieses Kreises wächst, da auch die gemäßigteren Gruppierungen die Konkurrenz anderer Kirchen fürchten, zumal die orthodoxen Priester mit großer Sorge die Hinwendung der Gläubigen zu anderen Konfessionen registrieren. Verstärkt wird diese Absetzbewegung durch die fehlende Erfahrung der Ortspriester im Umgang mit den sich neu bildenden Gemeinden. Ihre Rolle und Funktion in einer freien Gesellschaft müssen sie erst finden, denn die Menschen erwarten von der Kirche heute mehr als den Vollzug ritueller Handlungen.
Überdies erschwert die *mangelhafte theologische Ausbildung*

der Priester ihre Umorientierung, da sie jetzt erst eilig in geistlichen Akademien und Priesterseminaren nachgeschult werden können. Wie niedrig das Niveau der Priesterausbildung ist, zeigt sich, wenn man die Anfälligkeit von Geistlichen für Legenden und ihre unkritische Sehnsucht nach neuen „Heiligen" betrachtet: Einige Priester leben in der Erwartung der baldigen Rückkehr ihres Messias Swiad Gamsachurdia, andere verehren Stalin als einen tiefgläubigen Christen. Vor allem die jungen Stalinisten im Priesterrock predigen, daß der sowjetische Diktator heimlich vor den Ikonen Kerzen entzündet habe und regelmäßig von den Propheten besucht worden sei.

Ungeachtet solcher Skurrilitäten suchen die Menschen bei der Kirche und ihren Vertretern Schutz vor den Umbrüchen der Zeit. Sie erhoffen von der Religion einen festen Halt gegen die Unsicherheiten und Gefahren, denen sie unvorbereitet ausgesetzt wurden. Wenn auch die Beziehungen der Menschen zur Kirche vielfach noch oberflächlich sind, will diese dennoch ihre Chance wahrnehmen und mehr sein als eine museale Institution. Ilia II. meint hierzu: „Wir wollen kein Symbol, kein Götzenbild sein, sondern wir wollen bescheiden und ruhig unserer Aufgabe nachkommen und die Gesellschaft zu ihren christlichen Wurzeln zurückbegleiten."

Aschot Manutscharjan

Ein Leben in Gegensätzen

Kardinal Suenens und die Kirche des 20. Jahrhunderts

Kardinal Leo Jozef Suenens, früherer Erzbischof von Mechelen-Brüssel, der am 6. Mai verstarb, war eine der prägenden Gestalten des Zweiten Vatikanums und später engagierter Promotor der charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche. Unser belgischer Kollege Jan Grootaers, jahrzehntelanger Beobachter des Weges von Suenens, macht in seiner Würdigung des Kardinals vor allem auf die Gegensätzlichkeit eines ausgefüllten Lebenswerks aufmerksam.

Der Tod von Kardinal *Leo Jozef Suenens* (1904–1996), dem früheren Erzbischof von Mechelen-Brüssel und letztem noch lebenden der vier Moderatoren des Zweiten Vatikanums, hat ein unerwartetes Interesse für die große Gestalt dieses hochbetagten Kardinals hervorgerufen, der gleichzeitig in vieler Hinsicht jung geblieben ist. Aber nicht wenige Reaktionen auf seinen Tod haben jeweils nur den Aspekt in den Vordergrund gerückt, der ihnen am ehesten entgegenkam, ohne sich um ein Gesamtbild dieses vielfältigen und an Widersprüchen reichen Lebens zu bemühen.

„Progressive" ignorierten in ihren Stellungnahmen die vielfach recht konformistische Haltung des Erzbischofs nach 1973, während „Gemäßigte" es vorzogen, den Suenens der unmittelbaren Nachkonzilszeit mit Schweigen zu übergehen, den internationalen Bannerträger des innerkirchlichen Protests in einer ausgesprochenen Krisensituation: Man denke in diesem Zusammenhang nur an das dramatisch verlaufene Symposium von Chur im September 1969 oder die schwierige Vollversammlung der Bischofssynode vom Herbst 1971. Wie dem auch sei: Es ist kaum möglich, auf wenigen Seiten ein mehr oder weniger getreues Bild dieses Lebens zu zeichnen, das im buchstäblichen Sinn unser ganzes Jahrhundert umfaßte.

Zunächst ist festzuhalten, daß Suenens schon vor dem Konzil erfolgreich auf der internationalen kirchlichen Bühne agierte. Seit seiner Mitarbeit in der „Legion Mariens", vor allem von 1948/50 an, war es ihm ein Anliegen, die französischen Bischöfe dafür zu gewinnen, diese in Irland entstandene Bewegung aufzunehmen. Bis dahin war man im französischen Katholizismus, die Versammlung der französischen Kardinäle und Erzbischöfe eingeschlossen, der „Legion Mariens" gegenüber ausgesprochen feindlich gesinnt. Mit einigem Erstaunen konnte man dann einige Jahre später registrieren, wie Suenens als junger und noch unbekannter Weihbischof in Mechelen direkten Zugang zu Pius XII. erhielt und diesen davon überzeugen konnte, in seine Eröffnungsrede für den Weltkongreß des Laienapostolats in Rom im Oktober 1957 einen Vorschlag aufzunehmen, der darauf abzielte, das de-facto-Monopol der Katholischen Aktion aufzubrechen und auch anderen Bewegungen eine ungehinderte Entfaltung zu ermöglichen. Dieser Vorschlag schlug seinerzeit wie eine Bombe ein, deren Auswirkungen noch sieben Jahre später in der Konzilsaula zu spüren waren.

Schon im Dezember 1961, wenige Wochen nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Mechelen-Brüssel, fand Suenens die Aufmerksamkeit Johannes' XXIII., als er seinen ersten Hirtenbrief einer dynamischen Vision des Bischofsamtes widmete. Der darauf folgende Fastenhirtenbrief war eine für die damalige Zeit ausgesprochen originelle Besinnung auf die besondere Bedeutung des vom Papst einberufenen Konzils. Johannes XXIII. war sofort von den Vorstel-

lungen Suenens' angetan und bat ihn, einen *Gesamtplan für das Konzil* zu entwerfen, eine Sache, an die noch wenige Monate vor der Konzilseröffnung kein Mensch gedacht hatte. Der von Suenens entworfene, so einfache wie klar durchdachte Plan gefiel dem Papst: Johannes XXIII. übernahm seine Grundlinien, nicht zuletzt in der berühmten Ansprache vom 11. September 1962 (mit den Leitworten „ad intra" und „ad extra"). So entstand eine persönliche Freundschaft zwischen dem jungen Kardinal und dem betagten Papst. Es kam aber auch zu einer wirklichen Zusammenarbeit, die einigen Anteil an der entscheidenden Neustrukturierung der vorbereitenden Texte für das Konzil im Dezember 1962 hatte.

Schon an diesem Beispiel werden die Klarsichtigkeit, der Mut und der strategische Sinn deutlich, die bald zu den grundlegenden Bestandteilen der von Kardinal Suenens mit Autorität während des ganzen Konzils und besonders in seinen kritischsten Phasen ausgeübten „leadership" gehörten. Das zeigte sich vor allem seit Oktober 1962, als Suenens einen Löwener Theologen um die Ausarbeitung eines Alternativtextes zum vorbereiteten Schema „De Ecclesia" bat, oder auch im Oktober 1963. Damals sah sich die Konzilsmehrheit dazu veranlaßt, die Konzilskommission für die Glaubenslehre aus ihrer Sackgasse herauszuführen und vor dem Fortgang der Beratungen dem Plenum fünf „Testfragen" (u. a. zur Kollegialität der Bischöfe) vorzulegen. Kardinal Suenens sagte nach dieser Aktion, sie habe es ermöglicht, die „Schlacht um die Kollegialität zu gewinnen".
Als ich den Kardinal 1980 im Zusammenhang mit seinem Rücktritt vom Amt des Erzbischofs von Mechelen-Brüssel nach den Höhepunkten seiner persönlichen Konzilserfahrung fragen konnte (vgl. HK, April 1980, 176 ff.), nannte er unter anderem: Das Zweite Vatikanum als tägliche Lektion für einen gelebten Ökumenismus – eine Erfahrung, die dauerhafte Früchte tragen sollte; die Ansprache, die er im Konzilsplenum als Nachruf auf Johannes XXIII. halten durfte, in einer emotional außerordentlich dichten Atmosphäre der Gemeinschaft; die Würdigung der Aufgaben der Frau in der Kirche, vor allem im Apostolat, als vorrangiges Thema seiner gesamten kirchlichen Laufbahn, das er auch bei seiner Konzilstätigkeit in den Vordergrund gestellt habe.

Als nach dem Konzil die wichtigsten Impulse der Erneuerung zu versickern drohten, erschien es nicht weniger als selbstverständlich, daß es Suenens war, der die öffentliche Meinung in der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanums neu belebte und nach vorne drängte. Von 1965 bis 1971 galt das Augenmerk des belgischen Erzbischofs hauptsächlich den kirchlichen Institutionen, deren Umstrukturierung „in der Logik des Zweiten Vatikanums" er anstrebte. Dabei ging es ihm um die kollegiale Dimension der kirchlichen Autoritätsausübung: Er schlug eine Reform der Papstwahl vor (durch Mitbeteiligung von Vertretern der Bischofskonferenzen), aber auch eine Reform der Kurie und des Nuntiaturwesens. Suenens plädierte für eine Lockerung der Zölibatsverpflichtung für den Klerus und wollte die Mitverantwortung der Laien im Leben der Kirche aufgewertet wissen.

Wichtig in diesem Zusammenhang war nicht zuletzt das berühmte Interview vom 15. Mai 1969 mit den „Informations Catholiques Internationales", das als Manifest von Kardinal Suenens aufgenommen, von den einen angegriffen und den anderen begrüßt wurde (zu diesem Zeitabschnitt liegen zwei Sammelbände mit Dokumenten vor: *J. De Broucker*, Le dossier Suenens. Diagnostic d'une crise. Paris 1970; L. J. Suenens, La crisi della Chiesa, Hg. v. J. Grootaers. Mailand 1971).

Zwischen Reformekklesiologie und charismatischer Frömmigkeit

Schon zu Anfang habe ich darauf hingewiesen, daß manche Nachrufe auf den Kardinal sein vielfältiges Wirken in einer einseitigen Perspektive dargestellt haben. Tatsächlich spricht vieles dafür, daß dieses lange, ganz dem Apostolat gewidmete Leben von einem *grundlegenden Gegensatz geprägt* war, der im allgemeinen verborgen geblieben ist.
Heute lassen sich im Rückblick *zwei Grundlinien* im mehr als ausgefüllten Leben von Kardinal Suenens unterscheiden. Diese beiden Achsen spiegeln sich im übrigen in den Ereignissen, über die der Kardinal in seinen in den letzten Jahren veröffentlichten Memoirenbänden „Souvenirs et Espérances" (1991) und „Les imprévus de Dieu" (1993) berichtet hat. Während das erstgenannte Buch der einen Achse gewidmet ist, findet sich im zweiten die andere wieder: Das läßt sich schon daran unschwer feststellen, daß im Mittelpunkt von „Souvenirs et Espérances" das Zweite Vatikanum steht, während der Konzilstätigkeit des Autors in „Les imprévus de Dieu" nur wenige belanglose Seiten gewidmet sind.
Zur ersten Grundlinie gehört das Engagement von Kardinal Suenens für die Liturgische Bewegung, die Ökumenische Bewegung und die neuen Orientierungen in der Ekklesiologie. Vorausweisende Zeichen dafür finden sich in den Zeitschriftenartikeln, die der junge Suenens als Professor zwischen 1934 und 1937 veröffentlichte. Darin erwies er sich als Schüler von *Lambert Beauduin*, dem berühmten Ökumene- und Liturgiepionier aus Belgien. Die gleichen Schwerpunkte galten dann auch für das Wirken von Suenens auf dem Konzil und für seine kirchliche Führungsrolle in der unmittelbaren Nachkonzilszeit, also insgesamt zwischen 1961 und 1971.

Zweite Grundlinie im Leben des belgischen Kardinals waren das marianische Apostolat und das Engagement für die charismatische Bewegung. Diese auf ihre Art ebenfalls recht fruchtbare Wirksamkeit prägte zum einen die Zeit zwischen 1948 und dem Konzilsbeginn, zum anderen die Jahre nach der spektakulären Wiederversöhnung zwischen Suenens und Paul VI. im Jahr 1972, dann durch das totale Engagement in der charismatischen Bewegung, deren Einwurzelung in die katholische Kirche damals anstand.
Daß die hier vorgenommene Periodisierung nicht einfach von außen dem Leben des Kardinals aufgestülpt wird, läßt

sich an Aussagen von Suenens auf bemerkenswerte Weise verifizieren. So richtete er an Ostern 1972 einen „prophetischen" Brief an Paul VI., in dem es u. a. heißt: „Die Kirche hat das Jahrzehnt zwischen 1960 und 1970 vor allem der Erneuerung ihres ‚institutionellen' Aspekts gewidmet; das neue Jahrzehnt von 1970 bis 1980 verlangt von uns, den geistlichen, ‚pneumatischen' Aspekt der Kirche zu betonen. Das hat mir erlaubt, die strukturellen Probleme ruhen zu lassen, um mich einem Anliegen zu widmen, das ich in den Vereinigten Staaten kennen gelernt habe: dem Hunger nach dem Gebet, nach der Entdeckung Jesu als lebendiger Person und nach dem Heiligen Geist" (Souvenirs et Espérances, S. 205). Der Richtungswechsel war also radikal. Er bedeutete de facto, daß Suenens endgültig auf jedes Engagement im Sinn der nachkonziliaren Reformbewegung etwa im Blick auf das innere Gefüge der Kirche oder die antikollegiale Art der Autoritätsausübung durch Papst und Kurie verzichtete. Es war notwendig, an dieser Stelle auf diese Neuorientierung des belgischen Kardinals hinzuweisen, die man nicht einfach schweigend übergehen darf.

Der Kontrast zwischen den beiden genannten Grundlinien zeigt sich überdeutlich an der beträchtlichen Distanz zwischen dem Bemühen um eine grundlegende Reform der Liturgie im Geist der frühen Kirche, der ökumenischen Öffnung und einer Ekklesiologie des Volkes Gottes auf der einen Seite und einer marianischen, zu Übertreibungen neigenden Frömmigkeit irischer Herkunft und einer sehr disziplinierten und klerikalen Organisation auf der anderen Seite, also der „Legion Mariens" und dann der charismatischen Bewegung. In beiden Fällen handelt es sich um ein Denken, das die Erneuerung des Zweiten Vatikanums de facto ignoriert, auch wenn es anderslautende Absichtserklärungen gibt.

Eine pluralistische Konzeption des Laienapostolats

Offenbar war sich Suenens aber selber der Schwierigkeiten bewußt, diese beiden so unterschiedlichen Quellen der Inspiration miteinander zu vereinbaren. Von 1970/72 an unternahm der Erzbischof von Mechelen-Brüssel zahlreiche Versuche, um zum einen eine Synthese zwischen marianischer (von vielen als „exzentrisch" betrachteter) Frömmigkeit und den ökumenischen Bemühungen um die Annäherung der getrennten Christen zustandezubringen, zum anderen die charismatische Erneuerung (der man oft die Beschränkung auf kleine Gruppen vorhält) mit einem gesellschaftlichen Engagement im Sinne von „Gaudium et spes" zu verbinden. Spuren dieser Bemühungen um eine Synthese finden sich in einigen Sammelwerken, die Kardinal Suenens in den siebziger Jahren mitherausgab, vor allem in „Renouveau de l'Esprit" (herausgegeben von Suenens und Helder Camara, Brüssel 1970 und „Oecuménisme et renouveau charismatique", Paris 1978). Mir scheint, daß diese Bemühungen nicht wirklich überzeugend ausgefallen sind, aus dem einfachen Grund, da es sich um Strömungen handelt, deren Fundamente sich als unvereinbar erweisen.

Es gibt allerdings ein wichtiges Korrektiv gegenüber dem widersprüchlichen Charakter der Lebensetappen von Kardinal Suenens: Die genauere Analyse der pastoralen Stellungnahmen des Kardinals vor allem zwischen 1950 und 1970 bringt jenseits der Gegensätze einen *wechselseitigen Einfluß* zwischen den beiden großen Inspirationen des belgischen Erzbischofs ans Licht: So liegt die Vermutung nahe, daß die pastorale Erfahrung und der Gemeinschaftsgeist in der „Legion Mariens" dazu beigetragen haben, dem damaligen Weihbischof in Mechelen die Augen für die aktuellsten Fragen der engagierten Laien zu öffnen. Man kann auch unterstellen, daß es diese konkreten Erfahrungen Suenens – der einige Monate vor Konzilseröffnung Erzbischof von Mechelen-Brüssel wurde – ermöglicht haben, bedrängende Fragen auf die Tagsordnung des Konzils zu setzen, denen die große Mehrheit der Konzilsväter lieber ausgewichen wäre: Die Rolle der Frau im Leben der Kirche, die Stellung der Frauenorden, die besonderen Aufgaben der Laien. Diese Beispiele bilden natürlich kein vollständiges Inventar. Aber in den Lebenszusammenhängen der seelsorglichen Erfahrung gab es Verbindungslinien zwischen den unterschiedlichen Grundorientierungen des Kardinals.

Im übrigen zeugt das Leben von Suenens auch von einer erheblichen Kontinuität des Zugangs zu bestimmten Bereichen der Pastoral und der Spiritualität. So besteht tatsächlich eine durchgehende Linie in den Plädoyers von Suenens für eine *pluralistische Konzeption des Apostolats der Laien in der Kirche.* Am Anfang stand die Veröffentlichung des Buchs „L'Église en état de mission" (1955), das für eine Erweiterung des Apostolats der Laien über die Katholische Aktion hinaus plädierte und damit auf eine gegen die „Legion Mariens" gerichtete Streitschrift von *Henri de Lubac* reagierte. Dazu kam das schon erwähnte Memorandum an Pius XII., das darauf zielte, das durch die Katholische Aktion monopolisierte offizielle kirchliche „Mandat" zu erweitern und das Verbot anderer, als störende Konkurrenz empfundener Formen des Laienapostolats aufzuheben.

In einem zu jener Zeit veröffentlichten Artikel schrieb Suenens: „Es ist an der Zeit, die Bedeutung dieses Mandats genauer zu klären. Jede Bewegung, die für einen bestimmten Bereich dieses Mandats erhalten hat, hat die Tendenz, diesen Bereich als ihren Erbhof und reserviertes Gelände zu betrachten. Sie neigt dazu, die ‚Konkurrenz'... jeder anderen Bewegung auf ihrem eigenen Terrain auszuschalten" (Nouvelle Revue Théologique, Jhg. 1958; S. 6–7). Auch auf dem Konzil selbst sprach sich Suenens erneut zugunsten einer Ausweitung der Bedeutung von „Katholischer Aktion" aus und verteidigte erfolgreich die Bedeutung der Charismen im Ganzen des kirchlichen Lebens.

Nachdem er sich schon zuvor für die charismatische Erneuerung interessiert hatte, entdeckte Suenens 1973 diese Bewegung in den Vereinigten Staaten, u. a. bei früheren Mitglie-

dern der „Legion Mariens". Beim Charismatikerkongreß von South Bend in den USA unterstrich der Kardinal die wichtige Rolle Marias in dieser Erneuerungsbewegung. Zehn Jahre später bekräftigte Suenens beim ersten Weltkongreß der „Bewegungen", zu denen die charismatische Erneuerung maßgeblich gehört, das befreiende Element des Laienapostolats in der Kirche: „Nicht aufgrund eines Mandats, und noch weniger eines als exklusiv und anderen apostolischen Initiativen übergeordnet verstandenen Mandats, sondern kraft der Taufe und Firmung jedes Gläubigen" (Vorwort von Kardinal Suenens zu dem Sammelband „Les mouvements dans l'Église", Paris 1983, S. 10).

Der menschliche Charme eines großen Mannes

Diese Stellungnahme hatte um so mehr Gewicht, als die starke Katholische Aktion Italiens von diesem Kongreß der „Bewegungen" 1981 in Rom ausgeschlossen war und die Italienische Bischofskonferenz seinerzeit ein tiefes Mißtrauen gegenüber der Offensive der geistlichen Bewegungen hegte, während sich die Bewegungen selber damals als Lieblingskinder des vor kurzem begonnenen Pontifikats Johannes Pauls II. betrachteten. Beim zweiten Kolloquium der „Bewegungen" 1987 in Rocca di Papa, also fast vierzig Jahre nach den ersten Plädoyers von Suenens für die „Legion Mariens" äußerte sich der Kardinal in der gleichen Richtung und sagte: „Die Tiefendimension der Wirklichkeit ist die Taufe; wir sind Apostel, nicht weil wir einen speziellen Auftrag erhalten haben (wie er für eine Organisation sinnvoll sein kann), sondern weil wir getauft sind" (in: I movimenti nella Chiesa, Mailand 1987, S. 32). Diese Kontinuität erlaubt die Schlußfolgerung, daß bei Suenens schlußendlich doch die „charismatische" gegenüber der „ekklesiologischen" Linie vorherrschend war.

Das Bild wäre unvollständig, würde man nicht noch etwas zum Menschen Suenens sagen. Eine der herausragenden Eigenschaften von Kardinal Suenens war der menschliche Charme, der in jedem persönlichen Gespräch mit ihm zu Tage trat. Diesen Zug werden die Historiker leider nicht festhalten können! Dieser Mann, der so oft mit den Großen dieser Welt verkehrte – er belegt das mit einer gewissen Naivität in jedem Kapitel seiner Memoiren – war auch von großer Schüchternheit beim Bemühen um den brüderlichen Austausch zwischen den Menschen.
Heute wissen wir, daß dieser Kardinal, dem nach den Regeln des Protokolls der Rang eines „Prinzen von Geblüt" zukam, mit seinem Fahrer vereinbart hatte, dieser möge ihn beim Vornamen nennen (vgl. das Interview mit *Leo Verbeek*, dem früheren Fahrer des Kardinals, in der Tageszeitung „De Gentenaar", 8.5.96). Das enthüllt sehr gut sowohl die Komplexität und das Paradox, aber auch die verborgene Seele des Christen, der Leo Jozef Suenens war und bleibt.

Jan Grootaers

Weltweite Gerechtigkeit konkret

Die fast dreißigjährige Geschichte des „Fairen Handels"

Die Aktion Dritte-Welt-Handel, überwiegend getragen von kirchlichen oder kirchennahen Gruppen, blickt auf eine fast dreißigjährige Geschichte zurück, die freilich erst in den letzten Jahren auch von einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Während die bewährten Grundsätze und Kriterien des Fairen Handels nahezu unverändert blieben, kam es in der konkreten Arbeit der Aktion zu zahlreichen Veränderungen. Die Zahl der Akteure, die diese Solidaritätsbewegung mittragen, nahm dabei stetig zu.

Eine von den deutschen Bischöfen veranlaßte Studie stellte 1995 fest, daß der thematische Schwerpunkt für fast zwei Drittel aller kirchlichen Dritte-Welt-Gruppen der Faire Handel ist (vgl. HK, Februar 1996, 64ff.). Bereits 28 Jahre zuvor, 1967, wurde in den Niederlanden eine kleine Stiftung mit dem Namen „Stichting Ontwikkelings-Samenwerking" (SOS) gegründet. Dies sind die beiden (vorläufigen) Eckdaten einer Bewegung, die als „Fairer Handel" erst in den letzten Jahren in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit trat. Mit der niederländischen SOS begann nämlich der Faire Handel, der inzwischen auf eine fast dreißgjährigen Geschichte zurückblicken kann.

Die „Aktion Dritte-Welt-Handel" – so der vertrautere Name dieser Bewegung – wuchs lange Zeit nahezu im Verborgenen, eher am Rande der verfaßten Kirche: Es gibt beispielsweise keine einzige Fachstelle für den Fairen Handel in deutschen Generalvikariaten oder Ordinariaten, obwohl es mehrere tausend Gruppen sind, die sich mit hoher Beständigkeit und Verbindlichkeit für die gemeinsamen Anliegen einsetzen. Diese Gruppen verstehen sich allerdings überwiegend als selbstbestimmt, ohne verbindliche Anbindung an irgendeine zentrale Organisation oder Instanz – auch dies belegt die eingangs erwähnte Studie.
Die Aktion Dritte-Welt-Handel, die überwiegend von kirch-

lichen oder kirchennahen Gruppen getragen wird, ist somit eher untypisch für die deutschen Kirchen: Sie ist dezentral und basisorientiert organisiert, ihre Gruppen arbeiten praktisch autonom, und nicht zuletzt stieg in den letzten Jahren die Zahl der in ihr engagierten Menschen – gegen den sonstigen kirchlichen Trend – deutlich an.

Was aber macht die Bewegung des Fairen Handels so attraktiv, so bedeutsam für die vielen Menschen, die sich dauerhaft in ihr engagieren? Die Gründe für den bislang andauernden Erfolg der Idee des Fairen Handels mit der Dritten Welt sind so vielfältig, wie sich die Entwicklung dieser Bewegung, ihre verschiedenen Akteure, Themen und Aktionsformen bis heute darstellen.

Eine veränderte entwicklungspolitische Öffentlichkeitsarbeit

In den sechziger Jahren gerieten die Wirtschaftsbeziehungen zwischen Nord und Süd in den Blick: Nachdem die Länder des Südens bei einer Versammlung der Handels- und Entwicklungskonferenz der UN (UNCTAD) 1964 auf der Notwendigkeit gerechter Handelsbeziehungen bestanden („Handel, keine Almosen"), stellte der 1969 im Auftrag der Weltbank vorgelegte Pearson-Bericht den Zusammenhang von Wirtschaftswachstum im Norden und Unterentwicklung im Süden heraus. Dies wurde vielfach als Bestätigung der These verstanden, daß der Welthandel mit seiner modernen Arbeitsteilung nur eine Fortsetzung der kolonialistischen Ausplünderung sei. Im Rahmen dieser Diskussionen kam es in den Niederlanden zur Eröffnung der ersten Dritte-Welt-Läden, die von der 1967 gegründeten Importorganisation SOS (heute: „Fair Trade Organisatie") mit Waren beliefert wurden.

Der Pearson-Bericht wurde ebenfalls in den deutschen Dachorganisationen der kirchlichen Jugendverbände (BDKJ und aej) diskutiert; ermutigt auch durch die bereits 1967 veröffentlichte Entwicklungsenzyklika „Populorum Progressio" Pauls VI., in der es heißt, höhere Preise für Einfuhrgüter seien zu zahlen, damit die Erzeuger einen angemessenen Verdienst erhielten (Nr. 47). Gleichzeitig veränderte sich, vor allem initiiert durch Misereor und den BDKJ, die Form entwicklungspolitischer Öffentlichkeitsarbeit: Die bisher sehr *informationsorientierte Bildungsarbeit* zur Spendenwerbung bekam ein neues Gesicht; insbesondere *handlungsorientierte* Aktionen wurden entwickelt.

Über den christlichen Gerechtigkeitsbegriff wurde ein Zusammenhang zu den Menschen in der Dritten Welt hergestellt, indem die gemeinsamen Vernetzung im Weltmarkt bewußt gemacht wurde. Das aus den Niederlanden kommende Handlungsmodell des *alternativen Handels mit der Dritten Welt* wurde aufgegriffen. Ab 1970 verkauften viele Gruppen von der SOS importierte Waren auch in Deutschland. Die deutsche „Aktion Dritte-Welt-Handel" wurde als Tochter der SOS gegründet; erst 1974 kam es zur Gründung eines eigenständigen Vereins.
Die Aktion Dritte-Welt-Handel definierte damals als Ziele: Die Aktion will über Probleme der Dritten Welt *informieren* und zugunsten ihrer motivieren mittels des Verkaufs von Waren aus der Dritten Welt. Weiter will die Aktion marginalen Gruppen einen Absatz auf dem *europäischen Markt erschließen* und dadurch den Zusammenschluß von Genossenschaften fördern. Mit den entstehenden Gewinnen sollen Entwicklungsprojekte gefördert werden. Diese Grundsätze sind bis heute die gemeinsame Basis der Aktion Dritte-Welt-Handel: Information/Bildung und Handel mit konkreten Waren sind gleichzeitig unabdingbarer Bestandteil der Aktion.

1975 – in diesem Jahr erklärte die Würzburger Synode im Beschluß „Unsere Hoffnung": „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen" – gründete die Aktion Dritte-Welt-Handel die deutsche Importorganisation „Gesellschaft zur Förderung der Partnerschaft mit der Dritten Welt mbH" (gepa). Gesellschafter der gepa wurden – neben den Jugendverbänden, Aktionsgruppen und Weltläden – Misereor und die evangelische Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienste (AG KED). Bis heute blieb diese Zusammenarbeit unverändert.
Während die Aktion Dritte-Welt-Handel sich in ihrer ersten Phase ab 1970 vor allem als Lern- und Bildungsbewegung begriffen hatte („Lernen durch Handeln") und das Produkt eher Mittel zum Zweck war, so begann nun die Zeit der großen Kampagnen unter dem Motto „Wandel durch Handel". Lernen und Handel standen gleichgewichtig nebeneinander; die konkrete Hilfe für die Produzenten der angebotenen Waren gewann an Bedeutung.
Die erste große Aktion, von Misereor und BDKJ im Jahr 1978 durch eine bundesweite Kampagne unterstützt, hieß „Jute statt Plastik". Der Verkauf von Jutetaschen aus Bangladesch wurde mit *Anfragen an unseren eigenen Lebensstil* verknüpft. Die Aktion war so erfolgreich, daß sie für lange Zeit das Bild der Aktion Dritte-Welt-Handel prägte und ihr Motto heute noch sprichwörtlichen Charakter hat. Die gepa entwickelte sich bis gegen Ende der achtziger Jahre zu einer Dienstleistungsorganisation für die Aktionsgruppen und Weltläden. Nachdem sich der Verein der Aktion Dritte-Welt-Handel 1978 auflöste, wurden der gepa auch viele inhaltliche Aufgaben der Aktion übertragen.

Im Mittelpunkt der Aktion Dritte-Welt-Handel stehen die Beziehungen zu den Handelspartnern in der Dritten Welt und die Informations- bzw. Bildungsarbeit in Deutschland. Bestimmte Kriterien, in denen die Grundlagen der Aktion Dritte-Welt-Handel konkretisiert werden, waren von Anfang an die Basis der gepa-Arbeit; sie wurden später auch von TransFair im wesentlichen übernommen.
Die wichtigsten Punkte: Nur eine *Veränderung von Verhalten* und Einstellungen kann auf Dauer wirtschaftliche und politische Veränderungen möglich machen; daher sind Informations- und Bildungsarbeit über ungerechte Weltwirt-

schaftsstrukturen und Fairen Handel ein wesentlicher Teil desselben. Der Faire Handel unterstützt vor allem *Kleinproduzenten*, die im nationalen und internationalen Handel meist benachteiligt sind. Organisationsberatung für diese Kleinproduzenten gehört zu den Leistungen alternativer Handelsorganisationen. Sowohl für handwerklich hergestellte Gegenstände wie auch für Lebensmittel werden den Produzenten Preise gezahlt, die in der Regel über den Weltmarktpreisen (beim Handwerk über den Vergleichspreisen) liegen.
Dieser *Mehrpreis* fließt den Produzenten bzw. ihren Selbstorganisationen direkt zu. Sie verwenden den Mehrpreis vor allem für Gemeinschaftsaufgaben, aber auch für die direkte Einkommensverbesserung der einzelnen Kleinproduzenten. *Transparenz in der Preiszusammensetzung* (Offenlegung der Kalkulation) gehört zu den Grundsätzen des Fairen Handels. Auf Anfrage werden bis zu 60 Prozent der Lieferungen vorfinanziert, um Voraus-Investitionen abzudecken und die Aufnahme von zu teuren Krediten zu vermeiden.
Alternative Handelsorganisationen halten intensiven *Kontakt zu ihren Handelspartnern*. Ziel ist dabei auch, neue und marktfähige Produkte zu entwickeln bzw. eine Erweiterung der Produktpalette – also eine Diversifizierung – zu erreichen. Der ökologische Anbau von Lebensmitteln wird durch einen *Bio-Zuschlag* honoriert; er reduziert übrigens auch die Umweltbelastung für die Produzenten. Die gehandelten Produkte sollen soweit wie möglich im *Erzeugerland verarbeitet und verpackt* werden; dies schafft dort zusätzlich Arbeit und Einkommen. Der gezahlte Mehrpreis und die Beratung sollen die Produzenten in die Lage versetzen, ihre Vermarktung einschließlich des Exportes möglichst *selbst zu organisieren* und so einen Zwischenhandel zu umgehen, der ihren Erlös schmälert. Die Handelsbeziehungen sollen möglichst langfristig angelegt werden, denn nur langfristige Verträge ermöglichen den Produzenten eine zuverlässige Planung.

Stetiges Wachstum der Bewegung

Seit 1975 sind diese Kriterien praktisch gleichgeblieben; sie erwiesen sich als tragfähig. Die Akzente der *praktischen Arbeit* haben sich allerdings ständig verändert – immer dann, wenn öffentlich diskutierte Themen auftauchten, die praktisch umsetzbar waren. So ermöglichte beispielsweise die Umweltdiskussion die systematische und inzwischen weitgehend erreichte Umstellung der von der gepa gehandelten Lebensmittel auf *ökologischen Anbau*. Die Kriterien blieben auch die gemeinsame Grundlage der Bewegung, als in den achtziger und neunziger Jahren eine Reihe neuer Akteure sich des Fairen Handels annahm.

In den Jahren zwischen etwa 1978 und 1986 und nach einem erneuten starken Wachstumsschub in der Zeit ab 1992 fand die Aktion Dritte-Welt-Handel ihren Weg in den Alltag der Kirchengemeinden. Vielerorts übernahmen verbandliche Gruppen oder Sachausschüsse des Pfarrgemeinderates die Aufgabe, regelmäßig fair gehandelte Waren anzubieten. Es entstanden auch viele neue Gruppen, die das Engagement im Fairen Handel als ihre Hauptaufgabe verstanden.
Die Aktion Dritte-Welt-Handel bietet offensichtlich spezifische Chancen, die sich in der Gemeindepastoral nicht allzu häufig wiederfinden lassen: In den Gruppen werden verschiedenste Fähigkeiten benötigt und im Idealfall auch als gleichwertig akzeptiert (von Buchhaltung über Dekoration und Verkauf bis hin zum Bildungsbeauftragten...), die meisten Gruppen arbeiten generationenübergreifend, und viele sind ökumenisch organisiert. Darüber hinaus engagieren sich in den Gruppen der Aktion Dritte-Welt-Handel vielfach Menschen, die sich nicht mehr in den traditionellen Kernbereich der Gemeinde einbinden lassen wollen.
In vielen Kirchengemeinden stieß die Aktion Dritte-Welt-Handel auf Zustimmung, denn ihr Anliegen ist unmittelbar einsichtig: Es ist in der gehandelten Ware sichtbar, be-greifbar, nicht theorielastig und kommt gleichzeitig dem weitverbreiteten Bedürfnis entgegen, etwas Konkretes zu tun.
So wuchs die Bewegung; wenig spektakulär, aber beständig kam es zu vielen Neugründungen. Ging man 1980 von bundesweit rund 1500 Aktionsgruppen und rund 80 Weltläden (mit festem Ladenlokal und eigener Rechtsform) aus, so waren es zehn Jahre später schon etwa 5000 Gruppen und 550 Weltläden. Der Umsatz der gepa wuchs ebenso beständig auf etwa 28 Millionen Mark gegen Ende der achtziger Jahre – eine nicht mehr nur rein symbolische Größenordnung.
Der Begriff „Aktion Dritte-Welt-Handel" ist, wie übrigens auch der „Faire Handel", keine Umschreibung eindeutig zu definierender Organisationen, sondern ein Sammelbegriff für eine *Bewegung* mit sehr verschiedenen Facetten und Schwerpunkten. Daher überrascht es nicht, daß es immer wieder Meinungsverschiedenheiten mit weitreichenden Konsequenzen gab. So entstand beispielsweise nach Auseinandersetzungen um politische Fragen im Zusammenhang mit Kaffeeimporten aus Nicaragua und Guatemala 1985 die Importorganisation MITKA, die bis heute den Kaffee für verschiedene kleinere Handelsorganisationen importiert. Zwei davon, „El Puente" und „Dritte-Welt-Partner", beliefern inzwischen bundesweit eine Reihe von Weltläden und Aktionsgruppen. Die gepa ist also nicht mehr die einzige allgemein akzeptierte Importorganisation im Rahmen der Aktion Dritte-Welt-Handel; allerdings hat sie ein ungleich größeres wirtschaftliches (etwa zehnfach höherer Umsatz) und auch inhaltliches Gewicht.
Weitere Handelsorganisationen wurden gegründet, die zwar ähnliche, aber nicht dieselben Ziele wie die Aktion Dritte-Welt-Handel haben. Die bekannteste ist der „DW-Shop" der Deutschen Welthungerhilfe: Diese Initiative soll Überschüsse für die Ziele ihrer „Mutterorganisation" erwirtschaften, teilt jedoch nicht in jedem Fall die Kriterien der Aktion Dritte-Welt-Handel. Ebenso entdeckten Unternehmer den „Fairhandels-Markt" als *interessante Marktnische*. Am bekanntesten dürften das Angebot des „Team-Versandes" und

der „Sancho-Pansa-Katalog“ sein: Diese privatwirtschaftlichen Unternehmen erfüllen jedoch einige der wesentlichen Kriterien der Aktion Dritte-Welt-Handel nicht, etwa die Offenlegung ihrer Kalkulation, die Publikation von Bilanzen und den Nachweis der Gewinn-Verwendung.

Ende der achtziger Jahre wuchs in der Aktion Dritte-Welt-Handel die Erkenntnis, daß man zwar bislang relativ erfolgreich gearbeitet hatte, es in den vorhandenen *Strukturen* jedoch nicht schaffen würde, die eigene Marktnische zu verlassen. Weltläden und Aktionsgruppen konnten nur einen kleinen Bruchteil der Bevölkerung erreichen. Gleichzeitig nahm die Anfrage von Handelspartnern aus dem Süden nach mehr Waren-Absatz an Dringlichkeit zu; der massive Verfall insbesondere der Kaffeepreise ab 1989 bedrohte die wirtschaftliche Existenz vieler Kleinbauern.

Wieder kam die Idee aus den Niederlanden: Dort hatte man ein System entwickelt, das die Strukturen des „normalen Handels“ für Waren des Fairen Handels öffnete. Dazu vergibt eine Stiftung das „Max-Havelaar-Siegel“ an eine Reihe von Import- und Handelsfirmen, die sich im Gegenzug zur Einhaltung der Kriterien des Fairen Handels für die gesiegelten Produkte verpflichtet. Die Einführung des Max-Havelaar-Siegels für Kaffee war ab 1988 in den Niederlanden außerordentlich erfolgreich; sehr bald wurde ein Marktanteil von etwa 2,5 Prozent erreicht – gut das Zehnfache dessen, was bis dahin in den Niederlanden und auch in Deutschland von Weltläden und Aktionsgruppen erreicht werden konnte.

Diesem Modell folgend wurde in Deutschland 1992 das *TransFair-Siegel* für Kaffee eingeführt, 1994 gefolgt vom Siegel für Tee und 1996 für Schokolade. TransFair wird in Deutschland von inzwischen 35 Organisationen getragen, wobei es sicherlich kein Zufall ist, daß alle gepa-Gesellschafter auch TransFair-Gründungsmitglieder sind und zum aktiven Kern der beteiligten Organisationen gehören: Beispielsweise stellte Misereor den ersten TransFair-Vorsitzenden.

TransFair erreichte von Beginn an eine sehr hohe *Medienresonanz*; viele Firmen, darunter natürlich auch die gepa, führen Produkte mit dem TransFair-Siegel. 1995 erreichte TransFair bei Tee einen Marktanteil von 2,3 Prozent und bei Kaffee von etwas mehr als 1 Prozent. Produkte mit dem TransFair-Siegel werden in etwa einem Viertel der Geschäfte des deutschen Lebensmitteleinzelhandels und selbstverständlich in den Weltläden geführt; damit ist ein nahezu *flächendeckendes Angebot* bestimmter fair gehandelter Produkte sichergestellt – und genau das war das mit der Gründung von TransFair verfolgte Ziel.

Mit TransFair kam es übrigens auch zu einer Begriffsveränderung: Der „Faire Handel“ wurde die umfassendere Bezeichnung; die Aktion Dritte-Welt-Handel stellt sich heute als Teilbereich des Fairen Handels dar. Sie hat jedoch eine über TransFair hinausgehende Geschichte und teilweise auch weitergehende Kriterien. Zunehmend werden die Begriffe „Aktion Dritte-Welt-Handel“ und „Fairer Handel“ jedoch synonym verwendet.

Die Kunst, sich richtig zu entscheiden

neu

Pierre Wolff



Den Gefühlen trauen und den Kopf gebrauchen

Die Kunst der Entscheidung nach der Methode des Ignatius von Loyola

HERDER

200 Seiten,
Paperback,
DM 26,80
öS 199,- /SFr 25.-
ISBN 3-451-23976-0

Was ist schwerer, als eine richtige Entscheidung zu treffen? Ein dringend notwendiger spiritueller Ratgeber für viele Lebenssituationen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Dieselbe Diskussion über die eigenen Möglichkeiten der Aktion Dritte-Welt-Handel, die zur Gründung von TransFair führte, mündete Anfang der neunziger Jahre auch in einen Beschluß zur *Handelsausweitung der gepa*: Die gepa öffnete ihre Strukturen über die Aktionsgruppen und Weltläden hinaus und ging in neue Handelsbereiche: Ein Versandkatalog für Endverbraucher, die Belieferung des normalen Lebensmitteleinzelhandels und besondere Vertriebswege für Großverbraucher und Bioläden folgten diesem Beschluß.
Mit dem durch die Einführung des TransFair-Siegels hervorgerufenen öffentlichen Interesse begannen 1992 für Aktionsgruppen und Weltläden drei Jahre *stürmischen Wachstums*: Sie konnten jedes Jahr deutlich mehr Waren verkaufen; hunderte von neuen Aktionsgruppen engagierten sich, und in den Jahren 1993/94 wurde durchschnittlich in jeder Woche ein neuer Weltladen eröffnet. 1995 gab es dann etwa 750 Weltläden und rund 8000 Aktionsgruppen – die meisten davon in irgendeiner Form verbunden mit den Kirchen. Parallel dazu veränderte sich in weiten Teilen die Bildungsarbeit der Aktion Dritte-Welt-Handel: Traditionelle Veranstaltungs- und Aktionsformen wie etwa Diavorträge und Unterschriftensammlungen verloren an Zuspruch, während neuentwickelte „erlebnispädagogische Lernmodelle" ein breites Publikum erreichten.

Gleichzeitig wurden Strukturen geschaffen, die die inhaltliche Arbeit absichern: Bundesweit wurden mehr als 20 regional arbeitende Gruppenberater und -beraterinnen angestellt, und einige größere Weltläden stellten eigene Bildungsreferenten ein. Die Gesellschafter der gepa gründeten 1994 gemeinsam den „Fair Trade e.V.", der inhaltliche Aufgaben übernimmt, die im Bereich der Handelsorganisation gepa selbst nicht leistbar sind. Der Umsatz der gepa nahm, bedingt durch die positive Entwicklung der Aktion Dritte-Welt-Handel, die Einführung neuer Vertriebswege und auch durch die Gründung vieler Weltläden in den neuen Bundesländern erheblich zu: Im Geschäftsjahr 1994/95 betrug er 54,3 Millionen Mark; davon kamen rund 60 Prozent aus dem „klassischen" Bereich der Aktion Dritte-Welt-Handel.

Wirtschaftliche und politische Aspekte sind eng verknüpft

Im Geschäftsjahr 1995/96 mußte die gepa erstmals einen *Umsatzrückgang* auf 53,9 Millionen Mark hinnehmen: Er entstand im Bereich der Aktion Dritte-Welt-Handel und verursachte einen Bilanzverlust, der zu deutlichen Veränderungen der gepa-Arbeit Anlaß gab. So werden beispielsweise die Vertriebswege der gepa neu und kostengünstiger strukturiert, und auch Veränderungen in der Belieferung von Aktionsgruppen sind geplant. Die Diskussion um die genauen Ursachen der gesunkenen Umsätze hat dabei erst begonnen; sicherlich spielen auch die wirtschaftlichen Rahmendaten in Deutschland eine erhebliche Rolle.

Der Existenzgrund der Aktion Dritte-Welt-Handel bzw. des Fairen Handels sind die positiven Auswirkungen, die diese Form des Handels für ansonsten benachteiligte Produzenten in der Dritten Welt hat. Diese Auswirkungen müssen natürlich belegbar sein. Im Fairen Handel werden den Partnern generell Preise gezahlt, die die Kosten der Produktion auf der Basis einer angemessenen Entlohnung abdecken; darüber hinaus werden bei Lebensmitteln mindestens zehn Prozent mehr gezahlt. Dieser Mehrpreis dient der *Bildung von Arbeitskapital*, dem Bau sozialer Einrichtungen, dem Kauf von Werkzeugen und Maschinen sowie der Entwicklung neuer Produkte, d. h. der Schaffung sozialverträglicher, langfristig sicherer Arbeitsplätze und damit der Überwindung der strukturellen Benachteiligung. In der Praxis heißt das häufig, daß Kleinproduzenten von billigen und verfügbaren Arbeitskräften zu Wirtschaftssubjekten im Handel werden, die über ihre eigene Zukunft selbst entscheiden. Die Konsequenzen aus dieser Veränderung, die meist einhergeht mit der Selbstorganisation vieler Kleinproduzenten, reichen weit über rein wirtschaftliche Aspekte hinaus, sind zutiefst politisch.

Der Faire Handel hat mit seiner wachsenden wirtschaftlichen Bedeutung inzwischen den rein symbolischen Bereich verlassen: Alle europäischen Fairhandels-Organisationen zusammen hatten 1995 etwa 800 000 Familien, das sind rund fünf Millionen Menschen, als Handelspartner in den Ländern des Südens. Aber auch die *Grenzen des Fairen Handels* wurden deutlicher: Beispielsweise erreicht er nur diejenigen, die eine Ware herstellen und anbieten können – und das sind meist nicht die Ärmsten der Armen. Gleichzeitig bleibt die Frage nach einem Entwicklungsverständnis virulent, das als Ziel die Teilnahme möglichst vieler Menschen am Welthandelsgeschehen hat. Der Faire Handel kann also immer nur einen Teilbereich der Wirklichkeit abdecken; weitergehende Bemühungen anderer Organisationen, tiefgreifende strukturelle Veränderungen und die Entwicklung neuer Zielperspektiven bleiben weiterhin notwendig.
Gegenwärtig stehen die Organisationen und Gruppen des Fairen Handels wieder einmal vor einer Reihe weitreichender Entscheidungen, die die Zukunft dieser Solidaritätsbewegung nachhaltig bestimmen werden. Veränderungen im Umfeld, der Druck des Marktes, Anfragen und Bedürfnisse der Handelspartner und die Ergebnisse eines fast dreißigjährigen Lernprozesses beeinflussen die Entscheidungsfindung über die künftige Arbeit.

Dieser Prozeß ist noch lange nicht abgeschlossen; dennoch gibt es bereits jetzt einige erkennbare Grundlinien für die weitere Entwicklung: Die *Arbeit der Aktionsgruppen* und Weltläden in der Aktion Dritte-Welt-Handel wird der unverzichtbare Kernbereich bleiben. Ihr inhaltliches und damit politisches, aber auch wirtschaftliches Engagement bleibt unabdingbar wichtig; sie sind die eigentlichen Träger der Aktion. Viele Weltläden werden ihre Arbeit besser, d. h. professioneller gestalten. Es wird mehr Weltläden in Innenstadtlagen geben, die auch normale Interessenten über Aus-

stattung und Angebot ansprechen können. Für diese *Professionalisierung* muß Unterstützung und Beratung organisiert werden. Gleichzeitig wird das Angebot fair gehandelter Waren mit TransFair-Siegel im „normalen" Lebensmitteleinzelhandel zunehmen; noch für den Herbst 1996 ist beispielsweise die Einführung des TransFair-Siegels für Honig geplant. Hier und da wird es Fairhandels-Läden geben, die nicht im Besitz eines Vereins sind, sondern eine Einkommensmöglichkeit für einen oder mehrere Eigentümer schaffen. Einige solcher Läden gibt es bereits jetzt.
Auch produktbezogen wird es schrittweise Änderungen geben: Der Trend geht hin zu einem weniger umfangreichen (und damit aufwendigen) Angebot *handwerklicher Produkte* bei der gepa. Gleichzeitig nimmt der Verarbeitungsgrad der angebotenen Lebensmittel zu, um den Verbrauchergewohnheiten besser gerecht werden zu können. Auch werden die partnerbezogenen Leistungen der Aktion Dritte-Welt-Handel intensiviert: Als Trainings- und Informationsprogramm wurde bereits ein Fair-Trade-Marketing-Programm entwickelt, das der *Qualifizierung der Handelspartner* dienen soll. Ein weiteres neues *Programm zur Anschubförderung von Produktionsbetrieben* soll die systematische Hilfe für neue Partner beinhalten. Erwogen wird auch eine Ergänzung des Handels um das Angebot an *Dienstleistungen* der Partner. Das Stichwort dazu heißt „Fair Travel".
Überdies wird die Informations- und Bildungsarbeit im Rahmen des Fairen Handels intensiv weitergeführt werden. Zu den bisher bereits engagierten Organisationen kommt neu der Fair Trade e.V. hinzu, der auch einen Teil der bislang von der gepa geleisteten Arbeit übernimmt. Auch wird es neue Kampagnen geben, die sich auf konkrete Waren oder politische Sachthemen (wie etwa Sozialklauseln im Welthandel) beziehen. Bislang gesammelte Erfahrungen können dazu nutzbringend eingesetzt werden.
Alle hier beschriebenen Trends für die künftige Arbeit setzen allerdings voraus, daß es wie bisher eine *breite Basis für diese Arbeit* gibt. Der Erfolg des Fairen Handels auch im kommenden vierten Jahrzehnt seines Bestehens hängt wie bisher schon davon ab, daß es viele engagierte Menschen gibt, die sich dieses Anliegen zu eigen machen und bereit sind, den Einsatz für mehr weltweite Gerechtigkeit konkret werden zu lassen. Die bisherige Entwicklung des Fairen Handels gibt allerdings berechtigten Anlaß zu dieser Hoffnung.

Stephan Stricker

Land im Umbruch

Indien in einer Zeit der Veränderungen

In den vergangenen Jahren hat Indien seine Wirtschaftspolitik grundlegend liberalisiert. Politisch durchlebt das nach China bevölkerungsreichste Land der Erde derzeit eine instabile Phase, nach Jahrzehnten der Dominanz der Kongreßpartei. Für die in viele Konfessionen und Riten gespaltene christliche Minderheit steht heute vor allem das Problem der „Dalit", der im indischen Kastensystem Unterprivilegierten, auf der Tagesordnung.

Indien steht knapp ein Jahr vor der Fünfzigjahrfeier seiner Unabhängigkeit, die es 1947 gewann. Mit etwa 940 Millionen Einwohnern ist die Bevölkerung Indiens so groß wie die Nord-, Mittel- und Südamerikas plus Japan zusammengenommen. 77 Prozent der Inder leben immer noch auf dem Land. In den drei Megastädten Bombay, Kalkutta und New Delhi konzentrieren sich Ausbildungsstätten, Wirtschaft, Verkehr, Handel und Kultur; 45 Prozent der Einkommensteuer wird in diesen drei Städten erwirtschaftet.
Trotz ständiger Bemühungen um Familienplanung und Geburtenkontrolle hat sich die *Wachstumsrate der Bevölkerung* nur wenig senken lassen und konnte das Wachstum der Bevölkerung in den letzten 40 Jahren nicht aufgehalten werden. Die Zunahme liegt inzwischen nicht mehr in erster Linie an der Geburtenrate, sondern an der durch bessere Ernährung und ärztliche Versorgung stark gesenkten Sterberate und der damit gestiegenen Lebenserwartung. Die gewaltsamen Sterilisierungskampagnen der Regierung in den 60er und 70er Jahren haben die Familienplanung in Mißkredit gebracht. Die indische Regierung hat ihre Prognose, daß im Jahr 2000 die Parität zwischen Geburten- und Sterberate erreicht sein würde, inzwischen revidiert und nennt jetzt einen Zeitraum zwischen 2011 und 2016.

Eine radikale Kehrtwendung in der Wirtschaftspolitik

Die offizielle kirchliche Position zur Geburtenkontrolle, wie sie durch die zahlreichen päpstlichen Lehrschreiben und durch andere Initiativen für eine verantwortliche Elternschaft immer wieder dargestellt wird, wird nach Ansicht der indischen Bischöfe von den Katholiken des Landes nicht innerlich angenommen und auch nicht praktiziert. Die Bischöfe räumten bei ihrer letzten nationalen Konferenz im

Februar 1996 ein, daß die offizielle Kirchenposition unpopulär geblieben ist: Das Ideal der verantwortlichen Elternschaft und die natürliche Geburtenkontrolle werde nur dann die Unterstützung der Gläubigen finden, wenn sie auch auf die sozialen und psychologischen Ursachen bezogen würden, die das eigentliche Problem der Geburtenkontrolle in Indien ausmachten.

Mit dem 1991 begonnenen neuen Wirtschaftskurs unter dem bis Mai 1996 amtierenden Ministerpräsident *Narasimha Rao* hat Indien seine bisherige Autarkiepolitik aufgegeben und sich dem globalen Markt geöffnet. Die Abwendung von einer sozialistischen Wirtschaftspolitik wurde von vielen Indern, nicht zuletzt von Aktionsgruppen, indischen Befreiungstheologen und vielen anderen, als Ausverkauf indischer Werte und Übernahme einer dekadenten kapitalistischen Wert(un)ordnung verteufelt. Durch den Abbau von Staatsmonopolen, die weitgehende Liberalisierung des Imports von Kapitalgütern und die Ermöglichung von ausländischer Kapitalbeteiligung bis zu hundert Prozent hat Indien in der Wirtschaftspolitik eine radikale Kehrtwendung vollzogen.

Die Wirtschaft Indiens ist zwar nicht ganz in der Größenordnung der chinesischen gewachsen, hat sich aber in den letzten Jahren mit Steigerungsraten um fünf bis sechs Prozent doch quantitativ positiv entwickelt. Indien hat es zur Nummer sechs in der Rangliste der Weltwirtschaft gebracht. Mit vier Millionen akademisch und technisch ausgebildeten Menschen nimmt Indien in der Welt nach den USA und Rußland die dritte Stelle ein. Allerdings hatte das Land bis in die Gegenwart hinein immer wieder große Verluste an hochqualifizierten Fachleuten durch Emigration ins Ausland. Einen besonders hohen Standard hat Indien auf dem Gebiet der modernen Kommunikationsmittel erreicht. Die in Indien entwickelte Computersoftware ist mittlerweile ein bedeutsamer Exportartikel des Landes.

Weiterhin große Armut

Trotz vieler positiver wirtschaftlicher Entwicklungen herrschen weiterhin große Armut und eine unausgewogene Verteilung des Reichtums. Der Anteil der unter dem Existenzminimum lebenden Inder wird immer noch mit fast 50 Prozent angegeben. Dies kontrastiert mit der anderen statistischen Zahl, nach der 200 Millionen Inder zum Mittelstand – nach europäischem bzw. nordamerikanischem Standard – gehören, einer in ihrer Größenordnung wiederum beeindruckende Zahl. Auch in der Landwirtschaft konnten Erfolge erzielt werden: Das Getreideimportland Indien konnte in den letzten Jahren sogar Reis und Weizen ausführen. Behindert wird die wirtschaftliche Entwicklung jedoch generell durch die Mängel der Infrastruktur im Verkehr, der Telekommunikation und der Energieversorgung. Erstaunlich ist, daß diese Entwicklungen von den westlichen Wirtschaftsmächten sowohl Europas wie Nordamerikas nur am Rande wahrgenommen werden und sich die Aufmerksamkeit viel stärker und einseitiger auf die Volksrepublik China richtet. Und dies trotz der Tatsache, daß bei allen Schwächen in der Gesamtentwicklung Indiens seit der Unabhängigkeit im Jahr 1947 das demokratische System weitgehend funktionierte, es in Indien nie einen Militärputsch oder eine Militärdiktatur gegeben hat und das System einer unabhängigen Gerichtsbarkeit beachtet wurde.

Eigentlich müßte Indien mit seinen dem Westen verpflichteten Wertvorstellungen ein umgänglicherer Partner für Europa und die USA sein. Beim Gipfeltreffen der Länder der Europäischen Union mit den ASEAN-Staaten in Bangkok Anfang März 1996 waren zwar Japan, Korea und die Volksrepublik China vertreten, Indien jedoch war nicht mit von der Partie. Dies ist bezeichnend für die gegenwärtige Isolierung Indiens, das sich in der Zeit des Kalten Krieges auf die Sowjetunion als Partner gestützt hatte und das nach den politischen Umwälzungen immer noch dabei ist, sein Verhältnis sowohl zu Europa und den USA wie auch zu den anderen asiatischen Staaten neu zu ordnen. Gegenüber China hat Indien den Nachteil, zeitlich später mit der wirtschaftlichen Öffnungspolitik begonnen zu haben.

Seit einigen Monaten beschäftigte der sog. *Hawala-Skandal* die innenpolitische Diskussion und weitgehend den Wahlkampf in Indien. Ende Februar 1996 wurden gegen zehn führende Politiker der Regierungs- und der Oppositionsparteien Haftbefehle ausgestellt. Unter ihnen befanden sich auch vier ehemalige Minister der Regierung Narasimha Rao. Da jedoch auch Haftbefehl gegen den führenden Oppositionspolitiker *Advani*, den Vorsitzenden der Bharatiya Janata Partei (BJP), ergangen war, konnte die fundamentalistische Hindu-Oppositionspartei nicht recht von dem Skandal profitieren. Bei der Affäre ging es um das Waschen von durch dubiose Geschäfte im Inland erworbenen Geldern durch sog. Hawala oder Vertrauensmänner, die indische Rupien am Fiskus vorbei in ausländische Devisen umtauschen. Es ist ein Verdienst der Richter am Obersten indischen Gerichtshof, daß diese Affäre jetzt juristisch aufgearbeitet werden konnte.

Begonnen hatte alles vor mehr als vier Jahren, als die oberste Polizeibehörde Indiens, das *Central Bureau of Investigation* (CBI), auf die Unregelmäßigkeiten aufmerksam wurde, die Angelegenheit aber – ob auf höhere Weisung, ist nicht sicher – nicht weiter verfolgte, sondern zu unterdrücken versuchte. Journalisten brachten die Vorgänge dann aber ans Licht und konnten erreichen, daß der Oberste Gerichtshof sich des Falles annahm und inzwischen gegen 25 Beteiligte Anklage erhoben hat.

Die Anklage stützt sich im wesentlichen auf das Tagebuch eines dieser Hawala-Händler, der diverse Transaktionen in der Höhe von etwa 30 Millionen DM mit den dazugehörigen Namen festgehalten hat. Sie geht davon aus, daß es sich hier nur um die Spitze eines Eisberges handelt, und daß andere Zwischenhändler mit erheblich größeren Summen im gleichen Geschäft tätig gewesen sind. In die dunklen Geschäfte der indischen Politiker mit Schmugglern, Mafiosi und Gewaltverbrechern sind auch ausländische Firmen verwickelt,

die sich mit Schmiergeldern ungerechtfertigte Vorteile zu verschaffen suchten. Der einzig positive Aspekt an dieser Affäre ist, daß das Prinzip der unabhängigen Gerichte sich bisher erstaunlich gut bewährt hat. Der Oberste Gerichtshof hat eine Anordnung erlassen, die Exekutive und Polizeiapparat untersagt, ohne ausdrückliche richterliche Genehmigung Verfahren einzustellen oder zu unterdrücken. Diese und andere Aktivitäten, Anordnungen und Urteile des Obersten Gerichtshofes lassen diese Institution in den Augen der indischen Bevölkerung als die einzige glaubwürdige Behörde und als Garant für die Demokratie im Land erscheinen, wie Umfragen belegen. Am untersten Ende der Beliebtheitsskala rangiert demgegenüber das Parlament, womit einiges über das Ansehen der Politiker gesagt ist.

Ein lustloser Wahlkampf

Die große Frage bei den in drei Etappen zwischen dem 27. April und 7. Mai 1996 abgehaltenen Wahlen zum indischen Unterhaus *(Lok Sabha)*, war, ob es der Bharatiya Janata Party (BJP), der Partei der hinduistischen Nationalisten, gelingen würde, die absolute oder zumindest die relative Mehrheit zu erringen, und sie damit in die Lage versetzt würde, ihr Programm der Abkehr vom säkular geprägten demokratischen System in Indien durchzuführen. Dieses System beinhaltet nach der indischen Verfassung den Schutz und die Gleichbehandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften sowie den Verzicht auf die Erklärung einer bestimmten Religion zur Staatsreligion.
Das Programm der BJP sieht dagegen vor, die Vorherrschaft der hinduistischen Bevölkerung über die religiösen und ethnischen Minderheiten festzuschreiben. Die BJP setzt sich für die sog. *Hindutva* ein, ein politisches Programm, das von *V. D. Savarkar* in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts geprägt wurde. Demzufolge ist jeder, der in Indien geboren ist, ohne Rücksicht auf seine Kasten- und Religionszugehörigkeit, als Hindu zu betrachten. Mit 82,6 Prozent Anteil an der Bevölkerung sind die Hindus die mit Abstand stärkste Religionsgemeinschaft in Indien, gefolgt von den Muslimen, die auf 11,35 Prozent kommen. Die Christen mit 2,43, die Sikhs mit 1,96, Buddhisten mit 0,74 und die Jains mit 0,46 Prozent sind dagegen relativ kleine Minderheitengruppen.

Spätestens seit den Ausschreitungen um die Moschee in Ayodhya im Dezember 1992, die von hinduistischen Fanatikern zerstört wurde, um Platz für den Bau eines dem Gott Rama geweihten Hindu-Tempels zu machen und bei denen die BJP eine ziemlich unrühmliche Rolle als Aufhetzer der Volksmassen gespielt hat, sind die Zweifel an der demokratischen Verläßlichkeit dieser Partei stark gewachsen. Die Geschehnisse von Ayodhya werden allgemein als eine wichtige Zäsur gesehen, als grundsätzliche Herausforderung an die fortdauernde Gültigkeit des Prinzips des Säkularismus als Grundlage des Zusammenlebens von mehreren Religionen und Weltanschauungen in Indien. Die religiösen Minderheiten in Indien sehen die Gültigkeit der von der Verfassung garantierten Religionsfreiheit durch die Bemühungen, Indien zu einem hinduistischen Staat zu machen, ernsthaft gefährdet. Für die BJP hat sich die Kampagne zur Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya bisher jedoch eher als Pyrrhussieg erwiesen. Die Mehrheit der indischen Wähler wurde durch den radikalen Kurs der Partei eher verschreckt als angezogen. Deshalb hat die BJP ihre Strategie modifiziert und gab sich während des diesjährigen Wahlkampfes zum Parlament eher moderat.

Wahlen in Indien, in der mit 590 Millionen Wahlberechtigten stolz oder auch ironisch „größten Demokratie der Welt" genannten Republik, sind ein gigantisches Unternehmen. In diesem Jahr hatte es die staatliche Wahlkommission mit rigorosen Vorgaben für die Höhe der den einzelnen Parteien für den Wahlkampf erlaubten finanziellen Mittel geschafft, die Zahl der Wahlveranstaltungen, die Menge der Wahlplakate und der auf Autos montierten Lautsprecher klein zu halten. Die Mitglieder der nationalen Wahlkontrollkommission unter der Leitung von *T. N. Seshan* waren während des Wahlkampfes häufiger in den Medien zu sehen als die Kandidaten der Parteien. Der Wahlkampf war denn auch eine eher müde und lustlose Veranstaltung: Es schien, als ob den Politikern der verschiedenen Parteien selber deutlich geworden war, wie sehr die Bevölkerung die Extravaganzen und Skandale der politischen Klasse leid war.
Besonders deutlich war diese Verunsicherung den Veranstaltungen der Kongreßpartei anzumerken. Ihre Gallionsfigur, Ministerpräsident Rao, vermochte zu keiner Zeit, vom Amtsbonus zu profitieren. Hinzu kam, daß die Mehrzahl der Inder durch die in den letzten Monaten bekannt gewordenen Korruptionsskandale am politischen Geschäft weitgehend den Geschmack verloren hat. Die Korruption betraf sicher in erster Linie die regierende Kongreßpartei, erfaßte aber auch hinreichend Mitglieder der anderen Parteien, so daß sich der Eindruck verstärkte, alle Politiker Indiens seien mehr oder weniger korrupt. Die Konsequenz bestand für ca. 40 Prozent der Wahlberechtigten darin, überhaupt nicht zur Wahl zu gehen. Andere konnten sich nur schwer entscheiden, welche Partei das „kleinere Übel" darstellte.

So übereinstimmend in Presse und öffentlicher Meinung auch festgehalten wurde, daß die Kongreßpartei durch die langen Jahre der Macht durch und durch korrupt und verfault sei, so bot die Alternative, an ihrer Stelle die *Bharatiya Janata Party* (BJP) zu wählen, auch nur wenig Anreiz, weckte dafür aber viele Befürchtungen. Wählerbefragungen machten deutlich, daß die Menschen an der Basis, sofern sie noch Erwartungen an die Politiker hatten, von ihnen in erster Linie eine Verbesserung ihrer Lebensumstände erhofften, also ausreichende Versorgung mit Trinkwasser, Elektrizität, Erziehungseinrichtungen und den Bau von Straßen. Die von Politikern der BJP hochgespielten ideologischen Anliegen, wie der Bau des Hindu-Tempels in Ayodhya oder der Stop der Schlachtung von Rindern, spielten dagegen für die Mehrheit keine herausragende Rolle.

Die indischen Bischöfe hatten im Vorfeld der Wahlen Richtlinien veröffentlicht, in denen sie auf die Verpflichtung der Katholiken hinwiesen, sich an den Wahlen zu beteiligen. Sie betonten, daß den Katholiken die Wahl jeder Partei und jedes Kandidaten freistünde, die sich in ihren Programmen nicht gegen die katholische Soziallehre richteten. Positiv gesehen sollten die Katholiken Kandidaten unterstützen, die sich für den Schutz des Lebens, die Bewahrung der Schöpfung, für die Armen und Entrechteten, besonders die Dalit, einsetzten und eine strukturelle Reform des indischen Staates betrieben. Erstmals hatte auch die *Jamaat-e-Islami Hind*, die Vereinigung der fundamentalistisch ausgerichteten islamischen Organisationen in Indien, ihre Anhänger aufgefordert, sich an den Parlamentswahlen zu beteiligen und Kandidaten zu unterstützen, die für die Beibehaltung des religiösen Pluralismus und gegen die Einführung einer einseitigen Bevorzugung der Hindus – gemeint war die Hindutva-Politik der BJP – einträten. Damit hatte die Jamaat ihre bisherige Position revidiert, nach der demokratische Wahlen als unislamisch verworfen wurden.

Wie lange kann sich die Regierung Gowda halten?

Der Ausgang der Wahlen hat am Ende kaum noch jemanden überrascht. Die Kongreßpartei erhielt die von allen Beobachtern vorausgesagte Quittung für die langjährige Arroganz der Macht und die sie in den letzten Jahren begleitenden und immer unerträglicher werdenden Korruptionsskandale. Sie errang 136 Sitze im 534 Abgeordnete starken Unterhaus und erhielt 28 Prozent der Stimmen. Das macht sie auf nationaler Ebene immer noch zur stärksten politischen Kraft im Lande. Denn auf der anderen Seite hat die BJP ebenfalls nur eingeschränkt ihre Wahlziele erreicht. Sie wurde mit 160 Abgeordneten zwar die stärkste Kraft im indischen Unterhaus, verfehlte aber, selbst unter Hinzurechnung der mit ihr verbündeten Parteien mit 194 Sitzen, deutlich die absolute Mehrheit. Der Stimmenanteil der BJP blieb im Vergleich zur Wahl von 1991, als sie auf 20,9 Prozent kam, 1996 mit 21 Prozent fast unverändert. An dritter Stelle kam das Bündnis der Nationalen Linken Front mit 110 Sitzen. Ein vierter kleinerer Block, bestehend aus 58 Abgeordneten der regionalen Parteien und 36 unabhängigen Abgeordneten, spielt für mögliche Koalitionen mit den anderen größeren Parteiblöcken eine, wie sich herausstellte, wichtige Rolle.

Das erste Ergebnis der ansonsten unentschiedenen Wahlen war zunächst nur der Rücktritt der Regierung Narasimha Rao. Es überraschte in politischen Kreisen, daß Rao trotz seiner deutlichen Wahlniederlage als Vorsitzender der Kongreßpartei bestätigt wurde, womit ein grundsätzlicher Neuanfang der weitgehend abgewirtschafteten „Großen Alten Partei" Indiens fürs erste verhindert zu sein scheint. Der von Präsident *S. D. Sharma* zunächst mit der Regierungsbildung beauftragte *Atal Behari Vajpayee* brachte zwar eine von der BJP geführte Regierung zustande, die aber schon nach nur zwölf Tagen am 28. Mai zurücktrat, weil deutlich wurde, daß sie im Unterhaus keine Mehrheit auf sich würde vereinigen können. Ministerpräsident Vajpayee wurde zwar über die Parteigrenzen hinweg bestätigt, daß er eine honorige Gestalt unter indischen Politikern darstelle, der durch seine Bildung, Eloquenz und parlamentarische Arbeit seit langer Zeit hohes Ansehen genießt; ausschlaggebend für das Scheitern der von ihm geführten Regierung war aber das Mißtrauen, das man den politischen Zielen der BJP entgegenbrachte.

Es hat sich gezeigt, daß die BJP gegenwärtig zumindest auf nationaler Ebene noch nicht in der Lage ist, andere politische Richtungen zur Mitarbeit zu bewegen, weil ihr eigenes Programm trotz einiger Korrekturen immer noch zu einseitig den Charakter einer hinduistischen, chauvinistischen und fundamentalistischen Gruppe trägt. Für die Wirtschaft blieb unklar, welchen Kurs eine von Vajpayee geführte Regierung der BJP in der Frage einer Fortführung der Liberalisierung des indischen Marktes steuern würde. Während des Wahlkampfes hatten Kandidaten der BJP auf der einen Seite betont, daß eine Umkehrung der liberalen Wirtschaftspolitik für sie nicht in Frage käme. Auf der anderen Seite gab es aber Stimmen innerhalb der BJP, die sich gegenüber indischen Unternehmern, die durch die Liberalisierung ihre für sie reservierten bisherigen Märkte gefährdet sahen, für weitgehende Einschränkungen der Investitionsmöglichkeiten für ausländisches Kapital aussprachen.
Nach dem Rücktritt der kurzlebigen Regierung der BJP unter Vajpayee wurde der Führer der neu formierten *Nationalen Front* – ein Bündnis aus der ursprünglich Nationalen Linken Front, erweitert um einige weitere regionale Parteien und Splittergruppen – *H. D. Deve Gowda* mit der Regierungsbildung betraut und am 1. Juni als Ministerpräsident vereidigt. Selbst in Indien ist Deve Gowda national ein eher unbekannter Politiker. Bei der Wahl zum Unterhaus hatte er nicht einmal kandidiert, so daß er innerhalb von sechs Monaten ein Unterhausmandat erringen muß, sollte er als Ministerpräsident im Amt bleiben wollen. Als Regionalpolitiker und bisheriger Chefminister des Teilstaates Karnataka genießt er hohes Ansehen, da es ihm gelungen ist, in seinem Heimatstaat für wirtschaftliches Wachstum zu sorgen und dessen Hauptstadt Bangalore zu einem Zentrum der stark expandierenden indischen Computerindustrie zu machen. Deve Gowda war lange Jahre Mitglied der Kongreßpartei, bis er sich vor einigen Jahren der *Janata Dal*, einer eher links gerichteten Volkspartei, anschloß.

Inwieweit Gowda in der Lage sein wird, das etwas amorphe Bündnis von dreizehn Parteien, das ideologisch von Mitte links bis zu ideologisch verbohrten Marxisten reicht, zu einer handlungsfähigen Koalition zusammenzufügen, wird eher skeptisch beurteilt. Zünglein an der Waage wird die Kongreßpartei sein, ohne deren aktive Unterstützung die Vereinigte Front, die zusammen nur über 177 Stimmen verfügt, keine Mehrheit im Parlament haben wird. Sie hat zugesagt,

eine Regierung Gowda im Parlament zu stützen, solange diese die wirtschaftliche Reformpolitik der Regierung Rao fortsetze. Schon jetzt ist allerdings deutlich, daß die Fortführung der bisherigen liberalen Wirtschaftspolitik innerhalb der in der Koalition der Nationalen Front vereinigten sozialistisch bis marxistischen Parteien sehr umstritten sein wird.
Politische Beobachter sehen hier schon eine mögliche Bruchstelle für die Zusammenarbeit. Haben doch einige der jetzt die Koalition mittragenden Parteien in ihrem Wahlkampf für eine Wiedereinführung der alten sozialistischen Wirtschaftspolitik plädiert. Immerhin ist es der Regierung Gowda gelungen, die erste parlamentarische Hürde zu nehmen und bei der Vertrauensabstimmung im indischen Unterhaus am 12. Juni eine Mehrheit hinter sich zu bringen. Trotz dieses Erfolges wird allgemein davon ausgegangen, daß die jetzige Regierung nur eine Übergangsregierung sein wird, die letztlich nicht mehr zustande bringen wird, als möglicherweise schon Ende dieses Jahres Neuwahlen vorzubereiten, um für stabilere politische Verhältnisse zu sorgen – vorausgesetzt, der Wähler ist bereit, einer der politischen Gruppen tatsächlich ein eindeutiges Mandat zu geben.

Die Zahl der Christen in Indien wird mit etwa 20 Millionen angegeben, von denen 13 bis 14 Millionen Katholiken sind und 6 bis 7 Millionen anderen Kirchen angehören. Der Schwerpunkt der Christen liegt traditionell in den südlichen Bundesstaaten Kerala und Tamil Nadu. Doch hat sich in den letzten Jahren eine gewisse Verschiebung ergeben, da in den nördlichen kleinen Staaten der Anteil der Christen gewachsen ist. Im Teilstaat Mizoram, an der Grenze zu Birma liegend, beträgt der Anteil der Christen 87 Prozent. Die Nachbarstaaten Nagaland mit 65 Prozent, Meghalaya mit 47 Prozent und Manipur mit 26 Prozent haben ebenfalls einen hohen Anteil an Christen.

Die indischen Christen sind gespalten

Das große Handicap der christlichen Kirchen ist ihre Aufspaltung in eine unübersichtliche Vielfalt von Bekenntnissen, Liturgien und kirchlichen Autoritäten in und außerhalb des Landes. Die viel gepriesenen Pionierleistungen bei der Zusammenführung von ehemals getrennten protestantischen Kirchen, für die die *Kirche von Südindien* (CSI) und die *Kirche von Nordindien* (CNI) stehen, verblassen angesichts der bleibenden Schwierigkeiten und der Stagnation, die im Einigungsprozeß aufgetreten sind. Innerhalb der katholischen Christen in Indien sind die Spannungen in den Fragen des Kirchenverständnisses und der liturgischen Riten zwischen der syromalabarischen und syromalankarischen Kirche einerseits und der lateinischen Kirche andererseits trotz vieler Initiativen des Papstes und der Ostkirchenkongregation nicht ausgeräumt. So fand im Januar anläßlich des Ad-Limina-Besuches der syromalabarischen Bischöfe in Rom eine einwöchige Synode statt, bei der es um Liturgie und Priesterausbildung ging. Auch wenn kein offizielles Schlußdokument veröffentlicht wurde, wurde doch durch Interviews der Teilnehmer bekannt, daß die Unstimmigkeiten unter den Bischöfen über die Fragen der Liturgie nicht ausgeräumt werden konnten.
Es besteht weiterhin Uneinigkeit darüber, ob die Erneuerung der ostsyrischen Liturgie Kürzungen der liturgischen Feier, die Hinwendung des Zelebranten zum Volk und andere Veränderungen umfassen soll, wie dies die Mehrheit der Bischöfe und der Laien anstrebt, oder ob die Rückkehr zu den ursprünglichen Formen der alten syrischen Liturgie – dies der Wunsch einiger Bischöfe und der Ostkirchenkongregation – das eigentliche Ziel sein soll. Auseinandersetzungen mit der lateinischen Kirche gibt es auch, was die Errichtung eigener Eparchien (Diözesen) für die orientalischen Kirchen außerhalb Keralas in anderen Teilen Indiens angeht. Durch die Errichtung jeweils eigener Bischofskonferenzen für die drei Riten plus einer gemeinsamen nationalen Bischofskonferenz wurde die Zahl der Gremien zwar vermehrt, die Kooperation auf nationaler Ebene aber eher erschwert. Die syromalabarische Kirche hat zwar seit einigen Jahren ein eigenes Kirchenoberhaupt mit dem Titel eines *Groß-Erzbischofs*, hat aber immer noch nicht das eigentlich angestrebte Ziel der Errichtung eines eigenen Patriarchats erreicht. Durch die Ernennung eines Päpstlichen Delegaten als Assistent des Groß-Erzbischofs wurden dessen Befugnisse noch einmal weitgehend eingeschränkt.
Innerhalb der asiatischen Kirchen haben die indischen Theologen sicher einen herausragenden Platz. Bei allen Begegnungen auf der Ebene der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) sind die Beiträge der indischen Theologen bei Fragen der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs von besonderer Bedeutung. Durch die Vielzahl qualifizierter Einrichtungen, durch Zeitschriften und Bücher in englischer Sprache sind die Beiträge indischer Theologen auch vielen Theologen in anderen asiatischen Kirchen zugänglich. In den letzten Jahren zeichnet sich ein Wandel in der indischen Theologie ab. Die ersten Aufbrüche zu einer kontextuellen Theologie bezogen sich fast ausschließlich auf *hinduistisches Gedanken- und Kulturgut*. Es war, wie man heute sagt, die sanskritisch geprägte Religions- und Kulturtradition der Brahmanen, die als ursprünglich und normativ indisch angesehen wurde. Auch die indischen Beiträge zu einer Theologie der Religionen bezogen sich fast ausschließlich auf die hinduistischen Vorgaben bezüglich der Meditation, der philosophischen und theologischen Reflexion und auch des Ordenslebens (Ashram-Bewegung).
Erstaunlich ist, daß die Mehrzahl der indischen Theologen bei der Frage des interreligiösen Dialogs die Anwesenheit von über 100 Millionen Muslimen in Indien theologisch so wenig zur Kenntnis nehmen. In einem Rückblick auf die Bedeutung des Beitrags des französischen Benediktiners *Jules Monchanin* (1895–1957), mit *Henri Le Saux* (Abishiktananda) einer der Begründer der christlichen Ashram-Bewegung in Indien, machte der bekannte indische Theologe *Michael Amaladass* SJ darauf aufmerksam, daß der von

Monchanin entwickelte missionstheologische und ekklesiologische Ansatz heute nur noch wenige Anhänger unter den indischen Theologen habe (M. Amaladass: The theological and missionary project of Monchanin in today's Indian theological context, in: Indian Theological Studies 32 [1995] 306–320). Die Hochschätzung der Dhyana-Tradition, die in der abstrakten Meditation den Höhepunkt der hinduistischen und damit indischen Geistigkeit meinte erkennen zu können, sei mit ihrer einseitigen Ausrichtung auf den Intellekt wenig geeignet, Modelle für die Christen und die kirchliche Mission in der heutigen indischen Gesellschaft abzugeben.

Das Hauptgewicht der indischen Theologie hat sich in die Richtung einer eher befreiungstheologisch orientierten Suche nach praktischen Modellen für eine Beseitigung der Unterdrückung der Millionen diskriminierter Menschen unter den Dalit und der Stammesbevölkerung verschoben. Gesellschaftliche Veränderung, Integration von Minderheiten und Ganzheit werden als Ziele höher geschätzt als Kontemplation. Dieser Wandel beeinflußt sowohl die theologische Reflexion wie auch die religiöse Praxis. Dies hat sicher auch mit der sozialen Herkunft der großen Mehrheit der indischen Katholiken zu tun, die aus den unteren bis untersten Schichten kommen und nur wenig Verständnis für abstrakte philosophische Gedankengebäude und theologische Reflexion haben.
Von wachsender Bedeutung sind die Beiträge *indischer Frauen* zur Theologie. Hier sind es in erster Linie protestantische Theologinnen, die Anstöße und eigenständige Beiträge zu einer indischen feministischen Theologie geleistet haben. Innerhalb der katholischen Kirche engagieren sich einige Ordensschwestern und bisher nur wenige Laientheologinnen. Den indischen Theologinnen geht es in erster Linie um die Hebung der Stellung der Frau in der Gesellschaft. Ein weiteres Charakteristikum indischer feministischer Theologie ist der Einsatz für die Bewahrung der Schöpfung in ökologischen Initiativen und Bewußtseinsbildung.

Eine wichtige Rolle spielen innerhalb der Formen indischer Befreiungstheologie die Beiträge der *Dalit-Theologie*. Mit Dalit – in Sanskrit bedeutet das Wort „zerbrochen" oder „zerschlagen" – bezeichnen sich seit Jahren die Angehörigen der früher oft Kastenlose oder *Pariah* genannten sozial und wirtschaftliche diskriminierten Gruppen in der indischen Gesellschaft. Lange Zeit hindurch waren die Dalit-Christen innerhalb der indischen Kirchen eine schweigende oder eher eine stumme Mehrheit. Zwar stellen sie zusammen mit den Christen aus der Stammesbevölkerung (Adivasi) mit ca. 75 Prozent die weitaus stärkste Gruppe. Ihr Anteil an den Leitungsämtern in den Kirchen sowie in den theologischen Lehranstalten war jedoch bisher verschwindend gering. Die meisten Angehörigen der Dalit verfügen immer noch über eine unzureichende Ausbildung, so daß es nicht leicht für sie ist, aus dem Getto der Kasten- und Namenlosen herauszukommen und Führungspositionen zu übernehmen. Seit einigen Jahren haben sie jedoch angefangen, eigene Organisationen aufzubauen, Schulungen für ihre Mitglieder durchzuführen und ihre Wünsche und Vorstellungen zu artikulieren.
Sowohl in der protestantischen wie auch in der katholischen Kirche gibt es seit einigen Jahren aus den Kreisen der Dalit stammende Theologen, die im Rückgriff auf eine kritische Analyse ihrer Situation eigene theologische Entwürfe vorgelegt haben. In der protestantischen Kirche waren es Theologen des *Christlichen Instituts für das Studium von Religion und Gesellschaft* (CISRS) in Bangalore, die erste Entwürfe einer Dalit-Theologie veröffentlichten. Katholischerseits finden sich Ansätze in den verschiedenen Sozialinstituten und in der seit 1989 bestehenden *Christlichen Dalit-Befreiungsbewegung*, die verschiedene Initiativen auf ökumenischer Ebene zusammenführt. Wie bei ähnlichen befreiungstheologischen Ansätzen bestehen die ersten Entwürfe einer eigenständigen Dalit-Theologie zunächst eher in Postulaten und Wunschvorstellungen als in neuen ausgearbeiteten selbständigen Entwürfen. Ziel einer Dalit-Theologie soll sein, im Rückgriff auf die Heilige Schrift und auf das Leben und Sterben Jesu Christi im Verbund mit den eigenen Erfahrungen herauszufinden, wo Gott in Jesus Christus für sie als Befreier und Erlöser sichtbar und wirksam wird.

Das bleibende Dilemma der christlichen Mission

Die Dalit-Theologen lehnen nicht nur den „eurokirchlichen Christus" (*A. Pieris*) der offiziellen Kirche ab, sondern auch den Hindu-Christus der indischen Ashram-Bewegung. Genauso verwerfen sie die marxistischen Instrumente der Gesellschaftsanalyse, die einige der indischen Theologen, die der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen nahestehen, so wertvoll finden, weil die indischen Marxisten wegen ihrer mehrheitlichen Zugehörigkeit zu den höheren Kasten nicht in der Lage waren, die Kastenordnung Indiens zu begreifen, geschweige denn zu verändern.

Der bekannte evangelische Missionstheologe *H. W. Gensichen* wendet sich kritisch gegen die vor allem im westlichen Ausland verbreitete Tendenz, die Dalit gleichsam für das Christentum mit Beschlag zu belegen, ohne in Rechnung zu stellen, daß die Mehrheit der Dalit Hindus oder Muslime sind. Die vielen Entwürfe einer Dalit-Theologie erscheinen ihm als eine Modeerscheinung, die zur Errichtung eigener Lehrstühle und zu einer Flut von Veröffentlichungen geführt habe. Kritisch merkt er an, daß der religionspolitische Exportartikel „Dalit-Theologie" in Deutschland als attraktiver Gegenstand für Diplomarbeiten und Dissertationen entdeckt worden sei – eine ungesunde Entwicklung, da die Behandlung dieser Thematik doch wohl besser den indischen Kirchen vorbehalten bleiben solle (H. W. Gensichen, Die indischen Christen, in: Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt, *D. Rothermund* [Hrsg.], München 1995, S. 194).
Bei der 24. Generalversammlung der indischen Bischofskonferenz in Thiruvananthapuram im Februar dieses Jahres

beschäftigten sich die Bischöfe auch mit dem Problem der christlichen Dalit. Den Bischöfen ging es dabei um die Gleichstellung der christlichen Dalit mit den Angehörigen der übrigen unteren Kasten und Kastenlosen, denen gesetzlich besondere Privilegien und Sonderrechte zugestanden werden, die man den christlichen Dalit verweigert. Die Bischofskonferenz hat eine Eingabe an die indische Regierung gemacht, um endlich die rechtliche Gleichstellung der Dalit zu erreichen. Die bisherigen Versuche, eine solche Gleichstellung zu erreichen, sind immer gescheitert, weil die Regierung sich der von den Hindu-Parteien vorgebrachten Argumentation anschloß, daß sich die christlichen Dalit durch ihre Zugehörigkeit zu den Kirchen in einer sozial besseren Lage befänden als die übrigen Dalit.

Innerkirchlich ist das Problem der katholischen Dalit in der letzten Zeit immer brennender geworden. Unterstützt von den Dalit-Theologen und gestärkt durch ihre Organisation in Aktionsgruppen haben sie begonnen, sich gegen ihre Diskriminierung und Zurücksetzung innerhalb der Kirche zu wehren. Sie fordern ein Ende der Ausgrenzungen der Dalit durch die Katholiken der höheren Kasten. In einigen Kirchen in Tamil Nadu und anderswo gelten weiterhin besondere Vorschriften in der Sitzordnung, beim Kommunionempfang, in der Mitarbeit in den Pfarreien, in der Friedhofsordnung etc., durch die sich die Dalit diskriminiert fühlen. Die Zahl der Dalit unter den Priestern ist verschwindend gering, im Episkopat sind sie gerade mit zwei Bischöfen vertreten. Immerhin haben die Bischöfe bei ihrer Vollversammlung im Februar 1996 beschlossen, für die christlichen Dalit in kirchlichen Institutionen und Schulen bestimmte Quoten festzusetzen, um ihnen eine bessere Ausbildung und Berufsmöglichkeiten zu sichern.

Das Buch des bekannten indischen Journalisten *Arun Shourie*: „Missionare in Indien, Kontinuitäten, Wandlungen und Dilemmas", das 1994 erschien, hat zu einer lebhaften Diskussion über die Bewertung der christlichen Mission in Indien geführt. Der Autor war bei einem Studienseminar der bischöflichen Kommission für Soziale Kommunikation aus Anlaß des 50jährigen Jubiläums der Errichtung der indischen Bischofskonferenz eingeladen worden, zu dieser Thematik aus der Sicht eines Hindus zu sprechen. Shourie kritisiert die christlichen Kirchen, indem er auf ihre Besessenheit von Statistiken hinweist, mit denen sie belegten, daß es ihnen immer noch gelinge, neue Konvertiten zu gewinnen. Die Kirchen setzten immer stärker auf ihre Institutionen wie Schulen, Krankenhäuser, Waisenhäuser, Sozialstationen, Presseerzeugnisse, d. h. auf materielle Dinge. Spirituelle und religiöse Belange verschwinden demgegenüber für den Hindu-Beobachter immer mehr aus den Augen.

Die Kritik Shouries richtet sich grundsätzlich gegen das Ziel der Bekehrung, die von den Hindus als Attacke gegen ihre eigene Identität verstanden wird. Er bemüht viele Zitate aus den letzten zweihundert Jahren, um zu belegen, wie Missionare und englische Administratoren nicht müde wurden, den Hinduismus und große Bereiche der indischen Kultur als dekadent und dem Untergang preisgegeben darzustellen. Nach der Entstehung des unabhängigen Indien hätten die christlichen Kirchen zwar Änderungen in ihrem Ansatz und ihrer Sprechweise vorgenommen. Shourie erwähnt neuere Einsichten in der christlichen Theologie, die auf der einen Seite die anderen Religionen neu bewerteten, und Anstöße aus der Theologie der Befreiung, die die Anliegen der Dalit und der Stammesbevölkerung in den Mittelpunkt rückten.

Shourie würdigt die Bestrebungen für Kontextualisierung und Inkulturation seitens der indischen christlichen Kirchen. Aber er weist auf ein offensichtliches Dilemma hin, wenn er Kardinal Tomko zitiert, der 1991 Indien als das Epizentrum aller Häresien ausgemacht habe, weil die indischen Theologen dem missionarischen Elan der indischen Kirche den Garaus gemacht hätten. Das Dilemma besteht für ihn zwischen der erklärten Bereitschaft, die anderen Religionen zu achten und mit ihnen in einen Dialog einzutreten, und dem Festhalten an der Bekehrung möglichst vieler Angehöriger dieser Religionen.

Georg Evers

Kurzinformationen

Schlagabtausch mit FDP-Generalsekretär Westerwelle zum Staat-Kirche-Verhältnis

Der scheidende Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler*, wies in einem KNA-Interview (1.6.96) Überlegungen von FDP-Generalsekretär *Guido Westerwelle* zur Reform der Staat-Kirche-Beziehungen in Deutschland zurück, die dieser in einem Interview mit der evangelischen Presseagentur Idea geäußert hatte (11.4.96). Zu der von Westerwelle angekündigten „öffentlichen Debatte" über dieses Thema werde es schon deshalb kommen, so Schätzler, „weil ein Teil der Politiker nicht mehr in der Lage ist, sowohl die historischen Gründe wie auch die gesellschaftlichen Entwicklungen zu durchschauen, in der rechten Weise einzuordnen und zu werten". Westerwelle hatte den umstrittenen Hamburger Parteitagsbeschluß der FDP von 1974 als weiterhin gültig bezeichnet. Die Liberalen anerkennten die Rolle der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und die „Mitverantwortung der Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften für die Gestaltung des Zusammenlebens in Staat und Gesell-

schaft. Sie träten aber für eine „deutlichere, keine völlige Trennung" nach dem französischen oder mexikanischen Modell ein. Die Aussage von Westerwelle, „nicht die Institution, sondern das Individuum soll Vorrang haben", so Schätzler, sei zwar richtig, sei aber nicht so zu verstehen, als müsse die Freiheit der gesellschaftlichen Institutionen eingeschränkt und ihr Wirken zurückgedrängt werden. Die Abschaffung des staatlichen Einzugs der Kirchensteuer, so hatte Westerwelle in dem Interview gesagt, solle durch „Vereinbarungen zwischen Kirchen und Staat..., nicht durch eine einseitige staatliche Entscheidung" erreicht werden. Angesichts des geringen Anteils an Kirchensteuer, der in den sozial-karitativen Bereich fließe, sehe er keine „große Katastrophe" heraufziehen. Schätzler dagegen: Kirchensteuer werde nicht erhoben, weil „die Kirche vorrangig eine sozial-karitative Institution ist, sondern sie ist ein freiwilliger Beitrag ihrer Mitglieder, um das Leben der Kirche zu entfalten und damit in den Zustand zu versetzen, ihren Aufgaben, das Wort Gottes zu verkünden, Seelsorge zu betreiben, auch karitative Initiativen und Aktivitäten einzurichten, gerecht zu werden".

Vollversammlung des Rates europäischer Bischofskonferenzen

Der *Rat der europäischen Bischofskonferenzen* (CCEE) hielt seine diesjährige Vollversammlung vom 30. Mai bis 2. Juni im österreichischen Wallfahrtsort Mariazell ab. Seit 1993 sind die jeweiligen Konferenzvorsitzenden Mitglieder im 1971 ins Leben gerufenen CCEE. Zu den dreißig Konferenzvorsitzenden kommen noch je ein Bischof aus Rußland, Weißrußland und Luxemburg als Ländern ohne Bischofskonferenz. Das im Frühjahr 1993 neu gewählte Präsidium des Rates (vgl. HK, Mai 1993, 224ff.) wurde jetzt bei der Vollversammlung in Mariazell für eine Amtsperiode von fünf Jahren bestätigt: Präsident des CCEE bleibt der Erzbischof von Prag, Kardinal *Miloslav Vlk*; als Vizepräsidenten wurden der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* (für die Westhälfte Europas) und der Erzbischof des ungarischen Eger (Erlau), *István Seregély* (für die Osthälfte des Kontinents) bestätigt. Für einzelne Gruppen bzw. Aufgabenbereiche auf europäischer Ebene bestimmt der CCEE delegierte Bischöfe: Zuständig für die Laien ist der polnische Erzbischof *Jozef Michalik* (Przemysl), für die Priester Erzbischof *Lucien Daloz* von Besançon, für die Ordensleute der Antwerpener Bischof *Paul van den Berghe*. Die Katechese betreut für den CCEE Weihbischof *Cesare Nosiglia* (Rom), Fragen der Migration der Luxemburger Erzbischof *Fernand Franck*. Präsident des Medienkomitees ist der englische Bischof *Crispian Hollis* (Portsmouth). Ausführlich befaßte sich der CCEE bei seiner jüngsten Vollversammlung mit der Lage in *Bosnien-Herzegowina*. Dem Pressekommuniqué zufolge machte er sich die Meinung der Bischöfe Bosnien-Herzegowinas zu eigen, „daß nach der Einstellung der Kriegshandlungen der Friede erst dann Wirklichkeit wird, wenn die Grundrechte jedes einzelnen, insbesondere das Recht auf freie Religionsausübung, auf Bewahrung der Kultur, Sprache und ethnischer Identität (Recht auf Heimat) gesichert sind". Angesichts der schwierigen Situation in *Algerien* beschloß die CCEE-Vollversammlung, im Herbst eine Delegation zur nächsten Sitzung der nordafrikanischen Bischofskonferenz zu entsenden. Die nächste Vollversammlung des CCEE wird voraussichtlich im Oktober 1997 im polnischen Tschenstochau stattfinden.

Papstbesuch in Slowenien

Die Slowenienreise Johannes Pauls II. vom 17. bis 19. Mai fiel in eine Zeit höchster politischer Anspannung (vgl. HK, Mai 1996, 228ff.) im Land. So bat der slowenische Staatspräsident *Milan Kučan* den Papst am Ende des dreitägigen Besuches, sein Land im Bemühen um den inneren Frieden und den „erfolgreichen Weg in die gemeinsamen europäischen Institutionen" zu unterstützen. Als einen Höhepunkt der Papstvisite werteten Beobachter die Begegnung Johannes Pauls II. mit Vertretern von Wissenschaft und Kunst in Maribor. Dabei betonte der Papst, im derzeitigen „Klima der Angst und des Mißtrauens" und der offensichtlichen Verwirrung der europäischen Kultur müsse die Beziehung zwischen Christentum und Kultur, zwischen Glaube und Vernunft in neuer Weise betrachtet werden. Mit Bezug auf antiklerikale Strömungen in Teilen der slowenischen Öffentlichkeit unterstrich der Papst, die Kirche habe keinen anderen Ehrgeiz, als den Menschen das Heil in Jesus Christus zu verkünden. Niemand brauche vor der Kirche Angst zu haben. „Sie ist an der Seite derer, denen die Würde des Menschen und seine wahre Freiheit am Herzen liegt. Sie war eine treue Hüterin eurer historischen Erinnerung und der vornehmsten Tradition des slowenischen Volkes, und sie wird es weiterhin sein." Weitere Stationen der Papstreise waren Postojna, wo der Papst an einem Fest mit 50000 Jugendlichen teilnahm. Begonnen hatte die Reise in Ljubljana. Dort hatte Johannes Paul II., der auf der Reise seinen 76. Geburtstag beging, die rund 120000 Gläubigen bei der Meßfeier anläßlich des 1250. Jahr-Gedenkens der Christianisierung des slowenischen Volkes aufgerufen, der Gefahr des Auseinanderklaffens von Glaube und Kultur, Glaube und Alltag entgegenzuwirken. Bei einem Treffen mit Geistlichen, Ordensleuten und Vertretern katholischer Laienorganisationen hatte Johannes Paul II. Bischöfen und Priestern für die Verkündigung des Evangeliums und die Verteidigung der unveräußerlichen Rechte jedes Menschen in den Krisenzeiten der slowenischen Geschichte gedankt. In diesem Zusammenhang würdigte der Papst die Person des 1862 verstorbenen Mariborer Bischofs *Anton Maria Slomšek*, dessen Seligsprechung während der Reise ursprünglich erwartet worden war, die jedoch wegen Verzögerungen beim Seligsprechungsverfahren verschoben werden mußte.

Weltweite Empörung über die Ermordung von sieben Trappisten in Algerien

Nach einer zwei Monate dauernden Entführung wurden sieben französische Trappisten in Algerien von Mitgliedern der Terroristenvereinigung GIA (Groupe islamique armé) ermordet. In einem vom 21. Mai datierten Bekennerschreiben heißt es, die „Exekution" habe am Morgen des gleichen Tages stattgefunden. Bei der Gruppe der entführten und anschließend ermordeten Mönche handelt es sich um sieben Mitglieder einer Trappistengemeinschaft in Tibehirine bei Medea. Die 70 Kilometer südwestlich von Algier gelegene Stadt Medea gilt als Hochburg der Islamisten. Die Getöteten wurden mit durchgeschnittenen Kehlen aufgefunden. Die Entführer hatten von den französischen Behörden die Freilassung von in Frankreich einsitzenden islamistischen Aktivisten verlangt und für den Fall, daß man sich dazu nicht bereit finde, die Tötung der Geiseln angedroht. Die französische Regierung hatte sowohl Gespräche als auch Verhandlungen mit der GIA verweigert; dennoch gab es Kontakte. In politischen Analysen wurde der Mord an den sieben Trappisten als Hinweis auf die Tatsache gedeutet, daß Teile der GIA ohne Kontrolle ihrer Führung operieren (Jeune Afrique, 5.–11.6.96). Presseschätzungen zufolge fielen seit Anfang 1994 18 Ordensleute Anschlägen zum Opfer. Vier Wochen nach der Entführung der sieben Trappisten waren in der Pariser Kathedrale Notre-Dame im Rahmen einer interreligiösen Feier sieben Kerzen entzündet worden, die bis zu ihrer Befreiung angezündet bleiben sollten. Nach Bekanntwerden der Ermordung löschte der Pariser Erzbischof, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, die Kerzen bei einer Trauerfeier. Die Gemeinschaft der Katholiken Algeriens erreichte in den Tagen nach der Ermordung der Trappisten auch die Nachricht vom Tode des aus Frankreich stammenden, 82jährigen früheren Erzbischofs von Algier, Kardinal *Léon-Etienne Duval*.

Treffen der CELAM-Glaubenskommissionen

Die zunehmende Säkularisierung und die vielfältigen Bedrohungen des menschlichen Lebens in seinen verschiedenen Phasen (vom Drogenhandel zur Liberalisierung der Abtreibungsgesetzgebungen über Massensterilisierung, Euthanasie, Genmanipulation und die besorgniserregende Ausbreitung von AIDS), das Vordringen fundamentalistischer Sekten und die Auseinandersetzung mit den sogenannten indianischen und afro-amerikanischen Theologien – diese Themen standen im Mittelpunkt eines Treffens des Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, mit den Vorsitzenden der Kommissionen für die Glaubenslehre der 22 Bischofskonferenzen Lateinamerikas Anfang Mai im mexikanischen Guadalajara (vgl. das Abschlußkommuniqué in Osservatore Romano 13./14.5.96). Einem Korrespondentenbericht der französischen Tageszeitung La Croix zufolge (23.5.96) unterstrich Ratzinger dazu gegenüber der Presse, man habe sich während des Treffens um die Trennung der positiven Elemente der Befreiungstheologie, der Bewegung und Theologie der Ureinwohner von deren gesellschaftsgefährdenden Momenten bemüht. Wörtlich kritisierte er „Pseudo-Theologien", die nach Lateinamerika kämen, die indigene Bevölkerung beeinflußten und sie zu folkloristischen Objekten degradierten, mit der Absicht, den Tourismus zu befördern. Vorrangiges Ziel der Begegnung sei es gewesen, die „Wirklichkeit des religiösen Lebens in Lateinamerika näher kennenzulernen" und um die Zusammenarbeit zwischen den örtlichen Lehrkommissionen und der Kongregation für die Glaubenslehre zu verbessern. Treffen dieser Art finden in unregelmäßigen Abständen immer wieder statt.

Bücher

FRANÇOIS FURET, Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert. Verlag Piper, München 1996. 723 S. 88,– DM.

Wie erklärt sich die Faszination, die der Sowjetkommunismus seit der Oktoberrevolution bis kurz vor seinem Zusammenbruch auf viele Menschen, nicht zuletzt Intellektuelle, in Westeuropa ausübte? Warum hat man dieser politischen Ideologie so viel Kredit eingeräumt und dabei die schreckliche Wirklichkeit der totalitären Diktatur verdrängt? Um eine Antwort auf diese Frage geht es dem bekannten französischen Historiker Furet in seinem glänzend geschriebenen (und gut übersetzten) Buch über den Kommunismus im 20. Jahrhundert, das mit Recht viel Beachtung gefunden hat. Furets Buch ist keine Geschichte der Sowjetunion und ihrer Rolle in Europa, auch keine Ideengeschichte der kommunistischen Ideologie. Es handelt sich vielmehr um einen großangelegten Essay, der die Faszination durch den Kommunismus in ihren verschiedenen Phasen und Spielarten analysiert und sie mit der faktischen Entwicklung der Sowjetunion konfrontiert. In seinem Aufbau folgt das Buch der Chronologie der Ereignisse und Entwicklungen von der

Revolution Lenins über den stalinistischen Terror und den Zweiten Weltkrieg, die berühmte Geheimrede Chruschtschows von 1956 und die Entstalinisierung bis zu Michail Gorbatschow. Furet zeigt die Bedeutung, die der Rückgriff auf die jakobinische Idee für den Mythos der kommunistischen Revolution hatte, setzt sich kritisch mit dem Antifaschismus auseinander, unter dessen Banner die Sowjetunion das Höchstmaß an Ansehen in Westeuropa erreichte, befaßt sich mit der Rolle der Sowjetunion im Spanischen Bürgerkrieg und dem Hitler-Stalin-Pakt von 1938. Breiten Raum nehmen Porträts von Intellektuellen ein, die vom Sowjetkommunismus fasziniert waren und auch bleiben, oder mehr oder weniger deutlich sein wahres Gesicht erkannten. Furet beschönigt nichts, legt den Finger in die diversen Wunden, ohne unfair zu polemisieren: ein gewichtiger Beitrag zur Gewissenserforschung. *U. R.*

HEINRICH POMPEY, Sterbende nicht alleine lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung. Grünewald-Verlag Mainz 1996. 188 S. 34,– DM.

Mit dieser praktisch-theologischen Auseinandersetzung mit den religiösen Aspekten von Leid, Sterben, Tod und Trauer, der vieldimensionalen Annäherung an die psychischen, zwischenmenschlichen und geistig-theologischen Grundlagen christlicher Sterbebegleitung wendet sich der Freiburger Caritaswissenschaftler an Ärzte, Pflegepersonal, an Psychologen und besonders auch an die ehrenamtlich Engagierten in Hospizen und gemeindlichen Besuchsdiensten, aber auch an die Gemeindeseelsorger, die er zur Begleitung der Begleitenden ermutigen möchte. Zunächst beschreibt Pompey die Situation der Sterbenden unter medizinischen, psychischen, sozialen und geistigen Gesichtspunkten, widmet sich dabei den verschiedenen Einstellungen zu Tod und Sterben und skizziert jüngste Forschungsergebnisse seines Institutes zur Motivation bei den verschiedenen Formen von Sterbebegleitung. Der allgemeinen Darstellung des christlichen „Lebenswissens" über Sterben und Tod folgt dann im zweiten Teil die Frage nach dessen konkreter Wirkung. Ein besonderes Augenmerk richtet Pompey dabei auf das heikle Thema Wahrheit am Krankenbett: Seine Ausführungen über die Grundbedingungen dieses Dienstes an der Wahrheit als einem therapeutischen Akt und die Anforderungen an den, der die Botschaft zu überbringen hat, verbindet der Autor mit konkreten Vorschlägen zur Ausbildung von Ärzten, Pflegenden und ehrenamtlichen Helfern. In seiner engagierten, eher pastoral-theologisch als humanwissenschaftlich geprägten Ermutigung zur Sterbebegleitung gilt Pompeys Interesse der Darstellung eines auf wechselseitiges Geben und Nehmen beruhenden Beziehungsgeschehens in seinen verschiedenen Dimensionen: Dabei betont Pompey jedoch mehrfach: „Die Erfahrungen der Sterbebegleitung bedürfen einer Rückvernetzung in die Gesellschaft, besonders aber auch in die kirchlichen Gemeinden". (117) Hospizbewegung und eine christliche Sterbebegleitung stehen gleichmaßen in der Pflicht: Ergänzten sie ihre Helferfunktion nicht durch die Anwaltsfunktion für eine neue Sterbekultur in unsere Gesellschaft, würden die Initiativen für Sterbende langfristig als Alternative zur Selbst- und Fremdtötungsmentalität bei Sterbenden und verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen scheitern. *A. F.*

CHARLES SANDERS PEIRCE, Religionsphilosophische Schriften. Philosophische Bibliothek Band 478. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995. 602 S. 148,– DM.

Zur Zeit stehen wir im deutschen Sprachraum mitten in der späten Aneignung des Gedankengutes von Charles Sanders Peirce (1839–1914), dem Begründer der Semiotik und des Pragmatismus. Weit über seine wissenschaftstheoretischen Untersuchungen und Abhandlungen zur evolutionistischen Kosmologie hinaus hat sich dieser einflußreiche Naturwissenschaftler und Naturphilosoph zeitlebens auch mit religionsphilosophischen Fragen befaßt. Ziel dieser Denkbemühung ist von Anfang an die Überwindung des neuzeitlichen Dualismus von Materie und Geist als Ausgangspunkt für eine natürliche Schöpfungstheologie. Mit der vorliegenden deutschen Erstausgabe der religionsphilosophischen Schriften Charles Sanders Peirce erhält die Diskussion zwischen moderner Kosmologie und Religion einen kräftigen Anstoß. Die drei Hauptkapitel des Werkes behandeln frühe Entwürfe zu Religion und Metaphysik, Beiträge zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion und Briefe und Vorlesungstexte zum sog. „Gottesargument". Diese bei Peirce wesentlich von der Wahrscheinlichkeitstheorie bestimmte Beweisführung für das Sein Gottes bildet zwischen 1905 und 1911 den geistigen Höhepunkt eines Versuches, die naturphilosophische Position Kants zu überwinden. Das durch eine streng durchgeführte Bedeutungslogik erhärtete Vertrauen in die Tragkraft der Naturgesetze und die kontemplative Betrachtung des Universums führen Peirce zu einem Gottesgedanken außerhalb dogmatischer Festlegung: „Ich meine nur, daß der Zweck der Schöpfung, wie sie uns in unseren höchsten Verstehensversuchen erscheinen muß, der ist, einen Geist entstehen zu lassen, der zur Antwort fähig ist. Dies ist die Gottesbewegung hin zur Selbstproduktion. Wenn ich sage, Gott ist, so meine ich damit, daß der Gottesgedanke den höchsten Aufschwung zum Verständnis des Ursprungs des gesamten physiko-psychischen Universums darstellt, zu dem wir imstande sind". In dem gegenwärtig neu entfachten Streit um die Möglichkeit einer natürlichen Gottesverehrung kommt die Stimme von Peirce wie gerufen. Sie lädt dazu ein, sich gründlich und doch ruhevoll, theoretisch weit ausgreifend und zugleich die eigene Lebensführung als zeitlich-räumlich gewährte im Auge behaltend, dem waltenden Naturgeheimnis wieder zu nähern. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DALFERT, INGOLF U. „Was Gott ist, bestimme ich". In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 121 Heft 5 (Mai 1996) S. 416–430.

Die hier publizierte Zürcher Antrittsvorlesung des evangelischen Systematikers Dalfert gehört zum Besten, was von theologischer Seite in den letzten Jahren über das Verhältnis des christlichen Glaubens zur heutigen religiösen und kulturellen „Szene" geäußert wurde. Dalfert geht von der Tatsache aus, daß heute eine unkritische Entbindung religiöser Überzeugungen von öffentlicher Rechenschaftspflicht vorherrscht: „In Sachen Religion und Glaube scheint die öffentliche Meinung heute allenfalls noch Geschmacksfragen zu kennen." Die als Reaktion auf diese Individualisierung der Religion entstandene Tendenz, primär das Gemeinschaftliche und Gemeinschaftsstiftende von Glaubensüberzeugungen zu betonen, lehnt er aber ebenfalls als unzureichend ab. Christliche Kirchen erschöpften sich nicht im öffentlichen Gebrauch eines religiösen Symbolsystems und definierten sich nicht über den „Konstruktionskonsens derer, die das, was Gott ist, zufälligerweise oder aus historisch-soziokulturellen Gründen in derselben Weise bestimmen". Kirche und Theologie müssen vielmehr darauf bestehen, daß Gott nie „mein" oder „unser" Gott sein kann, wenn er nicht auch der aller anderen sein könnte. Der Glaube ist demnach zu öffentlicher Verantwortung fähig, „weil er sich von Gottes Wirklichkeit bestimmt weiß, in und durch deren Gegenwart alles ist, was ist". Es sei heute zentrale Aufgabe der Theologie, die Kirche bei der Pflicht zur öffentlichen Verantwortung zu behaften.

POTTMEYER, HERMANN J. Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. In: Internationale Katholische Zeitschrift Communio Jhg. 25 Heft 2 (März–April 1996) S. 134–147.

Vor dem Hintergrund des „Kirchenvolksbegehrens" geht der Bochumer Fundamentaltheologe der kommunikativen Lage der katholischen Kirche nach. Selbst wenn der Autor diesen Vorgang nicht für ein „zukunftsträchtiges Modell für die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen" hält, so nimmt er ihn doch als „Zeichen einer innerkirchlichen Kommunikationsstörung" und als „Mittel des Protestes gegen eine von vielen als Dialogverweigerung empfundene Haltung der Kirchenleitung" sehr ernst. Wer diese Art von Protestkampagnen überflüssig machen wolle, müsse einen „wirklichen Dialog" zulassen und fördern. Zum Sitz im Leben des Kirchenvolksbegehrens zählt der Autor auch das „gewandelte Kirchenbewußtsein", das eine Wirkung des letzten Konzils sei. Bei der Forderung nach Mitsprache bzw. einer neuen Form der Mitsprache gehe es „nicht um Emanzipationsbestrebungen einer nach den Schalthebeln kirchlicher Machtausübung drängenden Laienschaft, sondern um Engagement oder Resignation jener Katholiken, die heute schon weitgehend das kirchliche Leben tragen, den Glauben in der Welt bezeugen und ihn den Jungen zu vermitteln suchen". Als Ursache mancher Schwierigkeiten in der nachkonziliaren Entwicklung macht Pottmeyer die „Unentschiedenheit des Konzils" aus: Im Kern habe es das Konzil „bei jener Autoritätsauffassung (belassen), die unter anderen sozialen Umständen innerhalb einer Kirchenkonzeption ausgebildet wurde, die das Konzil überwinden wollte".

Kultur und Gesellschaft

REUTER, HANS-RICHARD. Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 40 Heft 2 (1996) S. 135–147.

Trotz formaler Allgemeingeltung der kodifizierten Menschenrechtskonzepte bleibe ihre Interpretation kontrovers. Vor allem die Frage nach ihrer universalen Gültigkeit sei damit eine politisch-theoretische, moralische und rechtsethische Herausforderung ersten Ranges. Diese aufnehmend setzt sich der Autor aus der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) mit drei Typen relativistischer Kritik am Menschenrechtsuniversalismus auseinander: dem ethischen Partikularismus, der für eine Konzentration der moralischen Kräfte auf den Nahbereich konkreter Gemeinschaften plädiert; dem politischen Realismus, der die Souveränitätsvorbehalte des einzelnen Staates in den Vordergrund stellt; und dem kulturellen Kontextualismus, der die kulturelle Determination der Rechte und die Gleichrangigkeit aller Ethosformen betont. Dem ersten Argumentationsmuster wirft Reuter die Verwechslung von sittlichem und rechtlichem Universalismus vor; die Menschenrechte seien Ausdruck eines universellen Rechtsprinzips. Gegen den zweiten betont er, es gehöre zur Essenz des Menschenrechtsprinzips, die strenge Unterscheidung zwischen Staatsangehörigen und Fremden zu entwerten. Den Vorwurf des Selbstwiderspruches erhebt Reuter gegen den dritten Einwand. Wenn kein Standpunkt als in höherem Maße gerechtfertigt gelte als irgendein anderer, müßte dies auch für den des Relativismus selbst gelten.

ZÜRN, MICHAEL/TAKE, INGO. Weltrisikogesellschaft und öffentliche Wahrnehmung globaler Gefährdungen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B24–25/96 S. 3–12

Der Beitrag liefert die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit einem gerade in unseren Tagen zu beobachtenden Phänomen: Während Rinderwahnsinn, ein Tankerunglück oder eine zu versenkende Bohrinsel bei vielen Zeitgenossen fast Panik hervorrufen, scheinen ökologische Gefährdungen von globalem Ausmaß nur wenige wirklich zu beschäftigen. Solche globalen Gefährdungen, die Autoren rechnen dazu etwa den Treibhauseffekt, das Ozonloch, die rasante Vernichtung der Artenvielfalt und die zivilisationsbedingte Zerstörung fruchtbaren Bodens, bildeten den Kern der sich mehr und mehr herausbildenden „Weltrisikogesellschaft". Für die öffentliche Wahrnehmung dieser globalen Gefährdungen, sei deren „objektive Dringlichkeit" nur ein Faktor neben anderen. Vier Faktorenbündel machen die Autoren für die Irrationalitäten bei der öffentlichen Wahrnehmung verantwortlich: die Auffälligkeit eines Ereignisses, Betroffenheit („Sankt-Florians-Prinzip"), Verantwortlichkeit (freiwillig übernommene Risiken werden eher akzeptiert) und Folgenungewißheit. Die armutsbedingten globalen Umweltgefährdungen wie der Rückgang der Biodiversität und die Bodenzerstörung haben demnach als hierzulande äußerst unauffällige Prozesse, denen zudem höchst komplexe Ursachen zugrunde liegen, wenig Chancen auf öffentliche Aufmerksamkeit.

Notizen

Der CDU-Bundestagsabgeordnete Karl H. Fell ist von seinem Amt als Präsident des Familienbundes der Deutschen Katholiken zurückgetreten. Als Grund für diesen Schritt gab Fell an, seine persönlichen Positionen zu Gesetzgebungsentscheidungen und seine Bindungen als Abgeordneter würden auf allen Seiten zu „Loyalitätskonflikten" führen. Der Familienbund müsse jedoch auf dem eingeschlagenen Weg „voll handlungsfähig bleiben". Fell war in der Vergangenheit wiederholt wegen seiner Ansichten zu familienpolitisch relevanten Fragen innerhalb seiner Fraktion unter Druck geraten. Unter seiner Führung (seit 1986) erwarb sich der Familienbund den Ruf eines kritischen Begleiters der Familien- und Sozialpolitik der konservativ-liberalen Regierungskoalition. Innerhalb des Familienbundes der Deutschen Katholiken, der Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Familienorganisationen und von Vertretern der Oppositionsparteien im Deutschen Bundestag wurde der Schritt Fells bedauert.

Neuer Landessuperintendent der Lippischen Landeskirche wird Pfarrer Gerrit Noltenmeyer (54), bisher Präses der Landessynode. Er tritt im Herbst die Nachfolge von Ako Haarbeck an. Die Lippische Landeskirche ist eine der beiden reformierten Gliedkirchen der EKD, umfaßt aber auch eine Minderheit lutherischer Gemeinden.

Die zwingend notwendigen Personaleinsparungen an den theologischen Fakultäten und Hochschuleinrichtungen des deutschen Sprachraums könnten nur aus der Zusammenarbeit aller beteiligten Instanzen und nicht aus einem Gegeneinander zu vertretbaren Lösungen führen. Dies war einhellige Meinung beim jüngsten Gespräch zwischen Vertretern der Deutschen, Österreichischen und Schweizer Bischofskonferenz und den Sprechern der theologischen Arbeitsgemeinschaften in Mainz. Diese Gespräche finden halbjährlich statt und gehen auf die „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologen von 1989 zurück. Die Theologischen Fakultäten seien an erster Stelle gefordert, selbst Sparvorschläge für ihren Bereich zu erarbeiten und darüber mit dem zuständigen Kultusministerium, dem Senat ihrer Universität und dem Ortsbischof zu verhandeln. Die Qualität von Wissenschaft und Lehre müssen in jedem Fall gewährleistet bleiben.

Für einiges Aufsehen sorgte die Ansprache von Bischof Martinus Muskens (Breda) beim diesjährigen Großtreffen der niederländischen „Achter-Mai-Bewegung" am 16. Mai in Den Bosch. Beim Treffen 1995 waren erstmals zwei Bischöfe anwesend, nachdem die Beziehungen zwischen dem niederländischen Episkopat und der im Zusammenhang der Kritik am Papstbesuch von 1985 entstandenen „Achter-Mai-Bewegung" in den Jahren davor ausgesprochen frostig waren. Diesmal hielt Bischof Muskens eine Ansprache im Plenum des Treffens (es stand unter dem Motto „Himmel und Erde bewegen"), und er skizzierte zum Mißvergnügen nicht weniger Teilnehmer die bischöflichen Kritikpunkte gegenüber der Bewegung: Jesus Christus werde nur als einer der großen Propheten gesehen, das kirchliche Amt und das Lehramt würden nicht genügend gewürdigt, die Schlußfeiern der Treffen hätten mehrmals nicht den liturgischen Normen entsprochen. Bischof Muskens bewertete seine Äußerungen als klärend für den weiteren Dialog mit der Bewegung; auch diese möchte den Dialog fortsetzen.

Anläßlich eines Firmbesuchs in drei kroatischen Gemeinden im Rhein-Main-Gebiet, in den sich viele Flüchtlinge aus Bosnien aufhalten, Anfang Juni hat der Erzbischof von Sarajevo, Kardinal Vinko Puljić seine Landsleute aufgerufen, in die Heimat zurückzukehren und beim Wiederaufbau zu helfen. Zwar könne er weder Sicherheit noch Unterbringung garantieren. Häufig seien die früheren Wohnungen zerstört oder von anderen Bosniern bewohnt. Das frühere Zusammenleben verschiedener Volksgruppen und Religionsgemeinschaften könne aber nur dann wiederbelebt werden, wenn möglichst viele zurückkehrten.

Nach dem neuesten Jahrbuch der lutherischen Kirche Norwegens wurden 1995 von den Neugeborenen 83 Prozent in der lutherischen Kirche getauft; dieser Prozentsatz entspricht dem Schnitt der letzten Jahre. Konfirmiert wurden in der Norwegischen Kirche 1995 fast 90 Prozent der in Frage kommenden Jugendlichen. Zahlen für das Jahr 1995 liegen auch für die lutherische Kirche von Finnland vor: Dort betrug die Taufquote im Berichtsjahr knapp 90 Prozent; beinahe 91 Prozent der 15jährigen wurden in der finnischen Kirche konfirmiert.

Mit der Ende Mai erfolgten Ernennung von Patrick Kelly (58) zum neuen Erzbischof von Liverpool endete ein monatelanges Rätselraten in der katholischen Kirche Englands, das von innerkirchlichen Kontroversen begleitet wurde. Im Februar 1996 starb Erzbischof Dereck Worlock, der sich in seiner Amtszeit als Erzbischof von Liverpool vor allem durch sein Engagement für die Stadt und ihre sozialen Probleme und für die Ökumene hervorgetan hatte und dem darüber hinaus wichtige Verdienste für die nachkonziliare Erneuerung des englischen Katholizismus zukamen. Posthum wurde Worlock von konservativen Gruppen kritisiert, während gleichzeitig Befürchtungen die Runde machten, Rom würde einen Mann dieser Couleur ernennen. Der neue Erzbischof Kelly, bisher Bischof im Nachbarbistum Salford, wird als ein theologisch und spirituell profilierter Mann beschrieben, der weder in die „rechte" noch „linke" kirchliche Schublade gehört und auf allen Seiten Ansehen genießt. Seit kurzem gehört er der Anglikanisch-Katholischen Kommission auf Weltebene an.

Unter der Bezeichnung „Katholisches Referendum" haben 20 katholische Organisationen in den USA ein Kirchenvolksbegehren nach österreichischem und deutschem Vorbild und mit den gleichen Forderungen gestartet. Nach Angaben der katholischen Wochenzeitung „National Catholic Register" hofft die Initiative auf mehr als eine Million Unterschriften für Reformen in der Kirche. In dem Aufruf heißt es unter anderem auch: Man sehne sich nach einer Kirche, die sich mehr um Probleme des Friedens, der Gewaltfreiheit, der sozialen Gerechtigkeit und des Umweltschutzes kümmere als um Fragen der Sexualmoral. Unterdessen verurteilte der Vorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof Anthony Pilla von Cleveland, die Initiative mit der Begründung, sie bringe nur Verwirrung und Unruhe in die Kirche. Die Aktion soll bis Juni 1997 laufen.

Beilagenhinweis
Dieser Ausgabe sind eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) und eine Beilage der Verlagsgruppe Engagement beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 8 50. Jahrgang August 1996

Wer vom Werfen reden will,
darf vom Treffen nicht schweigen.

Peter Sloterdijk

Zweifel nach dem Sieg

Zwei in erster Linie mentale, aber operativ höchst wirksame Entwicklungen sind zur Zeit für Wirtschaft, Politik und Gesellschaft bestimmend – mit Gefahren im Schlepptau, die es im Auge zu behalten gilt: der als endgültig taxierte Sieg der Marktwirtschaft über alle staats- und planwirtschaftlichen Konzepte und, gleichsam im Gegenzug dazu, die Sorge, die Angst, im Zuge der Globalisierung der Weltwirtschaft an nationaler (regionaler) Wettbewerbsfähigkeit zu verlieren.
Der Triumph der Marktwirtschaft über die Planwirtschaft ist mit und seit dem Ende des Kommunismus total. Der Gegner von einst ist weg, hat sich – zwischen Kuba und Vietnam – in letzte Überlebensnischen zurückgezogen, versucht – Beispiel China – Kommunismus und Marktwirtschaft ohne Rücksicht auf menschliche Verluste in Eigenregie zu verbinden, oder hat sich verbal, teilweise oder auch ganz von sich aus zur Marktwirtschaft bekehrt.

Es gibt in Italien, in Frankreich und erst recht in Ungarn oder Polen höchstens noch Splittergruppen, die sich nicht vom Strom der marktwirtschaftlichen Sieger haben mitziehen lassen. Und mit dem Ende des (europäischen) Kommunismus sind auch die letzten Bastionen planwirtschaftlichen Denkens unter demokratischen Sozialisten und Sozialdemokraten im Westen erschüttert worden. Sie streiten sich mit Liberalen höchstens noch darüber, wer von ihnen der konsequentere, bessere, im Zweifelsfall humanere Marktwirtschaftler ist. Oder sie wirken eingekeilt zwischen alten egalitären Wohlfahrtskonzepten und den neuen, in Position gebrachten Markterfordernissen einer alle Grenzen überschreitenden Kapitalwirtschaft ostentativ hilflos. Die deutsche Sozialdemokratie ist ein anschauliches Beispiel dafür.

Marktwirtschaft und Demokratie sind, wenn schon nicht zu Synonymen, so doch – wenigstens in der Sicht des Westens – zu siamesischen Zwillingen geworden, die weder operativ noch begrifflich voneinander zu trennen sind. Und da als einzige übriggebliebene Weltmacht die USA – nicht die Europäer, jedenfalls bislang nicht – gesiegt haben, scheint auch in Europa mental wie operativ in erster Linie die amerikanische Variante der „reinen" Marktwirtschaft zu siegen. Und auch da gibt es unter dem Zwang staatlichen Sparens noch einmal Verschiebungen und Verschärfungen, die zu vollziehen und zu begründen selbst die gegenüber den Republikanern Reaganscher Prägung sozial sensibleren Demokraten in den USA sich nicht scheuen.

Die Marktradikalen gewinnen Oberwasser

Unter Druck gerät die soziale Marktwirtschaft, jedenfalls soweit das Soziale im Sinne der Rücksicht auf das Allgemeinwohl und den Anteil des einzelnen am Gemeinwohl als die Marktwirtschaft selbst entscheidend mitkonstituierende Größe als „gleichgewichtiges" Element *(Franz J. Stegmann)* erscheint und nicht als bloß beiläufige Korrektur marktwirtschaftlicher Schädigungen verstanden wird.
Im Fahrwasser eines „marktradikalen" Amerikanismus werden auch bei uns die altliberalen Vertreter einer möglichst von allen sozialen Schwergewichten entlasteten Marktwirtschaft lauter. *Ludwig Erhard* ist zwar auch für sie immer noch die passende Rhetorik, aber hauptsächlich als genialer Entfesseler der Marktkräfte und kaum noch als Verkünder seines durchaus sozial gedachten „Wohlstands für alle".

Friedrich von Hayek – Namen sind Symptome – wird wieder viel lieber zitiert als *Alfred Müller-Armack*.

Der andere operative Geisteszusand, die Sorge um die Erhaltung der Wettbewerbsfähigkeit nationaler und regionaler Standorte fällt zwar als schwerer Wermutstropfen mitten ins marktwirtschaftliche Triumphgefühl: man wird sich, ob Sozialpartner oder Aufsichtsrat, ob Partei oder Gewerkschaft schmerzlich der Versäumnisse bewußt, die man unter dem Gesetz der Ost-West-Spannung und in Deutschland noch während der „Nachkonjunktur" im Zuge der deutschen Vereinigung verdrängen konnte. Man nahm verspätet zur Kenntnis, daß nicht nur Japan längst zu einem übermächtigen Konkurrenten auf den Weltmärkten geworden war, sondern daß inzwischen in ganz Ost- und Südostasien, und jetzt auch in den osteuropäischen Reformstaaten, ernstzunehmende Wettbewerber mit gutem Know-how und billiger Arbeitskraft heranwachsen.
Höchst aufschlußreich ist, wie man, nicht einheitlich, aber doch überwiegend, auf die veränderten Marktlagen reagiert: nicht mit der Zuversicht instinktsicherer Produzenten und agiler, ihre Chance witternder Kaufleute, sondern wie stirnrunzelnd rechnende Buchhalter hauptsächlich die hohen Arbeitskosten bejammernd. Dabei verschweigt man nur allzu gerne, daß, wie McKinsey errechnet und das Ifo-Institut erst jetzt wieder bestätigt hat, nur ein Drittel der deutschen Kostenüberlast den Lohnkosten (einschließlich Lohnnebenkosten) zuzurechnen ist, während zwei Drittel auf Organisations-, Fertigungs- und Führungsmängel zurückzuführen sind. Um das nicht zur Kenntnis nehmen zu müssen und der rhetorischen Wirkung wegen wird immer wieder sogar der schlichte Zusammenhang zwischen Arbeitskosten und Produktivität, also dem Stundenlohn und dem Produktausstoß pro Zeiteinheit, verschwiegen.

Die Unternehmenswirtschaft ist selbst von Risikoscheu angesteckt

Eigentlich möchte man meinen, der durch die Globalisierung erzeugte schärfere Wettbewerb sei für die Sieger der Marktwirtschaft die ideale Herausforderung, um zu zeigen, was sie können. Und nach ihrer Unternehmensphilosophie ist es ja auch so. Aber die Angst vor volkswirtschaftlichem Abstieg läßt sich strategisch zur Verfolgung der eigenen Unternehmensziele gut gebrauchen, und auch der Politik kann sie in einer Zeit übergroßer Schuldenlasten der öffentlichen Hände dazu dienen, soziale Ansprüche zu zähmen. So schürt man kräftig Ängste. Psychologisch und im Prinzip ist das auch nicht falsch. Ängste machen einer „müden Gesellschaft" Beine, bringen wegen Verfettung unflexibel gewordene Strukturen wieder in Bewegung. Wie sehr dies notwendig ist, wurde bis zur Lächerlichkeit in dem nun endlich entschiedenen jahrelangen Streit um erweiterte Ladenöffnungszeiten vorexerziert.
Auch Gewerkschaften gerieren sich übermäßig als Anker organisierter Immobilität. Was einmal erkämpft ist, wird mit Zähnen und Klauen verteidigt, ob es nun ordnungspolitisch und sozial vernünftig ist oder nicht. Einen so langen und so ergebnislosen Streit um Karenztage wie in Deutschland bei der Einführung der Pflegeversicherung und der abstrusen Feiertagsregelung als Ersatz können sich nur Gesellschaften leisten, die sich im erreichten Wohlstand eingerichtet haben. Jetzt taucht dasselbe Problem wieder bei der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall auf. Man geht nicht wegen des vorgesehenen relativ hohen Abschlags von 20 Prozent, sondern des erkämpften Prinzips wegen auf die Barrikaden, obwohl die Faustregel, daß Lohnersatzleistungen unter der Lohnhöhe liegen müssen, ein vernünftiger Grundsatz ist und ein mäßiger Abschlag selbst für chronisch Kranke verkraftbar wäre.

Der bei deutschen Kollegen hochangesehene britische Journalist *David Marsh* hat unlängst festgestellt, Deutschland sei nicht in einer Krise, aber es brauche die Krise, um fit zu bleiben. Wohl kein Land braucht mehr das Krisenbewußtsein als Deutschland, um seine schöpferischen Kräfte entfalten zu können. Aber zur Zeit sieht es so aus, als ob die vermögenden Teile der Bevölkerung, also diejenigen Schichten, die über den nötigen Stoff verfügen, mit dem Marktkräfte üblicherweise in Bewegung gesetzt werden, nicht viel risikofreudiger wären, als der kleine Angestellte, der sein sauer erspartes Geld zur Sparkasse bringt. Sie klagen unentwegt über soziale Überfütterung und Besitzstandswahrung, verhalten sich aber selbst als „beati possidentes". Man muß es nicht gleich mit den Grünen „Kasino-Kapitalismus" nennen, aber die kleineren von ihnen stecken ihr Geld mit Vorliebe in Immobilien, und die Größeren bevorzugen den spekulativen Kapitalmarkt statt investiver Unternehmungen. Wäre es nicht so, würden die Kapitalmärkte nicht unverhältnismäßig stärker wachsen als Produktion und Dienstleistungen.

Auf Wohlstandsverwahrlosung stößt man offenbar nicht nur bei Problemfamilien und deren von der Sozialhilfe lebenden Kindern, sondern auch in Vorstands- und Aufsichtsratsetagen von Unternehmen. Aber das Sicherheitsdenken ist dort trotzdem nicht viel weniger ausgeprägt als in Amtsstuben von Ministerien. Als Entschuldigung werden dann – zu Recht oder zu Unrecht – die unzulänglichen politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wegen staatlicher Überregulierung oder der in Deutschland herrschenden Technikfeindlichkeit angeführt, wobei letztere sich inzwischen ohnehin bereits in die grünen Nischen zurückgezogen hat. Und wenn es das nicht ist, dann sind es eben die hohen Lohnnebenkosten, an denen die Unternehmenswirtschaft nicht nur als Tarifpartner, sondern auch durch die Art, mit der sie durch Entlassungen und Frühverrentungen Rationalisierungskosten auf die Solidarsysteme abwälzt, selbst beteiligt ist.
Indessen entwickelt die Angst vor wirtschaftlichem Abstieg ihre eigene Fliehkraft in Richtung marktradikaler Lösungen, und die – in sich notwendigen und längst überfälligen – Debatten und Beschlüsse über die Begrenzung von Soziallasten helfen dabei: Die Konkurrenzfähigkeit der Unternehmen steht in Frage, also wird die Verbesserung der Rahmen-

bedingungen für die Wirtschaft zur alles bestimmenden politischen und gesellschaftlichen Priorität. Alles andere, einschließlich der sozialen Belange, hat sich dem unterzuordnen, zumal die ungünstige Altersentwicklung, die weiter steigende Arbeitslosigkeit, die individualisierten rechtlichen Ansprüche das erreichte Leistungsniveau auf Dauer ohnehin unfinanzierbar machen.

Im Schatten allgemeiner Sparzwänge bekommen die Sieger der „reinen" Marktwirtschaft ziemlich freie Bahn auch für die innergesellschaftliche Solidarität und Solidität wenig verträgliche Entscheidungen. Die Drohung, Arbeitsplätze ins Ausland zu verlagern, wirkt als Einschüchterungsdroge. Sie kann sehr nachdrücklich helfen, politisch die Rahmenbedingungen zu bekommen, die man haben will, oder wenigstens Politiker für das gewünschte Ergebnis zu mobilisieren.
In der konkreten Situation kann so sogar dem Arbeitsplatzargument der Sinn verdreht werden. In jede Politikerrede gehört seit Jahren die Beteuerung, die Verringerung der Arbeitslosigkeit habe allererste Priorität. Es ist politisch sicher ehrlich gemeint, hilft aber nicht nur dazu, Lohnkosten in Grenzen zu halten, sondern wird unter der Hand zugleich zu einem Freibrief für weitere Entlassungen. Praktisch erleichtert die Furcht vor dem Arbeitsplatzabbau den Arbeitsplatzabbau. Überdies erspart man sich damit, die Frage der wirtschaftlichsten Arbeitsorganisation und Arbeitsverteilung ernsthaft anzugehen, und stellt dafür Monat für Monat nur fest, die sich abzeichnende bessere Konjunktur wirke sich kaum auf den Arbeitsmarkt aus, und insinuiert damit, das Beschäftigungsproblem lasse sich immer noch konjunkturell lösen, obwohl das Gegenteil längst offenkundig ist.

Dafür legitimiert ein ganzes Bündel Schlagworte mit jeweils halbierter Bedeutung den eingeschlagenen strategischen Weg: Kampf gegen Besitzstandswahrung, Abbau von Anspruchsdenken, Deregulierung, Leistung, die sich lohnen muß – solche Forderungen vor allem beherrschen unsere politische Sozialdebatten. Sie sind sämtlich berechtigt, aber es kommt dabei auf das „strukturelle" Vorgehen an.
Was soll wieder reguliert werden? Verfahrensvereinfachungen (selbst bei der Rechtspflege) ja, Öffnungsklauseln in Tarifverträgen selbstverständlich, aber schon bei Einschränkungen des Kündigungsschutzes wird es problematischer. Besitzstandswahrung? Sind ausgerechnet die Bezieher von BfA-Renten und Sozialhilfeempfänger die klassischen Besitzstandswahrer, oder finden sich diese nicht in erster Linie in den oberen und mittleren sozialen Schichten und bei deren Interessenvertretern – von der Subventionswirtschaft bis zum Deutschen Beamtenbund?
Eine Marktwirtschaft, deren erklärtes Ziel ein ersprießlicher Lebensstandard für alle ist, muß in Krisenzeiten, wo Opfer und Einschränkungen abverlangt werden, wenigstens von einem Minimum an Solidarität, auch an symbolischer Solidarität der Verantwortlichen gegenüber den Betroffenen getragen sein, sonst löst sich der innere Zusammenhalt der Gesellschaft auf. Schließlich: Leistung, die sich lohnen soll? Praktisch heißt das Lohnspreizung, also Billiglöhne nach unten und „leistungsgerechtere" Löhne in den oberen Zonen. Aber nach was wird Leistung bemessen?
Die tendenzielle Ausgrenzung von Schwächeren durch sinnhalbierte Schlagworte ist um so gefährlicher, als diese Strategie auf einer zweiten Ebene wirksam wird, insofern sich das unternehmenswirtschaftliche und politische Sozialkritikvokabular auf die gesellschaftliche Ebene überträgt. Das gleiche Vokabular beherrscht inzwischen die Stammtische. Die gesicherte bürgerliche Gesellschaft identifiziert sich weitgehend damit. Der „Sozialneid" wechselt die Richtung. Er ist nicht mehr das Privileg der Habenichtse, sondern wird zum Argument der selbsternannten Leistungsträger gegen die Hilfsbedürftigen, die ja in der sozialen Hängematte liegen und so nur der Allgemeinheit zur Last fallen.

Der Sieg ist geborgt, er muß erst verdient werden

Aber der Zusammenhalt einer Gesellschaft und ihre Leistungsfähigkeit im Konzert weltweiten Wettbewerbs hängt elementar von der Fähigkeit ab, unter sich (binnengesellschaftlich) Solidarität zu üben. Natürlich bedeuten bei einem Sozialbudget von 124 Milliarden DM Kürzungen von rund zwei Prozent nicht das Ende des Sozialstaats. Aber es kommt darauf an, wo und bei wem gekürzt wird. Niemand außer dem Betroffenen wird bestreiten, daß es richtig ist, einem Sozialhilfeempfänger, der eine zumutbare Arbeit nicht annimmt, die Sozialhilfe drastisch zu kürzen; auch über die Verschärfung von Zumutbarkeitskriterien muß geredet und entschieden werden können. Aber die meisten linearen Kürzungen bei Transfereinkommen verschärfen die Lebenslage der sozial schwächsten Schichten.
Hier verweigerte Solidarität schafft nicht nur eine neue Klassengesellschaft mit Rückwirkungen von den Unterschichten auch auf Teile des Mittelstandes aller Altersklassen, sondern ist auch wirtschaftspolitisch verkehrt. Für Anhänger einer ausschließlich angebots- und exportorientierten Wirtschaftsphilosophie hat das Argument zwar wenig Gewicht. Aber immerhin hängen rund drei von vier Arbeitsplätzen am inländischen Markt, und die Tatsache, daß vor allem beim Inlandskonsum die Konjunktur nicht anziehen will, hat wohl auch etwas damit zu tun, daß das nötige Geld für die vorhandene Ware gerade dort fehlt, wo es üblicherweise mangels Sparkapazität ausgegeben werden *muß*.
Alle Standortdebatten sollten nicht darüber hinwegtäuschen, daß auf lange Sicht gesehen, der auf sozialem Ausgleich beruhende innere Friede auch für das wirtschaftliche Wohlergehen eines Landes mindestens so wichtig ist wie dessen internationale Konkurrenzfähigkeit. Und gerade die Verfechter rein marktwirtschaftlicher Krisenbewältigung sollten nicht übersehen, daß sich der Sieg der Marktwirtschaft einstweilen nur der Untauglichkeit seiner erledigten Gegner verdankt. Daß sie nicht an sich selbst scheitert, muß sie erst unter Beweis stellen. Die Ausnutzung kollektiver Ängste zum Zwecke der Durchsetzung der eigenen Strategien wäre dafür das denkbar schlechteste Argument. Der Sieg ist geborgt, er muß erst verdient werden. *David Seeber*

Schrittweise

FDP-Vorstoß zur weiteren Öffnung der Bundeswehr für Frauen

Wer will dem, der „geschlechtsspezifische Berufsverbote" geißelt und diese schnellstmöglich aus der Welt schaffen möchte, den Beifall verweigern? Wenn dieser auch noch den Mut besitzt, ausgerechnet in Zeiten harter politischer Auseinandersetzungen zur Rettung des gefährdeten „Standorts Deutschlands", das Thema Gleichstellung der Frau zu forcieren, das vielen doch eher als eines für „bessere Zeiten" gilt, hat er doppelt Lob verdient – so sehr auch der kurz vor der parlamentarischen Sommerpause von der FDP-Spitze unternommene Vorstoß, die Bundeswehr für Frauen weiter zu öffnen und ihnen auch den freiwilligen Dienst an der Waffe zu ermöglichen, überraschen mag.

Auch wenn das Grundgesetz derzeit bezüglich des Waffendienstes von Frauen wenig Raum für Gedankenexperimente zu bieten scheint, ist das Thema Frauen in der Armee keineswegs neu. 1975 führte diese Diskussion etwa zur Änderung des Soldatengesetzes und der Wehrdienstdisziplinarordnung. Frauen konnten sich nun als Zeit- oder Berufssoldatinnen für die Laufbahn des Offiziers im Sanitätsdienst bewerben. Ende der 70er Jahre wurde das Thema besonders durch einige Protagonistinnen der Frauenbewegung forciert.

Die Frauenbewegung bot dabei in ihrem Verhältnis zur Wehrpflicht eine immer offene Flanke; ihren Gegnern war das Thema oft genug Anlaß zu wohlfeiler Häme. Besonders „linke" Frauen ließen sich mit dem Thema Wehrpflicht trefflich vorführen. Die verschiedenen Argumente frauenbewegter Anwältinnen schienen sich zu widersprechen: das Emanzipationsinteresse und der Wunsch nach Eroberung aller gesellschaftlichen Bereiche, aller Berufe und Ränge stand gegen die pazifistische Überzeugung und die Weigerung, beteiligt zu werden an patriarchaler Gewalt.

Überraschen aber mag der Vorstoß der FDP-Spitze nicht nur, weil es doch auch durchaus noch einige andere gesellschaftliche Bereiche gibt, wo es für Frauenemanzipation und Gleichberechtigung eine Lanze zu brechen gälte. Der neuerliche Impuls der FDP fällt in eine Phase, in der eine mittlerweile sehr ins Grundsätzliche reichende Debatte über die Zukunft der deutschen Wehrverfassung überhaupt im Gange ist. Beim Thema Bundeswehr sind einige weitgehende Fragen derzeit offen, allen voran die des Fortbestandes der Wehrpflichtarmee.
Trotz aller vehement vorgetragenen Bekenntnisse zur Wehrpflicht, vorrangig mittlerweile begründet mit gesellschaftspolitischen Argumenten, gibt es doch untrügliche Zeichen, daß diese längerfristig zur Disposition steht. Dazu gehört die stetig steigenden Zahl der Kriegsdienstverweigerer und die damit verbundene Frage der Wehrgerechtigkeit. Auch die drastische Truppenreduzierung, zu der sich die Bundesrepublik 1990 im sogenannten „2+4-Vertrag" verpflichtet hat, sowie grundsätzlich die völlig veränderten Rahmenbedingungen für Aufgaben und Anforderungen einer künftigen Bundeswehr, die sich nicht mehr länger auf die Territorialverteidigung beschränken, setzten Fragezeichen hinter die Wehrpflichtarmee. Ein Land, das nur von befreundeten Nachbarn umgeben ist, braucht keine Massenarmee mehr, zu deren Sicherung die Wehrpflicht eingeführt wurde. Mehr und mehr gewinnt daher unter verfassungsrechtlicher Perspektive das Argument an Plausibilität, die gegenwärtige Sicherheitslage Deutschlands könne nicht mehr einen derartigen Eingriff in die bürgerlichen Grundrechte legitimieren, wie ihn die Wehrverpflichtung darstellt.

Wer vor diesem Hintergrund den Vorschlag der FDP nicht gar als „Geisterdiskussion" (CDU-Generalsekretär Hintze), als „Groteske" (Wieczorek-Zeul, SPD), als Sommerloch-Knüller oder einen weiteren Versuch krampfhafter parteipolitischer Profilierung werten wollte, befürchtete, das frisch aufgewärmte Frauenthema könnte der Ablenkung von den weitergehenden Problemen dienen. Auch entstand der Verdacht, daß in Zeiten, wo der Bundeswehr die Soldaten wegzulaufen scheinen, nun die Frauen als Lückenbüßerinnen herhalten sollen.

Indessen gibt es durchaus berechtigte Gründe, das Verhältnis Frauen, Armee und Waffendienst neu zu diskutieren. Die Argumente für die bisherige – je nach Perspektive – Diskriminierung oder Privilegierung der Frauen in der deutschen Wehrverfassung, die über kurz oder lang immer in Aussagen über das „Wesen" und die „natürliche" Grundbestimmung der Frau endeten, sind brüchig geworden: Frauen haben sich auch in anderen Bereichen Berufschancen erobert, die ihnen in den 50er Jahren noch nicht offenstanden. Bei einigen militärischen Bündnispartnern, allen voran den USA, haben Frauen mittlerweile, gleichwohl aber hart erkämpft eine sehr viel selbstverständlichere Stellung und Rolle innerhalb der Streitkräfte. Zum anderen drängen mehr und mehr Frauen zur Bundeswehr. Diesen aber müssen auch adäquate Aufstiegsmöglichkeiten geboten werden, die derzeit durch den Ausschluß vom Waffendienst höchst eingeschränkt sind. Sollte es in absehbarer Zeit doch zu einer Freiwilligenarmee in Deutschland kommen, wird sich auch die Frage nach den Frauen in der Bundeswehr ohnehin neu stellen.

Dabei war die bisherige Geschichte der Frauen in der Bundeswehr stets eine Folge der kleinen Schritte und dies wird auch voraussichtlich – dies zeigt der momentane Gesprächsverlauf – so bleiben. Die von FDP-Generalsekretär *Guido Westerwelle* angeregte Ermöglichung des freiwilligen Dienstes an der Waffe würde aber eine Grundgesetzänderung voraussetzen, für die die notwendige Zweidrittelmehrheit im Bundestag sicherlich nicht zu erreichen wäre. Der nächste Schritt

wird die Öffnung weitere Bereiche wie Fernmeldedienst oder Logistik sein. Bisher ist der Einsatz von Frauen auf den Sanitäts- und Musikdienst beschränkt. Auch die unmittelbar bevorstehende Zulassung von Frauen zu bewaffnetem Wachdienst in Friedenszeiten ist ein solcher kleiner Schritt.
Diejenigen aber, die sich so vehement für die Soldatinnen einsetzen, sollten in ihrem Elan für die Gleichstellung der Frauen unbedingt bestärkt, verpflichtet werden. Schließlich ist das Militär sicherlich nicht die letzte Bastion patriarchaler Macht, die es noch eben schnell zu schleifen gilt, damit das Gleichberechtigungs-Paradies Deutschland endlich Realität wird. *fo*

Verunsicherung

Kritik an der Misereor-Bund-Studie „Zukunftsfähiges Deutschland"

Das bischöfliche Hilfswerk Misereor sieht Klärungsbedarf: Auch die Vorstellung des Jahresberichtes 1995 im vergangenen Monat nahm der Hauptgeschäftsführer von Misereor, *Norbert Herkenrath*, zum Anlaß, erneut das Engagement des Hilfswerks für die Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" zu erklären, ja zu verteidigen. Zusammen mit dem Bund für Umwelt und Naturschutz (BUND) hatte Misereor beim Wuppertaler Institut für Klima, Umwelt, Energie die Studie, die quantitative wie qualitative Eckdaten einer weitreichenden sozio-ökologischen Wende unter der Maßgabe weltweiter Gerechtigkeit formuliert, in Auftrag gegeben (vgl. HK, Dezember 1995, 641 ff.).
Seit ihrer Veröffentlichung im November letzten Jahres sorgt die zum Sachbuch-Bestseller gewordene Studie für volle Briefkästen in der Misereor-Zentrale in Aachen. Neben viel Zustimmung mußte Misereor auch einige, mitunter recht harsche Kritik über sich ergehen lassen. Erbost sahen sich vor allem die Bauernverbände durch „einseitige" und „naive" Argumentationen und Forderungen an den ökologischen Pranger gestellt. Man forderte Misereor auf, sich von der Studie zu distanzieren; unter anderem hatte diese für einen reduzierten Fleischkonsum in Deutschland plädiert, auch mit dem Hinweis auf den durch diesen verursachten Flächenverbrauch in anderen Ländern. Die Kritik an der Studie – auch von Seiten anderer Umwelt- und Entwicklungsorganisationen, die sich etwas weitergehende Erkenntnisse und schärfere Postulate erhofft hatten – blieb jedoch nicht auf inhaltliche Aspekte beschränkt.

Herkenrath sprach bei der Vorstellung des Jahresberichtes von einer „Verunsicherung" der Spender: Die Beteiligung an einer Umweltstudie für Deutschland des doch auf die Hilfe für Arme spezialisierten und verpflichteten Hilfswerkes stieß auf Unverständnis, das bis hin zum Vorwurf des Mißbrauchs von Spendengeldern reichte. In der „Szene" der Entwicklungsarbeiter und Dritte-Welt-Gruppen sah man es als Positivum, daß Misereor ein breit angelegtes Verständnis von Entwicklung, aber auch eine ebenso breit ansetzende Analyse der Entwicklungshindernisse seiner Arbeit zugrundlegt. Bei den Kritikern kam dies nun als Überschreitung von Auftrag, Kompetenz und Zuständigkeit an.
„Verunsicherung", gerade auch beim traditionellen Kern der Spender brachte aber ebenso die Wahl des *Bündnispartners* für dieses Studienprojekt. Sicherlich galt ein Gutteil des Mißtrauens gegenüber dem doch in der säkularen Öko-Szene eher mit dem Image politischer Zurückhaltung behafteten BUND der stetig medienpräsenten und viel provozierender auftretenden Umweltorganisation Greenpeace.

Gegenüber allen diesen Vorbehalten unterstrich nun Herkenrath erneut, der Entschluß, sich in punkto „Zukunftsfähiges Deutschland" zu engagieren, sei eine unmittelbare Konsequenz aus der genuinen Misereor-Arbeit und der ihr zugrundeliegenden Prinzipien: „Zentrum der Misereor-Arbeit ist das christliche Menschenbild, wonach jeder Mensch das gleiche Recht auf ein menschenwürdiges Leben, auf einen gerechten Anteil an den Ressourcen der Erde hat. Wo aber bleibt die globale Chancengerechtigkeit, wenn die reichen Industrieländer über 80 Prozent aller Ressourcen für sich beanspruchen?" Darüberhinaus verwies der Misereor-Geschäftsführer auch auf einen anderen Aspekt, der spätestens seit der UN-Umweltkonferenz in Rio de Janeiro 1992 als so etwas wie eine Binsenwahrheit sowohl in der internationalen Entwicklungs- als auch Ökodiskussion gelten kann: Umweltprobleme sind Entwicklungsprobleme, Entwicklungsfragen sind Umweltfragen (vgl. HK, September 1992, 419 ff.).

Mit dem Auftrag zur Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" hat Misereor aber auch innerhalb der in Deutschland geführten Öko-Debatte eine Anwalts- und Lobbyfunktion übernommen, zu der nicht zuletzt die Projektpartner in der Dritten Welt selbst gedrängt hatten: Die seit über 20 Jahren geführte Umweltdebatte kranke daran, so Herkenrath, daß fast immer nur Deutschland oder vielleicht noch Europa in den Blick genommen werde.

Misereor wird die Verunsicherung bei manchen Spendern dennoch zu denken geben. Nicht nur, weil sich das Werk unter den gegenwärtigen wirtschaftlichen Rahmenbedingungen zu Recht um das weitere Spendenaufkommen für seine primäre Aufgabe der Armutsbekämpfung und der direkten Hilfe für Notleidende sorgt: mit insgesamt 129,4 Millionen Mark sank dieses 1995 im Vergleich zum Vorjahr um 5,5 Prozent – die Anzahl der Hilfsanträge aus Afrika, Asien und Lateinamerika aber steigt stetig (60 Prozent davon konnten 1995 bewilligt werden).
Man wird sich in Aachen auch fragen, welche Vorstellungen über Auftrag und Arbeit unter den Spendern, damit aber auch in breiten Kreisen der kirchlichen Öffentlichkeit vorherrschen. Ist dort etwa die *politische Bildungsarbeit* im eigenen Land, der die Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" zuzurech-

nen ist, doch (noch) nicht selbstverständlich? Ist in diesen Kreisen vor allem aber auch die Anwalts- und Lobbyfunktion des kirchlichen Hilfswerkes nicht ganz so unumstritten wie beispielsweise im engeren Kreis kirchlicher Dritte-Welt-Gruppen? Ist der vielfach beschriebene Paradigmenwechsel der kirchlichen Entwicklungsarbeit von der „Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit" bei einer breiten Spenderschicht, die diese Arbeit doch unterstützt und allererst möglich macht, noch gar nicht nachvollzogen?
Die Auseinandersetzungen über die Studie machen hier zumindest auf ein Kommunikations- und Informationsbedürfnis aufmerksam, auf die für die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen von Misereor nicht eben leichte Aufgabe, sich eine breite Unterstützung für ihre Arbeit zu sichern, ohne überfordernd und anmaßend zu sein. Traditionelle Spenderkreise, die sich an einem Engagement wie für die Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" stoßen, sollen nicht vergrault werden. Gleichzeitig gilt es auch die Kreise anzusprechen, die ein stärker politisch auftretendes Hilfswerk Misereor schätzen, das beispielsweise auch über das kirchliche Milieu hinaus Themen und Bundesgenossen sucht. *fo*

Druck

Der US-Präsidentschaftswahlkampf und das Abtreibungsthema

Zumindest aus nichtamerikanischer Sicht glänzt der Präsidentschaftswahlkampf in den USA nicht gerade von Spannung und politischer Kampfesstimmung. Dem Herausforderer des amtierenden Präsidenten gelingt es kaum, sich dem US-Wähler als eine politische Verheißung zu präsentieren. Da er seit langem zum politischen Establishment und obendrein einem Alter angehört, in dem andere ihren wohlverdienten Ruhestand antreten, will die Botschaft von einem notwendigen Wechsel im Weißen Haus nicht recht verfangen.
Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß *Robert Dole* unterdessen seinen Senatsvorsitz aufgab, der ihm bisher eine Schlüsselstellung in der Washingtoner Politikszene garantierte. Auch weiterhin erscheint er den Wählern wie jemand, der seine politische Zukunft bereits hinter sich hat. Obendrein sind die wirtschaftlichen und Arbeitsmarktdaten des Landes keineswegs so, daß der Ruf nach einem Wechsel zwingend wäre. Kein Wunder also, daß sich der Vorsprung des Amtsinhabers – obwohl gegenüber dem Frühjahr etwas zurückgegangen – immer noch erklecklich ausnimmt.
Auch die jüngste Entscheidung von Dole wenige Wochen vor dem republikanischen Parteikonvent in Dayton wird vermutlich an dieser Konstellation nichts Grundlegendes ändern. Unter massivem Druck aus den Kreisen der christlichen Rechten (vgl. HK, Februar 1996, 61 f.) und gegen den erklärten Willen eines anderen Teils seiner Anhängerschaft gab Dole den erklärten Versuch auf, die Verbindung zu jenen Republikanern, die sich in der Abtreibungsfrage eher moderat und pragmatisch geben, nicht abreißen zu lassen.
Die von ihm selbst favorisierte Öffnung gegenüber den Anhängern einer „Pro choice"-Position wird es in seiner Wahlplattform nunmehr nicht geben. Die Wahlchancen Doles haben sich damit nicht verbessert. Die harte Linie der Lebensschützer ist in der US-Wählerschaft nach Auskunft der Demoskopen nicht mehrheitsfähig.
Doles moderatere Haltung war indes nicht nur Wahlkampfstrategie. Den erklärten Befürwortern einer Verschärfung der gesetzlichen Abtreibungsregelung galt er bisher schon als unsicherer Kantonist. Dole holte nunmehr derjenige Teil des republikanischen Anhangs ein, dessen Kandidat *Pat Buchanan* bei den Vorwahlen zunächst erhebliche Stimmenanteile auf sich vereinigen konnte, selbst wenn er von Anfang an wegen seiner extremen Haltung schon innerhalb der eigenen Partei als nicht vermittelbar galt.
So wenig jedoch Lebensschützer in erster Linie nach wahltaktischen Gesichtspunkten schielen – das rechte Lager setzt auf ein Thema, das den gegenwärtigen Amtsinhaber an einer schwierigen Stelle trifft. Seit *Bill Clinton* die Präsidentschaft innehat, verzogen sich über dem Weißen Haus nie die Rauchschwaden von Affären aller Art. In diese Schwachstelle des amtierenden Präsidenten zielen Dole und die republikanische Wahlkampfstrategen, wenn sie *moralische* Fragen in den Mittelpunkt stellen und sich Dole als die „wertkonservative Alternative zu Clinton" zu präsentieren sucht (Neue Zürcher Zeitung, 25./26.5.96).

Für den Wahlkampf heißt das: So gering das Interesse Doles daran ist, sich als scharfer Gegner des seit 1972 geltenden und trotz verschiedentlicher Versuche nicht substantiell ausgehebelten Abtreibungsrechts zu profilieren, so sehr ist Clinton darum bemüht, nicht als unkritischer Abtreibungsbefürworter bzw. einseitiger „Pro choice"-Aktivist zu erscheinen. Bei aller Ablehnung von Verschärfungen sind die US-Bürger im allgemeinen eben doch nicht für eine unterschiedlose Freigabe bzw. eine Verharmlosigung der ethischen Problematik von Abtreibung.
In Bedrängnis kam Clinton erst unlängst, als er sein Veto gegen einen republikanischen Gesetzentwurf einlegte, der eine vergleichsweise selten praktizierte, innerhalb des Schwangerschaftszeitraums späte Form der Abtreibung verbieten sollte (Partial Birth Abortion Ban Act). Das geltende US-Abtreibungsrecht basiert u. a. auf einem zeitlich dreigestuften gesetzlichen Schutz des vorgeburtlichen Lebens.

Das von Clinton mit seinem Veto verhinderte Gesetz enthielt eine Ausnahme für Fälle, in denen das Leben der Mutter in Gefahr ist. Clinton hatte sich zunächst für eine Ausweitung dieser Ausnahmeregelung auch auf gesundheitliche Risiken bei der Mutter eingesetzt und sah sich außerstande, dem Gesetz zuzustimmen, als der Entwurf nicht in seinem Sinne abgeändert wurde.

Die *katholischen Bischöfe* gehörten zu den schärfsten Kritikern dieses Präsidentenvetos. Angesichts eines in der amerikanischen Rechtspraxis weitgefaßten Gesundheitsbegriffs sahen sie mit einer Ausnahmeregelung, wie sie der Präsident verlangte, das Gesetz faktisch ausgehebelt (Wortlaut eines Briefes von acht US-Kardinälen und dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz an Präsident Clinton und Antwort des US-Präsidenten, in: Origins, 25.4.96, 753 ff.).

Unter dem Druck einer hoch emotionalisierten und polarisierenden Diskussion, zumal in Wahlkampfzeiten, ist es für US-Politiker und auch für die katholische Kirche im Grunde auf ähnliche Weise schwierig, die Abtreibungsdiskussion im Bereich dessen zu belassen, was in breiteren Schichten der Bevölkerung konsensfähig ist. Der Druck der Lebensschutz-Aktivisten macht eine politische Handhabung des Problems extrem schwierig und entzweit die Republikanische Partei nicht minder als die katholische Kirche. Die Bischöfe geraten durch ihre Einsprüche in Sachen Abtreibungsgesetzgebung in die problematische Nähe zu Gruppen, die auch vor Gewalt nicht zurückschrecken und deren Lebensschutzkonzept immer dann erhebliche Löcher aufweist, wenn es um andere Gefährdungen bzw. Formen der Mißachtung menschlichen Lebens geht. *nt*

Aussichtsreich

Bemühungen um eine Rehabilitierung von Jan Hus

Am 6. Juli 1415 wurde in Konstanz *Jan Hus* als Ketzer verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Den diesjährigen Gedenktag dieses Ereignisses benutzte der Prager Erzbischof, Kardinal *Miloslav Vlk*, zur Ankündigung einer Rehabilitierung des tschechischen Reformators. Bei einer Gedenkveranstaltung des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Tschechischen Republik im südböhmischen Husinec, dem Geburtsort von Hus, sagte der Kardinal, das Urteil gegen den Reformator müsse widerrufen werden. Er bedauere die Hinrichtung von Hus zutiefst.

Wie *Martin Luther* für die Deutschen (jedenfalls für den protestantischen Volksteil), ist Jan Hus für die Tschechen nicht nur eine religiöse, sondern vor allem auch eine *nationale Figur*. Er steht für die Auseinandersetzungen zwischen Tschechen und Deutschen an der Prager Universität im frühen 15. Jahrhundert, er predigte auf Tschechisch in der bis heute erhaltenen Bethlehemskapelle am Rand der Prager Altstadt, er schuf die diakritischen Zeichen für die Schreibung des Tschechischen, die bis heute in Gebrauch sind. Die Tschechische Nationalkirche, die im Zusammenhang der „Los-von-Rom"-Bewegung nach dem Ende des Habsburgerreiches in Böhmen entstand, führt das Attribut „hussitisch" im Namen.

Hus steht auch für die Wunden, die Glaubenskriege und Gegenreformation in Böhmen geschlagen haben: Erst die Hussitenkriege, die mit der Anerkennung der utraquistischen Kirche endeten, dann nach der verlorenen Schlacht am Weißen Berg zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges die gewaltsame Rekatholisierung. Erst durch das Toleranzedikt Josephs II. von 1781 erhielten die Protestanten in Böhmen und Mähren wieder begrenzte religiöse Freiheit.

Bei seinem Besuch in der Tschechoslowakei im April 1990 erinnerte Johannes Paul II. an die „Ereignisse, die zunächst am Ursprung der schmerzlichen Spaltung der westlichen Christenheit standen und dann einen so langen Leidensweg verursachten". In der gleichen Ansprache erwähnte der Papst auch Hus: Es werde Aufgabe der Experten sein, in erster Linie der tschechischen Theologen, den Platz von Hus unter den Reformatoren der Kirche genauer zu bestimmen. Jenseits der von ihm vertretenen theologischen Überzeugungen könne man Hus nicht die „Integrität in der persönlichen Lebensführung und den Einsatz für die Bildung und moralische Erziehung der Nation" absprechen.

1993 wurde in Tschechien dann eine *ökumenische Kommission* ins Leben gerufen, die sich mit einer Neubewertung des Falls Hus befaßt. Sie bereitet eine Gesamtdarstellung von Persönlichkeit, Leben und Werk des tschechischen Reformators vor, die bei der Zweiten Europäischen Versammlung (mit dem Leitwort „Versöhnung") im Juni 1997 in Graz vorgelegt werden soll. Besondere Verdienste auf dem Weg zu einer möglichen Rehabilitierung von Hus durch die katholische Kirche kommen dem 1990 verstorbenen tschechischen Theologen *Josef Zvěřina* zu. Er hatte dem Papst schon einige Jahre vor der Wende in der ČSSR vorgeschlagen, man möge sich neu mit Hus befassen.

Wie eine Rehabilitierung von Jan Hus konkret aussehen könnte, ist nicht so leicht zu sagen. Dem Inquisitionsprozeß beim Konstanzer Konzil, der mit Verurteilung und Hinrichtung endete, ging ein päpstlicher Prozeß voraus, als dessen Ergebnis Hus 1412 gebannt und mit dem Interdikt belegt wurde. Der „Fall Hus" ist auch nur sehr begrenzt mit dem „Fall Galilei" zu vergleichen, in dem die Kirche 1992 (nach elfjähriger Arbeit einer Kommission) in Form einer Papstansprache neue Akzente setzte und dem ehemals Verurteilten späte Gerechtigkeit widerfahren ließ (vgl. HK, Dezember 1992, 540 f.).

In jedem Fall passen die offenbar aussichtsreichen Bemühungen um eine Neubewertung von Hus aber in das Programm, das Johannes Paul II. der Kirche für die Vorbereitung und Feier des Jubiläumsjahres 2000 vorgegeben hat. Im Schreiben „Tertio millenio adveniente" heißt es: „Ein anderes schmerzliches Kapitel, auf das die Kinder der Kirche mit reuebereiten Herzen zurückkommen müssen, stellt die besonders in manchen Jahrhunderten an den Tag gelegte Nachgiebigkeit angesichts von Methoden der Intoleranz oder sogar Gewalt im Dienst an der Wahrheit dar" (Nr. 35). Das läßt auch beim Thema Hus hoffen. *ru*

Kurie: Reformvorschläge von Alterzbischof Quinn

Der frühere Erzbischof von San Francisco, John R. Quinn, fand weltweit Beachtung mit einem Vortrag, den er kürzlich in Oxford hielt. Es geht darin um die Primatsausübung bzw. eine grundlegende Reform der römischen Kurie.

Es ist kennzeichnend für die Stimmungslage in der Spätphase des gegenwärtigen Pontifikates, daß in jüngster Zeit vermehrt über das theologische Profil, die praktische Ausübung und manche kirchenrechtlich relevanten Aspekte des Bischofs- (vgl. HK, Juni 1996, 292 ff.; Juli 1996, 348 ff.) und des Papstamtes (vgl. Juni 1996, 298 ff.) nachgedacht wird. Es schälen sich Fragen heraus, zu deren Bewältigung man dem aktuellen Pontifikat offenbar nicht mehr die nötige Kraft zutraut. Bei der Herausarbeitung zentraler Desiderate wird ebenso resümierend zurückgeschaut wie vorausschauend Weichen gestellt werden für mögliche Reformen von morgen.

Nachdenken über die Primatsausübung

Einen viel beachteten Beitrag zu dieser Diskussion lieferte am 29. Juni der Ende 1995 überraschend von seinem Amt zurückgetretene Alterzbischof von San Francisco, *John R. Quinn*, bei einem Vortrag in Oxford. Quinn sprach sich dabei für eine tiefgreifende Reform der vatikanischen Kurie aus, setzte sich für eine Stärkung der Rolle der Ortskirchen, der Bischöfe und der Bischofskonferenzen ein und regte die Einberufung eines Konzils an, damit sich die Kirche auf diese Weise auf die Herausforderungen des bevorstehenden dritten Jahrtausends einstellen könne.

Erzbischof Quinn gehört zu den Mitgliedern des US-Episkopates, die noch unter Paul VI. in ihr Amt gelangten. Die Bischofsweihe empfing er 1967 im Alter von 38 Jahren. 1977 wurde er Erzbischof von San Francisco, im gleichen Jahr auch Vorsitzender der US-Bischofskonferenz (bis 1980). Johannes Paul II. ernannte ihn in den 80er Jahren zum Päpstlichen Delegaten für das Ordensleben in den USA und zum Mitglied einer päpstlichen Kommission, die sich mit der durch die „Entmachtung" von Erzbischof *Hunthausen* schwierig gewordenen Lage in der Diözese Seattle befaßte (vgl. HK, April 1987, 200).

Bei aller kritischen Distanzierung von konkreten Vorgängen innerhalb des laufenden Pontifikates und bei aller Offenheit im Darlegen struktureller Mängel der katholischen Kirche – Quinn bemüht sich in seinem Oxforder Vortrag um Ausgewogenheit in der Darstellung und Bewertung, bringt ein hohes Maß an Respekt, Loyalität und Wertschätzung gegenüber Johannes Paul II. und dem Papstamt überhaupt zum Ausdruck.

Ihren Ausgang nehmen die Überlegungen Quinns bei der viel beachteten Aufforderung Johannes Pauls II. in seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" von 1995, im Rahmen des ökumenischen Dialogs über eine angemessene „Form der Primatsausübung" nachzudenken, „die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (Nr. 95). Von der Notwendigkeit neuer Formen der Primatsausübung könne man aber nur sprechen, „wenn die vergangenen oder gegenwärtigen Formen als unangemessen eingeschätzt werden".

Bei der Suche nach neuen Formen der Primatsausübung geht es Quinn jedoch ausdrücklich nicht etwa um die persönlichen Aspekte dieses Themas, sondern die strukturell-systembezogenen. Quinn fragt „hinter den persönlichen Stil des Papstes zurück und betrachtet das kuriale System für sich". So selbstverständlich es auch sei, daß der Papst die nötige Kommunikation mit dreitausend Bischöfen nicht ohne die Kurie bewältigen könne, so müsse doch zugegeben werden, daß jede Neuerung und Veränderung – selbst wenn der Papst persönlich entschlossen sei, sie voranzutreiben – von Teilen der Kurie, die anderer Ansicht sind, „verzögert, abgemindert oder gar hintertrieben werden könnte".

Quinn beließ es nicht bei allgemeinen Andeutungen. Viele orthodoxe und andere Christen verhielten sich gegenüber einer vollen Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl nicht deshalb so zurückhaltend, „weil sie bestimmte doktrinäre Fragen für unlösbar hielten oder wegen unglücklicher oder bedauerlicher historischer Ereignisse, sondern genau wegen der Art und Weise, mit der die Kurie bestimmte Themen behandelt".

Dem Papst unterstellt – den Bischöfen vorgesetzt

„In der ganzen Welt" mache man sich hierüber Sorgen. „Aktuelle Vorgänge in der Schweiz, in Österreich, Deutschland und Frankreich, in Brasilien, Afrika und den Vereinigten Staaten sind nur ein Hinweis dafür, wie weitverbreitet diese Sorge ist." Als einschlägige Themen nennt Quinn: Bischofsernennungen, die Approbierung von kirchlichen Dokumenten wie dem „Katechismus der katholischen Kirche", der starke Rückgang bei den Priesterzahlen, der Priesterzölibat, die Rolle der Bischofskonferenzen, die Rolle von Frauen in der Kirche und die Frauenordination.

Zwei Dimensionen unterscheidet Quinn an diesen Vorgängen: die Entscheidung des Apostolischen Stuhls an

sich und die Art und Weise, wie es zu diesen Entscheidungen kommt und wie sie ausgeführt werden. Die folgenden Fragesätze sind rhetorisch zu verstehen: „Wurden solche Entscheidungen ohne Beratung mit dem Episkopat und ohne einen angemessenen Dialog durchgesetzt? Wurden Bischöfe gegen den überwältigenden Willen von Volk und Priestern einer bestimmten Diözese ernannt?"

Als Kernproblem der gegenwärtigen Primatsausübung wie auch einer möglichen künftigen Kurienreform arbeitet Quinn heraus, daß die Kurie einerseits „Arm des Papstes" sei, sich andererseits als ein „tertium quid" verstehe. Statt der dogmatisch begründeten Struktur von Papst und Bischofskollegium habe sich eine „neue dreifache Struktur" herausgebildet: Papst, Kurie und Bischofskollegium. Diese Struktur mache es möglich, daß sich die Kurie in einer Aufsichts- und Autoritätsrolle gegenüber den Bischöfen sehe – „dem Papst unterstellt, aber dem Bischofskollegium vorgesetzt". Ähnliches stellt Quinn für die *Nuntien* fest: Auch sie könnten nur allzu leicht eine „zu starke direktive Machtposition gegenüber dem Episkopat eines Landes einnehmen und so die authentische Kollegialität des betreffenden Episkopates schwächen".

Quinn beläßt es nicht bei der Kritik am bisherigen Arbeitsstil der Kurie, sondern entwirft ein konkretes *Szenario für eine Kurienreform*. Die Kurienreform Pauls VI. habe vergleichsweise geringfügige Veränderungen gebracht; sie sei von Mitgliedern der Kurie selbst unternommen worden. Quinn stellt sich vor, unter der Leitung von drei Vorsitzenden, dem Vertreter einer Bischofskonferenz, einem Kurienmitglied und einem Laien solle eine Arbeitskommission aus Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien innerhalb von drei Jahren und unter Mitwirkung säkularer wie kirchlicher bzw. theologischer Fachleute einen Reformplan erarbeiten, der danach von den Bischofskonferenzen beraten und dem Papst zur Approbation und Ausführung vorgeschlagen werden könnte.

Einigen der genannten innerkirchlich strittigen Vorgänge der letzten Zeit geht Quinn in seinem Vortrag genauer nach. Etwa der Auseinandersetzung um die *englische Übersetzung* des *„Weltkatechismus"* (vgl. HK, Juli 1994, 331 f.). Auf Betreiben der Glaubenskongregation kam es damals zu einer gänzlich neuen Fassung dieser Übersetzung – gegen den Willen, wie Quinn nun feststellt, der „Mehrheit der aktiven, englischsprechenden Kardinäle der Welt". Offenbar sind, so Quinn, „die englischsprechenden Kardinäle und die Bischöfe der englischsprechenden Länder als Lehrer des Glaubens nicht kompetent..., die Angemessenheit und Richtigkeit eines kirchlichen Dokuments in ihrer eigenen Sprache zu beurteilen".

Die wichtigen Themen kommen nicht auf die Tagesordnung

Nicht weniger als eine „Einschränkung" des den Bischöfen von Christus übertragenden Amtes des Lehrers des Glaubens nennt Quinn ein solche Vorgehensweise, eine „Einschränkung wahrer Kollegialität". Kollegialität, die lediglich darin bestehe, Entscheidungen auszuführen, die eine höhere Autorität gefällt habe, sei eine sehr „abgeschwächte Kollegialität". Bischöfe und Bischofskonferenzen hätten das Gefühl, daß so gravierende Fragen wie Empfängnisregelung, Frauenordination, Generalabsolution und Zölibat der Diskussion entzogen würden.

Niemand mache dem Papst als Mitglied und Haupt des Bischofskollegiums das Recht streitig, auf seine eigene Initiative so zu lehren, wie er dies für notwendig oder angemessen halte. Gerade wenn man der Ansicht sei, daß er dieses Recht besitze, bestehe die „eigentliche Frage darin, wann und unter welchen Umständen er vernünftigerweise von diesem Recht Gebrauch machen sollte". Die innerkirchliche Diskussion sei oftmals deshalb so frustrierend, weil demjenigen, der diese Fragen stelle, gesagt werde, man lasse es an „Loyalität zum Papst" fehlen oder habe einen „mangelnden Glauben".

Quinn erinnerte an die Haltung, die der genius loci von Oxford, Kardinal Newman im Zusammenhang mit dem Unfehlbarkeitsdogma einnahm. Newman habe zwischen einer *dogmatischen Definition* und der *Klugheit* des Papstes unterschieden, eine solche vorzunehmen. Quinns Folgerung aus dieser Unterscheidung für heute: Den doktrinären Aspekten der Ausübung des Primats habe man große Aufmerksamkeit geschenkt – zu wenig dagegen der Klugheit bei dessen Ausübung. Die Diskussion über den Primat erschöpfe sich jedoch nicht in Fragen der Lehre. Die Diskussion über das, was zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte klug sei, sei ebenso legitim und notwendig.

Würden die Bischöfe routinemäßig und in ihrer Gesamtheit über Fragen der Lehre und andere wichtigen Äußerungen um Rat gefragt, könnten sie den Papst besser unterstützen. Sie würden in die Lage versetzt, die Position der Gesamtkirche in einer bestimmten Frage mitzutragen bzw. dadurch, daß sie daran beteiligt würden, eine kirchliche Lehre zu formulieren, die der Papst nicht alleine „als Last zu tragen" hätte. Eine stärkere Beteiligung der Bischöfe bei diesen Hauptentscheidungen würde, so Quinn, größere Teile des Kirchenvolkes bereit machen, diese zu akzeptieren.

In diesem Zusammenhang geht Quinn auch auf das Schicksal der *Bischofssynode* ein, mit der gerade in den Nachkonzilsjahren hohe Erwartungen in bezug auf mehr Kollegialität verknüpft waren. Die ursprünglichen Erwartungen an die Bischofssynode hätten sich nicht erfüllt. Die Synode hätte die Bischöfe aus aller Welt stärker in das Gespräch über die wichtigsten die Kirche betreffenden Themen einbeziehen sollen. Gegenwärtig würden von einer kleinen Kommission von 15 Kardinälen und Bischöfen Vorschläge an den Papst für die Themen der Vollversammlungen gemacht. Letztlich wähle jedoch dieser das Thema aus. Quinn setzt sich für eine verstärkte Mitwirkung der Vorsitzenden der Bischofs-

konferenzen an der Auswahl der Synodenthemen ein.
„Viele Bischöfe haben das Gefühl, daß Themen, die sie in Wahrnehmung ihrer Verantwortung zu diskutieren wünschen, gar nicht auf die Tagesordnung gelangen – die bereits genannten ebenso wie die Frage des Sakramentenempfangs durch wiederverheiratete Geschiedene." Es gehe ihm an dieser Stelle nicht um seine Position in konkreten Fragen. Er wolle aber betonen, daß „Fragen von großer Bedeutung in der Kirche nicht wirklich offen sind für eine freie und kollegiale Auswertung und Diskussion durch die Bischöfe". Bis heute werde auf subtile und manchmal sogar recht direkte Weise die Position der Kurie in diesen Fragen den Bischöfen auf Synoden mitgeteilt, was diese wiederum verunsichere. Gegen Ende einer Synode heiße es gar, bestimmte Empfehlungen an den Papst sollten unterbleiben.
Ausführlicher geht er auch auf das Prozedere der *Bischofsernennungen* ein. Trotz aller Vorteile des gegenwärtig gebräuchlichen Verfahrens (Distanz gegenüber lokalen Fraktionen und Pressionsversuchen sowie Einfluß durch staatliche Stellen) setzt er sich für eine stärkere Beteiligung der Ortskirchen bei den Bischofsernennungen ein. Vor dem Hintergrund der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils müßte den Ortskirchen, d. h. nicht nur den Bischöfen, sondern auch den Priestern, Laien und Ordensleuten, eine „bedeutende und verantwortliche Rolle eingeräumt werden".
Selbst wenn die Überlegungen Quinns nicht grundstürzend neu sind, die Tatsache, daß ein emeritierter Erzbischof und führender Vertreter eines der größten Episkopate der Weltkirche diese Kritik und Vorschläge für eine weitere Reform der Kirche öffentlich vorträgt, läßt aufhorchen. Wobei es kein Zufall sein dürfte, daß gerade ein US-amerikanischer Bischof sich so weit vorwagt: Zum einen wegen der traditionsgemäß größeren Bereitschaft der US-Kirche, Öffentlichkeit bei kirchenrelevanten Vorgängen herzustellen, zum anderen aber auch wegen der schwierigen Beziehungen gerade des US-Episkopates zu Rom (vgl. HK, September 1995, 464 ff).
Andererseits erweist es sich wieder einmal, daß gerade in der augenblicklichen Lage der Kirche die Emeriti diejenigen sind, die ein offenes Wort wagen. Ein weiteres Beispiel hierfür erlebten die Teilnehmer an einer Gedenkfeier zum 20. Todestag von Kardinal *Julius Döpfner* Mitte Juli in München. Der Wiener Alterzbischof Kardinal *Franz König* wies in einem Vortrag darauf hin, daß die vom Zweiten Vatikanischen Konzil „stark herausgestellte Kollegialität… aus praktischen Gründen steckengeblieben" sei. *K. N.*

Neue Bundesländer: Erster katholischer Kirchenvertrag

Nach vier evangelischen Kirchenverträgen wurde jetzt als erster katholischer Kirchenvertrag in den neuen Bundesländern der „Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Sachsen" unterzeichnet. Er regelt die üblichen Materien vom Religionsunterricht bis zu den Staatsleistungen.

In die festgefahrenen Verhandlungen des Heiligen Stuhls mit den ostdeutschen Ländern ist Bewegung gekommen. Am 2. Juli konnten der seit Jahresbeginn amtierende Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof *Giovanni Lajolo,* und Sachsens Ministerpräsident *Kurt Biedenkopf* in Dresden den „Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Sachsen" unterzeichnen. Bereits diese Überschrift läßt die gefundene Lösung für eine der zentralen Schwierigkeiten bei den Verhandlungen erkennen. Mit der Bezeichnung „Vertrag/Accordo" (im Unterschied zu „Konkordat/Concordato") wird von vornherein im Sinne der vatikanischen Verhandlungsposition verdeutlicht, daß an dem bestehenden Konkordatssystem in Deutschland nicht gerüttelt werden soll. Es wird also dem Titel nach keine ostdeutschen Landes-„Konkordate" geben.

Regelungen für die Theologenausbildung

In der Präambel des Vertrags wird der Bezug durch die bereits 1994 in den Errichtungsverträgen für die Bistümer Görlitz und Magdeburg verwendete Formel hergestellt: „unter Berücksichtigung des in Geltung stehenden Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933, soweit es den Freistaat Sachsen bindet, und in Würdigung des Vertrages des Freistaates Preußen mit dem Heiligen Stuhl vom 14. Juni 1929". Der Umfang der „Bindung" wird dabei offen gelassen.
Weiter bekunden beide Seiten die „Absicht, auf der Grundlage und in inhaltlicher Fortbildung der obengenannten Verträge das Verhältnis zwischen dem Freistaat Sachsen und der katholischen Kirche in freundschaftlichem Geist zu festigen und zu fördern". Der vatikanische Pressesaal wies am Tag nach der Unterzeichnung in einer Erklärung eigens darauf hin, daß der neue Vertrag eine Ergänzung, Aktualisierung und Anpassung dieser Verträge an die örtliche Situation sei.

Im Vertragstext selbst nimmt nur der Artikel 13 über die „Besetzung kirchlicher Ämter" ausdrücklich auf das Reichskonkordat Bezug – dabei wird die Anwendung des *Badischen Konkordats* auf die Besetzung des Bischöflichen Stuhles u398nd der Kanonikate im Bistum Dresden-Meißen bestätigt. Im Schlußprotokoll verzichtet der

Freistaat auf die Ableistung des Bischöflichen Treueids, wie bereits in den Errichtungsverträgen für die Bistümer Görlitz und Magdeburg.

Zu den schwierigsten Sachfragen bei den Verhandlungen in allen neuen Ländern zählte die Regelung der *theologischen Ausbildung an staatlichen Hochschulen.* Artikel 5 im sächsischen Vertrag ist folgerichtig der längste der 27 Artikel, dazu kommen ausführliche Bestimmungen im Schlußprotokoll. Zunächst wird festgelegt, daß die Ausbildung in den Lehramts- und Magisterstudiengängen für die Fächer Katholische Religion/Katholische Theologie an der Technischen Universität Dresden „der Lehre und den Grundsätzen der katholischen Kirche" entspricht.
Im Schlußprotokoll wird präzisiert, „daß für das Verhältnis aller Lehrstühle für katholische Theologie und Religionspädagogik zum zuständigen Diözesanbischof im Freistaat gegenwärtig insbesondere die Apostolische Konstitution ‚Sapientia Christiana' vom 15. April 1979 sowie die hierzu erlassenen Verordnungen vom 29. April 1979 und die zwei Dekrete der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 1. Januar 1983 gelten", welche an die Stelle der im Schlußprotokoll zu Artikel 19 des Reichskonkordates genannten kirchlichen Vorschriften getreten seien.

Weiter heißt es, die Professoren und Hochschuldozenten würden „erst berufen oder eingestellt, wenn sich das zuständige Staatsministerium bei dem zuständigen Diözesanbischof vergewissert hat, daß im Hinblick auf Lehre und Lebenswandel keine Bedenken bestehen". Bei Laien-Theologen ist „ein Lebenswandel nach den Ordnungen der katholischen Kirche erforderlich". Eventuell bestehende Bedenken sind „gemäß den Umständen des Einzelfalles angemessen darzulegen". Im Falle des *Entzugs der kirchlichen Lehrerlaubnis* für einen Hochschullehrer ist eine bemerkenswerte Abweichung vom Preußenkonkordat festgelegt: Der Freistaat ist lediglich verpflichtet, mit dem Bischof von Dresden-Meißen unverzüglich Verhandlungen „über die Art und den Umfang der zu leistenden Abhilfe" aufzunehmen.
Eine Verpflichtung des Landes, für Ersatz zu sorgen, besteht nicht – dies wäre im Blick auf die finanzielle Situation und den niedrigen Katholiken-Anteil in Ostdeutschland nicht durchsetzbar gewesen. Mit der beschlossenen Einzelfallregelung, die einen Ersatz auch nicht ausschließt und die Frage der Finanzierung ausspart, können wohl auch diejenigen im Westen leben, die gegen anderslautende Formulierungen in früheren Vertragsentwürfen Bedenken angemeldet hatten.

Garantie für den Religionsunterricht

Von besonderem Gewicht – und sowohl von Lajolo als auch von Biedenkopf bei der Vertragsunterzeichnung eigens erwähnt – sind die Bestimmungen über den *Religionsunterricht* als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen, gerade auch im Vergleich mit der konträren Regelung im Brandenburgischen Schulgesetz. Im Schlußprotokoll heißt es dazu – ähnlich wie beim bereits 1994 abgeschlossenen Vertrag mit den evangelischen Landeskirchen –, daß sich die Vertragspartner bewußt seien, „daß der Neuaufbau des Religionsunterrichts noch einen erheblichen Zeitraum in Anspruch nehmen wird". Der Religionsunterricht soll „baldmöglichst in allen Jahrgangsstufen durchgeführt werden". Entsprechend den örtlichen Gegebenheiten kann er „schulübergreifend abgehalten werden".

Weitere Themen des Vertrages sind das kirchliche Schulwesen und – gegenwärtig ohne konkreten Bezug – die kirchliche Hochschulausbildung, die Jugend- und Erwachsenenbildung, der Feiertagsschutz, die pastoralen und karitativen Einrichtungen der Kirche, die Präsenz der Kirche in Rundfunk und Fernsehen, die Sonderseelsorge in staatlichen Einrichtungen, die Orden und religiösen Genossenschaften, die Körperschaftsrechte der Kirche, das kirchliche Eigentumsrecht und kirchliche Gebäude in nichtkirchlichem Eigentum, das Friedhofswesen, die Denkmalpflege, die Staatsleistungen, die Kirchensteuer sowie das Meldewesen und das kirchliche Sammlungswesen. Eine regionale Besonderheit bildet die ausdrücklich erwähnte „Pflege sorbischer Belange" in der katholisch geprägten Oberlausitz.

Die *Staatsleistungen* „zur Abgeltung der Ansprüche der Bistümer" Dresden-Meißen, Görlitz und Magdeburg sind auf eine Million Mark im Stichjahr 1993 festgelegt – zum Vergleich: die evangelischen Kirchen erhalten 25 Millionen Mark – und ändern sich entsprechend der jährlichen Anpassung der Beamten-Besoldung. Von der Abgeltungsklausel sind laut Schlußprotokoll „sämtliche Ansprüche aus der Staatsleistungsgarantie gemäß Artikel 109 Abs. 4 Sächsischer Verfassung in Verbindung mit Artikel 138 Abs. 1 der Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 und gemäß Artikel 112 Abs. 1 Sächsischer Verfassung erfaßt", die damit entfallen. Davon unberührt bleiben die staatlichen *Baulastverpflichtungen* für Kirchen und andere kirchliche Gebäude, die im Eigentum des Freistaates stehen. Ausdrücklich erwähnt werden die Kathedrale – die ehemalige Hofkirche – in Dresden sowie die Schloßkapellen in Hubertusburg, Pillnitz und Moritzburg.

Daß die nach den Worten Biedenkopfs „sehr weitgehende Gesamtabgeltung der vermögenswirksamen Rechte der katholischen Kirche" durch die Staatsleistungen eine im Vergleich mit anderen Ländern niedrigere Summe ergibt, erklärt sich aus der Geschichte Sachsens. In nachreformatorischer Zeit gewannen die Katholiken erst nach der Konversion Augusts des Starken und dann durch den Zuzug aus den Nachbarländern im 19. Jahrhundert wieder an Bedeutung; die nominelle Gleichberechtigung mit den Protestanten wurde ihnen durch den Posener Frieden von 1806 zugestanden und durch die Deutsche Bundesakte von 1815 bestätigt.

Von der Säkularisation aufgrund des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 war die katholische Kirche auf dem Gebiet des heutigen Freistaates „mangels Masse" nur wenig betroffen; entsprechend gering sind die Ansprüche. Um finanzielle Fragen geht es auch bei den Bestimmungen des Vertrags über die „Kirchlichen Kulturdenkmale". Dabei hat die Kirche „Anspruch auf angemessene Kostenerstattung durch den Freistaat nach Maßgabe der Gesetze", wobei sie auf die wirtschaftliche Lage des Landes Rücksicht nehmen muß.

Weichenstellung für die anderen Verträge

Mit der Vertragsunterzeichnung in Sachsen – angesichts der absoluten CDU-Mehrheit im Landtag sind bei der erforderlichen Ratifizierung keine Probleme zu erwarten – sind zugleich die Weichen für die Verträge in *Thüringen, Sachsen-Anhalt* und *Mecklenburg-Vorpommern* gestellt. Wesentliche Differenzen in den strittigen Punkten dürften dort keinen Vertragspartner zuzumuten sein, wenn der Sachsen-Vertrag erst einmal völkerrechtliche Geltung hat.

In *Brandenburg,* wo auch der evangelische Kirchenvertrag noch verhandelt wird, deutet derzeit nichts auf eine schnelle Einigung. Nach dem Streit um das Schulgesetz mit dem Pflichtfach „Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde" (LER), gegen das beide Kirchen das Bundesverfassungsgericht angerufen haben, und Mißstimmungen bei der Errichtung der Stiftung „Stift Neuzelle" ist mit der Auseinandersetzung um die katholischen Schwangerenberatungsstellen ein weiterer Konflikt ausgebrochen. Nach dem Scheitern der Fusionspläne von Berlin und Brandenburg werden von beiden Kirchen auch mit dem Land Berlin die seit zwei Jahren laufenden Verhandlungen über Kirchenverträge weitergeführt. *N. Z.*

Begabtenförderung: 40 Jahre Cusanuswerk

Zu den zehn Förderungswerken für begabte Studenten und Promovenden in Deutschland gehört die Bischöfliche Studienförderung „Cusanuswerk". 1956 gegründet, spiegelt sich in ihrer Geschichte die Entwicklung von Kirche und Universität wider.

„Die Förderung begabter und hochmotivierter junger Menschen gehört unbestreitbar zu den ganz wichtigen Aufgaben unseres Bildungssystems. Für die immer komplexeren Herausforderungen unserer Welt brauchen wir Menschen, die mit hoher Kompetenz, wacher Intelligenz und sozialer Verantwortung zu denken und zu arbeiten gelernt haben" – so Bundespräsident *Roman Herzog* bei der Festveranstaltung zum 40jährigen Jubiläum der Bischöflichen Studienförderung „Cusanuswerk" am 2. Juni dieses Jahres. Das Cusanuswerk ist eines von derzeit zehn Begabtenförderungswerken in Deutschland, die in einer Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen sind.

Auf dem Feld der Begabtenförderung engagieren sich neben den beiden großen *Kirchen* (Evangelisches Studienwerk Villigst, Cusanuswerk) die *politischen Parteien* (Konrad-Adenauer-Stiftung, Friedrich-Ebert-Stiftung, Friedrich-Naumann-Stiftung, Hanns-Seidel-Stiftung, Stiftungsverband Regenbogen) sowie *Gewerkschaften* (Hans-Böckler-Stiftung) und *Wirtschaft* (Studienförderwerk der Deutschen Wirtschaft für Qualifizierung und Kooperation). In den Genuß einer Förderung durch eines dieser Förderungswerke kommen derzeit ca. 15 000 Studierende bzw. Promovenden an deutschen Wissenschaftlichen Hochschulen, wovon allein ca. 6200 auf die Studienstiftung, das größte und älteste Begabtenförderungswerk, entfallen.

Gegen das katholische Bildungsdefizit

Älter als das Cusanuswerk ist auch das Evangelische Studienwerk Villigst, das etwa in der gleichen Größenordnung fördert. Die Anstöße für die Gründung einer katholischen Begabtenförderung kamen in den 50er Jahren vor allem von damaligen Studentenpfarrern: „Ein sog. ‚Limburger Kreis' dachte vornehmlich an ein kleineres Werk zur Heranbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses, dagegen zielten die Vorstellungen des ‚Kölner Kreises' von Anfang an darüber hinaus auf Führungskräfte für das gesamte öffentliche Leben" (Verbindende Vielfalt. 40 Jahre Cusanuswerk, S. 14). Das von den Bischöfen dann im Herbst 1955 beschlossene, Elemente beider Kreise miteinander verbindende Konzept für eine Studienförderung entwickelten *Friedrich Dessauer* und *Bernhard Hanssler.* Letzterer wurde auch erster Leiter des Cusanuswerks und amtierte bis 1970.

In der Geschichte der Bischöflichen Studienförderung spiegelt sich die Entwicklung des deutschen Hochschulwesens in den vergangenen Jahrzehnten ebenso wie der Weg der Kirche in Deutschland vor und nach dem Zweiten Vatikanum. Als das Cusanuswerk gegründet wurde, lag der Katholikenanteil bei den Studierenden deutlich unter dem in der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik, auch bei den meisten gesellschaftlichen Eliten waren die Katholiken unterrepräsentiert. 1965 erschien die berühmt gewordene Studie des Jesuiten *Karl Erlinghagen* über das katholische Bildungsdefizit, etwa zur gleichen Zeit wie das ebenso

sprichwörtlich gewordene Buch von *Georg Picht* über die deutsche Bildungskatastrophe. Die Überwindung des katholischen Bildungsdefizits vollzog sich dann im Kontext der massiven Expansion des Bildungswesens, vor allem auch des Hochschulsektors, in den siebziger Jahren.
Die sowohl für die deutsche Universität wie für die Kirche spannungsreichen späten sechziger Jahre gingen auch an der Bischöflichen Studienförderung nicht spurlos vorüber. Der Rückblick anläßlich des 40jährigen Jubiläums spricht für diese Zeit von einer „ernsten Krise" des Cusanuswerks: „Um das cusanische Selbstverständnis und die Bindung an die Kirche wurde ebenso heftig gestritten wie um die überkommene Struktur des Werks."

Bis 1966 förderte das Cusanuswerk nur männliche Studierende, was seinerzeit vor allem vom Katholischen Deutschen Frauenbund kritisiert wurde. Begründet wurde der Ausschluß von Frauen in einem internen Papier von 1961 u. a. damit, daß die Bestimmung geeigneter Maßstäbe und Verfahren für die Auswahlarbeit bei Studentinnen ungleich schwerer als bei Studenten sei. Auch sei naturgemäß die verheiratete Akademikerin nur in Ausnahmefällen in der Lage, führend im öffentlichen Leben tätig zu werden. 1965 rief man dann zunächst einen eigenen weiblichen Zweig des Cusanuswerks ins Leben, der aber schon drei Jahre später mit dem „männlichen" zusammengelegt wurde.

Immer mehr „komplizierte Kirchenerfahrungen"

Ein weiterer Einschnitt in der Geschichte der Bischöflichen Studienförderung war die 1971 erfolgte Einrichtung einer *Graduiertenförderung*, also der Vergabe von Stipendien nicht nur für Studierende vor dem ersten berufsqualifizierenden Examen, sondern auch für die anschließende Promotion. Graduiertenförderung betreiben auch die anderen Begabtenförderungswerke in der Bundesrepublik. Allerjüngsten Datums ist die Erweiterung der Förderung auf Studierende von *Fachhochschulen*: Nach einer vierjährigen Erprobungsphase schuf Cusanus 1995 ein eigenes Auswahlverfahren für die Fachhochschulen. Studierende an *Kunsthochschulen* werden vom Cusanuswerk schon seit 1989 gefördert.

Bei der Gründung des Werks war eine Höchstzahl von 60 Stipendiaten vorgesehen, die aber bald auf 200 erhöht wurde. 1962 lag die Zahl der Geförderten dann erstmals über 300, 1968 waren es erstmals mehr als 400 und 1984 mehr als 600. Im Geschäftsjahr 1995 befanden sich insgesamt 635 Stipendiaten in der Grundförderung, bei einem *Frauenanteil* von 46,8 Prozent (zum Vergleich: 1970 betrug er 22,5 und 1980 36,9 Prozent). In der Promotionsförderung befanden sich 1995 insgesamt 194 Stipendiaten (davon 42,8 Prozent weiblich); begonnen hatte die Promotionsförderung 1971 mit 65 Doktoranden. Das Verhältnis zwischen Bewerbungen und Aufnahmen liegt seit Mitte der achtziger Jahre in der Grundförderung bei ca. 20 Prozent; bei der Promotionsförderung liegt die Aufnahmequote durchweg höher.
Bei den Studierenden, die 1995 vom Cusanuswerk gefördert wurden, stellten die Mediziner mit Abstand die stärkste Gruppe (99 von 635). Es folgten die Theologen (61), die Juristen (59), die Physiker (38) und die Wirtschaftswissenschaftler (36). Bei den für die Promotion Geförderten bildeten die Theologen die größte Gruppe (33 von 194). 22 Promotionen wurden (alle Angaben für 1995) in Geschichte gefördert, ebensoviele in Physik, 16 in Biologie und 15 in Chemie/Biochemie.

Die Themen der Foren beim Jubiläumstreffen Anfang Juni machten deutlich, in welchen Kontexten und Spannungsfeldern das Cusanuswerk vierzig Jahre nach seiner Gründung steht: Es ging um die Zukunft der deutschen Hochschule ebenso wie um Forschung als ethische Herausforderung, um „Frauen zwischen eigenen und fremden Ansprüchen" ebenso wie um „Cusanerinnen und Cusaner in Wirtschaft und Politik". Zwei Foren befaßten sich mit dem Verhältnis von katholischer und evangelischer Begabtenförderung sowie mit dem „Cusanuswerk als Ort der Kirche".
Zu letzterem Thema vermerkt der Rückblick auf die bisherige Entwicklung: „Das Verhältnis des Cusanuswerks zur Kirche und die konkrete Kirchlichkeit unter den Studierenden haben durchaus unterschiedliche Formen angenommen: Totalidentifikation, kritische Solidarität, konstruktive Distanz. Die bisherigen Formen des gemeinsamen religiösen Lebens wurden spätestens Ende der 60er Jahre in Frage gestellt." *Annette Schavan*, Leiterin des Cusanuswerks von 1991–1995 (ihr folgt *Katharina Lübbe* nach), stellte 1991 fest, es kämen immer mehr Stipendiatinnen und Stipendiaten mit komplizierten Kirchenerfahrungen. Aufgabe des Cusanuswerks sei es, in einer solchen Situation, „Impulse zu geben bzw. Erfahrungsräume zu schaffen, wodurch das Vertrauen in die verändernde Kraft des Evangeliums gestärkt werden kann".

Intellektuelle mit ethischem Profil

In einer gemeinsamen Stellungnahme nennen die deutschen Begabtenförderungswerke vier *aktuelle Herausforderungen* für ihre Arbeit: die Promotionsförderung, die Frauenförderung, die Förderung von Studierenden von Fachhochschulen und die Förderung von Auslandsaufenthalten. So möchte man den jetzt schon überdurchschnittlichen Anteil der Auslandsstudien unter den Stipendiaten weiter steigern.
Man werde sich auch verstärkt darum bemühen, den Promotionsstipendiaten jene spezifischen nicht-fachwissenschaftlichen Kompetenzen zu vermitteln, „die gerade gegenwärtig für junge Nachwuchswissenschaftler, aber auch für die Zukunftsfähigkeit des Wissenschaftssystems dringend notwendig sind". Die Begabtenförderungswerke hätten es sich zur Aufgabe gemacht, Frauen im Studium zu unterstützen, für sie die Möglichkeiten zur Promotion zu verbessern und ihnen den

Zugang zu wissenschaftlichen Netzwerken zu erleichtern.
Bundespräsident Herzog äußerte sich beim 40jährigen Jubliäum des Cusanuswerks nicht nur zu den allgemeinen Problemen und Chancen der Begabtenförderung. Er sprach auch das unverwechselbare Profil des Werks als kirchliche Stiftung an: Institutionen, die ihr Ohr ganz nah am neuesten Denken und Forschen hätten, könnten den Kirchen nur von Nutzen sein, die sich intellektuelle Verschlafenheit nicht leisten könnten. Die Verbindung von Intellektualität und Glauben, von wissenschaftlicher Leistung und grundlegenden Werthaltungen sei aber auch für die Allgemeinheit wichtig. Die Gesellschaft brauche engagierte Intellektuelle und Funktionsträger mit einem deutlichen ethischen Profil. *U. R.*

Mühen der Ebene

Der dritte Deutschlandbesuch Johannes Pauls II.

Vom 21. bis 23. Juni besuchte Johannes Paul II. zum dritten Mal Deutschland. Dieser erste Papstbesuch nach Wende und Wiedervereinigung erhielt sein Profil zum einen durch die Aussagen Johannes Pauls II. zur evangelisch-katholischen Ökumene, zum anderen durch seinen Aufruf an Deutschland und Europa, die Herausforderungen der neu gewonnenen Freiheit anzunehmen. In Ergänzung zu unserem Bericht dokumentieren wir die wichtigsten Ansprachen des Papstes (vgl. ds. Heft, S. 407 ff.).

Vom dritten Deutschlandbesuch Johannes Pauls II. wird im kollektiven Gedächtnis wohl am ehesten *ein* Bild haften bleiben: Der Gang des polnischen Papstes von West nach Ost durch das Brandenburger Tor, dem Symbol der deutschen Teilung als Folge des Zweiten Weltkriegs wie ihrer Überwindung im Zug der Wende im zuvor kommunistisch beherrschten Teil Europas. Bei der Abschiedszeremonie am Brandenburger Tor verlas Johannes Paul II. dann auch den gewichtigsten Text seiner kurzen Reise in das wiedervereinigte Deutschland (vgl. ds. Heft, S. 411 ff.). Die Fahrt im „Papamobil" zum Ort des Geschehens war allerdings kein Triumphzug durch jubelnde Menschenmengen, wie ihn der Papst in den letzten Jahren bei Besuchen in ehemals kommunistischen Ländern mehrfach erlebte, sondern wurde von einem Pfeifkonzert begleitet.

Der Programmgestaltung waren Grenzen gesetzt

„Der Papst bei den ‚deutschen Rebellen' " – so betitelte der „Corriere della sera" einen Vorbericht zum Besuch Johannes Pauls II. in Paderborn und Berlin (21.6.96). Eine Woche danach war in der französischen katholischen Tageszeitung „La Croix" ein Artikel mit der Überschrift „Die deutschen Christen sind verbittert" zu lesen (29.6.96). Beide Schlagzeilen sind symptomatisch für ein Bild des deutschen Katholizismus, das im katholischen Ausland nicht selten anzutreffen ist; zur Charakterisierung des dritten Deutschlandbesuchs Johannes Pauls II. taugen sie allerdings nur sehr begrenzt: Denn mit Verlauf und Medienecho der Reise konnten die vatikanischen und deutschen Organisatoren insgesamt zufrieden sein. Das gilt für die beiden großen Eucharistiefeiern auf der Senne bei Paderborn und im Berliner Olympiastadion mit den entsprechenden Predigten des Papstes ebenso wie für den in Paderborn untergebrachten Ökumeneteil des Besuchs und die Berliner Begegnung mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland.
Von den beiden Stationen der Reise drängte sich nur *Berlin* fast zwingend auf. Pläne für einen Papstbesuch in Berlin gab es schon zu DDR-Zeiten, auch damals im Zusammenhang mit einer Seligsprechung von Dompropst *Bernhard Lichtenberg*. Nach der Wiedervereinigung Deutschlands und Berlins war klar, daß Johannes Paul II. die deutsche Hauptstadt bei seinem dritten Besuch berücksichtigen mußte. Eine Zeitlang waren auch andere Städte in den neuen Bundesländern als mögliche Stationen im Gespräch, nicht nur, aber auch im Zusammenhang mit dem Lutherjahr 1996, aus dessen Anlaß jetzt zeitgleich mit dem Papstbesuch ein evangelisch-katholischer Kirchentag in Eisleben stattfand.
Für einen Besuch des Papstes in *Paderborn* gab es keinen wirklich triftigen Grund. Man konnte nur auf das Treffen Papst Leos III. mit Karl dem Großen 799 in Paderborn verweisen, mit dem auch die Gründung des Bistums in Zusammenhang steht. Ein Jahr später krönte Leo III. den fränkischen König in Rom zum Kaiser. In seinem ausführlichen Rückblick auf den Deutschlandbesuch bei der Generalaudienz am 26. Juni (Osservatore Romano, 27.6.96) erwähnte Johannes Paul II. nochmals das Treffen von Papst und künftigem Kaiser vor fast 1200 Jahren und lieferte in diesem Zusammenhang eine Begründung für seinen Aufenthalt in Paderborn nach: Die Stadt sei ein „hervorragender Beobachtungspunkt für die Geschichte der Kirche in Deutschland".

Mit nur zwei Stationen und einer Dauer von nicht einmal drei Tagen handelte es sich diesmal – verglichen mit 1980 und 1987 – um einen „kleinen" Papstbesuch. Vor sechzehn Jahren war Johannes Paul II. zwischen Osnabrück und Altötting quer durch die damalige Bundesrepublik gereist; 1987 waren die nördliche und die südliche Hälfte Deutschlands gleichermaßen bedacht worden. Jetzt setzte vor allem der Gesundheitszustand Johannes Pauls II. dem Besuchsprogramm Grenzen. Es gab keine Begegnungen mit einzelnen Gruppen (Jugend, Arbeiter, Ordensleute, Priester usw.), sondern außer den beiden Eucharistiefeiern und dem ökumenischen Gottesdienst nur die Termine mit den Repräsentanten der EKD und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen einerseits und dem Zentralrat der Juden andererseits sowie die vom Protokoll her geforderten bzw. naheliegenden politischen Programmpunkte (Bundespräsident, Bundeskanzler). Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mußte sich mit einem kurzen Gruß des Papstes ohne Ansprache begnügen.

Mit den Mitgliedern der *Deutschen Bischofskonferenz* traf der Papst am Samstagabend in Paderborn zusammen. Die für diesen Anlaß vorbereitete Ansprache hielt er allerdings nicht selbst, sondern ließ sie von einem deutschen Kurienprälaten verlesen. Bei seinem Besuch vor neun Jahren hatte Johannes Paul II. bei seiner Ansprache an den deutschen Episkopat fast völlig auf aktuelle politisch-kirchenpolitische Bezüge verzichtet und aus Anlaß der Seligsprechungen von *Edith Stein* und *Rupert Mayer* das Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus in den Mittelpunkt gestellt. Diesmal war es anders: Die erkennbar aus verschiedenen Blöcken zusammengestückelte Ansprache nahm direkt oder indirekt zu einer ganzen Reihe aktueller Streitfragen Stellung, vom Kirchenvolksbegehren über das Kruzifixurteil des BVG von 1995 bis zur Diskussion über die künftige Ausstattung der theologischen Fakultäten.

Beim Thema *kirchliche Beratungsstellen* blieb es bei einer offenen, die noch ausstehende Entscheidung nicht präjudizierenden Formulierung („Diese Entscheidung muß mit großer Sorgfalt im Bewußtsein unserer Verantwortung vor Gott und den Menschen vorbereitet und gefällt werden"). Mit anderen Aussagen sprach der Papst vor allem einem bestimmten Teil des deutschen Episkopats aus dem Herzen, so etwa, wenn er – ohne es zu nennen – das *Kirchenvolksbegehren* geißelte: „Natürlich ist nicht zu erwarten, daß sich die Menschen an der Kirche begeistern und ihre Freude am Glauben finden, wenn Fragen, die eigentlich sekundärer Natur und Bedeutung sind, in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückt werden; und dies um so mehr, wenn solche Fragen den Gläubigen unter Vortäuschung einer objektiven und sachlichen Argumentation und mit instrumentalisierenden Methoden unterbreitet werden."

Johannes Paul II. mahnte die Bischöfe, ihren Dienst am Glauben „weder in Foren noch in Pastoralgesprächen" zur Disposition zu stellen, warnte davor, hauptamtliche Laienmitarbeiter in der Seelsorge in die Rolle von „Ersatzpriestern" oder „Ersatzkaplänen" schlüpfen zu lassen und betonte die Bedeutung der Berufungspastoral. Dem Religionsunterricht gebe der „Katechismus der katholischen Kirche" die großen Inhalte vor, die nicht durch „schnell vorübergehende theologische Moden" verdeckt werden dürften. Schießlich machte der Papst sich sogar zum Sprecher derer, die in der gegenwärtigen Spardiskussion derzeit den eigenständigen Platz des Fachs Sozialethik an den theologischen Fakultäten verteidigen.

Gleich zweimal, in der Ansprache an die Bischöfe wie bei der Eucharistiefeier im Olympiastadion, ging es um das *Staat-Kirche-Verhältnis* unter besonderer Berücksichtigung der *Schule*. Was an Werten, Symbolen und Vorstellungen in der Schule Platz habe, hätten Eltern und Schulträger zu entscheiden, so der Papst in Paderborn: „Das Recht der Religionsfreiheit ist kein Recht zur Verhinderung der Religion." In Berlin unterstützte Johannes Paul II. mit aller Deutlichkeit die kirchliche Position im Streit um das Fach Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde (LER) im unmittelbar benachbarten Brandenburg (vgl. HK, Mai 1996, 224ff.). Er mahnte die volle Durchsetzung des Grundgesetzes sowohl dem Geist wie dem Buchstaben nach auch in den neuen Bundesländern an und fügte hinzu: „Unter Berücksichtigung der Dienstfunktion des Staates ist die Religionsfreiheit zu gewährleisten, vor allem im erzieherischen Bereich und in der religiösen Erziehung. Neutral ist der Staat und nicht der Religionsunterricht!"

Absage an Mutlosigkeit und Resignation

Bei seinem ersten Deutschlandbesuch im November 1980 hatte Johannes Paul II. bei der Eucharistiefeier auf dem Fuldaer Domplatz an den heiligen Bonifatius und die Anfänge des Christentums in Deutschland erinnert und diese Erinnerung mit einem eindringlichen Appell verbunden: „Ich sage Euch: Diese Geschichte des Christentums in Eurem Land soll jetzt neu beginnen, und zwar durch Euch, durch Euer im Geist des heiligen Bonifatius geformtes Zeugnis!" Diesen Faden nahm der Papst jetzt sechzehn Jahre später bei der Eucharistiefeier in Paderborn wieder auf, indem er seinen Zuhörern zurief: „Laßt Euch nicht durch Sturm und See in Mutlosigkeit und Resignation stürzen! Seid vielmehr einig in der Hoffnung und stärkt Euch im gemeinsamen Glauben! Erinnert Euch an die lange Geschichte des christlichen Glaubens in diesem Land! Laßt nicht zu, daß dieser Glaube schwächer und kraftloser wird!"

Mit der Warnung vor Resignation im Blick auf die Zukunft des Glaubens unter den heutigen Verhältnissen verband sich die Aufforderung zum christlichen Engagement in Gesellschaft und Politik. Ein harmonisches Zusammenleben, so der Papst in Paderborn, könne nur gelingen, wenn „Gerechtigkeit und Solidarität, Menschenwürde und Barmherzigkeit nicht nur das Ideal einer kleinen Gruppe sind, sondern Ziel für die ganze Gesellschaft bleiben". Es dürfe sich nicht ein radikaler Individualismus durchsetzen, der am Ende die Gesellschaft

zerstöre. In Berlin sprach Johannes Paul II. vom Mut, der notwendig sei, um sich gegen einen an Konsum und egoistischem Lebensgenuß orientierten Zeitgeist zu behaupten.

Daß in das Programm von Papstreisen *Selig- bzw. Heiligsprechungen* integriert werden oder sogar in deren Mittelpunkt stehen, hat inzwischen Tradition. So sprach Johannes Paul II. beispielsweise im Juni letzten Jahres bei seinem zweiten Besuch in Belgien den Ordenspriester Damian de Veuster selig; kurz davor hatte er bei einer Reise nach Tschechien und Polen die Heiligsprechung des Priesters Jan Sarkander und der Seligen Zdislava von Lemberg vorgenommen. Im Mittelpunkt des Papstbesuchs in der Slowakei Anfang Juli 1995 stand dann die Heiligsprechung der drei „Kaschauer Märtyrer" aus der Zeit der nachreformatorischen Religionskriege. Bei seinem Deutschlandbesuch im Frühjahr 1987 (vgl. HK, Juni 1987, 266 ff.) hatte Johannes Paul II. im Münchner Olympiastadion Rupert Mayer und zuvor in Köln Edith Stein selig gesprochen.

Auch diesmal ging es um zwei Glaubenszeugen aus der Zeit des Dritten Reiches, den als Nazigegner profilierten Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg, der am 5. November 1943 während des Transports nach Dachau starb und Karl Leisner aus dem Bistum Münster, der im Konzentrationslager zum Priester geweiht wurde und kurz nach der Befreiung verstarb. Lichtenberg hatte über Jahre hinweg in Eingaben und Predigten gegen Maßnahmen des nationalsozialistischen Herrschaftsapparats protestiert und nach dem 9. November 1938 öffentlich für die verfolgten Juden gebetet. Leisner war in der katholischen Jugendarbeit aktiv und geriet durch eine private Äußerung nach dem fehlgeschlagenen Attentat auf Hitler im Münchner Bürgerbräukeller, die denunziert wurde, ins Gefängnis und von dort nach Dachau.
Johannes Paul II. würdigte die jetzt und bei seinem Besuch 1987 Seliggesprochenen als einen Teil des Widerstandes, den die gesamte Kirche dem gott- und menschenverachtenden System des Nationalsozialismus geleistet habe. Sie stünden letztlich auch für die vielen Menschen, „die durch ihren Widerstand und ihre Opfer das Vertrauen in das Gute im Menschen und in ein anderes und besseres Deutschland wachhalten konnten". Der Papst erwähnte bei der Seligsprechung auch den Berliner Bischof *Konrad von Preysing* und den Münsteraner Bischof *Clemens August von Galen* als leuchtende Beispiele für ihre Diözesanpriester Lichtenberg und Leisner. Für Kardinal von Galen läuft schon seit 1956 ein Seligsprechungsverfahren, das jetzt kurz nach dem Papstbesuch durch die Fertigstellung der umfangreichen „Positio" über Leben und Verdienste Galens einen wichtigen Schritt vorangekommen ist.
Der erste Deutschlandbesuch Johannes Pauls II. hatte vor allem *ein* greifbares Ergebnis: Unmittelbar nach der Begegnung des Papstes mit Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland im Mainzer Dommuseum wurde die Errichtung einer *Gemeinsamen Ökumenischen Kommission* von EKD und Deutscher Bischofskonferenz unter Beteiligung des vatikanischen Einheitsrates (damals noch Einheitssekretariat) bekanntgegeben, die im Mai 1981 dann erstmals zusammentrat. Als der Papst 1987 wieder nach Deutschland kam, lag die umfangreiche Studie über die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts als wichtigste Frucht der Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission bzw. des Ökumenischen Arbeitskreises vor (vgl. HK, März 1986, 135 ff.), der Rezeptionsprozeß hatte aber eben erst begonnen.

Eine differenzierte ökumenische Botschaft

Beim ökumenischen Gottesdienst am 4. Mai 1987 in Augsburg erwähnte der Papst die Verwerfungsstudie: „Insbesondere sollen wir denen danken, die sich in intensivem ökumenischem Gespräch darum bemüht haben, die Trennungen, die zu wechselseitigen Verurteilungen geführt haben, nach Kräften zu überwinden. Lohnen wir der hierfür nach meiner ersten Pastoralreise eingesetzten Dialogkommission die sorgfältige und verantwortungsbewußte Arbeit, indem wir auf der Ebene unserer jeweiligen Kompetenz ihre Ergebnisse ernsthaft und zügig studieren und einem möglichen kirchlichen Konsens zuführen."

Inzwischen ist die Rezeption der Studie zu den Lehrverurteilungen auf beiden Seiten weit fortgeschritten, so daß beim jetzigen Besuch Johannes Pauls II. im Zusammenhang mit der ökumenischen Begegnung bzw. des ökumenischen Gottesdienstes eine entsprechende päpstliche Äußerung erwartet werden konnte. Der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, verwies bei der Begegnung auf die vorliegenden Beschlüsse der evangelischen Synoden, denen zufolge „keine der im 16. Jahrhundert ausgesprochenen Lehrverurteilungen die heutige Lehre der römisch-katholischen Kirche, wie sie in der Studie zu den Lehrverurteilungen vorausgesetzt wird, noch trifft". Gleichzeitig gab er der Hoffnung auf eine entsprechende, „mit höchster Verbindlichkeit ausgestattete Bekundung der römisch-katholischen Kirche" Ausdruck.
Daß der Papst eine solche „Bekundung" bei seinem Deutschlandbesuch vorwegnehmen würde, war nicht zu erwarten. Johannes Paul II. würdigte aber bei beiden ökumenischen Terminen in Paderborn (vgl. ds. Heft. S. 407 ff.) die Verwerfungsstudie im Sinn der bisher erfolgten Stellungnahmen des Einheitsrates und der Deutschen Bischofskonferenz. Gleichzeitig skizzierte er ein differenziertes katholisches Bild *Martin Luthers* mit seiner Größe und seinen Grenzen und nannte ausdrücklich das Versagen der katholischen Kirche als einen Grund für die aus der Reformation entstandene Kirchentrennung. Ratsvorsitzender Engelhardt brachte in seiner Ansprache mit den Worten seines Vorgängers *Lohse* beim Papstbesuch 1980 wiederum die evangelische Bitte um *eucharistische Gastfreundschaft* in der katholischen Kirche vor. Johannes Paul II. ging auf dieses Thema in seiner Erwiderung nicht direkt ein, wohl aber indirekt durch den Hinweis auf die noch nicht ausgeräumten Differenzen im Verständnis von Eucharistie und Amt.

Bischof Engelhardt stellte an den Beginn seiner Ansprache bei der Begegnung von EKD und ACK mit dem Papst ein Zitat aus dessen Ökumeneenzyklika „Ut unum sint". Diese Enzyklika vom Frühjahr 1995 dürfte in die Geschichte des katholischen Ökumenismus vor allem durch ihre Einladung zu einem „brüderlichen, geduldigen Dialog" mit den anderen christlichen Kirchen über den päpstlichen Primat eingehen (Nr. 96). Der Hannoversche Landesbischof *Horst Hirschler* bezog sich auf diesen Diskussionsanstoß in seiner Predigt beim Ökumenischen Gottesdienst in Paderborn und nannte ihn ein „Beispiel für Gesprächsbereitschaft und Festhalten an der eigenen Identität". An weiterführenden theologischen Überlegungen zur Konzeption eines universalen Dienstes an der Einheit der Christen von katholischer wie von evangelischer Seite fehlt es nicht (vgl. jetzt u. a. die Beiträge in Heft 2/96 der Zeitschrift „Catholica"). Ob und wie es einmal zu einem tragfähigen ökumenischen Konsens über das Petrusamt kommt, ist allerdings schlechterdings nicht vorauszusehen.

Der Papst hinterläßt zwei Merkposten

Nicht völlig überraschend kam die Ankündigung Johannes Pauls II. im Berliner Olympiastadion, eine *zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa* einzuberufen. Die erste Europasynode hat Ende 1991 stattgefunden; sie wurde vom Papst bei seinem Besuch im tschechischen Velehrad im Frühjahr 1990 angekündigt. Der Startschuß für eine Folgesynode der europäischen Bischöfe lag sozusagen in der Luft, nachdem die Ankündigung eines solchen Treffens schon im englischen und slowenischen Text einer Papstansprache beim Slowenienbesuch im Mai dieses Jahres aufgetaucht war. Im endgültigen Text, den Johannes Paul II. in der Kathedrale von Laibach vortrug, war der entsprechende Passus dann nicht enthalten. Möglicherweise kam es zu dieser Verschiebung, weil man im Vatikan den Besuch in Berlin, der früheren Schnittstelle zwischen dem freien und dem kommunistischen Europa durch die Ankündigung einer zweiten Europasynode aufwerten wollte. Diese Ankündigung begann denn auch mit den Worten: „Von dieser berühmten Stadt aus, die in ganz besonderer Weise das Schicksal der europäischen Geschichte dieses Jahrhunderts erfahren hat…".

Verständlicherweise ging der Blick beim Papstbesuch in Berlin zunächst einmal zurück zur Wende von 1989/90. So würdigte Bundeskanzler *Helmut Kohl* am Brandenburger Tor den Beitrag Johannes Pauls II. zu den grundlegenden Veränderungen in Europa („An der Überwindung der totalitären und glaubensfeindlichen Ideologie, durch die unser Kontinent, unser Land und disese Stadt gespalten wurden, haben Sie entscheidenden Anteil. So haben Sie dazu beigetragen, daß der Traum von der Wiedervereinigung Deutschlands in Erfüllung ging."). Der Papst revanchierte sich mit der Apostrophierung des Kanzlers als „Baumeister der wiedergewonnenen Einheit" des deutschen Volkes: Die italieni-

Annäherung an ein vieldiskutiertes Thema

Hans-Joachim Schulz
Bekenntnis statt Dogma
Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre



NEU

Quaestiones disputatae, Band 163
424 Seiten, Paperback,
DM 68,– /öS 503,– /SFr 65.–
ISBN 3-451-02163-3

Ausgehend von der Schrifthermeneutik des II. Vatikanischen Konzils entwickelt der Autor eine dem Selbstverständnis der ältesten Konzilien entsprechende Hermeneutik der Gesamtüberlieferung. Diese ermöglicht, das jeweilige Maß an Schrifttransparenz in den Dogmen der Konzilien und des päpstlichen Lehramts aufzuzeigen und als deren eigentliche Verbindlichkeit herauszustellen. Der Begriff „Dogma" wird auf seine ursprüngliche Wortbedeutung zurückgenommen und in Beziehung gesetzt zu dem biblischen „Kerygma", auf das hin die Antwort des Glaubens als „Bekenntnis" geschieht.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

sche katholische Zeitschrift „il regno" nannte das (1.7.96) die „einzigartige Investitur eines Regierungschefs".
Johannes Paul II. gab im Zusammenhang mit der zweiten Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa auch einen Ausblick auf die für die nächste Zukunft anstehenden Herausforderungen: „Es ist notwendig, dahingehend zu wirken, daß die gewaltigen geistlichen Kraftreserven des Kontinents in allen Breiten wirkliche Entfaltung finden und die Voraussetzungen für eine Epoche der wahren Wiedergeburt auf religiöser, wirtschaftlicher und sozialer Ebene geschaffen werden. Dies wird Frucht einer neuen Verkündigung des Evangeliums sein."
Für die Kirche in Europa haben nach der Freude über die wiedergewonnene Freiheit, wie sie auf der Synode von 1991 häufig zum Ausdruck kam, längst die „Mühen der Ebene" (Bert Brecht) begonnen. Das zeigt sich gerade im Heimatland des Papstes, aber auch – auf andere Weise – in den neuen Bundesländern. Von dem „deutlich wahrnehmbaren neuen Interesse an Religion", das Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Deutsche Bischofskonferenz den neuen Ländern attestierte, ist dort bislang nicht viel zu spüren. Und quer durch den ehemaligen Ostblock zeigt sich, daß eine Mischung aus alten Vorurteilen, kirchlichem Unvermögen und Streß durch den gesellschaftlichen Wandel vielen Menschen den Zugang zum Glauben und zur Kirche verbaut oder zumindest erschwert. Der neuen Europasynode, die wohl frühestens Ende 1997 zusammenkommen kann, wird es an Stoff deshalb nicht fehlen.
In der katholischen Kirche der Bundesrepublik ist man nach dem insgesamt harmonisch und ohne Komplikationen verlaufenen Papstbesuch längst wieder zur Tagesordnung zurückgekehrt. Wer vor der Reise Johannes Pauls II. nach Paderborn und Berlin mit dem Papst wenig anfangen konnte oder ihm kritisch gegenüberstand, dürfte kaum bekehrt worden sein; die ausgesprochenen Papstverehrer werden den Besuch als Bestätigung und Bestärkung erfahren haben. Vorherrschend war in Kirche und Öffentlichkeit wohl der Respekt vor einem Mann, der trotz jedem erkennbarer gesundheitlicher Probleme ein anstrengendes Pensum absolviert und sich in seinem Amt aufreibt. Für den Rest dieses Jahres sind weitere Reisen des Papstes vorgesehen, so nach Ungarn und nach Frankreich.
Für die deutschen Katholiken und ihre anders- oder nichtgläubigen Mitbürger hinterläßt der dritte Besuch des Papstes vor allem zwei Merkposten: Der eine betrifft das Verhältnis der christlichen Kirchen und beinhaltet die Aufforderung, trotz aller Schwierigkeiten den ökumenischen Weg der gegenseitigen Bereicherung und Korrektur sowie der Suche nach größerer Gemeinschaft weiterzugehen. Der andere betrifft das Verständnis der auf Wahrheit, Solidarität, Opfer und Liebe angewiesenen Freiheit, wie es Johannes Paul II. am Brandenburger Tor eindrücklich entfaltet hat. *Ulrich Ruh*

„Indiskret bleiben"

Fragen zur Hospizbewegung in Deutschland an den Sozialmediziner Johann-Christoph Student

Einen Beitrag zu einem neuen Umgang mit Tod und Sterben zu leisten, dieses Ziel hat sich die Hospizbewegung gesetzt, die in Deutschland auf eine etwa zehnjährige Geschichte zurückblicken kann. Eine kritisch-würdigende Bilanz zieht im folgenden Gespräch Johann-Christoph Student. Er lehrt Sozialmedizin an den Fachhochschulen Hannover und Freiburg und ist wissenschaftlicher Leiter der Arbeitsgruppe „Zu Hause sterben", eines Zusammenschlusses von in Lehre, Forschung und Praxis tätigen Experten, die sich um die Verbesserung der Situation sterbender Menschen und ihrer Angehörigen bemühen. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Anläßlich der „Woche für das Leben" haben die Kirchen der Hospizbewegung bescheinigt, zu einem anderen Umgang mit Sterben und Tod in unserer Gesellschaft beigetragen zu haben; Vertreter aller politischer Parteien bekunden ihre Wertschätzung. Auf den ersten Blick scheint die Hospizidee in den letzten Jahren immer mehr Anhänger zu gewinnen. Wie ist es tatsächlich um Bekanntheitsgrad und Akzeptanz des Hospizgedankens bestellt?

Student: Die Verbreitung und Akzeptanz der Hospizidee nimmt sicherlich immer mehr zu. Das zeigt sich schon in der stetig wachsenden Zahl von Hospizen und Hospizinitiativen in Deutschland. Die hohe Wertschätzung hat aber auch ihre Kehrseite: Immer noch gibt es eine große Zahl von Menschen, die schlicht froh sind, daß es die Hospizbewegung gibt, weil sie sich damit selbst die Themen Tod und Sterben vom Hals halten können. Dies erklärt, warum meist beson-

ders die Zahlen vorhandener Einrichtungen und Initiativen betont werden. Man weiß Tod und Sterben in guten Händen. Die Gefahr, als Feigenblatt mißbraucht zu werden, ist für die Hospizbewegung eine ständige Begleiterin. Beide Aspekte aber zeigen das Dilemma, in dem wir uns beim Thema Sterben überhaupt befinden: Auf der einen Seite ist man froh, dieses delegieren zu können. Auf der anderen Seite gibt es in weiten Teilen der Bevölkerung ein zunehmendes Bedürfnis, sich mit Tod und Sterben auseinanderzusetzen.

HK: Die Hospizbewegung läßt sich als eine Protestbewegung verstehen, die sich ebenso gegen die gesellschaftliche Tabuisierung der Themen Tod und Sterben wendet wie gegen einen hochtechnisierten medizinischen Betrieb, der einem würdevollen und selbstbestimmten Sterbeprozeß eigentlich keinen Platz mehr gewährt. Wie erfolgreich war sie in diesem Protest?

Student: Die Hospizbewegung neigt selbst eher dazu, sich als sanfte Bewegung zu gebärden, es ist jedoch dennoch wichtig, sie auch als Protestbewegung zu verstehen. Sie hat ihre Energie immer, besonders aber auch bei ihrer Entstehung in England, aus dem Widerspruch gewonnen. Wie effektiv die Hospizbewegung in Deutschland in ihrem Protest war und ist, läßt sich sehr schwer abschätzen – dazu ist sie mit ihrer ungefähr zehnjährigen Geschichte fast noch zu jung. In den USA dagegen hat man ihre Wirkung bereits sehr gut erforscht und dabei zeigen können, daß der Protest bezüglich des klinischen Bereichs außerordentlich erfolgreich war. Ein Beispiel dafür: Heute fällt es bei wissenschaftlichen Untersuchungen bereits schwer, überhaupt einen Qualitätsunterschied auszumachen zwischen der Hospizbetreuung von Krebspatienten auf der einen und der stationären Betreuung einer Krebs-Station in einer gut geführten Klinik auf der anderen Seite. Und dies gilt sowohl für den medizinischen als auch für den sozialpsychologischen Aspekt der Betreuung. Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch in England machen. Deutschland hat hier einfach noch einen Rückstand von etwa fünfzehn Jahren aufzuholen.

„Letztlich hat die Hospizbewegung von den Sterbehilfeinitiativen profitiert"

HK: Ist die Hospizbewegung aber auch ihrem Ziel, Anwältin einer anderen Sterbekultur in unserer Gesellschaft zu sein, gerecht geworden?

Student: Hospize sind sicherlich so etwas wie die institutionalisierte Form des Protestes gegen einen verkommenen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer. Dieser Protest hat aber auch an anderen Punkten angesetzt. Es gibt eine ganze Reihe von Bewegungen, die ebenfalls an diesem Defizit gearbeitet haben. Dazu zählen auch Sterbehilfebewegungen wie „Exit" oder die „Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben"; auch sie sind Protestbewegungen zum Thema Sterben und Tod.

HK: In ihrer Zielrichtung aber verhalten sich Hospizbewegung und DGHS zueinander wie Feuer und Wasser...

Student: Sie haben sich in ganz verschiedene Richtungen entwickelt – beide sind jedoch aus der tiefen Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation entstanden. Beide haben sie zu einem Umdenken bei den Themen Tod und Sterben beigetragen. Letztlich hat die Hospizbewegung von Initiativen wie der DGHS sehr profitiert. Immer dann, wenn die DGHS mit ihren Kampagnen Schlagzeilen produziert hat, stieg auch das Interesse am Hospizbereich: weil dann die nach einer Alternative suchen, die gleichermaßen an einem anderen Umgang mit dem Sterben interessiert sind, für die die vorzeitige Tötung aber keine Lösung ist.

„Die Angst vor dem Sterben kann kein Mensch ganz loswerden"

HK: Kann man angesichts der kaum mehr zu überblickenden Fülle neuerer Literatur, von Kongressen und Akademietagungen, die sich den Themen Tod und Sterben widmen, heute überhaupt noch von einer Tabuisierung dieses Bereiches sprechen?

Student: Es handelt sich um ein zerbrechendes Tabu, das aber noch lange nicht wirklich zerbrochen ist. Die alten Abwehrkräfte lassen sich auch weiterhin schnell mobilisieren. Dies ist schlicht darin begründet, daß Sterben immer Angst macht. Diese Angst wird bleiben, kein Mensch kann sie ganz loswerden. Sie macht auch den Aktiven in der Hospizbewegung zu schaffen. Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß über die intensive Beschäftigung mit Tod und Sterben die Angst verschwindet. Die Erfahrung, daß diese Angst nie beherrschbar ist, bleibt kränkend. Gerade für die in der Hospizbewegung Engagierten besteht die Aufgabe darin, zu lernen, mit dieser Kränkung umzugehen. Das Versprechen der Hospizbewegung an jeden einzelnen kann nur heißen: Wenn du mutig genug bist, dich mit dem Sterben auseinanderzusetzen, gibt es gute Chancen, die Angst in einem ständigen Prozeß zu bewältigen, auslöschen kannst du sie nicht.

HK: Hat nicht auch ein anderes nicht mehr zu verdrängendes und immer dringlicheres Thema, nämlich AIDS, das Interesse an der Hospizbewegung befördert?

Student: Davon kann man nicht ausgehen: Weltweit läßt sich beobachten, daß selbst etablierte Hospize sich mit dem Thema AIDS schwertun. In England beispielsweise gibt es einige auf AIDS-Patienten spezialisierte Hospize, die anderen nehmen jedoch bisher in der Regel diese nicht auf. In den USA haben sich die Hospize erst nach heftigen Auseinandersetzungen für AIDS-Patienten geöffnet.

HK: Wie stellt sich dieses Verhältnis von der anderen Seite her dar, bei den AIDS-Kranken selbst oder den klassischen Risikogruppen?

Student: Die „AIDS-Szene" hat sich mit der Hospizbewegung auch nicht leicht getan. Nach wie vor sind von AIDS besonders homosexuelle Männer betroffen. Diese sind in der Regel in bezug auf die Institution Kirche schwer traumatisiert – die Hospizbewegung steht aber eindeutig und erkennbar auf christlichem und kirchlichem Boden. Daher schlägt ihr massives Mißtrauen entgegen. Die AIDS-Selbsthilfegruppen, die Wert darauf legen, daß AIDS eine „andere" Krankheit ist, haben mittlerweile ihre eigenen Einrichtungen geschaffen. Dort vermischen sich sehr stark die Pflege von Schwerstkranken auf der einen und die Sterbebegleitung auf der anderen Seite. Damit reicht sehr viel Therapeutisches auch noch in die Sterbephase hinein. Von ihrem Ursprungsgedanken her aber verstehen sich die Hospize eher als „Exklave" im typisch therapeutischen Bereich. Die Hospiz-Patienten im klassischen Sinne wissen, daß ausschließlich lindernde Therapie und keine Lebensverlängerung mehr vorgenommen, daß dem Sterbevorgang ein „natürlicher" Lauf gelassen wird. Einrichtungen, in denen sich die Bereiche mischen, tun sich sehr schwer, das richtige Maß zwischen Therapie und Therapieverzicht zu finden.

„Der Patient oder Klient ist der das Geschehen Bestimmende"

HK: Der Grundgedanke der Hospizbewegung, Sterbenden eine möglichst würdevolle und selbstbestimmte, möglichst „heile" letzte Phase des Lebens zu gewährleisten, wird in einer Vielfalt verschiedener Ansätze und Organisationsformen realisiert. Wann kann man von „echten" Hospizen sprechen?

Student: In Deutschland lassen sich drei Bereiche unterscheiden. Den ersten bilden die unmittelbar an die Krankenhäuser angeschlossenen Palliativstationen, für die all das gilt, was auch für den klinischen Bereich im allgemeinen zutrifft, was die Organisation eines Krankenhauses prägt: von der notwendigen Einhaltung bestimmter Hygienevorschriften bis zu den festen Dienstplänen. Der zentrale Leitsatz der Hospizidee aber schreibt fest, daß der Patient oder Klient der das Geschehen Bestimmende ist. Diesen Grundsatz zu realisieren, tun sich die Palliativstationen schwer. Sie stellen eine Kompromißlösung dar. Dafür ist dieser Bereich, was die Finanzierung betrifft, gut gesichert. Hospize im engeren Sinne bilden den zweiten Bereich, wobei man hier wiederum stationäre und ambulante unterscheiden muß. Bei den stationären Hospizen handelt es sich um eine Art „Ersatzwohnung für Sterbende"; statt einer ärztlichen verfügen sie aber über eine pflegerische Leitung. Sie bilden meines Erachtens das sachgerechtere Modell. Es fehlt ihnen jedoch ein organisatorisches Fundament, für das es ein Pendant in unserem Gesundheitswesen gibt. Der dritte Bereich sind die ausschließlich ambulant arbeitenden Hospize. Die ambulante Sterbebegleitung gehört zum Kernbereich der Hospizbewegung. Die meisten Menschen wünschen sich, zu Hause sterben zu können.

HK: Von daher wären besonders viele ambulante Hospize ideal. Ist dies in Deutschland bereits erreicht? Was steht dem weiteren Ausbau dieses ambulanten Sektors im Weg?

Student: Es gibt nur sehr wenig rein ambulant arbeitende Hospize. Diese bestehen meist ausschließlich aus Pflegekräften, die teilweise mit Sozialstationen kooperieren, in der Regel ohne die feste Einbindung von Ärzten arbeiten. Strenggenommen sind die ambulanten Hospize diejenigen, die die Hospizidee am reinsten verkörpern könnten oder sollten. In den USA machen die rein stationär und ohne ambulanten Sektor arbeitenden Hospize nur etwa ein Prozent aus. In Deutschland bilden die ambulanten Hospize dagegen den kleinsten Teil, weil sie sich am schwersten etablieren lassen. Das hängt unter anderem auch damit zusammen, daß sich ihre Arbeit in der Öffentlichkeit kaum darstellen läßt. Es gibt aber innerhalb der deutschen Hospizbewegung noch einen vierten Sektor, sozusagen das grassroots-Element: die Hospizinitiativen. Sie stellen die größte Gruppe dar. In der Regel bestehen sie aus Laien oder ehrenamtlich tätigen Professionellen, teilweise arbeiten einige wenige hauptamtliche Kräfte mit. Dieser Sektor ist für die Breitenwirkung der Hospizbewegung, ihre Etablierung im Gemeinwesen der wichtigste. Dabei haben diese Initiativen eindeutig einen Nachteil: Sie bieten nur für die ein taugliches Angebot, die sich in relativ „unproblematischen" Sterbeprozessen befinden, für Sterbende, die mehr oder weniger nur einer psychischen Unterstützung bedürfen.

„Bei der Hospizbetreuung bedarf es einer schlagkräftigen professionellen Lobby"

HK: Worin unterscheidet sich die konkrete Arbeit dieser Initiativen von den ambulanten Hospizen?

Student: In Deutschland scheint derzeit generell die Tendenz zu bestehen, diesen vierten Sektor der Hospizinitiativen als ambulanten Hospizdienst zu verkaufen. Das ist er aber ganz entschieden nicht. Einige Kernbereiche des Hospizauftrages werden in der Regel durch sie nicht erfüllt: die 24-Stunden-Bereitschaft, die Sicherung der Schmerztherapie und in vielen Fällen auch nicht die pflegerische Palliativversorgung. Sie decken meist nur den psychosozialen Bereich ab, soweit dies mit Ehrenamtlichen zu realisieren ist. Dennoch: Die ehrenamtlich arbeitenden ambulanten Dienste machen hervorragende und wichtige Arbeit; sie können nicht zahlreich genug sein. Zwischen Ehrenamtlichen und den Sterbenden entsteht dabei ein wertvolles wechselseitiges Geben und Nehmen. Damit wächst eine Kultur, die gefördert werden muß, weil sozusagen für die nächste Generation der Sterbenden das Feld bereitet wird. Wer sich in einem solchen Dienst engagiert hat, geht mit dem eigenen Sterben oder dem seiner Angehörigen ganz anders, mit weniger Ängsten und Vorbehalten um.

HK: Unter der Perspektive einer notwendigen Veränderungen unserer Sterbekultur bildet diese Gruppe damit doch fast die Avantgarde...

Student: Dies ist eines der Dilemmata, in denen sich die Hospizbewegung in Deutschland befindet. Denn gleichzeitig ist es auch der Bereich, der für die größte Zahl der Hospiz-Bedürftigen das geringste Angebot stellt, weil er eben all die pflegerischen, medizinischen und auch psychosozialen Leistungen nicht erbringen kann, die eine gewisse Professionalität zur Voraussetzung haben. Auf der einen Seite haben wir also einen sehr förderungswürdigen Bereich, der die Sterbekultur in unserer Gesellschaft am effektivsten revolutioniert. Auf der anderen Seite steht er in Gefahr, die Leistungskraft der Hospizbewegung im Sinn der unmittelbar Betroffenen, der Schwerkranken und Sterbenden, zu schwächen.

HK: Wie müßten diese Hospizinitiativen verändert und ergänzt werden, um diesem Dilemma zu entkommen?

Student: Erforderlich ist in jedem Fall der kompetente Blick. Im konkreten Alltag ihrer Arbeit stehen beispielsweise die ambulanten Hospizinitiativen in Gefahr, zu übersehen, daß es heute durchaus möglich ist, 90 Prozent der kranken Sterbenden ein schmerzfreies Leben zu ermöglichen. Die Initativen sind aber oft schon zufrieden, wenn 50 Prozent ihrer Klienten schmerzfrei sind. Sie sind zu Recht stolz auf dieses Ergebnis. Aus der Perspektive der Sterbenden bedeutet dies, daß die nicht ausreichend schmerztherapierten 40 Prozent doch wieder in die Kliniken müssen und damit aus dem Blick der Hospizbetreuung geraten. Daher bedarf es einer schlagkräftigen professionellen Lobby, die die hohen Maßstäbe der Hospizbewegung aufrechterhält. Nur mit dieser Hartnäckigkeit ist es der Hospizbewegung in den USA beispielsweise gelungen, auf nachhaltige Verbesserungen in der Palliativmedizin hinzuwirken. Die grassroots-Bewegung der Hospize muß sich in ihrem Tun perfektionieren und professionalisieren lassen, zugunsten der Sterbenden.

HK: In welche Richtung wird bzw. sollte sich die Hospizbewegung in Deutschland überhaupt weiterentwickeln? Wieviel Hospize braucht es und was müssen ihre Mitarbeiter leisten?

Student: Ein anzustrebendes und durchaus auch etwa in zehn Jahren erreichbares Ziel ist ein breitgefächertes Angebot unterschiedlicher ambulanter Hospize. Auch jede Kleinstadt sollte über ein eigenes ambulantes Hospiz verfügen, das personell ganz knapp besetzt sein kann. In der Regel bedarf es einer kompetenten Pflegekraft, die eine Spezialausbildung besitzt und sich in der Lage sieht, all die Dienste, die für den je einzelnen Patienten notwendig sind, zu erkennen und zusammenzuführen: Im einen Fall bedarf es ausschließlich der Betreuung von Angehörigen. Diese kann von einer ehrenamtlichen Helferin übernommen werden. Im anderen Fall ist vor allem eine gute Schmerztherapie durch den versierten Arzt vonnöten. Im dritten braucht es eine spezielle Pflegekraft, die wiederum vielleicht wegen dieser schwierigen Aufgabe einer besonders kompetenten Begleitung bedarf. Notwendig sind also hoch kompetente Fachleute, die, um synergistische Effekte zu erzielen, perfekt koordinieren.

HK: Gerät die Hospizbewegung angesichts eines solchen Anforderungsprofils nicht leicht in einen Prozeß, in dessen Verlauf sie doch – obwohl sie sich stets dagegen verwehrt hat – zum „Fachdienst für's Sterben" mutiert?

Student: Grundsätzlich besteht sicherlich eine solche Gefahr. Gleichzeitig ist die Hospizbewegung dagegen jedoch gut geschützt: nämlich – so zynisch dies klingen mag – durch ihre chronische finanzielle Knappheit. Ebenso wie bestimmte Qualitätskriterien entwickelt werden müssen, die den professionellen, koordinierenden Dienst sichern, darf in die Hospizeinrichtungen nur so viel Geld hineingesteckt werden, daß die Aufgabe nie von den Profis allein ausgefüllt werden kann. Die Rekrutierung der Freiwilligen, der Ehrenamtlichen gehört im Gegenteil selbst zur Aufgabe der Koordinierungsstelle. Wenn diese Aufgabe nicht aus dem Blick gerät, wird die Hospizidee immer von einer breiten Bewegung getragen werden. Die koordinierenden, professionellen Kräfte müssen immer der Unbequemlichkeit ausgesetzt bleiben, Ehrenamtliche heranziehen zu müssen. Darin besteht ja gerade die Gefahr, in der sich besonders die Palliativstationen, aber auch die stationären Hospize befinden, daß sie sich selbst genügen und auf Ehrenamtliche bestenfalls als Lückenbüßer zurückgreifen. Damit wird ein Spezialistentum herangezüchtet, das die Ghettoisierung des Sterbens weiter befördert.

„Die Hospizbewegung muß eine Einrichtung speziell für Sterbende bleiben"

HK: Das Angebot einer umfassenden Begleitung, die Wünsche und Würde des Patienten zum unbedingten Ausgangspunkt hat und vor allem auch die Angehörigen miteinbezieht, macht die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Hospizbewegung nicht nur für Menschen in der unmittelbaren Endphase ihres Lebens attraktiv. Droht der Hospizbewegung nicht auch die Gefahr, sich zu verzetteln?

Student: Ihre Zuständigkeit muß sich ganz eindeutig auf den sterbenden Menschen beschränken. Um diese Eindeutigkeit zu sichern, müßte jedoch in Deutschland erst einmal Konsens darüber bestehen, wer eigentlich als sterbend bezeichnet werden kann. In den USA hat man dieses Problem sehr pragmatisch gelöst: Als sterbend gilt, wer noch höchstens sechs Monate zu leben hat. Eine solche Formel mag kritikwürdig und in jedem Fall zu diskutieren sein. Es bedarf jedoch einer klaren Regelung. In Deutschland fehlt eine solche, und dadurch kommt es in den Hospizen zu sehr langen Betreuungszeiten, die teilweise schon durchschnittlich bei

sechs Monaten liegen. Ohne Zweifel haben die so betreuten Menschen die Begleitung nötig. Nur, die Hospizbewegung kann nicht allzuständig sein und muß eine Einrichtung speziell für Sterbende bleiben. Es gibt einen enormen Handlungsbedarf, innerhalb der Altenpflege oder gerade auch im Bereich der chronisch Siechen – dort fehlen ausreichende, gute Betreungs- und Begleitungsangebote. Hospize sollen aber nicht zu „Pflegeheimen de luxe" mutieren, auch nicht zu idealen Sozialstationen.

„Die Hospizbewegung ist immer schon auch eine spirituelle Bewegung"

HK: Dabei könnte man gegen das Hospizideal doch auch einwenden, daß Spezialisierung und Professionalisierung zu unserer Gesellschaft nun einmal dazugehören und davon auch Sterben und Tod nicht ausgenommen bleiben können. Hängt die Hospizbewegung mit ihrem Wunsch, den Menschen einen Tod in familiärer Atmosphäre und eigenen vier Wänden zu ermöglichen, nicht einer hoffnungslos romantischen und anachronistischen Vorstellung an?

Student: Sterben und Tod gehören zu den wenigen Themen der Menschheit, die wirklich jeden betreffen. Wird dieses elementare Ereignis aus dem sozialen Kontext herausgelöst – und diese Gefahr besteht heute ja durchaus – werden ähnliche Probleme entstehen wie durch das Herauslösen der Geburt aus dem sozialen Kontext. Derzeit werden in Deutschland wie in vielen anderen Staaten auch die Menschen fast ausschließlich in stationären Einrichtungen geboren. Schwangerschaft und Geburt werden dabei als medizinische Probleme behandelt. Das wiederum hat eine zum Teil pervertierte Situation provoziert, zu der beispielsweise ein perverser Umgang mit menschlichen Föten zählt, die als medizinisches Material betrachtet werden. Ebenso hat diese Praxis aber auch zu einer Entfremdung zwischen Mutter und Kind geführt, die für zahlreiche psychische Probleme, die Kinder heute haben, zumindest mitverantwortlich ist. Vorstellungen, das Beziehungsband zwischen Mutter und Kind könne durch eine Geburt in einer heimeligeren, vertrauteren Atmosphäre enger geknüpft sein, mögen auch romantisch klingen.

HK: Was ist den Menschen denn vor allem verlorengegangen, indem Geburt und Sterben der hochtechnisierten Medizin überlassen wurden? Was davon kann eine veränderte Gestaltung des Geburtsgeschehens, was das Sterben in der Obhut von Hospizen neu beleben?

Student: Es geht darum, dem inneren Wissen, der Intuition des Menschen, dem intuitiven Umgang der Mutter mit dem Kind und des Kinds mit der Mutter wieder zum Recht zu verhelfen. Dieses intuitive Element menschlicher Beziehung wurde durch die Nüchternheit der Apparate verdrängt. Gleichermaßen muß die Intuition des Sterbenden im Umgang mit dem eigenen Tod ebenso neu belebt werden wie das intuitive Element derer, die den fremden Tod begleiten. Hier liegt der tiefere Grund, warum bei diesen elementaren Ereignissen des menschlichen Lebens höchste Sparsamkeit in bezug auf Spezialisierung geboten ist.

HK: Verschiedene Untersuchungen haben gezeigt, daß die Hospizbewegung auch in Deutschland zumindest bisher zu einem großen Teil von Menschen getragen wird, die einen mehr oder minder ausgeprägten kirchlichen oder christlichen Hintergrund haben. Wie stark ist diese Bindung und was bedeutet dies für die Zukunft der Hospizbewegung? Ist sie mitbedroht von der erodierenden Kirchlichkeit und dem Zerbrechen kirchlicher Milieus?

Student: Das Thema Tod konfrontiert den Menschen immer auch mit spirituellen Fragen – auch wenn er noch so überzeugt ist, daß nach dem Leben das Nichts wartet. Insofern ist die Hospizbewegung immer schon auch eine spirituelle Bewegung. Nach wie vor aber konzentrieren sich spirituelle Belange in unserer Gesellschaft im Bereich der Kirchen. Von daher wird sich die Hospizbewegung immer in einer gewissen Nähe zu den Kirchen befinden – vorausgesetzt, diese machen nicht den Fehler, über die Hospizbewegung Macht ausüben wollen. Von gelegentlichen Versuchungen zur Vereinnahmung und Kontrolle abgesehen, scheinen die Kirchen aber gegenüber dieser Bewegung genügend Sensibilität aufzubringen. Im Kontext der Hospizbewegung ist immer wieder zu beobachten, daß Menschen sich an die Kirche als eine spirituelle Institution wenden, die sie als den richtigen Ort erleben, wo über Themen wie Tod, Sterben und Trauer geredet werden kann. Solange die Kirchen ein Forum bieten, am Ende des Lebens über spirituelle Fragen nachzudenken, wird die Hospizbewegung auch weiterhin in der Nähe der Kirchen bleiben. In den USA gibt es fast kein Hospiz, das nicht in irgendeiner Weise ein religiöses Fundament besitzt.

„Entscheidend bleiben eine gute Vorbereitung und Begleitung"

HK: Welche Erwartungen hat umgekehrt die Hospizbewegung an die Kirchen? Welche Unterstützung könnten beispielsweise die Gemeinden vor Ort leisten?

Student: Wünschenswert wäre, daß die Kirchen zum einen ihre materiellen Ressourcen zur Verfügung stellen, um Experimente mit einzelnen Modellen der Hospizarbeit zu ermöglichen, die an die Bedürfnisse vor Ort angepaßt sind. Zweitens könnten die Kirchen ihre Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in den Gemeinden noch stärker auf eine Zusammenarbeit mit der Hospizbewegung vorbereiten. Besonders aber im pädagogischen Bereich ließe sich der Hospizgedanke durch kirchliche Institutionen und deren Mitarbeiter noch stärker fördern; kirchliche Kindergärten und Schulen sollten den Themen Tod und Sterben sehr viel mehr Aufmerksamkeit schenken.

HK: Die Ehrenamtlichen sind ein Kernelement der Hospizbewegung. Muß sie nicht auch wie viele andere gesellschaftliche Gruppen fürchten, daß ihre Zukunft bedroht ist, weil ihr die Ehrenamtlichen ausgehen?

Student: Der Hospizbewegung werden dann nicht die Ehrenamtlichen ausgehen, wenn sie einem umfassenden Wandlungsprozeß beim Ehrenamt Rechnung trägt: viele Menschen engagieren sich immer noch gerne, sie wollen selbst aber etwas davon haben; sie verknüpfen ihr Engagement mit gewissen Konditionen. Dies zu respektieren heißt etwa, Rücksicht auf die Zeitplanung der Ehrenamtlichen zu nehmen, vor allem aber, sie nicht nur Aushilfsarbeiten machen zu lassen, sondern sie auch im Kernbereich einzusetzen. Entscheidend bleibt auch gerade im Hospizbereich eine gute Vorbereitung auf den Dienst und eine ebenso gute Begleitung.

„Die Nachsorge für die Hinterbliebenen ist der schwierigste Bereich überhaupt"

HK: Wie lassen sich künftig Hospize wirtschaftlicher besser absichern und aus einer chronischen Finanznot herausführen? Wie können sie in das bestehende Sozial- und Gesundheitssystem eingepaßt werden?

Student: Die gegenwärtige Situation und die im Sozial- und Gesundheitsbereich diskutierten Sparmaßnahmen gehen natürlich zuerst zu Lasten der Newcomer. Das Hauptproblem für die Hospize besteht darin, daß für ihre Mischtätigkeit aus Pflege, ärztlichem Tun, psychosozialer Begleitung und ehrenamtlichem Engagement überhaupt kein Finanzierungsmodell existiert. Auch dies ist eine Folge der hohen Spezialisierung im sozialen und medizinischen Bereich. Die Hospizbewegung selbst muß daher lernen, neue Töpfe ausfindig zu machen. Gegenwärtig gibt es aber dabei gerade an ihrer Basis eine zu größe Zögerlichkeit, etwa in Richtung social sponsoring zu denken. Auch hier kann die deutsche Hospizbewegung wieder von den USA lernen, wo mit privaten Spendern sehr viel ungezwungener umgegangen wird. Sie kann und sollte zumindest nicht darauf rechnen, nur vom Staat am Leben erhalten zu werden.

HK: Dabei stellt sich gelegentlich schon die sehr viel grundsätzlichere Frage, ob Hospizarbeit in breitem Rahmen überhaupt bezahlbar ist. Was kostet sie wirklich, besonders im Vergleich zu anderen medizinischen oder pflegerischen Diensten?

Student: Auch dieses Problem ist in den USA bereits sehr gut erforscht. Stationär arbeitende Hospize liegen mit ihren Kosten etwa zwischen Klinik und Pflegeheim. Wenn sie ambulant arbeiten, sind sie sicherlich teurer als Sozialstationen, billiger jedoch als Pflegeeinrichtungen. Hospize liegen also insgesamt betrachtet eher im unteren Bereich der jeweiligen Kostenskala, sind aber nicht deutlich billiger. Es gibt in jedem Fall auch auf der Kostenseite eine Fülle von Argumenten dafür, daß das Hospizsystem sehr sinnvoll ist. Jedoch sollte erst gar nicht der Eindruck erweckt werden, dies sei zum Nulltarif zu haben. Auch auf der Kostenseite schlägt dabei wiederum zu Buche, daß es in Deutschland zu wenig ambulante Angebote gibt. Wenn sich dies ändert, stationäre Hospize etwa verpflichtet werden, einen ambulanten Sektor zu unterhalten, wird die Hospizarbeit in Deutschland sehr schnell spürbar billiger. Es gibt aber noch ein weiteres, jedoch zugegeben schwer zu vermittelndes Kostenargument für die Hospizarbeit: Man spart durch die Hospize Krankheitskosten bei den indirekt Betroffenen. Unbewältigte Trauer verursacht krankheitsbedingte Kosten bei Hinterbliebenen. Die Trauerphase ist in hohem Maße krankheitsbelastet.

HK: Die Arbeit mit den Hinterbliebenen ist wohl der Bereich, an den am wenigsten gedacht wird, wenn von der Hospizarbeit die Rede ist. Läßt sich dieser Dienst überhaupt finanziell absichern?

Student: Die Nachsorge für die Hinterbliebenen ist nicht nur ein Bereich, der sich sehr schwer finanzieren läßt. Er ist zugleich der mühsamste der Hospizarbeit überhaupt. Diese Aufgabe braucht daher besondere Aufmerksamkeit von der professionellen Seite. Es gibt in der Hospizbewegung den etwas flapsigen aber sehr aussagekräftigen Satz: Sterbebegleitung ist eigentlich die Erholungsphase von der Trauerbegleitung. Sterbebegleitung ist ein wechselseitiges Geben und Nehmen, eine gegenseitige Bereicherung. Bei der Trauerbegleitung aber fließt nichts oder nur sehr wenig zurück. Hier kommt es darauf an, daß der Begleitende den Begleiteten wieder losläßt, sich selbst überflüssig macht. Diese Aufgabe ist ziemlich unbefriedigend. Verständlicherweise drücken sich die Hospize schon mal gerne vor diesem Bereich. Wenn dieser Sektor dann auch noch finanziell schlecht abgesichert ist, wird er noch leichter verdrängt.

„Die Gesellschaft muß von der Hospizidee durchsäuert werden"

HK: Sind aber nicht auch Finanzierungsformen denkbar, die auf die Dynamik der Hospizbewegung insgesamt kontraproduktive Folgen haben können?

Student: Grundsätzlich darf es nie zuviel Geld geben. Wenn die Finanzierung für die Hospizbewegung gar kein Problem mehr ist, gerät sie in Versuchung, auf ihre Öffentlichkeitsarbeit zu verzichten. Bisher ist diese nötig, um zum einen Mitarbeiter zu gewinnen, zum anderen aber auch, um durch Spenden die Finanzierung zu sichern. Die Spendeneinwerbung sollte aber ein essentieller Teil der Hospizarbeit bleiben – allein aus pädagogischen Gründen. Die Gesellschaft soll von der Hospizidee durchsäuert werden. Dazu müssen sich die Hospize öffnen, große Aufschriften an ihren Türen haben. Die Hospizbewegung muß eine möglichst indiskrete Bewegung bleiben.

Verantwortung für die Schöpfung

Wo christliche Umweltethik heute ansetzen muß

Aus dem christlichen Glauben läßt sich kein umweltpolitisches Programm ableiten. Aber das biblisch-christliche Verständnis von Schöpfung läßt sich gut mit dem Leitbild einer dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung verbinden, auf das sich die Völkergemeinschaft verpflichtet hat. Die Einheit sozialer, ökologischer und wirtschaftlicher Ziele in diesem Leitbild entspricht den Grundoptionen christlicher Verantwortung für die Schöpfung.

Das Christentum ist keine Naturreligion. Dies wird schon in den biblischen Schöpfungsberichten deutlich, deren Grundaussage, daß die Natur etwas Geschaffenes ist, auf eine kritische Absetzung von jeder unmittelbaren Divinisierung der Natur zielt. Die Verantwortung für die Schöpfung wird im „Gärtnerauftrag" (Gen 2,15) durch die Verbindung von *bewahren und bebauen* von vornherein im Sinne einer Einheit von Natur und Kultur verstanden und im „Herrschaftsauftrag" (Gen 1,28) durch die Verben *unterwerfen/zertreten und herrschen*, denen hier die Erfahrung der Natur als Bedrohung des Menschen zugrundeliegt, klar von jeder bukolischen Idyllik unterschieden. Israel erfuhr die Zuwendung Gottes und sein befreiendes Handeln primär in der Geschichte und nicht unmittelbar im Walten der Naturkräfte. Daher steht nicht die Natur, sondern die Zuwendung zum Menschen im Zentrum des biblischen Glaubens.

Ist das Anliegen des Naturschutzes für die christlichen Kirchen deshalb ein Randphänomen? Jedenfalls findet es seine christlich-theologische Dimension kaum allein im normativen Verweis auf einige Bibelverse, die der Natur als Schöpfung eine religiöse Qualität und Schutzwürdigkeit zusprechen. Ausgangspunkt einer christlichen Umweltethik, die ein Engagement für ökologische Belange aus der Mitte des Glaubens heraus begründet, ist vielmehr die *heutige geschichtliche Situation*: Ihre Basis ist zunächst die schlichte und immer weniger abweisbare Erkenntnis, daß mit der Ausbeutung der Natur zugleich das Wohl, die Zukunft und der Lebensraum des Menschen aufs Spiel gesetzt werden und so jede Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung, die über den Horizont kurzfristiger Interessen hinausblickt, heute in diesen Kontext gestellt ist. Wer also den Menschen und die Lebenschancen kommender Generationen verteidigen will, muß sich entschlossen gegen die fortschreitende Naturzerstörung und ihre Ursachen richten. Das christliche Grundanliegen des Eintretens für ein würdiges Leben aller Menschen ist heute, in fundamentaler Weise auf den Weg einer Verantwortung für die vom menschlichen Handeln bedrohten Bereiche der Schöpfung verwiesen.

Umweltschutz gewinnt sein Profil in moderner Gesellschaft aus der Spannung zwischen technologischer Effizienzsteigerung bei der Ressourcennutzung und der notwendigen Wiederentdeckung jenseits vom bloßen Nutzen liegender Qualitäten der Natur. Das setzt zunächst einen rationalen Naturbegriff voraus, bedarf aber darüber hinaus ebenso ästhetisch-kultureller Zugangsweisen. Gerade aufgrund dieser Spannung eignet sich das Naturverhältnis der jüdisch-christlichen Tradition sehr gut als Basis für die Grundoptionen eines konsensfähigen Umweltschutzes: Einerseits liegt ihm die klare Unterscheidung zwischen Gott und Natur zugrunde, die unmittelbar religiöse Tabuisierungen wissenschaftlicher Forschung und technischer Nutzung ablehnt, andererseits nimmt die Bibel gleichwohl – etwa in den Schöpfungspsalmen und ihrer poetischen, von Naturbildern geprägten Sprache – die Natur in ihrer ganzen Schönheit und Fülle wahr. Dieses ästhetische Verhältnis zur Natur als „Symbolressource" (*D. Mieth*) findet seinen Ausdruck in Achtung und Ehrfurcht vor der Natur in ihrem Eigenwert.

Dauerhaft umweltgerechte Entwicklung als Grundforderung

Christliche Umweltethik distanziert sich also sowohl von einem unmittelbar normativ-religiösen als auch von einem auf die ökonomisch verrechenbaren Nutzenaspekte verkürzten Naturbegriff. Sie hat nicht die Natur für sich alleine, sondern die Geschichte des Menschen in und mit ihr im Blick. Für die Wahrnehmung ökologischer Anliegen bedeutet dies, daß sie von vornherein in einem soziokulturellen Zusammenhang gesehen werden. Einer solchen Verknüpfung von ökologischen und soziokulturellen Perspektiven kommt programmatische Bedeutung zu, und zwar nicht nur auf theologisch-ethischer, sondern auch auf politisch-gesellschaftlicher Ebene: Sie ist der innovative Ansatzpunkt des politischen Konzepts der dauerhaft-umweltgerechten, nachhaltigen oder – wie eine dritte Übersetzungsvariante lautet – zukunftsfähigen Entwicklung (sustainable development), auf das sich die internationale Völkergemeinschaft bei der UN-Konferenz von 1992 in Rio de Janeiro verpflichtet hat.

Das Sustainability-Konzept hat einen spezifisch ethischen Ausgangspunkt, nämlich die Verantwortung für künftige Generationen und damit das Postulat intergenerationeller Gerechtigkeit. Umweltschutz ist verpflichtender Bestandteil einer verantwortlichen Generationenvorsorge. Der Umweltdiskurs wird von der Ebene nachsorgender „Reparaturprobleme" auf die Ebene der *Zielbestimmung* gesellschaftlicher

Entwicklung gehoben und damit in den Kontext grundlegender Fragen nach der Zukunft des Menschen, nach Gerechtigkeit und nach Lebensqualität gestellt.
Die normative Zielperspektive des Leitbilds dauerhaft-umweltgerechter Entwicklung ist am Menschen orientiert, also anthroprozentrisch; sie läßt sich umschreiben als eine „an der Würde und Verantwortungsfähigkeit des Menschen orientierte ökonomische und soziale Entwicklung, die zugleich dauerhaft-umweltgerecht ist" (Der Rat von Sachverständigen für Umweltfragen [SRU], Umweltgutachen 1996, S. 51). Es relativiert also nicht die Option für die unantastbare und einmalige Würde des Menschen durch den Verweis auf ökologische Belange, sondern versteht sie als Voraussetzung und Ziel eines verantwortlichen Handelns für die Umwelt. Die Herausforderung des Leitbildes nachhaltiger Entwicklung für die christlichen Kirchen besteht darin, daß hier auch auf der Ebene internationaler Politik unabweisbar deutlich gemacht wurde, daß es sich bei der Umweltproblematik nicht nur um ökospezifische Fragen handelt, sondern um eine die Leitbilder gesellschaftlicher Entwicklung und individueller Lebensgestaltung betreffende und damit auch die Kirchen unmittelbar angehende Thematik.

Als politisches Konzept besagt die Programmatik der nachhaltigen Entwicklung, daß die Bewahrung der vom menschlichen Handeln bedrohten Bereiche der Natur die Rahmenbedingung ist, die in allen ökonomischen Prozessen und in allen Lösungen sozialpolitischer Konflikte beachtet werden muß. Wirtschaftliche und sozialpolitische Entscheidungen dürfen sich deshalb nicht auf die Optimierung der Produktion und den Ausgleich zwischen unterschiedlichen Interessen der gesellschaftlichen Gruppen beschränken, sondern müssen der existentiellen Einbindung des Menschen in die ihn tragenden Netzwerke der ökologischen Systeme Rechnung tragen.
Das Sustainability-Programm beruht somit im Kern auf der Anerkennung von drei grundlegenden Dimensionen gesellschaftlicher Zukunftsfähigkeit: Die mit der ökonomischen Komponente verbundene *Produktionsproblematik*, die sich aus der sozialen Komponente ergebende *Verteilungsproblematik* sowie die sich mit der ökologischen Komponente stellende *Vernetzungsproblematik* sind je eigenständige, nicht auseinander ableitbare und in einem engen Zusammenhang wechselseitiger Abhängigkeiten stehende Zielgrößen gesellschaftlicher Entwicklung.

Die Grundforderung dauerhaft-umweltgerechter Entwicklung läßt sich als Perspektivenwandel in der Zuordnung von Mensch und Natur durch die Rückbindung der komplexen Kulturwelt in das sie tragende Netzwerk der Natur umschreiben. Der Sachverständigenrat für Umweltfragen führt dafür den Begriff „Retinität" (vom lat. rete, das Netz) ein und bezeichnet ihn als Schlüsselprinzip der Umweltethik (SRU, Umweltgutachten 1994, S. 54; der Begriff „Retinität" geht zurück auf W. *Wilhelm Korff*). Das Retinitätsprinzip steht für die ethisch gebotene Beachtung der für das Gesamtwohl von Mensch und Natur entscheidenden Grundbeziehungen und Vernetzungszusammenhänge zwischen allen Lebensbereichen. Es fordert eine umfassende Berücksichtigung der Natur, ohne auf einen unmittelbar normativen Naturbegriff zurückzugreifen oder besonderer bio- bzw. physiozentrischer Begründungsmodelle zu bedürfen. Das vergrößert seine Akzeptanzfähigkeit und entspricht darüber hinaus auch der christlichen Grundoption des Mensch-Natur-Verhältnisses.
Als ethische Interpretation des auf dem „Erdgipfel" von Rio formulierten Sustainability-Konzepts geht das Retinitätsprinzip nicht allein von ökospezifischen Problemen des Naturschutzes aus, sondern zielt im Sinne eines übergreifenden Prinzips auf eine Vernetzung ökonomischer, ökologischer und sozialer Handlungsfelder. Eine solche Integration ist nicht zuletzt deshalb notwendig, weil es sich bei vielen ökologischen Fragen um Querschnittsprobleme handelt, die nur in einer intensiven Zusammenarbeit unter schiedlicher Fachdisziplinen, Gesellschaftsgruppen und Institutionen bewältigt werden können.

Es geht nicht ohne normative Leitlinien

Dem ethischen Konzept der Retinität liegt die Auffassung zugrunde, daß die ökologische Krise als ein die gesamte moderne Zivilisation umfassendes *Strukturproblem* zu begreifen ist: Deren ökologische Selbstgefährdung läßt sich als Abkoppelung der sozioökonomischen Entwicklungsdynamik von ihren eigenen Existenzvoraussetzungen beschreiben. Interne Wechselwirkungsprozesse, insbesondere ökonomische und soziale Konkurrenzmechanismen, bestimmen ihre Entwicklung so sehr, daß die Berücksichtigung der Umwelt als zunächst externer Faktor in den Hintergrund gedrängt wird. Dies führt dazu, daß die beschleunigte Evolution der ökonomischen Systeme von einer nicht hinreichend mit den ökologischen Systemen und den ihnen eigenen Zeitrhythmen rückgekoppelten Dynamik beherrscht wird.

Allgemein läßt sich dieses Grundproblem der ökologischen Krise als Ungleichzeitigkeit von sozioökonomischer und ökologischer Entwicklung umschreiben. Die Natur ist demnach nicht als fest vorgegebene, äußere Grenze zu betrachten, sondern als eine dynamische, in ihrer Tragekapazität von ökonomischen, technischen und kulturellen Entwicklungen abhängige Größe (ein anschauliches Beispiel hierfür ist die drastische Veränderung der Tragekapazität des Bodens im Laufe der landwirtschaftlichen Entwicklungen). Der normative Maßstab eines entsprechenden umweltethischen Ansatzes ergibt sich also nicht aus der Natur für sich alleine, sondern aus den Bedingungen einer Abstimmung, Synchronisierung und Vernetzung von ökologischen, ökonomischen und soziokulturellen Faktoren der Entwicklung (vgl. *Markus Vogt*, Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen, in: *S. Bornholdt/P. Feindt* [Hrsg.], Komplexe adaptive Systeme, Dettelbach 1996, S. 159–197).

Brauchen moderne Gesellschaften aber überhaupt Leitbilder wie das der dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung? Ist es nicht viel zu allgemein, vieldeutig und damit unverbindlich, um nicht nach den je eigenen Interessen interpretiert und so als bloße „Sonntagsformel" mißbraucht zu werden? In der Tat gibt das Leitbild keine eindeutigen Handlungsanweisungen vor, da es in seiner Zielbestimmung nicht einlinig angelegt ist, sondern ein umfassendes „Zielsystem" nicht aufeinander rückführbarer Teilkomponenten darstellt. Das der Sustainability-Programmatik inhärente Spannungsgefüge hat zur Folge, daß die Imperative für seine Umsetzung nicht deduktiv abgeleitet werden können. Dies ist aber keineswegs ein Defizit: Unter den Voraussetzungen des weltanschaulichen und ethischen Pluralismus moderner Gesellschaften kann die Funktion eines Leitbildes nicht mehr sein als die eines Orientierungsrahmens für interdisziplinäre und gesellschaftliche Kommunikationsprozesse.
Dementsprechend ergeben sich erst auf der Grundlage einer Verknüpfung mit den spezifischen Fachkompetenzen in ökologischen, technischen, ökonomischen, juristischen und politischen Handlungsfeldern konkrete Lösungsstrategien. Gerade dadurch, daß das Leitbild Raum für unterschiedliche Interpretationen läßt, wirkt es integrativ. Es ist primär Ausdruck eines neuen *Fragehorizontes* in der Suche nach zukunftsfähigen Entwicklungspfaden und tragfähigen Zuordnungen der ökonomischen, ökologischen und sozialen Erfordernisse.

Ein sozioökonomisches und politisches Leitbild kann nicht mehr sein als ein *Rahmenprogramm*, das die Vielfalt der notwendigen Bemühungen bündelt und in eine bestimmte Zielrichtung lenkt. Trotz der mit dieser Offenheit verbundenen „Unschärfe" haben Leitbilder eine unverzichtbare Funktion für die kulturelle Identität und die politische Zielbestimmung einer Gesellschaft: Sie sind Potentiale der Hoffnung, die als kritische Gegenbilder zur vorhandenen Wirklichkeit und als handlungsleitende Vorstellungen einer veränderten Zukunft dienen. Auch die Ideen der unverletzlichen Würde des Menschen als Person sowie die der sozialen Gerechtigkeit sind solche Leitbilder, und zwar normative Leitbilder, die wesentlich die neuzeitliche Rechtsordnung tragen.

In dem gesellschaftlichen Suchprozeß, der durch die ökologische Krise ausgelöst wurde und der in dem Leitbild nachhaltiger Entwicklung seinen zukunftsorientierten Ausdruck findet, haben auch die christlichen Kirchen eine begrenzte, aber durchaus wichtige Kompetenz, um die Lösung der vielfältigen Einzelprobleme in der ihnen eigenen Perspektive voranzubringen. Ihr spezifischer Ausgangspunkt ist dabei ein Menschenbild, das in besonderer Weise die über bloß individuelle und augenblickhafte Interessen hinausgehenden Dimensionen betont. Auf dieser Basis fragen sie nach dem umfassenden Wohl des Menschen und den Bedingungen für das Glücken individueller und sozialer Lebensentwürfe. Von daher ist es gerade im Kontext einer theologischen Rezeption des Leitbildes zukunftsfähiger Entwicklung angemessen, auf die Grenzen ökonomischer, ökologischer und sozialpolitischer Lösungsstrategien hinzuweisen: Das Leitbild ist geprägt durch die spannungsreiche Verknüpfung sozioökonomischer Strategien und philosophisch-religiöser Horizonte einer nicht auf dieser Ebene bestimmbaren Zukunftshoffnung.

Zukunftsvorsorge setzt Zukunftshoffnung voraus. Die Differenz zwischen einer Hoffnung, aus der Handlungskraft erwächst, und einer illusorischen Hoffnung, die verantwortliche und tatkräftige Zukunftsvorsorge lähmt, kann gerade vom christlichen Glauben her verdeutlicht werden, da dieser unter dem Anspruch steht, seine Wahrheit in der wirksamen Macht von Versöhnung und tätiger Liebe zu erweisen. Christliche Hoffnung, und damit auch die Sendung der Kirche, findet ihren Ausdruck in der Zuwendung zum Nächsten und in der wirksamen Befreiung des Menschen von seinen Ängsten und Nöten (vgl. Gaudium et Spes 1). In der Grundstimmung einer solchen, sich in Verantwortungsbereitschaft ausdrückenden Zukunftshoffnung nimmt christliche Ethik die gravierenden Gefahren und die vielfältigen Dimensionen der Umweltkrise ernst, ohne in resignatives Pathos zu verfallen.

Baugesetze einer zukunftsfähigen Gesellschaft

Angesichts der vielen Zeichen der Zerstörung kann sich der Glaube aber nur dann als tragfähige Quelle der Ermutigung bewähren, wenn die Kirchen nicht nur im Reden, sondern auch in ihrem Handeln Zeugnis ablegen für die Verantwortungsfähigkeit und damit die Zukunft des Menschen. Angesichts tiefer, häufig eng mit ökologischen Themen verbundener Zukunftsängste der heranwachsenden „No-future-Generation", die nicht selten eine religiöse Dimension enthalten, ist die Kirche herausgefordert, mit dem gesellschaftskritischen und handlungsmotivierenden Potential ihres Glaubens einen wirksamen Beitrag für die Wiedergewinnung neuer Zukunftsperspektiven zu leisten. Die Programmatik dauerhaft-umweltgerechter Entwicklung bietet hierfür ein politisches Rahmenkonzept, um die christliche Zukunftshoffnung auch im Kontext der Umweltproblematik auf die Gestaltung der Gesellschaft zu beziehen und so politisch, sozioökonomisch und kulturell wirksam werden zu lassen.
Damit das Leitbild dauerhaft-umweltgerechter Entwicklung zu konkreten Entscheidungen und Maßnahmen für einen ökologischen Strukturwandel führt, muß es mit vielfältigen fachlichlichen Einzelkenntnissen und Differenzierungen verbunden werden. Da deren Entfaltung aber die Kompetenzen des Autors sowie den hier gegebenen Rahmen überschreiten würde, soll es im folgenden genügen, einige fundamentale Handlungsoptionen, Kriterien und Vorzugsregeln für die notwendigen ökologischen Reformen zu formulieren.
Dazu gehören zunächst *sozioökonomische Erhaltungsregeln*: Die Integrität und Stabilität der ökologischen Systeme (globale Großkreisläufe, einzelne Ökosysteme, Biozönosen) sind so weit wie möglich zu erhalten. Ihre Tragekapazität darf

nicht überschritten werden (ökologische Stabilität). Natürliche Ressourcen sind grundsätzlich sparsam und effizient zu verwenden. Sparsamer Verbrauch ist durch produktintegrierten Umweltschutz, vermehrtes Recycling, konsequentes Energiesparen, schadstoffreduzierende Filtertechniken sowie die entsprechenden politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen zu fördern (Sparsamkeit und Effizienz).
Die Nutzung der erneuerbaren Ressourcen ist grundsätzlich an die langfristige Rate der natürlichen Regenerations- und Assimilationsfähigkeit, also der Rohstoffproduktion und der Schadstoffaufnahme, anzupassen. Da erschöpfbare Ressourcen zwangsläufig durch menschliche Nutzung früher oder später aufgebraucht werden, besteht nach Maßgabe intergenerationeller Verantwortung die Pflicht zur Bereitstellung angemessener, möglichst regenerierbarer Substitute. Kommenden Generationen sind ausreichende Vorräte zu erhalten, so daß sie ihrerseits über die notwendigen Spielräume zur Substitution verfügen können.

An *Dimensionen und Kriterien der Verantwortung* sind zu nennen: Das Kriterium der *Umweltverträglichkeit* bedarf vielfältiger Ausgestaltungen, um als politikfähiges Maß zu dienen: durch die Entwicklung von „Nachhaltigkeitsindikatoren", durch Reformen der Normfindungsverfahren zur Festsetzung von Umweltstandards (Grenzwerten), durch Verbesserungen im Verwaltungsrecht zur tatsächlichen Durchsetzung der Vorschriften sowie durch die Dynamik ökonomischer Anreizinstrumente für Umweltschutzmaßnahmen (Umweltverträglichkeit).
Das Kriterium der *Sozialverträglichkeit* ist durch die Entwicklung differenzierter „Sozialindikatoren" und inhaltlicher Mindeststandards so zu konkretisieren, daß es zu einem kontrollfähigen Maßstab wird. Um Vorzugsregeln hinsichtlich der Zuordnung und Vergleichbarkeit mit ökologischen Belangen zu entwickeln, ist Forschungsbedarf angesagt.
Nach Maßgabe rechtsstaatlicher Prinzipien ist jede „Ökodiktatur" strikt schon im Ansatz abzulehnen. Der Schutz der Umwelt ist unter den Bedingungen der Freiheit voranzutreiben. Dies erfordert vermehrte Anstrengungen im Bildungsbereich zur Förderung eines verantwortlichen Gebrauchs der Freiheit. Hier liegt der Kernbereich des kirchlichen Beitrags zur Bewältigung der Umweltkrise.

Dazu kommen *ethisch-rechtliche Entscheidungsregeln:* Umweltschutz hat sich an langfristiger Vorsorge zur Vermeidung von Umweltschäden zu orientieren. Dieser kommt ein grundsätzlicher Vorrang vor nachsorgender Schadensbeseitigung zu (Vorsorgeprinzip). Für Schädigungen haftet grundsätzlich der Verursacher, soweit nicht entsprechend wichtige Gesichtspunke dem entgegenstehen. Im Einzelfall ist durch Folgenabschätzung nach Maßgabe verantwortungsethischer Abwägungsregeln zu prüfen, ob ökologischen Erfordernissen besser durch aktiv gestalterische Maßnahmen oder durch Eingriffsbeschränkung entsprochen werden kann (verantwortungsethische Technikfolgenabschätzung).
Im Falle unabweisbarer Notwendigkeit von Schädigungen sind solche mit geringerem Umfang und kleinerer Eintrittswahrscheinlichkeit vorzuziehen. Die Risiken sind aus der Multiplikation von erwartbarem Schadensumfang und Eintrittswahrscheinlichkeit zu berechnen, wobei die sich aus der Unvorhersehbarkeit vieler Entwicklungen ergebenen Grenzen solcher Kalkulationen durch entsprechende Vorsichtsmaßnahmen zu berücksichtigen sind (differenzierte Risikoanalyse). Bei der politischen Inkaufnahme von Risiken ist die Akzeptanzproblematik einzubeziehen: Im Rahmen des Rechtssystems und der Möglichkeiten gesellschaftlicher Konsensfindung ist auf die Zustimmung der Betroffenen zu achten (Akzeptanzpostulat).

Schließlich braucht es eine *Erneuerung des Lebensstils*: Ohne einen Gesinnungswandel hinsichtlich der Wohlstandsvorstellungen und damit zugleich ohne ein Ethos freiwilliger Verantwortung für eine dauerhaft-umweltverträgliche Gestaltung der individuellen Lebensbereiche bleiben alle Versuche einer Reform der gesellschaftlichen Strukturen erfolglos. Da Veränderungen des Lebensstils nur sehr begrenzt erzwungen werden können, muß die neue Orientierung aus einem Gedankenaustausch zwischen Menschen erwachsen. Dies erfordert verstärkte Anstrengungen im Bereich der Bildung, des interdisziplinären Austauschs zwischen den Wissenschaften, der Kommunikation unterschiedlicher Gesellschaftsgruppen und ihrer Partizipationsmöglichkeiten an politischen Entscheidungen.
Angesichts der Erfahrung, daß es der Politik oft an der Kraft und dem langen Atem für die notwendigen unpopulären Maßnahmen fehlt, kommt den gesellschaftlichen Initiativen, Verbänden und Institutionen (also auch den Kirchen) eine Schrittmacherfunktion zu, um ökologische Reformen sowie einen entsprechenden Wertewandel voranzutreiben. Wichtiges Kennzeichen eines umweltverträglichen Lebensstils ist die Vermeidung rastloser Mobilität – etwa durch die stärkere Orientierung an lokalen und regionalen Einheiten, durch die Akzeptanz ökologischer Rhythmen (z. B. Bevorzugung jahreszeitgemäßer und lokal angebauter Nahrungsmittel), durch eine Reduktion touristischer Fernreisen oder durch den Einsatz elektronischer Kommunikationsmittel anstelle physischer Transporte. Das ethische Leitkriterium für einen zukunftsfähigen Lebenstil ist, ob er ohne Schaden für die ganze Erde von allen Menschen übernommen werden kann.

Einsatz für den Umweltschutz aus der Mitte des Glaubens

Die lokalen wie globalen Umweltzerstörungen und -gefährdungen sind Zeichen unserer Zeit, nach denen zu forschen und die im Lichte des Evangeliums zu deuten Auftrag der Kirche ist. Als tiefgreifende Infragestellung der Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft und unserer Lebensstile sind sie eine fundamentale Herausforderung für das *pastorale Handeln* der Kirche. Eine solche pastoraltheologische Zu-

gangsweise, die sich aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus für Natur- und Umweltschutz einsetzt, unterscheidet sich klar von jedem naturreligiösen Ansatz.
Während die christliche Glaubenstradition für letztere – kritisch betrachtet – eher als Störfaktor denn als wirkliche Hilfe zu betrachten wäre, führt ein pastoraltheologisch begründetes Engagememt der Kirche für Umweltfragen nicht zu einem Identitätsverlust, sondern vielmehr dazu, in der Antwort auf die Fragen unserer Zeit die Aktualität der christlichen Botschaft neu zu suchen und damit gerade im Wandel kirchliche Identität zu wahren (vgl. *K. Bopp*, Ziele und Aufgaben einer „ökologischen Pastoral", unveröff. Manuskript der Arbeitsgruppe für ökologische Fragen der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz). Wenn sich die Kirche nicht entschieden und tatkräftig zur Verantwortung für die Schöpfung bekennt, dann droht ihr gesamtes gesellschaftspolitisches Engagement in die Sackgasse rein innergesellschaftlicher und kurzfristiger Perspektiven zu geraten.

Für die Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Verantwortung im Umweltbereich stehen die Kirchen – wie nahezu alle anderen gesellschaftlichen Gruppen auch – vor dem Problem, daß sie nur für Ausschnitte der durch Querschnittszusammenhänge gekennzeichneten Probleme kompetent sind. Dies erfordert in besonderer Weise Kommunikations- und Lernbereitschaft. Da die Spannung zwischen den theologisch-kirchlichen Kompetenzen und den sich konkret stellenden Problemen des Umwelt- und Naturschutzes besonders groß ist, sind hier die Anforderungen an die Erarbeitung der nötigen Sachkenntnisse entsprechend hoch. Eine solide kirchliche Auseinandersetzung mit Umweltfragen ist in vielen Bereichen kaum ohne gesellschaftswissenschaftliche Basis möglich. Daher kann man die gegenwärtigen Bestrebungen, das Fach Sozialethik, das hierfür besonders zuständig ist, an katholisch-theologischen Fakultäten drastisch zu kürzen oder gar im Fach Moraltheologie aufzulösen, nur als Selbstzerstörung der notwendigen Kompetenzressourcen beurteilen.

Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen sowie zahlreiche Eingaben zu dem nun schon zwei Jahre intensiv geführten Konsultationsprozeß der evangelischen und katholischen Kirche zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland sehen den Schwerpunkt des möglichen Beitrags der Kirchen zum Umweltschutz in Fragen des *Lebensstils* (vgl. Rat der Europäischen Bischofskonferenzen [CCEE], Umwelt und Entwicklung. Eine Herausforderung an unsere Lebensstile, Kreta 1995). Der Lebensstil ist von den jeweiligen Wohlstandsvorstellungen geprägt. Gerade in der Bewußtmachung der vielfältigen Dimensionen dessen, was wirklich dem dauerhaften Wohl(stand) des Menschen dient, können die Kirchen einen wichtigen Beitrag leisten: Das christliche Menschenbild bietet vielfältige Ansätze für eine Kritik der Gleichsetzung von „gut leben" und „viel haben". Gerade weil es die vielfältigen Bedürfnisse des Menschen ernst nimmt, protestiert es gegen deren vordergründige Befriedigung durch maximalen Konsum. Mitunter kann Konsumverzicht und die „Umkehr" zu einem einfacheren Lebensstil durchaus auch zu einem Gewinn an Lebensqualität und kultureller Entfaltung führen. Zugleich sollte aber nicht verschwiegen werden, daß eine an der Verantwortungsfähigkeit des Menschen orientierte dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung für den einzelnen auch die Bereitschaft zu echtem persönlichem Verzicht einschließt. Es ist keineswegs leicht, sich dem auf der „sanften Gewalt dauernder Wunscherzeugung beruhenden ‚Konsumterror' unserer Verbrauchergesellschaft" zu entziehen (Schelsky).

Religiöse Motivation als Stütze des Bewußtseinswandels

Gesellschaftliche Veränderung setzt voraus, daß einzelne bereit sind, unter Einsatz ihrer ganzen Person exemplarisch Alternativen vorzuleben und andere dazu zu motivieren. Dabei wird der Fähigkeit, sich mit dem Nötigen zu begnügen, eine Schlüsselbedeutung zukommen. Für die Entfaltung dieses Aspektes bietet sich eine Anknüpfung an den christlichen Begriff der *Askese* als „Einübung" einer Grundhaltung freiwilligen Maßhaltens, das der Freiheit von Konsumzwängen dient und auf Dauer auch das Wohlbefinden fördert, an. Besonders in Fragen des Lebensstils, der etwa von der Politik mit ihren primär rechtlichen Handlungsinstrumenten nur sehr begrenzt beeinflußt werden kann, ist die Kirche in besonderer Weise gefragt, um die Werte zu fördern, die für zukunftsfähige Gesellschaften unerläßlich sind. Es bedarf einer Vielfalt kultureller Initiativen, um humane Werte und Lebensziele jenseits der Konsumangebote zu entdecken und gesellschaftlich zu vermitteln. Die religiöse Motivation ist dabei eine wichtige Stütze des erforderlichen Bewußtseinswandels; ebenso aber auch alternative Lebensstile, wie sie heute schon von Initiativen und sozialen Bewegungen praktiziert werden.

Gerade im Hinblick auf die notwendigen moralischen Impulse für die anstehenden Veränderungsprozesse könnten die Kirchen also durchaus vielfältige und wichtige Kompetenzen in den gesellschaftlichen Umweltdiskurs einbringen, so etwa die besonders in kirchlichen Jugendverbänden, bei Kirchen- und Katholikentagen sowie in einigen Klöstern lebendige Suche nach neuen, solidarischen und umweltverträglichen Lebensstilen, die Vermittlung der über kurzfristige Konsumorientierung hinausweisenden Sinndimensionen menschlichen Lebens oder die dem christlichen Schöpfungsbegiff inhärente Balance zwischen einem rationalen und einem ästhetischen Zugang zur Natur. Die kirchlichen Akademien und Bildungsstätten bieten wichtige Foren für das Gespräch zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen. Nicht zuletzt sind hier auch die nach wie vor großen institutionellen und politischen Möglichkeiten der christlichen Kirchen als Arbeitgeber, als Eigentümer von zahlreichen Gebäuden und von landwirtschaftlichen Flächen, als moralische Instanzen im öffentlichen Bewußtsein

sowie insbesondere als weltweit vernetzte Organisationen zu nennen.
Da es im Umweltbereich in besonderer Weise auf die Erweiterung des Zeithorizontes für die Handlungsentscheidungen ankommt, liegt in der relativ großen Unabhängigkeit der Kirchen von tagespolitischen Zwängen eine besondere Chance für zukunftsfähiges Handeln. Die durch das Leitbild dauerhaft-umweltgerechter Entwicklung zum Programm gemachte Einheit ökologischer, sozialer und wirtschaftlicher Ziele befreit das Thema Ökologie aus seiner Isolierung und entspricht damit den Grundoptionen christlicher Schöpfungsverantwortung. Es vermittelt diesen eine politikfähige Basis und könnte seinerseits von der christlichen Umweltethik her eine wichtige Vertiefung erfahren. *Markus Vogt*

„Löscht den Geist nicht aus!"

Ansprachen vom Deutschlandbesuch Johannes Pauls II.

Bei seinem dritten Deutschlandbesuch vom 21. bis 23. Juni (vgl. ds. Heft, S. 392 ff.) setzte Johannes Paul II. ein deutliches Zeichen für das ökumenische Engagement der katholischen Kirche und äußerte sich in bemerkenswerter Weise zu Chancen und Gefährdungen der Freiheit in der modernen Gesellschaft. Wir dokumentieren die entsprechenden Ansprachen der Reise in ihrer schriftlich vorgelegten Fassung: Die beiden ökumenischen Ansprachen des Papstes und seine Ansprache bei der Abschlußzeremonie am Brandenburger Tor.

Begegnung mit EKD und ACK

1. Es freut mich sehr, Sie hier in Paderborn, an einem Ort kontinuierlicher Arbeit zur Förderung der Verständigung zwischen den Kirchen und christlichen Gemeinschaften, begrüßen zu können. Hier ist der Sitz des weit bekannten Johann-Adam-Möhler-Instituts, und Paderborn war der Bischofssitz eines der größten Förderer der Ökumene, nämlich von Lorenz Kardinal Jaeger. Wir sind hier zusammengekommen im Namen des Vaters, der uns aus Liebe den Sohn gesandt hat (vgl. 1 Joh 4,10), im Namen des Sohnes, der für uns gestorben ist (vgl. Röm 5,8), und im Namen des Heiligen Geistes, der uns beisteht (vgl. Joh 16,7) und uns zum Guten antreibt (vgl. Gal 5,22 ff).

2. Ich danke Ihnen herzlich, daß Sie der Einladung zu dieser Begegnung gefolgt sind. Wir begehen in diesem Jahr die 450. Wiederkehr des Todestages Martin Luthers. Das Gedenken an ihn läßt uns heute nach Jahrhunderten leidvoller Entfremdung und Auseinandersetzung deutlicher den hohen Stellenwert seiner Forderung nach einer schriftnahen Theologie und seines Willens zu einer geistlichen Erneuerung der Kirche erkennen. Seine außerordentliche Leistung zur deutschen Sprachentwicklung sowie sein kulturelles Erbe stehen außer Frage. Seine Aufmerksamkeit für das Wort Gottes wie auch seine Entschiedenheit, den als richtig erkannten Weg des Glaubens zu gehen, lassen gewiß nicht seine persönlichen Grenzen übersehen und ebensowenig die Tatsache, daß grundsätzliche Probleme im Verhältnis von Glaube, Schrift, Überlieferung und Kirche, wie sie Luther gesehen hat, bis heute noch nicht ausreichend geklärt sind.

3. Ihnen, Herr Ratsvorsitzender, danke ich für Ihre Worte und Ihre Ausführungen über den Rezeptionsprozeß des Studiendokuments „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" innerhalb der Mitgliedskirchen der EKD. Gern erinnere ich mich an unsere erste Begegnung, als Sie im Dezember 1994 in Begleitung Ihrer engen Mitarbeiter nach Rom gekommen sind, um mir die „Gemeinsame evangelische Stellungnahme" zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" zu überreichen.
Viele Synodale haben sich mit den Ergebnissen dieses Studiendokuments intensiv auseinandergesetzt. Ich bin dankbar für alle Klärungen, die durch die Synoden erfolgt sind. Dabei nehme ich auch zur Kenntnis, daß polemische und ungebührliche Ausdrucksweisen der Vergangenheit zurückgenommen und dem geschichtlichen Vergessen anheimgegeben wurden.
An dieser Stelle möchte ich es nicht versäumen, den Mitgliedern der ‚Gemeinsamen Ökumenischen Kommission' zu danken, die im Anschluß an meinen ersten Besuch in Deutschland im Herbst 1980 angeregt haben, die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts der katholischen Kirche und der evangelischen Bekenntnisschriften im ökumenischen Dialog historisch und systematisch zu behandeln. Besonders danke ich den Mitgliedern des „ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen", die diese Untersuchung durch ihren persönlichen Einsatz verwirklicht haben.

4. Viele Kontroversen des 16. Jahrhunderts erscheinen heute

dank der vorliegenden Studie in einem neuen Licht. Gräben wurden überbrückt, die frühere Generationen für unüberbrückbar hielten. Dieser Fortschritt ist möglich geworden, weil methodisch sorgsam darauf geachtet wurde, zwischen dem Glaubensgut selbst und der Formulierung, in der es ausgedrückt wird, zu unterscheiden (vgl. UUS, 81; „Mysterium Ecclesiae", 5, § 6). Eine solche Unterscheidung ist in der Tat eines der wichtigen Elemente für die ökumenische Verständigung. Wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, ist es zur „Wiederherstellung oder Erhaltung der Gemeinschaft und Einheit notwendig, ‚keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen' (Apg 15,28)" (UR, 18). Die Einheit, die wir anstreben, erfordert eine echte Übereinstimmung im Glaubensgut selbst. Sie will damit in keiner Weise die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre antasten; andererseits zwingt sie jedoch auch nicht dazu, „die reiche Vielfalt der Spiritualität, der Ordnung, der liturgischen Riten und der theologischen Darstellung der geoffenbarten Wahrheit, die unter den Christen gewachsen ist, aufzugeben, sofern diese Verschiedenheit der apostolischen Tradition treu bleibt" (Ökumenisches Direktorium, 20).

Angesichts des Umfangs und der Qualität der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" war es nicht nur angebracht, sondern unabdingbar, die Tragfähigkeit ihrer Ergebnisse gewissenhaft und gründlich zu überprüfen. Den intensiven Prozeß auf evangelischer Seite haben Sie, Herr Ratsvorsitzender, soeben skizziert. Im gleichen Zeitraum ist auch auf katholischer Seite ein Auswertungsprozeß erfolgt, an dem verschiedene Gremien auf verschiedenen Ebenen beteiligt waren. Im Jahr 1992 nahm der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen in einem sorgsam erarbeiteten Gutachten zu der Studie des „ökumenischen Arbeitskreises" Stellung. Im Juni 1994 legte die Deutsche Bischofskonferenz ihre Stellungnahme vor. Beide Stellungnahmen bekunden Übereinstimmung mit den in der Studie erarbeiteten Ergebnissen, weisen zugleich aber auch auf Fragen und Probleme hin, die einer weiteren Erörterung bedürfen.
Mit seinen Studien hat der „ökumenische Arbeitskreis" zu einem vertieften Verständnis der Lehraussagen des Konzils von Trient beigetragen. Das Konzil von Trient war darauf ausgerichtet, die Identität des katholischen Glaubens zu schützen, und hat damit einen bleibenden Wert für die Lehrentwicklung innerhalb der katholischen Kirche. Seither hat uns eine erneute Besinnung auf die geoffenbarte Wahrheit im Gehorsam gegenüber dem Geist Gottes und in einer Haltung des gegenseitigen Zuhörens einander nähergebracht. Es ist ein Verdienst der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", eine Vielzahl von Übereinstimmungen und Annäherungen in wesentlichen Glaubensfragen herausgearbeitet zu haben.

5. In der Rechtfertigungslehre wurde eine weitreichende Annäherung erzielt. Wenn man die verschiedenen Konsensdokumente zur Rechtfertigungslehre insgesamt betrachtet, wird der Eindruck immer stärker, daß man in den tragenden Grundfragen des Verständnisses der Rechtfertigungsbotschaft zu einer fundamentalen Übereinstimmung kommt. Damit sind nicht alle Unterschiede aufgehoben, aber wir können nun genauer fragen, welches Gewicht die verbleibenden Unterschiede haben. Auch wenn die theologische Verbindung lutherischer Rechtfertigungsvorstellung mit der katholischen Tauf- und Kirchenlehre noch weiterer Gespräche bedarf, so ist doch zu hoffen, daß wir zur Übereinstimmung finden in jener Frage, die zu den Kernpunkten der theologischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts gehörte. Jede erzielte Verständigung muß von einer erneuten Hinwendung zum biblischen Zeugnis getragen sein. Eine Verständigung zwischen Lutheranern und Katholiken in dieser wichtigen Frage ist ihrem Wesen nach dafür offen, auch mit evangelischen Landeskirchen nicht-lutherischer Prägung zu ähnlichen Klärungen zu gelangen.
In anderen Bereichen und Einzelfragen, in denen noch keine volle Übereinstimmung erzielt wurde, hat die Studie den Weg für vielversprechende weitere Gespräche geebnet. In der Sakramentenlehre und in der Amtsfrage konnten gemeinsame Elemente aufgezeigt werden, die jedoch noch einer weiteren Vertiefung bedürfen. Nun gilt es, die noch ungelösten Fragen anzugehen, und dazu möchte ich Sie nachdrücklich ermutigen.

6. Auch wenn die Ökumene der Begegnung mit den reformatorischen Kirchen in Deutschland einen besonderen Vorrang hat, so richtet sich unser Blick doch zugleich auf die Kirchen des Ostens. Denn viele Mitglieder der orthodoxen und der altorientalischen Kirchen leben zum Teil schon seit Jahrzehnten in Ihrem Land und pflegen dabei die kirchliche Gemeinschaft mit ihrer Heimat. Ihnen allen sage ich ein herzliches Wort des Grußes.
Für sie haben sich gute ökumenische Beziehungen zu den Kirchen in diesem Land gebildet. Sie arbeiten aktiv mit in den ökumenischen Gremien, so besonders in der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland" (ACK). Manche hilfreiche Anregung für die Gestaltung kirchlicher Gemeinschaft gelangt so auch nach Deutschland.
Auch im privaten Leben haben die Christen aus den Ostkirchen die Nachbarschaft anderer Christen, aber auch von Nichtchristen und Nichtglaubenden kennengelernt und sich darauf eingestellt. Ich möchte Sie ermutigen, Ihre Traditionen zu bewahren und sie in guter Nachbarschaft mit anderen zu leben. So wächst das Verständnis füreinander, und zugleich stärken sie das Bewußtsein von einer gemeinsamen Grundlage unseres christlichen Glaubens in der Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewachsenen Formen.

7. Zusammen mit den evangelischen und orthodoxen Christen möchte ich in diesem Wort der Begrüßung und des Segenswunsches auch die Brüder und Schwestern der evangelischen Freikirchen ansprechen, die ebenso an der Arbeit der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" beteiligt sind. Ihr Augenmerk ist dabei besonders auf die Dimension des gelebten Glaubens in den Gemeinden gerichtet. Es waren wohl auch besonders Christen aus Ihren Reihen, die die

Bekehrung zum Gotteswort der Heiligen Schrift gefordert haben. Hieraus entwickelte sich dann auch die Idee eines „Jahres mit der Bibel", das 1992 in Deutschland mit großem Erfolg durchgeführt worden ist.

8. Die Einheit, die wir anstreben, muß schrittweise wachsen. Wir müssen Mut und Phantasie entwickeln, heute jene Schritte zu tun, die möglich sind, im festen Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes, der uns anleitet und vorbereitet auf jene Schritte, die morgen möglich sein werden. Ich bin mir bewußt, daß viele Menschen unter der Trennung leiden.
Deshalb ist es unsere Pflicht, Barrieren abzubauen und ein größeres Maß an Gemeinschaft zu erstreben im festen Vertrauen darauf, daß der Herr uns zu „jenem segensreichen Tag" führt, „an dem die volle Einheit im Glauben erreicht sein wird und wir einträchtig miteinander die heilige Eucharistie des Herrn werden feiern können" (UUS, 77).
Hinter unserer Sehnsucht nach Einheit stehen der Wille Christi und sein Gebet im Abendmahlssaal. Von ihm kommt uns auch unsere zentrale Verpflichtung, im theologischen Suchen und Forschen, in konfessionsübergreifenden Aktionen und Stellungnahmen gegenüber der Gesellschaft und im brüderlichen Gespräch sowie im gemeinsamen Gebet den schon gewährten Raum des gemeinsamen Tuns voll auszuschreiten. Deswegen bitte ich Sie, nicht nachzulassen, den Dialog der Verständigung weiterzuführen. Eine zukunftsträchtige Ökumene kann es nur geben, wenn wir uns der Frage nach der Wahrheit selbstlos stellen und wenn wir einander geduldig anhören und einander auch mit unseren eigenen Lasten tragen (vgl. Gal 6,2).
Die ökumenische Bewegung wird zu einem geistlichen Prozeß persönlicher Bekehrung zur vollen Wahrheit, nämlich in dem Vertrauen, daß er, „der Geist der Wahrheit, euch in die ganze Wahrheit führen wird" (vgl. Joh 16,13). Nachdrücklich wollen wir auf Christus setzen in einer Zeit, die leicht alle verfolgten Ziele vorwiegend unserem menschlichen Vermögen anvertraut. Deshalb ist es gut, daß wir uns im Anschluß an unser Treffen ihm, dem Herrn der Kirche, im herrlichen Paderborner Dom lobend, betend und fürbittend zuwenden.

Ökumenischer Gottesdienst in Paderborn

1. In der kleinasiatischen Stadt Troas hatte der Völkerapostel Paulus auf seiner zweiten Missionsreise eine nächtliche Vision: „Ein Mazedonier stand da und bat ihn: Komm herüber nach Mazedonien, und hilf uns!" (Apg 16,9). Paulus versteht diese Vision als Ruf Gottes, umgehend nach Europa überzusetzen, um dort die Frohbotschaft des Herrn zu verkündigen: „Auf diese Vision hin wollten wir sofort nach Mazedonien abfahren; denn wir waren überzeugt, daß uns Gott dazu berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden" (Apg 16,10). Diese Begebenheit markiert eine entscheidende Stunde in der Geschichte Europas: Der Geist Gottes selbst hat dem Evangelium den Weg nach Europa gewiesen.

2. Aus dem Gang der Geschichte wissen wir, mit welch unermüdlichem Einsatz der Apostel Paulus zusammen mit seinen Mitarbeitern dem Ruf Gottes gefolgt ist. Er hat mit der Gründung der ersten Gemeinden jene Fundamente gelegt, auf denen jede spätere Mission aufbauen konnte. Die Bemühungen um die Evangelisierung waren und sind kein leichtes Unterfangen. Dies mußte der Völkerapostel Paulus bereits bei seiner Verkündigung des Evangeliums in Athen, Korinth und Rom erfahren. Dies erfuhren in ähnlicher Weise diejenigen, die das Evangelium in späteren Jahrhunderten zu neuen Völkern gebracht haben: der heilige Patrick, der heilige Bonifatius, der heilige Kilian, der heilige Willibrord, der heilige Emmeram, die heiligen Brüder Cyrillus und Methodius. Und dies erfuhren in unserem Jahrhundert jene evangelischen, katholischen und orthodoxen Christen, die gegenüber den totalitären Diktaturen mutig und unerschrocken ihr Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums ablegten: Edith Stein, Alfred Delp, Bernhard Lichtenberg, Karl Leisner und Bernhard Letterhaus, Dietrich Bonhoeffer und Helmuth Graf Moltke.

3. „Komm herüber und hilf uns!" Der Ruf, für die Wahrheit des Evangeliums Zeugnis abzulegen, ergeht heute an uns. Unsagbar viel hängt davon ab, ob das Evangelium glaubwürdig verkündigt und gelebt wird. Seit meinem letzten Besuch in Deutschland im Jahre 1987 hat sich das politische Bild Europas in einer geradezu unvorstellbaren Weise verändert. Die Mauer ist gefallen; den Menschen jenseits des Eisernen Vorhangs wurde nach 40jähriger kommunistischer Diktatur das kostbare Geschenk der Freiheit zuteil. Diese neue Freiheit gilt es nun gemeinsam zu gestalten. Neue Möglichkeiten und Aufgaben tun sich auf, sich neuen Herausforderungen im Osten wie im Westen zu stellen und sie zu bestehen.
Im Osten haben die atheistischen Regime geistig-seelische Wüsten in den Herzen vieler Menschen und insbesondere bei der Jugend hinterlassen, während im Westen der Gefahr einer übermäßigen Konsumorientierung zu begegnen ist, die die geistigen Werte der Gesellschaft zu ersticken droht. Neu-Evangelisierung ist daher das Gebot der Stunde. Dabei geht es nicht um die „Restauration" einer längst vergangenen Epoche. Vielmehr müssen neue Schritte gewagt werden. Gemeinsam haben wir den Menschen Europas erneut die froh- und freimachende Botschaft des Evangeliums zu verkündigen. Auf diese Weise gilt es zugleich, die christlichen Wurzeln Europas wiederzuentdecken, um damit eine Zivilisation zu gestalten, in der die vom christlichen Glauben vermittelten Werte wahrer Menschlichkeit ihren festen Platz haben.

4. Herzlich grüße ich von hier aus die Teilnehmer und Teilnehmerinnen des Kirchentages in Eisleben, der von katholi-

schen und evangelischen Christen gemeinsam vorbereitet wurde. Sie sind aus Anlaß des 450. Todestages von Martin Luther zusammengekommen. Möge ihr gemeinsames Nachdenken dazu beitragen, uns einander näher zu bringen.
„Komm herüber und hilf uns!" Wir dürfen heute nicht zögern, uns der drängenden Aufgabe der Neu-Evangelisierung zu stellen. Ihre Kernbotschaft lautet: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat" (Joh 3,16). In Jesus Christus haben wir Anteil an seinem Sieg über Sünde und Tod; in Jesus Christus ist uns Auferstehung und ewiges Leben verheißen. Dieses Wissen um Sünde und Tod sowie um Auferstehung und ewiges Leben relativiert die Mächte und die Mächtigen dieser Welt und verleiht uns die Kraft, bei der Gestaltung Europas in einer immer mehr eins werdenden Welt mitzuwirken, damit die aus dem Glauben kommenden sittlichen Kräfte darin auf neue Weise wirksam werden können.

5. Der Auftrag der Evangelisierung geht alle Christen – Katholiken, Orthodoxe, Protestanten – gleichermaßen an. Das Zeugnis für Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, der von den Toten auferstanden ist und allen Menschen das Antlitz des einen Gottes offenbart, muß einmütig von uns in die Welt hineingetragen werden. Alle Christen sind aufgerufen, sich entsprechend ihrer Berufung dieser Aufgabe zu stellen. Der Auftrag der Evangelisierung schließt das Zueinandergehen und Miteinandergehen der Christen von innen her mit ein; Evangelisierung und Einheit, Evangelisierung und Ökumene sind unlösbar aufeinander bezogen. Wie ich in meiner Enzyklika über den Einsatz für die Ökumene „Ut unum sint" betont habe, „liegt es auf der Hand, daß die Spaltung der Christen im Widerspruch zu der Wahrheit steht, die sie zu verbreiten beauftragt sind, und daher ihr Zeugnis schwer verletzt" (Nr. 98). Daher ist – um die Worte meines Vorgängers Papst Paul VI. zu gebrauchen – „das Schicksal der Evangelisierung mit aller Bestimmtheit an das von der Kirche gebotene Zeugnis der Einheit gebunden" („Evangelii nuntiandi", 77). Weil mir das Anliegen der Neu-Evangelisierung ein Herzensanliegen ist, sehe ich als Bischof von Rom in der Überwindung der Spaltung der Christenheit „eine der pastoralen Prioritäten". „Wie kann man denn das Evangelium von der Versöhnung verkünden, ohne sich gleichzeitig tätig für die Versöhnung der Christen einzusetzen?" (UUS, 98).

6. Unser heutiges Bemühen um das gemeinsame Zeugnis für die Einheit kann nicht darauf verzichten, auch auf Martin Luther einzugehen. Heute, 450 Jahre nach seinem Tod, ist es aus dem zeitlichen Abstand heraus möglich, Person und Wirken des deutschen Reformators besser zu verstehen und ihm besser gerecht zu werden. Nicht nur die Forschungen bedeutender evangelischer und katholischer Wissenschaftler haben dazu beigetragen, ein vollständigeres und differenzierteres Bild von der Persönlichkeit Martin Luthers zu entwerfen. Auch der lutherisch-katholische Dialog hat einen bedeutenden Beitrag geleistet, alte Polemiken zu überwinden und einer gemeinsamen Sichtweise näher zu kommen.
Luthers Denken war geprägt durch eine starke Betonung des Individuums, wodurch das Bewußtsein für die Anforderungen der Gemeinschaft geschwächt wurde. Luthers Ruf nach Reform der Kirche war in seiner ursprünglichen Absicht ein Aufruf zu Buße und Erneuerung, die im Leben eines jeden einzelnen zu beginnen haben. Daß dennoch Trennung aus diesem Anfang geworden ist, hat viele Gründe. Dazu gehört jenes Versagen in der katholischen Kirche, das bereits Papst Hadrian VI. mit bewegenden Worten beklagt hat, sowie das Hereintreten politischer und wirtschaftlicher Interessen, aber auch Luthers eigene Leidenschaft, die ihn weit über das anfangs Gewollte hinaus in eine radikale Kritik der katholischen Kirche, ihrer Lebensordnung und ihrer Lehre hineingetrieben hat. Wir alle haben Schuld auf uns geladen. Deshalb sind wir alle zur Buße aufgefordert und müssen uns alle immer wieder neu vom Herrn reinigen lassen.

7. „Komm herüber und hilf uns!" Heute kommt es mehr denn je darauf an, daß alle Christen ihre besonderen Gaben und Charismen in das geistige Leben Europas einbringen, damit der eine vom Reichtum des anderen lernen kann. Die protestantische Christenheit hat mit ihren Kirchenliedern, ihrer großen Kirchenmusik und iher unablässigen theologischen Reflexion die ganze Christenheit bereichert. Die Göttliche Liturgie, das Mönchtum und die mystische Frömmigkeit der Orthodoxie wie ihr beharrlich von den Vätern her genährtes Denken sind ein Schatz, der uns allen zugute kommt. Die katholische Kirche hat mit der Fülle missionarischer und sozialer Ordensgemeinschaften, mit ihrer eucharistischen Frömmigkeit, mit der Liebe zu Maria, die sie mit der Orthodoxie teilt, mit der Kraft ihres Lehramtes, besonders mit der weltweit vernommenen Stimme der Päpste, wiederum eigene Gaben, ohne die das christliche Zeugnis in der Welt von heute nicht zu denken ist.
Es gehört zu den grundlegenden Erkenntnissen, daß es den Christen im neuen Europa vor allem dann gelingt, sich Gehör zu verschaffen, wenn sie gemeinsam Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums und für die Verantwortung gegenüber der Welt ablegen. Von daher ist es unerläßlich, dieses gemeinsame Zeugnis zu verstärken.

8. In Deutschland gibt es bereits eine gute Tradition intensiver Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen auf ethisch-sozialem Gebiet: angefangen von den Bemühungen, sich den Herausforderungen und Aufgaben zum Schutz des menschlichen Lebens zu stellen, bis hin zur Entwicklung gemeinsamer Perspektiven zur wirtschaftlichen und sozialen Verantwortung.
Wir wollen dem Herrn danken, daß es heute möglich ist, daß Protestanten, Orthodoxe und Katholiken in vielen zentralen Fragen mit einer Stimme sprechen. Dies ist nicht zuletzt eine Frucht langjährigen Bemühens, im ökumenischen Dialog die bestehenden Lehrunterschiede aufzuarbeiten. Führende Theologen aus Deutschland haben dazu sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene einen entscheidenden Bei-

trag geleistet. Im Anschluß an meinen ersten Deutschlandbesuch hat sich eine Expertengruppe darangegeben, die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts im ökumenischen Dialog historisch und systematisch zu behandeln. Gerade vorhin bin ich bei meiner Begegnung mit dem Herrn Ratsvorsitzenden der EKD ausführlich auf die Ergebnisse dieser Studie eingegangen. Viele der damaligen Kontroversen erscheinen heute dank dieser Untersuchung in einem neuen Licht. Es wurden Gräben überbrückt, die frühere Generationen für unüberbrückbar hielten. Die in Deutschland erarbeiteten Ergebnisse reichen in der Bedeutung auf dem Weg der Wiederannäherung von Katholiken und Protestanten weit über den nationalen Rahmen hinaus und geben Hoffnung an der Schwelle des dritten Jahrtausends christlicher Geschichte.

9. Nur noch wenige Jahre trennen uns vom Jahr 2000. Diese Zeit ist eine einzigartige Gelegenheit für alle Christen zur Verkündigung des Evangeliums. Gleichzeitig „spornt das Herannahen des Endes des zweiten Jahrtausends alle zu einer Gewissensprüfung und zu passenden ökumenischen Initiativen an, so daß man im Großen Jubeljahr, wenn schon nicht in völliger Einheit, so wenigstens in der Zuversicht auftreten kann, der Überwindung der Spaltungen des zweiten Jahrtausends sehr nahe zu sein" („Tertio Millennio Adveniente", 34). Der bevorstehende Übergang ins neue Jahrtausend sollte uns alle antreiben, für die zentralen Wahrheiten unseres Glaubens in verstärktem Maße gemeinsames Zeugnis abzulegen, „damit die Welt glaubt" (Joh 17,21).
„Komm herüber und hilf uns!" Diesen Bittruf richte ich in dieser Stunde an den Herrn; denn ich weiß, daß die Evangelisierung nur gelingen kann, wenn er selbst uns hilft. „Komm herüber und hilf uns!" Dieser Bittruf verlangt aber zugleich auch, daß wir alle diesen Ruf ernst nehmen und uns als Zeugen des Herrn aussenden lassen. Es geht dabei um die Zukunft der Welt. Möge das einmütige Gebet aller Christen (vgl. Apg 1,14) dazu beitragen, den Tag beschleunigt herbeizuführen, an dem der Herr selbst vor aller Augen sichtbar das „gute Werk vollenden wird, das er bei uns begonnen hat" (vgl. Phil 1,6). Amen!

Abschied am Brandenburger Tor

1. Es ist die Stunde des Abschieds und für mich ein zutiefst bewegender Augenblick, in den heutigen Abendstunden mit Ihnen hier am Brandenburger Tor im Herzen Berlins zusammentreffen zu können.
Lassen Sie mich beginnen mit einem vielfachen Dank. Mein Dank gilt zuerst dem Herrn Bundespräsidenten für seine Einladung, Deutschland zu besuchen. Die überaus freundlichen Worte, mit denen er mich am Freitag bei meiner Ankunft auf dem Flughafen Paderborn/Lippstadt willkommen geheißen, und die Herzlichkeit, mit der er mich heute morgen auf Schloß Bellevue hier in der Bundeshauptstadt empfangen hat, haben mich unter Ihnen wie zu Hause fühlen lassen.
Herr Bundeskanzler, ich bin sehr glücklich über Ihre Anwesenheit. Sie sind der Baumeister der neugewonnenen Einheit Ihres Volkes. Sie haben die weltgeschichtliche Chance genutzt, 17 Millionen Landsleuten die Freiheit zu erringen und die Einheit des deutschen Volkes zu vollenden. Sie haben es gewagt, den Menschen Ihres Landes um der Einheit in Freiheit willen nicht geringe Opfer zuzumuten. Möge Gott Ihnen und Ihrem deutschen Vaterland die Kraft geben, dieses Werk zu vollenden.

Mein aufrichtiger Dank geht ebenso an Sie, Herr Regierender Bürgermeister, der Sie mit dem Herrn Bundeskanzler so bedenkenswerte Worte an uns alle gerichtet haben. Ferner begrüße ich die Präsidentin des Deutschen Bundestages sowie den Parlamentspräsidenten von Berlin, die Mitglieder der Bundesregierung, des Berliner Senats sowie die Damen und Herren Abgeordneten des Deutschen Bundestages und des Parlaments von Berlin.
Mein inniger Dank gilt dem deutschen Episkopat, Euch, meinen Mitbrüdern im Bischofsamt, die Ihr diese Reise wesentlich mitgestaltet habt. Für Euch ist diese Reise auch eine Reise dessen,
– der im Auftrag Christi, des Hauptes der Kirche, die Gläubigen aufsucht, um sie im Glauben zu stärken und zu ermutigen,
– der mit den Sprechern der getrennten Schwestern und Brüder zusammentrifft, um die Suche nach der Einheit zu vertiefen,
– der den Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft in diesem Land begegnet, um ihnen nochmals die Hochachtung der katholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen,
– der allen Menschen nichts anderes als die befreiende Botschaft des Evangeliums verkündigen möchte und die Erkenntnis Jesu Christi, die alles übertrifft (vgl. Phil 3,8).

Eure Nähe, liebe Brüder im Bischofsamt, erfüllt mich mit Zuversicht: es ist die Sendung des einen Herrn, die Euch und mich beseelt, es ist die eine Liebe, die Euch und mich erfüllt: daß nämlich die Botschaft von der Liebe Gottes, die auch vor dem Kreuz nicht zurückschreckte, die Herzen aller Menschen erreicht und sie in selbstloser Liebe antworten läßt.
Mein Dank geht insbesondere an meine Mitbrüder Georg Maximilian Kardinal Sterzinsky und Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt, deren Erzdiözesen ich besuchen durfte.
Danken möchte ich ferner dem Herrn Vorsitzenden Eurer Bischofskonferenz für die sehr herzlichen Worte zum Abschied.
An dieser Stelle danke ich all denen, die diesen Besuch in mühevoller und sorgfältiger Arbeit vorbereitet, und denen, die den reibungslosen Ablauf gewährleistet haben, sowie den Mitarbeitern der Medien, die ihn begleitet haben.
Die Berliner und die Deutschen haben mich bei diesem Besuch ihre Verbundenheit und Nähe spüren lassen. Ihnen allen sage ich meinen herzlichsten Dank.

2. Es war von allem Anfang an mein aufrichtiger Wunsch, bei diesem Pastoralbesuch in Deutschland auch nach Berlin zu kommen. Zunächst wollte ich natürlich den Gläubigen dieses Erzbistums begegnen, die wie alle Berliner die schmerzvolle Spaltung ihrer Stadt über Jahrzehnte erdulden mußten und trotzdem sich nicht haben beirren lassen und in innerer Verbundenheit und Solidarität erfuhren, daß die Macht der Gewalt und des Zwanges, der Mauern und des Stacheldrahtes die Herzen der Menschen nicht auseinanderreißen konnte.
Nirgendwo sonst haben sich während der gewaltsamen Teilung Ihres Landes die Sehnsüchte nach Einheit so sehr mit einem Bauwerk verbunden wie hier. Das Brandenburger Tor wurde von zwei deutschen Diktaturen besetzt. Den nationalsozialistischen Gewaltherrschern diente es als imposante Kulisse für Paraden und Fackelzüge, und von den kommunistischen Tyrannen wurde dieses Tor mitten in dieser Stadt zugemauert. Weil sie Angst vor der Freiheit hatten, pervertierten die Ideologien ein Tor zur Mauer. Gerade an dieser Stelle Berlins, die zugleich zur Nahtstelle Europas wurde, zur unnatürlichen Schnittstelle zwischen Ost und West, gerade an dieser Stelle offenbarte sich für alle Welt sichtbar die grausame Fratze des Kommunismus, dem die menschlichen Sehnsüchte nach Freiheit und Frieden suspekt sind. Vor allem aber fürchtet er die Freiheit des Geistes. Auch sie wollten die braunen und roten Diktatoren zumauern.

3. Menschen waren durch Mauern und tödliche Grenzen voneinander getrennt. Und in dieser Situation wurde das Brandenburger Tor im November 1989 Zeuge davon, daß Menschen das Joch der Unterdrückung abschüttelten und zerbrachen. Das geschlossene Brandenburger Tor stand da wie ein Symbol der Trennung; als es endlich geöffnet wurde, wurde es zum Symbol der Einheit und zum Zeichen dafür, daß die Forderung des Grundgesetzes nach Vollendung der Einheit und Freiheit Deutschlands in freier Selbstbestimmung erfüllt ist. So kann man zu Recht sagen: Das Brandenburger Tor ist zum Tor der Freiheit geworden.
An diesem so geschichtsträchtigen Ort fühle ich mich veranlaßt, an Sie alle, die Sie hier anwesend sind, an das deutsche Volk, an Europa – das auch zur Einheit in Freiheit gerufen ist – an alle Menschen guten Willens einen dringenden Appell für die Freiheit zu richten. Möge dieser Appell auch jene Völker erreichen, denen bis heute das Recht auf Selbstbestimmung verweigert wird, jene nicht wenigen Völker – es sind sogar viele –, bei denen die Grundfreiheiten der Person – die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die politische Freiheit – nicht gewährleistet sind.

4. Freiheit bedeutet nicht das Recht zur Beliebigkeit. Freiheit ist kein Freibrief! Wer aus der Freiheit einen Freibrief macht, hat der Freiheit bereits den Todesstoß versetzt. Der freie Mensch ist vielmehr der Wahrheit verpflichtet. Sonst hat seine Freiheit keinen festeren Bestand als ein schöner Traum, der beim Erwachen zerbricht. Der Mensch verdankt sich nicht sich selbst, sondern ist Geschöpf Gottes; er ist nicht Herr über sein Leben und über das der anderen; er ist – will er in Wahrheit Mensch sein – ein Hörender und Horchender: Seine freie Schaffenskraft wird sich nur dann wirksam und dauerhaft entfalten, wenn sie auf der Wahrheit, die dem Menschen vorgegeben ist, als unzerbrechlichem Fundament gründet. Dann wird der Mensch sich verwirklichen, ja über sich hinauswachsen können. – Es gibt keine Freiheit ohne Wahrheit.

5. Die Idee der Freiheit kann nur da in Lebenswirklichkeit umgesetzt werden, wo Menschen gemeinsam von ihr überzeugt und durchdrungen sind – in dem Wissen um die Einmaligkeit und Würde des Menschen und um seine Verantwortung vor Gott und den Menschen. Da – und nur da –, wo sie zusammen für die Freiheit einstehen und in Solidarität für sie kämpfen, wird sie errungen und bleibt sie erhalten. Die Freiheit des einzelnen ist nicht zu trennen von der Freiheit der anderen, aller anderen Menschen. Wo die Menschen ihren Blick auf das je eigene Lebensfeld begrenzen und nicht mehr bereit sind, auch ohne Vorteile für sich selbst sich für andere zu engagieren, da ist die Freiheit in Gefahr. In Solidarität gelebte Freiheit demgegenüber wirkt sich aus im Einsatz für Gerechtigkeit im politischen und sozialen Bereich und lenkt den Blick auf die Freiheit. – Es gibt keine Freiheit ohne Solidarität.

6. Die Freiheit ist ein überaus kostbares Gut, das einen hohen Preis verlangt. Sie verlangt Hochherzigkeit, und die schließt Opferbereitschaft mit ein; sie verlangt Wachsamkeit und Mut gegenüber den Kräften, die sie von innen oder von außen bedrohen. In der Haltung der Opferbereitschaft sind im alltäglichen Leben viele Menschen mit Selbstverständlichkeit zum Verzicht bereit – in der Familie oder unter Freunden. Opfer für die Freiheit bringen die, die für die Verteidigung nach innen oder nach außen Nachteile in Kauf nehmen, die anderen erspart bleiben – bis hin zu Gefahren für Leib und Leben. Keiner kann sich von seiner persönlichen Verantwortung für die Freiheit dispensieren. – Es gibt keine Freiheit ohne Opfer.

7. Berlin ist eine zutiefst lebendige und in vielerlei Hinsicht kreative Stadt. In ihrer unübersehbaren Internationalität treffen hier vielfältige Traditionen und Lebensformen aufeinander. Berlin ist eine anerkannte Stadt der Kultur und der Kunst, des Filmes und der Museen, ein Ort des Austausches und der Vermittlung. Mir liegt sehr viel an der Aussagekraft dieser Formen menschlicher Kultur, ist es doch die Gabe, mit unseren Kräften die göttliche Schöpfung weiterzuführen und zu konkretisieren. Ich rufe daher alle Künstler und Wissenschaftler auf, ihre Gaben zum konstruktiven Aufbau einer umfassenden „Zivilisation der Liebe", wie ich es, nach meinem Vorgänger Paul VI., gelegentlich genannt habe, zu nutzen, einer Zivilisation „die auf den universellen Werten des Friedens, der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Freiheit gegründet ist. Die ‚Seele' der Zivilisation der Liebe ist die Kultur der Freiheit, die Freiheit des einzelnen und die Freiheit der Nationen, die in einer selbstgegebenen

Solidarität und Verantwortung gelebt werden kann" (Ansprache vor der UNO-Vollversammlung, 5.10.1995, 18).
Wenn einer die Erfahrung der Liebe hat, hat er auch die Erfahrung der Freiheit. In der Liebe überschreitet der Mensch sich selbst, er läßt sich los, weil ihm am anderen liegt, weil er will, daß das Leben des anderen gelingt. So fallen die Schranken der Selbstbezogenheit, und so findet man die Freude am gemeinsamen Einsatz für höhere Ziele. Achtet die unantastbare Würde eines jeden Menschen, vom ersten Moment seiner irdischen Existenz bis hin zum letzten Atemzug! Erinnert Euch immer wieder an die Erkenntnis, die Euer Grundgesetz allen anderen Erklärungen voranstellt: Die Würde des Menschen ist unantastbar! Befreit Euch zur Freiheit in Verantwortung! Öffnet die Tore für Gott!
Das neue Haus Europa, von dem wir sprechen, braucht ein freies Berlin und ein freies Deutschland. Es braucht vor allem die Luft zum Atmen, geöffnete Fenster, durch die der Geist des Friedens und der Freiheit eindringen kann. Europa braucht nicht zuletzt deshalb überzeugte Türöffner, also Menschen, die die Freiheit schützen durch Solidarität und Verantwortung. Nicht nur Deutschland, sondern ganz Europa braucht dazu den unentbehrlichen Beitrag der Christen.
Den Berlinern und allen Deutschen, denen ich dankbar bin für die friedliche Revolution des Geistes, die zur Öffnung dieses Brandenburger Tores führte, rufe ich zu: Löscht den Geist nicht aus! Haltet dieses Tor geöffnet für Euch und alle Menschen! Haltet es geöffnet durch den Geist der Liebe, durch den Geist der Gerechtigkeit und den Geist des Friedens! Haltet das Tor offen durch die Öffnung Eurer Herzen! Es gibt keine Freiheit ohne Liebe.
Der Mensch ist zur Freiheit berufen. – Ihnen allen, die Sie mich jetzt hören, verkündige ich: Die Fülle und die Vollkommenheit dieser Freiheit hat einen Namen: Jesus Christus.

Er ist der, der über sich bezeugt hat: Ich bin die Tür. In ihm ist den Menschen der Zugang geöffnet zur Fülle der Freiheit und des Lebens. Er ist der, der den Menschen wirklich frei macht, indem er die Finsternis aus dem menschlichen Herzen vertreibt und die Wahrheit aufdeckt. Er vollendet seinen Weg als unser Bruder und seine Solidarität mit uns in der Hingabe seines Lebens für uns. So befreit er uns von Sünde und Tod. Er läßt uns in unserem Nächsten sein eigenes Angesicht, das Gesicht des wahren Bruders, erkennen. Er zeigt uns das Antlitz des Vaters und wird für alle das Band der Liebe.
Christus ist unser Erlöser, ist unsere Freiheit.

8. Der Tag neigt sich dem Abend zu. Aber wir bewahren in unseren Herzen das Licht, dessen wir uns heute haben erfreuen dürfen. Und wir bleiben eins in der Hoffnung, die uns beseelt. Vor meiner Rückkehr nach Rom lade ich Sie herzlich ein zu einem Wiedersehen in der Ewigen Stadt beim großen Jubiläum des Jahres 2000.
Gott segne Berlin, Gott beschütze Deutschland!

Ein Schritt vorwärts

Die Präsidentenwahl in Rußland

Auch wenn viele Unwägbarkeiten bleiben, bedeutet die Präsidentenwahl vom 3. Juli doch einen wichtigen Schritt auf dem Weg Rußlands zu einem demokratisch-rechtsstaatlichen System. Entscheidend ist jetzt, daß der Aufbau einer Bürgergesellschaft vorankommt. Eberhard Schneider vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien arbeitet im folgenden Beitrag vor allem die institutionellen Aspekte der Präsidentenwahl heraus.

Die Wahl des Präsidenten der Russischen Föderation am 3. Juli 1996 fand ordnungsgemäß nach Ablauf seiner fünfjährigen Amtszeit statt und wies drei Besonderheiten auf. Sie fand in der Russischen Föderation als einem selbständigen Staat und nicht mehr als einer Teilrepublik der Sowjetunion wie am 12. Juni 1991 statt. Zweitens erfolgte sie auf der Grundlage der neuen Verfassung vom 12. Dezember 1993. Und drittens bildete ein Präsidentenwahlgesetz die Rechtsgrundlage. Da die Verfassung von 1993 in Rußland das *Präsidialsystem* eingeführt hat, verfügt der Präsident über weitreichende Vollmachten. Deshalb war die Präsidentenwahl der wichtigste von acht Urnengängen – in manchen Regionen wurden noch zusätzlich das Regionalparlament und der Gouverneur bzw. Oberbürgermeister gewählt –, zu denen die russische Wählerschaft in den letzten drei Jahren aufgerufen worden war.
Der Präsident wird vom Volk nach der neuen Verfassung von 1993 für vier Jahre in allgemeinen, gleichen, unmittelbaren und geheimen Wahlen gewählt. Er muß mindestens 35 Jahre alt sein, Bürger der Russischen Föderation und dort mindestens zehn Jahre ansässig sein. Er kann nur einmal wiedergewählt werden (Art. 81 der Verfassung der Russischen Föderation, 17.12.1993 in: Rossijskaja gaseta, 25.12.1993). Der Präsident ist nicht nur Staatsoberhaupt,

sondern auch Leiter der Exekutive. Die russische Verfassung kennt zwar das Amt eines Regierungschefs, räumt dem Präsidenten aber den Kabinettsvorsitz ein (Art. 83). Die Haupteinwirkungsform des Präsidenten ist das Dekret (Art. 90).
Der Präsident ernennt den Premier, wobei er die Zustimmung der Staatsduma einholen muß. Für die Ernennung der Minister braucht er nicht deren Einwilligung, muß sich aber an den Personalvorschlägen seines Premiers orientieren. Der Präsident kann nicht das gesamte Kabinett ablösen, sondern nur über den Rücktritt der Regierung entscheiden (Art. 83).
Der Präsident geht insofern eine engere Bindung an den *Regierungschef* ein, als dieser im Falle der Verhinderung des Präsidenten dessen vorläufige Vertretung übernimmt (Art. 92), weil das Amt des Vizepräsidenten abgeschafft wurde. Jelzin hatte aus den Ereignissen des Herbstes 1993 gelernt, als sich sein damaliger Vizepräsident *Alexander Ruzkoj* an die Spitze eines gewaltsamen Putsches gegen ihn stellte, und hat das Amt des Vizepräsidenten, auf das jetzt *Alexander Lebed* spekuliert, nicht in die neue Verfassung aufgenommen.

Der Präsident bestimmt Innen- wie Außenpolitik

Der Präsident hat das Recht zur Gesetzesinitiative und genießt – wie die Parlamentsabgeordneten – Immunität. Jedes Jahr muß er der Föderalversammlung (Föderationsrat und Staatsduma zusammen) einen Bericht zur Lage der Nation vorlegen (Art. 84 und 91). Das Veto des Präsidenten gegen ein Gesetz kann mit einer 2/3-Mehrheit der Staatsduma und des Föderationsrats überstimmt werden (Art. 107).

Als Gegengewicht zur starken exekutiven Stellung des Präsidenten sieht die Verfassung die Möglichkeit eines Impeachments vor. Das komplizierte Absetzungsverfahren wird durch den Beschluß von mindestens einem Drittel aller Abgeordneten der Staatsduma eingeleitet, die Initiative zu einer Anklage des Präsidenten wegen Hochverrats oder eines anderen schweren Verbrechens zu ergreifen unter Vorlage des Gutachtens einer Sonderkommission, die von der Staatsduma zu diesem Zweck eingesetzt wurde. Die Staatsduma muß dann den Präsidenten mit 2/3 der Stimmen ihrer Abgeordneten anklagen. Das Oberste Gericht hat danach in einem Gutachten zu bestätigen, daß die Handlungen des Präsidenten tatsächlich Merkmale eines Verbrechens aufweisen. In einem weiteren Gutachten muß das Verfassungsgericht bekunden, daß das vorgeschriebene Verfahren der Anklageerhebung eingehalten wurde (Art. 93). Über die Amtsenthebung beschließt schließlich der Föderationsrat innerhalb von drei Monaten, ebenfalls mit der 2/3-Mehrheit seiner Mitglieder (Art. 93).
Der Präsident hat das Recht, die Wahl der Staatsduma in Übereinstimmung mit den Verfassungsbestimmungen anzuberaumen sowie ein Referendum festzusetzen (Art. 84). Er kann aber auch die Staatsduma unter folgenden Bedingungen auflösen, wenn die Staatsduma den vom Präsidenten vorgeschlagenen Kandidaten für das Amt des Regierungschefs dreimal abgelehnt hat (Art. 111); wenn die Staatsduma innerhalb von drei Monaten der Regierung erneut ihr Mißtrauen ausgesprochen hat und der Präsident an der Regierung festhalten will (Art. 117); wenn die Staatsduma auf Anfrage des Regierungschefs der Regierung das Vertrauen verweigert (Art. 117).

In den letzten beiden Fällen darf die Staatsduma aber nicht im ersten Jahr nach ihrer Wahl aufgelöst werden und auch nicht ein halbes Jahr vor Ablauf der Amtszeit des Präsidenten (Art. 109). Der Präsident ist Garant der Verfassung sowie der Rechte und Freiheiten des „Menschen und Bürgers" (Art. 80) und übt das Begnadigungsrecht aus (Art. 89). Er schlägt dem Föderationsrat die Kandidatur für die Ernennung folgender Spitzenvertreter im Rechtsprechungsprozeß vor: die Richter des Verfassungsgerichts, die Richter des Obersten Gerichts, die Richter des Obersten Schiedsgerichts und den Generalstaatsanwalt. Darüber hinaus kann er dem Föderationsrat empfehlen, den Generalstaatsanwalt zu entlassen. Die Richter der übrigen föderalen Gerichte ernennt der Präsident von sich aus (Art. 83).
Der Präsident bestimmt nicht nur die Hauptrichtungen der Innen- und Außenpolitik (Art. 80), sondern er leitet auch letztere (Art. 86). Er vertritt sein Land in internationalen Angelegenheiten (Art. 80) und ernennt und entläßt nach Konsultationen mit den entsprechenden Komitees (Ausschüssen) der Staatsduma und des Föderationsrats die diplomatischen Vertreter Rußlands in ausländischen Staaten und bei internationalen Organisationen (Art. 83). Der russische Präsident führt Verhandlungen und unterzeichnet internationale Verträge (Art. 86) sowie Ratifikationsurkunden (Art. 86). Und er nimmt schließlich die Beglaubigungs- und Abberufungsurkunden der bei ihm akkreditierten diplomatischen Vertreter entgegen (Art. 86).

In Nachahmung der USA hat Jelzin 1992 einen *Sicherheitsrat* gebildet, den er leitet (Art. 83) und zu dessen Sekretär er am 18. Juni 1996 Alexander Lebed ernannt hat. Der russische Präsident ist Oberkommandierender der Streitkräfte (Art. 87) und ernennt ihr Oberkommando (Art. 83). Im Falle einer erfolgten oder unmittelbar drohenden Aggression verhängt der Präsident über das gesamte Land oder Teile von ihm den Kriegszustand. Über diesen Schritt hat er unverzüglich den Föderationsrat und die Staatsduma zu unterrichten (Art. 87). Auch über die Verhängung des Ausnahmezustands über das gesamte Territorium oder dessen Teile muß der Präsident beide Parlamentskammern informieren (Art. 88).
Zur Lösung von Meinungsverschiedenheiten zwischen den Staatsorganen des Bundes und der Föderationssubjekte oder zwischen den 89 Föderationssubjekten untereinander kann der Präsident *Schlichtungsverfahren* einsetzen. Falls keine einvernehmliche Entscheidung erreicht wird, ist er berechtigt, den Streit den entsprechenden Gerichten zuzuweisen

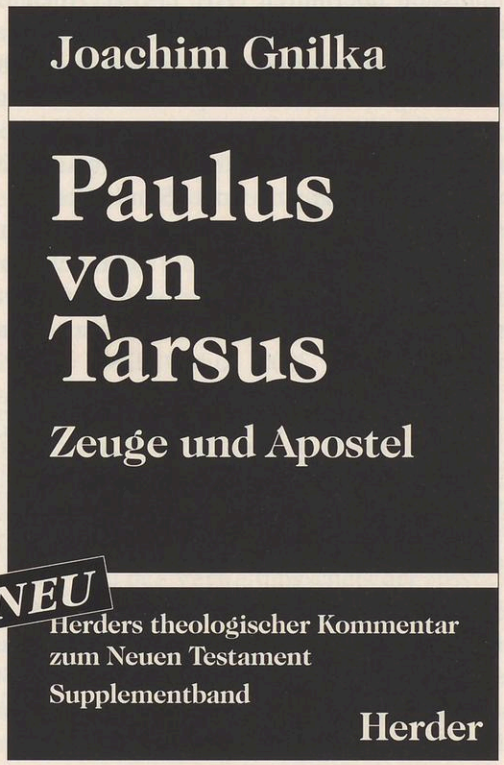
(Art. 85). Der Präsident ist befugt, die Gültigkeit von Verwaltungsakten der Republiken und Gebiete in dem Falle, daß sie der Verfassung, den Bundesgesetzen oder internationalen Verträgen widersprechen bzw. die Rechte und Freiheiten des „Menschen und Bürgers" verletzen, solange auszusetzen, bis die entsprechenden Gerichte darüber entschieden haben (Art. 85).

Wahlen auf einer neuen gesetzlichen Grundlage

Das 62 Artikel umfassende *Präsidentenwahlgesetz* wurde von der Staatsduma am 21. April 1995 verabschiedet und vom Präsidenten am 17. Mai 1995 unterzeichnet (Rossijskaja gaseta, 23.5.1995). Die Präsidentschaftskandidaten werden danach von Wählervereinigungen, Wählerblöcken oder Wählerinitiativgruppen aufgestellt. Eine Wählervereinigung ist eine gesamtrussische gesellschaftliche Vereinigung, die entsprechend den gesetzlichen Regelungen gegründet und mindestens sechs Monate vor Bekanntgabe des Wahltermins beim russischen Justizministerium registriert worden ist. Ihr Statut muß die Teilnahme an Wahlen vorsehen (Art. 28). Mindestens zwei Wählervereinigungen können sich zu einem Wahlblock zusammenschließen, der sich ebenfalls beim russischen Justizministerium registrieren lassen muß (Art. 29). Mindestens hundert Wahlberechtigte können eine Wählerinitiativgruppe bilden (Art. 33).

Jede Wählervereinigung, jeder Wählerblock und jede Wählerinitiativgruppe (im folgenden nur noch Wählervereinigung) darf – in geheimer Abstimmung – nur einen Kandidaten aufstellen (Art. 32 f.). Zur Registrierung eines Präsidentschaftskandidaten durch die Zentrale Wahlkommission sind eine Million Unterschriften erforderlich, wobei aus einem Föderationssubjekt nicht mehr als sieben Prozent der Unterschriften stammen dürfen (Art. 34). Mit dieser Regelung soll sichergestellt werden, daß nicht ein Kandidat aufgestellt wird, der nur in einem Föderationssubjekt sehr populär und in den übrigen Landesteilen aber wenig bekannt ist. Ein Kandidat muß also in mindestens 15 Republiken bzw. Gebieten Unterschriften sammeln. Gegen die Verweigerung der Registrierung durch die Zentrale Wahlkommission kann der Kandidat beim Obersten Gericht der Russischen Föderation Beschwerde einlegen (Art. 34), was drei Kandidaten taten, zwei mit Erfolg *(Schakkum* und *Brynzalow).*
Zur Sammlung der erforderlichen Unterschriften ist eine Wählervereinigung in der Lage, wenn es sich um eine politische Partei handelt, die sich in möglichst vielen Regionen auf einen gut funktionierenden Apparat stützen kann. Ist das nicht der Fall, dann muß die Wählervereinigung über ausreichende Finanzmittel zur Bezahlung der Unterschriftensammler verfügen.
Im Gegensatz zur Staatsdumawahl gibt es bei der Präsidentenwahl keine Wahlkreise, was die Auszählung der Stimmen erleichtert (Art. 5). Die Wahlergebnisse werden von den Wahllokalkommissionen an die territorialen Wahlkommis-

Die große und umfassende Biographie des Völkerapostels



Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband
336 Seiten mit acht farbigen Bildtafeln, gebunden mit Schutzumschlag,
Einzelpreis: DM 85,– /öS 629,– /SFr 81.–
ISBN 3-451-26115-4
Subskr.-Preis bei Abnahme des Gesamtwerks
DM 75,– /öS 555,– /SFr 71.–

In einer mitreisendenden historischen Bestandsaufnahme zeichnet Joachim Gnilka das Leben und Wirken des Apostels Paulus von Tarsus nach. Umfassend, souverän und mit der Genauigkeit eines begnadeten Wissenschaftlers beschreibt Gnilka die Biographie und die Zeit eines Mannes, der wie kein anderer unmittelbarer Zeuge der Urkirche war.
Die grundlegende und spannungsreiche Paulusbiographie von einem Theologen internationalen Ranges.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

sionen in den Bezirken gemeldet und dort zum ersten Mal aggregiert. Diese Resultate werden an die Wahlkommission des Föderationssubjekts weitergeleitet, die diese Daten wiederum zusammenfaßt und nach Moskau an die Zentrale Wahlkommission übermittelt (Art. 11–14). Allen Kandidaten wird die gleiche kostenlose Sendezeit für ihre Wahlagitation in Rundfunk und Fernsehen eingeräumt (Art. 40).
Zur *Finanzierung* ihres Wahlkampfs können die Präsidentschaftskandidaten persönliche Wahlfonds bilden (Art. 8), für die während der Zeit des Wahlkampfs von der Zentralen Wahlkommission nichtverzinsliche Sonderkonten bei der Sparkassenbank eingerichtet werden. Der Wahlkampffonds besteht aus den von der Zentralen Wahlkommission jedem Kandidaten zugeteilten Mitteln, persönlichen Mitteln des Kandidaten, die 57,8 Mio. Rubel nicht übersteigen dürfen (bei einem Kurs von 3000 Rubel/1 DM = 19270 DM), Mitteln der Wählervereinigung, die den Kandidaten aufgestellt hat, bis zu einer Höchstgrenze von 2,9 Mrd. Rubel (= 963000 DM), Spenden natürlicher Personen, die pro Spende 2,9 Mio Rubel (= 963 DM) nicht übersteigen dürfen, und Spenden juristischer Personen, die pro Spende 289 Mio. Rubel (= 96333 DM) nicht übersteigen dürfen.

Anonyme Spenden gehen an den Staat. Verboten sind Spenden von: ausländischen Staaten, Organisationen und Bürgern, russischen juristischen Personen mit mehr als 30 % ausländischer Beteiligung, internationalen Organisationen und internationalen gesellschaftlichen Bewegungen, Organisationen der örtlichen Selbstverwaltung, staatlichen und kommunalen Unternehmen, Einrichtungen und Organisationen, militärischen Einheiten, Bildungsstätten und Organisationen, Wohltätigkeitsorganisationen und religiösen Vereinigungen (Art. 45). Die Entnahmen des Kandidaten aus dem Fonds dürfen 14,4 Mrd. Rubel (= 4,8 Mio. DM) nicht übersteigen (Art. 45). Dem Kandidaten ist es verboten, andere als die Wahlfondsmittel zur Finanzierung seines Wahlkampfs zu verwenden.

Die Wahl ist nur gültig, wenn sich an ihr nicht weniger als die Hälfte aller Wahlberechtigten beteiligen. Ferner kann die zentrale Wahlkommission die Wahl für ungültig erklären, wenn bei ihrer Durchführung unter Verletzung des Präsidentenwahlgesetzes Ergebnisse zustandegekommen sind, die nicht mit Glaubwürdigkeit als Willensäußerung der Wähler angesehen werden können (Art. 55).
Gewählt ist derjenige Kandidat, der mehr als die Hälfte der Stimmen derjenigen Wähler bekommen hat, die an der Wahl teilgenommen haben (Art. 55). Sollte das nicht der Fall sein, ist ein zweiter Wahlgang zwischen den beiden Spitzenkandidaten erforderlich, die beim ersten Wahlgang die meisten Stimmen erhalten haben. Bei der Stichwahl, bei der nicht mehr die fünfzigprozentige Wahlbeteiligung erforderlich ist, reicht für den Sieger die relative Mehrheit aus. Um die Zahl der ungültigen Stimmen klein zu halten, gibt es im russischen Wahlrecht die Besonderheit, daß auf dem Stimmenzettel auch die Wahlmöglichkeit „Gegen alle Kandidaten" steht. Deshalb muß bei der Stichwahl für den Sieger sichergestellt sein, daß die Zahl der Stimmen für den unterlegenen Kandidaten größer ist als die Zahl der Stimmen „Gegen alle Kandidaten" (Art. 56).
Sollte kein Präsident gewählt worden sein, weil die Wahlen wegen zu geringer Wahlbeteiligung rechtlich nicht zustandekamen oder weil die Zentrale Wahlkommission die Wahl für ungültig erklärte oder weil in der Stichwahl kein Kandidat die erforderliche Stimmenzahl erhielt, beraumt der Föderationsrat eine Wiederholung der Wahl an, die spätestens vier Monate nach dem ersten Wahlgang stattfinden muß. Allerdings dürfen bei der Wahlwiederholung nicht mehr diejenigen Kandidaten aufgestellt werden, die Anlaß dafür boten, die vorherige Wahl für ungültig zu erklären (Art. 57).

Es ging weniger um Programme als um Personen

Von den 78 Präsidentschaftskandidaten für die jetzige Wahl konnten nur 17 die erforderlichen Unterschriftenlisten einreichen. Auf den Unterschriftenlisten mußten der Familienname, der Vorname, der Vatersname, das Geburtsdatum, die Wohnanschrift, die Personalausweisnummer, das Datum der Unterschrift und die Unterschrift eingetragen sein. Die Eintragungen hatten handschriftlich zu erfolgen. Die Zentrale Wahlkommission prüfte, ob die Eintragungen keine Fälschungen sind, also ob z. B. die Angaben vollständig sind, ob die Eintragungen eines jeden Unterzeichners in einer unterschiedlichen Handschrift vorgenommen wurden, ob es in den Städten tatsächlich die angegebene Straße mit der angegebenen Hausnummer gibt usw. Elf Kandidaten wurden dann von der Zentralen Wahlkommission registriert, wobei einer dann kurzfristig seine Kandidatur zurückzog – der Kommunist Aman Tulejew –, um vom kommunistischen Kandidaten Sjuganow keine Stimmen „abzuziehen".
Nach der Reihenfolge ihrer zeitlichen Registrierung ließ die Zentrale Wahlkommission folgende zehn Kandidaten zur Präsidentschaftswahl zu:
– den Vorsitzenden der Kommunistischen Partei der Russischen Föderation (KPRF) und deren Fraktion in der Staatsduma *Gennadij Sjuganow* (51 Jahre),
– Amtsinhaber *Boris Jelzin* (65 Jahre),
– den Vorsitzenden der Liberal-demokratischen Partei Rußlands (LDPR) und deren Fraktion in der Staatsduma, den Nationalisten *Wladimir Schirinowskij* (50 Jahre),
– den letzten sowjetischen Präsidenten *Michail Gorbatschow* (65 Jahre),
– den Vorsitzenden der demokratischen Bewegung JABLOKO und deren Fraktion in der Staatsduma, *Grigorij Jawlinskij* (44 Jahre),
– den bekannten Augenchirurgen, Unternehmer, Vorsitzenden der kleinen „Partei der Selbstverwaltung der Werktätigen" und Abgeordneten der Staatsduma, *Swjatoslaw Fjodorow* (68 Jahre),
– Generalleutnant a.D. *Alexander Lebed* (45 Jahre),
– den Reformökonomen und Vorsitzenden der kleinen „Sozialistischen Volkspartei Rußlands", *Martin Schakkum,*

– den exzentrischen Pharmaindustriellen – einer der reichsten Männer Rußlands – und Abgeordneten der Staatsduma *Wladimir Brynzalow* (49 Jahre) und
– den ehemaligen Gewichtheber (28 Weltrekorde, vier Weltmeistertitel und Olympia-Siege), Schriftsteller, Gouverneur des Gebietes Wladimir und Abgeordneten des Föderationsrats *Jurij Wlassow* (60 Jahre).

Die Präsidentschaftswahlen waren *Personen- und weniger Programmwahlen.* Die Programme waren meist sehr umfangreich und wurden manchmal erst zwei Wochen vor dem ersten Wahlgang veröffentlicht, weil man wohl zu recht annahm, daß sie sowieso kaum einer lesen wird. Außerdem war bei den Programmaussagen festzustellen, daß sich Jelzin und Sjuganow aufeinander zubewegten und daß man Textstellen, die überhaupt einmal konkrete Aussagen enthielten und in denen sich beide Programme substantiell und nicht nur graduell unterschieden, suchen mußte. Die russische Politologin *Galina Tschinarichina* vom Jawlinskij nahestehenden Institut „EPIzentr" charakterisierte die Präsidentschaftskandidaten so: „Jelzin steht... für das derzeitige kriminalisierte quasidemokratische Regime, Jawlinskij für eine demokratische Alternative zu den heutigen Reformen, Sjuganow für eine Rückkehr in die Ruhe der Stagnation und zur ‚sozialen Gerechtigkeit', Schirinowskij für Tatkraft und Entschlossenheit, ‚umgehend und eindeutig Ordnung zu schaffen', Lebed für die langersehnte ‚eiserne Hand', die der Kriminalität, der Bestechung und dem Krieg in Tschetschenien ein Ende setzen kann, Fjodorow für den erfahrenen Verwaltungsfachmann, der sich um seine Mitarbeiter sorgt" (Wostok, 4/1996, S. 6).

Hilfe für Jelzin durch amerikanische Strategien

Jeder Kandidat erhielt für seinen Wahlkampffonds laut Pressemeldungen (Iswestija 8.6.1996; Segodnja 22.5.1996) von der Zentralen Wahlkommission 300 Mio. Rubel. Insgesamt verfügte Jelzin mit 15 Mrd. Rubel über die größte Wahlkampfsumme (Stand 7.6.96), gefolgt von Alexander Lebed mit 12 Mrd. Rubel, Jawlinskij mit 3,5 Mrd. Rubel und Sjuganow mit 3 Mrd. Rubel (Stand 21.5.96). Doch man kann davon ausgehen, daß Jelzin als Präsident mehr finanzielle Mittel in Form von Dienst- und Sachleistungen zur Verfügung standen, die er einsetzen konnte, sowie höchstwahrscheinlich Gelder aus dem Staatsbudget. Es wird geschätzt, daß die von den Kandidaten tatsächlich für den Wahlkampf ausgegebenen Mittel die offiziell zugelassene Obergrenze um das Zehnfache überstiegen.
Die allen Kandidaten eingeräumte *kostenlose Fernsehwerbung* begann am 14. Mai und endete am 14. Juni. Im 1. und 2. Fernsehprogramm liefen die Werbesendungen früh zwischen 8.40 und 9.00 Uhr und abends zwischen 20.35 und 21.50 Uhr jeweils zehn Minuten pro Kandidat. Lediglich das St. Petersburger Regionalfernsehen, das aber in weiten Teilen Rußlands gesehen werden kann, räumte jedem Kandidaten zwischen 21.05 und 21.35 Uhr einen Werbeblock von 30 Minuten ein. Die Reihenfolge der Fernsehauftritte wurde ausgelost. Jeder Kandidat konnte sich zusätzliche Sendezeit kaufen, die aber nicht länger sein durfte als die kostenlos eingeräumte Werbezeit.
Der Präsident nutzte darüber hinaus intensiv die Massenmedien insofern, als über seine ständigen Wahlkampfreisen in die Provinz ausführlich berichtet wurde. Überhaupt hatte Jelzin die meisten Medien auf seiner Seite, nicht nur, weil sie mehr oder weniger finanziell und – wie Fernsehen und Radio – lizenzmäßig vom Staat abhängig sind, sondern auch aus Überzeugung ihrer Redakteure, die davon ausgingen, daß es bei einem Wahlsieg Sjuganows mit der Meinungsfreiheit über kurz oder lang vorbei sein wurde. Nur Sjuganow konnte noch auf einige der KPRF verbundenen Zeitungen zurückgreifen.

Für Jelzin arbeitete die Regierung sowie die unter ihrem Einfluß stehenden Unternehmen, kommerziellen Strukturen und politischen sowie gesellschaftlichen Organisationen. Außerdem unterstützten den Präsidenten stark und konsequent die Hälfte aller Präsidenten der Republiken und der Gouverneure, also der Verwaltungschefs der russischen Gebiete; ein Drittel der Regionalfürsten verhielt sich dem Präsidenten gegenüber loyal, 12 Prozent waren neutral und 5 Prozent eindeutig gegen ihn. Diese Relationen sind nicht verwunderlich, denn 60 Prozent der Gouverneure sind noch nicht gewählt, sondern wurden von Jelzin eingesetzt. Die Unterstützung der übrigen Gouverneure erreichte Jelzin durch Finanzzusagen, die er ihren Gebieten gab.
Sjuganow konnte dagegen über den Apparat der Staatsduma verfügen – deren neuer Vorsitzender ist KPRF-Mitglied. Schließlich stellt die KPRF in den Regionalparlamenten starke Fraktionen, wenn nicht sogar manchmal die Mehrheit. An den örtlichen Verwaltungsorganen und am Direktorenkorps der noch staatlichen Betriebe hat die KPRF ebenfalls einen großen Anteil, so daß sie auf deren Möglichkeiten zurückgreifen konnte.

Daß Jelzin trotz seiner sehr schlechten Ausgangsbasis, wenn man die Umfragen vom Januar 1996 zugrundelegt, doch noch die Wahl gewann, verdankt er nicht zuletzt einem fünfköpfigen Team von amerikanischen Wahlkampfstrategen, das sich für fünf Monate in Moskau unter Geheimhaltung aufhielt und deren Ratschläge er sich nur widerwillig fügte. Der Verbindungs„mann" dieses Teams, das dafür ein Honorar von 250 000 $ erhielt und das Kontakt zu dem wichtigsten Wahlkampfberater des amerikanischen Präsidenten *Bill Clinton* hatte, war eine Frau, *Tatajana Djatschenko* – die Tochter Jelzins –, die das Zimmer unmittelbar neben dem des zu einem Büro umfunktionieren Hotelzimmer des Teams bezogen hatte (Time 15.7.96).
Jelzin leitete gerade noch rechtzeitig eine politische Lösung des Tschetschenien-Konflikts ein, versprach die Nachzahlung der monatelang zurückgehaltenen Löhne und Renten, machte Versprechungen in Höhe von zusammen 14,6 Mrd. DM und sagte die stufenweise Umwandlung der russischen

Armee bis zum Jahr 2000 in eine Berufsarmee zu. Er konnte vor allem die Unternehmer und die Jugend für sich gewinnen. Zudem unternahm er eine mehrwöchige mörderische Wahlkampftournee durch das ganze Land und führte dort einen polarisierenden Wahlkampf, der auf die Alternative Jelzin–Sjuganow hinarbeitete, die dann ja auch eintrat. Die meisten Wähler dürften nicht Jelzin gewählt, sondern *gegen Sjuganow* gestimmt haben, weil sie keine – wie auch immer geartete – Rückkehr des Kommunismus wollten.

Um eine größere Wahlbeteiligung zu erreichen, die für Jelzin wichtig war, wurden die Wahlen auf einen Werktag gelegt, der kurzerhand zum arbeitsfreien Tag erklärt wurde. Insgesamt gesehen, kann man *Christian Schmidt-Häuer* zustimmen, daß die Wahlen zwar frei, aber nicht fair waren (Die Zeit, 12.7.96). Jelzin verfügte über die finanziellen, staatlichen und organisatorischen Ressourcen des Amtsinhaber, auf die kein anderer Kandidat zurückgreifen konnte.

Beim ersten Wahlgang mit einer Wahlbeteiligung von 69,67 Prozent erreichte Jelzin 35,28 Prozent, Sjuganow 32,03 Prozent, Lebed 14,52 Prozent, Jawlinskij 7,34 Prozent, Schirinowskij 5,70 Prozent, Fjodorow 0,92 Prozent, Gorbatschow 0,51 Prozent, Schakkum 0,37 Prozent, Wlassow 0,20 Prozent und Brynzalow 0,16 Prozent. Gegen alle Kandidaten stimmten 1,54 Prozent. Um seine Aussichten bei der erforderlich gewordenen Stichwahl zu verbessern, ernannte Jelzin am 18. Juni Lebed, den am drittbesten plazierten Kandidaten, zu seinem Sicherheitsberater und zum Sekretär des Sicherheitsrats (vgl. zu Lebed den Aufsatz des Autors in der August-Nummer der Zeitschrift „Die politische Meinung"). Diese Rechnung Jelzins ging trotz erneuter Anzeichen von gesundheitlicher Schwäche bei der Stichwahl am 3. Juli auf: Bei einer etwas geringeren Wahlbeteiligung von 67,25 Prozent erhielt Jelzin 53,70 Prozent und Sjuganow 40,41 Prozent. Gegen alle Kandidaten votierten 4,86 Prozent.

Sjuganow erkannte das Wahlergebnis des ersten und zweiten Wahlgangs an, auch wenn er wegen des Verdachts auf Fälschungen in der Republik Tatarstan die Gerichte anrufen will. Nach dem zweiten Wahlgang gab Jelzin bekannt, daß er wieder Viktor Tschernomyrdin der Staatsduma als Premier vorschlagen wolle.

Abschließend kann festgestellt werden, daß die russischen Wähler am 3. Juli 1996 dem Kommunismus eine historische Abfuhr erteilt haben. Mit der Präsidentenwahl wurde zugleich die Transformation Rußlands von einem staatskommunistischen in einen demokratischen Staat hinsichtlich der zentralen Institutionen abgeschlossen. Rußland verfügt über eine demokratische Verfassung sowie über die drei staatlichen Gewalten Präsident, Parlament und Verfassungsgericht, von denen die ersten beiden auf der Grundlage von demokratischen Wahlgesetzen wiedergewählt worden sind. Nun kommt es darauf an, daß sich die politische Repräsentation konsolidiert, d. h. daß sich das Parteiensystem und die Interessenvertretungen in Form von Wirtschaftsverbänden und Gesellschaften stabilisieren. Dies ist notwendig, damit sich die Interessen nicht außerhalb der demokratischen Prozesse artikulieren. Und schließlich muß an der Basis eine bürgerliche oder zivile Gesellschaft aufgebaut werden, die dann verhindern könnte, daß diktatorische Anwandlungen auf der institutionellen Ebene erfolgreich sind.

Eberhard Schneider

Auf dem Prüfstand

Kirchlich-theologische Inkulturation in Lateinamerika

Daß sich die christliche Botschaft auch in außereuropäischen Kulturen „inkulturieren" kann und soll, ist heute weithin unstrittig. Aber damit fangen die Fragen erst an: Von welchen Rahmenvorstellungen läßt man sich beim Bemühen um Inkulturation leiten? Wie sieht Inkulturation in Liturgie, Glaubensverkündigung und kirchlichem Leben konkret aus? Ein deutsch-lateinamerikanisches Symposium stellte sich jetzt diesem Thema.

Seit Mitte der 70er Jahre ist in kirchliche Verlautbarungen und theologische Arbeit der Begriff der Inkulturation des Evangeliums eingeführt, zunächst als neuer Akzent in der Missionswissenschaft: Verkündigung des Evangeliums in anderen Kulturen ist nicht nur „Adaptation" oder „Akkulturation" der christlichen Botschaft in der fremden Kultur, sondern mehr, ein Hineinwachsen in die und eine tiefe Begegnung mit der Kultur, wobei den fremden Kulturen und ihren religiösen Traditionen und vielfältigen Lebensformen mit großem Respekt begegnet werden soll. Das Zweite Vatikanum mit den Konstitutionen „Ad Gentes" und „Nostra Aetate", das neu aufbrechende „weltkirchliche" Bewußtsein in der katholischen Kirche und mit ihm verbunden das Wissen um das Ende des „Eurozentrismus" waren wichtige Impulse für die Einführung des neuen Begriffs.

In den letzten 20 Jahren ist die Flut der Publikationen nicht abgerissen, über den missionswissenschaftlichen Bereich hinaus ist fast das gesamte Feld der Theologie von Fragen der „Inkulturation" tangiert. Das Durchsickern des Begriffs in kirchliche „Umgangssprache" läßt die Frage und Vermu-

tung aufkommen, ob statt begrifflicher Klarheit nicht umgekehrt mit dem Phänomen der Inkulturation ein wunder Punkt kirchlicher Realität berührt und aufgebrochen ist: daß eben wieder etwas mit dem Verhältnis von Evangelium und Kultur nicht stimme, und das eben nicht nur in fernen asiatischen, afrikanischen oder lateinamerikanischen Kulturen, sondern auch im christlichen Europa. Fast zeitgleich zur Einführung von „Inkulturation" auf der 32. Generalkongregation der Jesuiten im März 1975 und auf dem „Internationalen Wissenschaftlichen Missiologie-Kongreß" im Oktober 1975 konstatierte Paul VI. in „Evangelii nuntiandi" einen Bruch zwischen Evangelium und Kultur, der das entscheidende Drama für Glauben und Kirche in der Gegenwart darstelle.

Identität des Glaubens versus Erfahrung einer Vielfalt der Kulturen

Mit dem Schlußdokument der Konferenz von Santo Domingo (1992) wurde der Begriff der Inkulturation auf gesamtlateinamerikanischer Ebene zum neuen kirchlichen und theologischen Programm. Gerade im Kontext der Aufarbeitung der Geschichte der „gewalttätigen" Evangelisierung stellte sich immer mehr die Frage, ob es angesichts des Unrechts an den verschiedenen Kulturen auf dem lateinamerikanischen Kontinent, ihrer Unterdrückung und der Mißachtung ihrer gewachsenen religiösen, ethischen Traditionen je zu einer wirklichen Evangelisierung auf dem Kontinent gekommen sei, ob nicht vielmehr der spanische Barockkatholizismus das Modell von Kirche geprägt habe und präge, diese aber nie an die Wurzeln der Kulturen auf dem Kontinent gerührt habe.
Glaube drückt sich immer in spezifisch geschichtlich-kulturellen Lebensformen aus, er knüpft an bestehende Lebensformen an, prägt diese aus bzw. um. Von daher gesehen stellt sich die Frage nach der „Identität des christlichen Glaubens in den lateinamerikanischen Kulturen" heute in aller Schärfe und Radikalität. Die Feststellung der in Santo Domingo versammelten Bischöfe, Lateinamerika und die Karibik bildeten einen „multikulturellen Vielvölkerkontinent" (SD 244), und die Forderung nach einer „inkulturierten Evangelisierung" als „Prozeß, der aus dem Evangelium heraus über die Sprache und die Symbole, die nach dem Ermessen der Kirche begreiflich und geeignet sind, in das Innere aller Völker und Gemeinschaften führt" (SD 243), öffnet hier den Horizont für eine bislang nur ahnbare Gestalt des Kirche-Seins.

Auf einem von der Bischöflichen Aktion Adveniat (Essen) und der Katholischen Akademie des Bistums Essen (Mülheim/Ruhr) gemeinsam veranstalteten deutsch-lateinamerikanischen Symposium (vom 28. bis 30. Mai 1996) wurde die Frage der „Identität" des Glaubens in den Kulturen von deutschen und lateinamerikanischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen, Bischöfen, Missionaren, Pastoralarbeiterinnen usw. diskutiert. Das „Inkulturationsparadigma" stand, so der Untertitel der Tagung, „auf dem Prüfstand". In dieser Formulierung drückt sich die Anfrage aus, die die Tagung wie ein roter Faden durchzog: Wie ist von der „Identität" des Glaubens zu sprechen angesichts der Erfahrung einer Vielfalt von Kulturen, gleichzeitig aber auch von globalen Modernisierungsbestrebungen?
Die zwar auf den lateinamerikanischen Erfahrungsraum zugeschnittene Fragestellung erwies sich in ihrer *weltkirchlichen Relevanz* und machte auch von hier her, vor allem angesichts einer noch nicht erfaßbaren Tragweite „inkulturierter Evangelisierung", eine „hermeneutische Vergewisserung" notwendig: Angesichts der Erfahrung des Fremden und der Begegnung mit dem Anderen verändert sich auch Eigenes, und Kirche und Theologie in ihren klassisch-europäischen Ausprägungen stehen vor noch nicht absehbaren Wandlungsprozessen. Zwei Drittel der Katholiken leben heute außerhalb des europäischen Kulturkreises, die Ausbildung ihrer je spezifischen Glaubensidentität sowie ihres Kirche-Seins wirkt auf das „alte Europa" zurück.

Die Theologie kann, das wurde in der „hermeneutischen Vergewisserung" deutlich, ihrer Aufgabe, den Glauben im je geschichtlich und kulturellen Kontext zu verantworten, nur gerecht werden, wenn sie in Dialog tritt mit den übrigen Wissenschaften des Humanum, mit Anthropologie, Ethnologie, Religionswissenschaft, Religionssoziologie usw. Auf der anderen Seite gibt es eine jahrhundertelange Praxis der Mission als „Begegnung mit dem Fremden". Das Symposium wollte beiden Perspektiven gerecht werden, der Theorie und der Praxis. Die „Praxis der Inkulturation in Geschichte und Gegenwart" bildete das Herzstück der Tagung, in dem Zeugnisse unterschiedlicher Art aus den verschiedenen Kulturen Lateinamerikas im Mittelpunkt standen: der Bericht von Missionaren und Missionarinnen, von Sozial- bzw. Pastoralarbeiterinnen, von Vertretern des Episkopats, des CELAM, die je unterschiedliche Perspektive der Eingeborenen, der Missionare und Wissenschaftler.

Kirche ist „plurikulturelle Gemeinschaft"

Angesichts des Neuen und noch Unfaßbaren, das mit der Entdeckung der Vielfalt der Kulturen und der Bedeutung einer „inkulturierten Evangelisierung" aufgebrochen ist, ist vielleicht gerade der Perspektivismus das Gebot der Stunde, um die unterschiedlichen Lebensstandpunkte – Nord und Süd, Arm und Reich –, die verschiedenen Blickwinkel, Analyseraster usw. in ein auch den Konflikt nicht scheuendes Gespräch zu bringen. Weltkirche ist, dies wird heute mehr denn je deutlich, eine „Lerngemeinschaft". Dem versuchte der abschließende Teil der Tagung, in dem spezifische Bereiche kirchlichen und menschlichen Erlebens im Blick auf die Inkulturationsfrage durchbuchstabiert werden sollten (Liturgie, Medien, Option für die Armen, Lebenswelten der Frauen ...), gerecht zu werden.

Je weiter und undifferenzierter ein Begriff, um so schwieriger die Bestimmung und umso notwendiger eine „hermeneutische Vergewisserung": Das trifft auch auf Kultur und Inkulturation zu. Die hermeneutische Vergewisserung kann Traditionsbrüche und Aufbrüche aufzeigen, in aller Offenheit und Ungewißheit vor allem die Gewißheit der Einsicht in die Relativität europäischer Modelle von Theologie und Kirche-Sein wachsen lassen. Kirche ist, so das Fazit des niederländischen Jesuiten *Arius A. Roest Crollius* SJ (Rom, Leiter des Zentrums „Kulturen und Religionen", Präsident der intern. ökumenischen Gesellschaft „Unitas"), eine „plurikulturelle Gemeinschaft", die sich vor allem immer wieder neu an der Leitidee des eschatologischen Volkes Gottes orientieren muß. Seine Theologie der Inkulturation setzt bei der für die Kirche wesentlichen Erfahrung ihres Gegenwärtigwerdens in den einzelnen Kulturen an; die christliche Gemeinde bildet sich im lebendigen Dialog mit der Kultur aus. „Inkulturation ist die Realisierung der christlichen Glaubens- und Lebenserfahrung in einer Kultur auf solcher Weise, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen dieser Kultur ausdrückt (Übersetzung), sondern in dieser Kultur auch zu einem Faktor wird, der orientiert und erneuert (Unterscheidung) und so beiträgt zu einer neuen Gemeinschaft, nicht nur in der betreffenden Kultur, sondern auch als Bereicherung für die Weltkirche (Synthese)."

Abschied von der Gestalt des eurozentrischen Christentums

Das seit „Evangelii nuntiandi" immer wieder herangezogene Modell der Inkarnation als Analogie für eine Annäherung an die Inkulturation des Glaubens wird von Roest Crollius im Blick auf die eschatologische Bestimmung der „neuen Schöpfung" in Jesus Christus (2 Kor 5,17) erweitert. „Inkulturation ist nicht die Partikularisierung eines abstrakten, universellen Christentums in eine besondere Kultur, sondern es ist die spezifische, singuläre Wirklichkeit Jesu Christi, des Auferstandenen, dem alle Macht gegeben ist und der Herr ist der Geschichte, und der die Kraft und den Auftrag hat, alle an sich zu ziehen: alle in sich selbst verschlossenen Partikularkulturen einzuladen, sich zu öffnen und einzutreten in eine neue Gemeinschaft, die einen Namen hat, und eine Geschichte und einen immer wachsenden Schatz von Kulturen: das Volk Gottes, von ihm zusammengerufen und auf die endgültige Begegnung mit ihm hinlebend."

Von daher ergibt sich die Möglichkeit der Unterscheidung des Prozesses der Inkulturation in zwei Richtungen: in der Inkulturation „ad intra" übernimmt die Kirche Momente aus den Kulturen, kann sich dabei selbst im Blick auf Bibelübersetzung, Liturgie, Ethik, Kirchenordnung, Theologie und Spiritualität wandeln; umgekehrt übt der christliche Glaube in einer Inkulturation „ad extra" eine kulturkritische Funktion aus, die in der Transzendentalität der menschlichen Person und „dem Absolutheitsanspruch bedingungsloser Liebe" gründet.

Während Roest Crollius in Jesus Christus den prozeßhaften Charakter der Inkulturation und die eschatologische Realisierung des „Prinzips der Katholizität" angelegt sieht und daraus die Kirche als plurikulturelle Größe bestimmt, setzt der brasilianische Missionswissenschaftler und Leiter des Soziallehre-Instituts IBRADES in Rio de Janeiro, *Marcello de Carvalho Azevedo* SJ, beim Phänomen des multi- bzw. plurikulturellen Christentums an. Erst die theologische Aufarbeitung dieses Phänomens kann für ihn zu einem wirklichen Abschied von der Gestalt des eurozentrischen Christentums führen. Auf die lateinamerikanische Realität bezogen konstatiert Azevedo eine Vielfalt von kulturellen Erfahrungen, von Makro-, Mikro- und Subkulturen, von transkulturellen Erfahrungen wie dem Einfluß der Medien und der wissenschaftlich-technischen Welt, die, alle zusammengenommen, das Phänomen „Lateinamerika" ausmachen.

In der urbanen Moderne mit ihrer Säkularität und ihrem Pluralismus an Weltanschauungen lebt gleichzeitig das magische Universum indianischer und afrobrasilianischer kultureller Traditionen weiter, positive kulturelle Errungenschaften der Moderne wie Freiheit, Menschenrechte, Bedeutung des Individuums, technische Entwicklung und politische Demokratisierung gehen Hand in Hand mit negativen Auswirkungen wie Marginalisierung, Armut und Unterdrückung. Der einzelne bewegt sich in unterschiedlichen kulturellen Erfahrungsräumen. Evangelisierung muß bei dieser dynamischen und vitalen Realität der Kulturen ansetzen. Gerade weil Evangelisierung im lateinamerikanischen Kontext hier auf die religiösen Erfahrungen der indianischen und afrobrasilianischen Kulturen stößt, muß sie mit einem interkulturellen und interreligiösen Dialog verknüpft werden.

Inkulturation des christlichen Glaubens und Evangelisierung der Kulturen implizieren immer Kulturkritik, prophetischen Protest, Konversion, die sich, so Azevedo, an der Fülle der Realisierung von Menschsein, der Ermöglichung menschlicher Identität in aller Vollkommenheit orientieren. Dieser Aspekt der Kritik wurde in den Überlegungen des Tübinger Dogmatikers *Peter Hünermann* vertieft: Das Evangelium, die Botschaft Jesu Christi von der Basileia, der Herrschaft Gottes, ist eine Sache, „die in ihrer eschatologischen Endgültigkeit und Heilsumfassendheit Kulturen und kulturelle Muster sprengt und ihnen nicht einfach einzuordnen ist".

Die notwendige Auseinandersetzung mit der Geschichte

Glaube ist die Antwort auf diese Botschaft, ein Lebensvollzug des Evangeliums und damit bereits immer kulturelle Gestaltwerdung des Evangeliums, in der normative Momente

enthalten sind. So setzt das Evangelium Gott als Schöpfer der Welt, als Richter und Erlöser der Geschichte voraus. Kultur wird von Hünermann als Praxis bestimmt, als „freiheitlicher, menschlicher Daseinsvollzug", in dem Ethos und Sinndeutung impliziert sind. Kulturen sind geschichtliche Größen, die einem ständigen Innovations- und Transformationsprozeß unterliegen, sie sind „Machtgestalten" und „Mächtigkeiten", die miteinander in Konflikt stehen können.
In der Begegnung von Evangelium und Kultur kann es zur Relativierung innerweltlicher Ereignisse, Vorkommnisse und Sachverhalte kommen, zur Transformation des Ethos, zur kreativen Bildung neuer Ordnungs- und Sinngestalten und zur Kritik an der faktischen kulturellen Gestalt. Angesichts der Vielfalt der Kulturen kann dabei nicht mehr ein univoker Wahrheitsbegriff Kriterium sein, leitend ist eine geschichtlich-praktische Rationalität: „Vom Evangelium her gilt die Herausforderung, der Logik der göttlichen Liebe zu folgen, und somit die Option für die Armen zur grundsätzlichen Richtungsbestimmung aller gläubigen Praxis zu machen."

„Hermeneutische Vergewisserung" im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kultur ist sicher ein Gebot der Stunde, um die sich oft auf Allgemeinplätzen bewegende Diskussion um das Inkulturationsparadigma voranzutragen und den plurikulturellen Charakter des Christentums nicht nur an der Oberfläche zu entfalten. Daß mit einer solchen Vergewisserung noch ungeahnte Transformationsprozesse im Blick auf die Lebensformen der Kirche einhergehen, wurde von deutscher Seite angesprochen. Der Pastoralsoziologe *Karl Gabriel* (Osnabrück/Vechta) verwies auf den abnehmenden Grad der Institutionalisierung christlichen Glaubens und die Notwendigkeit, neue, auch säkulare Ansatzpunkte für eine Inkulturation des Glaubens zu finden. Für den lateinamerikanischen Kontext kann dies ein Impuls sein, die ekklesiologischen Ansätze, die in der Aufarbeitung der Realität der Basisgemeinden und -gemeinschaften stecken, auf dem Hintergrund der neuen kulturellen Erfahrungen weiter zu entfalten.

Inkulturation als identitätsstiftendes Moment

Ohne eine ehrliche Auseinandersetzung mit der Geschichte trägt die hermeneutische Vergewisserung dabei jedoch nicht. Gerade von seiten der Praxis, der Erfahrungen von Missionaren, Pastoralarbeiterinnen usw., wurde vor allem auf einen zu harmonisierenden Umgang mit dem Inkulturationsparadigma aufmerksam gemacht. Die Gewalt, die den indianischen und afroamerikanischen Kulturen angetan worden ist, die Frauen, Kinder, Jugendliche usw. erleben und die mit der „Exklusion" weiter Bevölkerungsschichten aus dem wirtschaftlichen Geschehen verbunden ist, muß in aller Ehrlichkeit thematisiert werden.
Von dieser „Opferperspektive" stellen sich auch Anfragen

Wege zu erfülltem Beten



192 Seiten, Paperback,
DM 26,80 /öS 199,– /SFr 25,–
ISBN 3-451-22772-X

Leo Karrer durchleuchtet in seinem praxisorientierten Buch die Problematik und Möglichkeiten des Betens im Spannungsfeld zwischen Aktion und Kontemplation, zwischen politischem und mystischem Handeln. Er ergänzt und konkretisiert diese neue Grundlegung des persönlichen wie gemeinschaftlichen Gesprächs mit Gott. Durch eine abschließende kleine Entdeckungsreise in die Geschichte enthüllt Karrer eine Fülle von Formen und Arten christlichen Betens. Eine vielfältig anregende und motivierende Lektüre.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

an die Referenzpunkte für die Erarbeitung eines Begriffes von Kultur, eines Kriterienkataloges für die Begegnung von Evangelium und Kultur (so die mexikanische Befreiungstheologin *María Pilar Aquino* in ihrer Antwort auf Hünermann und Azevedo). Es gilt, nicht-evangelische Werte in einzelnen kirchlichen Lebensformen aufzudecken und zu einer wirklichen „Entdeckung und Anerkennung des anderen" auch im Raum der Kirche zu finden. Für die lateinamerikanische Kirche bietet dabei die auf der Generalversammlung des Episkopats in Medellín (1968) formulierte „Option für die Armen" eine wichtige Leitidee.

Nur im Hinhören auf die Erfahrungen und Zeugnisse der Missionare und Missionarinnen kann eine Theologie der Inkulturation entfaltet werden. Gerade die Praxis der Mission stellt immer wieder neu die Frage, was am Glauben Ausdruck abendländischer Kultur ist, ob das Evangelium nicht „mit einer vorgeblich christlich und universalen Kultur" verkündet wird (*Jorge Lachnitt,* Salesianermissionar in Mato Grosso, Brasilien). Ein wichtiger Teil des deutsch-lateinamerikanischen Symposiums bestand so im Hören auf Zeugnisse aus den unterschiedlichen kulturellen Erfahrungsräumen Lateinamerikas, den indianischen und afroamerikanischen Kulturen, dem kulturellen Schmelztiegel der Metropolen, in denen kulturelle und religiöse Elemente der eingeborenen Völker sich unter dem Einfluß von Marginalisierung und Armut verändern und eine neue Mischung mit der säkularen Kultur eingehen.

Gerade die – immer vorhandene, aber erst jüngst entdeckte – Vielfalt von Kulturen wirft neues Licht auf die in der kulturanthropologischen Literatur immer wieder diskutierte Frage der „lateinamerikanischen Identität". Der Sozialanthropologe *Manuel Marzal* SJ, Fachmann für den peruanischen Andenraum, wies in seiner geschichtlichen Einordnung der Praxis der Inkulturation auf die „mestizaje" (die Rassenmischung) als identitätsstiftendes Moment hin, das auch dem lateinamerikanischen Katholizismus in Form verschiedener „Synkretismen" seine spezifische Gestalt gegeben habe. „Mestizaje" ist jedoch nicht zu verabsolutieren, sie muß auf ihre eigene Vielfalt hin interpretiert und in den größeren Zusammenhang einer Pluralität von Kulturen und Völkern auf dem lateinamerikanischen Kontinent gestellt werden.

Anfragen aus den indianischen und afro-amerikanischen Kulturen

Auf seiten der lateinamerikanischen Kirche ist das 1966 gegründete „Departamento de Misiones" des CELAM um die verschiedenen Völker und Kulturen bemüht, seit 1987 wird von der „pastoral indígena" gesprochen. Anfang dieses Jahres hat der CELAM das dem Departamento de Misiones unterstellte „Secretariado ejecutivo para la pastoral afroamericana" eingerichtet. Bischof *Uriah Ashley* (Panama), für das Sekretariat verantwortlich, berichtete auf der Tagung von den seit 1983 stattfindenden „Encuentros de Pastoral afroamericana", die einen wichtigen Beitrag auf dem Weg der Identitätsfindung der afroamerikanischen Kulturen leisten.
Große Bedeutung für die indianischen Kulturen haben der CENAMI („Centro Nacional de Misiones indígenas") in Mexiko, der CIMI („Conselho Indigenista Missionario") in Brasilien, das „Instituto Pastoral Andina" (IPA) in Peru und das „Centro de Teología popular" in Bolivien; der Verlag Abya Yala in Quito/Ecuador ist um die Edition ethnologischer und anthropologischer Studien zu den verschiedenen eingeborenen Völkern Lateinamerikas bemüht.

Mit der „inkulturierten Evangelisierung" und der „Entdeckung" der kulturellen Vielfalt auf dem lateinamerikanischen Kontinent stellen sich für Kirche und Theologie ganz neue Fragen: Indianische und afroamerikanische Kulturen werden ihrer eigenen religiösen Traditionen bewußt, auch deren Lebendigkeit. Die mythischen und rituellen Reinterpretationen des Christentums in den unterschiedlichen kulturellen Erfahrungsräumen Lateinamerikas wurden in den letzten Jahren zumeist von seiten der Anthropologen aufgearbeitet. Die von Manuel Marzal herausgegebene Studie „El rostro indio de Dios", in der die lateinamerikanischen Fachleute aus dem Bereich von Anthropologie, Ethnologie, Missionswissenschaft u. a. Beiträge zum Gottesbild bei den quechua (*Marzal*), den guaraní (*Bartolomeu Melia*) oder aymara (*Xavier Albó*) beigesteuert haben, spricht von „Synkretismus" als der „anderen Seite der Evangelisierung", einer Indianisierung des Christentums, die vor allem im 18. Jahrhundert nach der Vertreibung der Jesuiten eingesetzt habe.
Der christliche Glaube sei mit Elementen der alten Religionen eine Verbindung eingegangen, angeknüpft wurde vor allem an die Verbundenheit der indianischen Völker zur Erde, der „pachamama", an ein ganzheitliches Verständnis der menschlichen Person, an andine Mythen oder Riten anläßlich von Hochzeit, Krankheit oder Tod. An diese Studien knüpfen in den letzten Jahren Arbeiten von indianischen oder dem indianischen Raum verbundenen Theologen an. Eine indianische Theologie ist seit den 80er Jahren – 1990 fand das erste Treffen zur „teología india" in Mexiko statt – in Entstehung begriffen.

Die sicher berechtigte Rückfrage an die Inkulturation des christlichen Glaubens in die indianischen Kulturen und die notwendige Aufarbeitung der Geschichte der Gewalt, die mit der Evangelisierung verknüpft war, stellt die theologischen Arbeiten vor die Notwendigkeit, Kriterien für den „Synkretismus" und darüberhinaus theologische Kriterien für einen interreligiösen Dialog zu erarbeiten. Inwieweit sind die indianischen Kulturen als „christlich" anzusehen? Sind umgekehrt nicht eher christliche Elemente in die alten Religionen aufgenommen worden? Handelt es sich, wie auch die peruanischen Bischöfe in einem in Tacna (März 1996) abgefaßten Dokument schreiben, um „lokale Religionen"? Von einigen indianischen Theologen wird der „An-

spruch" der katholischen Kirche auf sie in Frage gestellt, vom Aufbau „autochthoner Kirchen" ist die Rede.

An die mythische und symbolische Sprache der indianischen Völker anknüpfen

Die offenen Fragen spiegeln sich auch in der noch ungeklärten Bestimmung als „teología india" bzw. „teología india cristiana" wider. Im Beitrag des bolivianischen Jesuiten *Xavier Albó* (Leiter des Centro de Investigación y Promoción campesinada in La Paz/Bolivien), „Semillas del verbo o arboles frondosos de fe indígena" („Indigener Glaube: Samenkörner des Wortes oder verwirrend dichte Bäume?"), klangen die Anfragen aus der „teología india" leise an. Wie auch die beiden Tagungsbände zur „teología india" (Mexiko 1990, Panama 1993 – das nächste Treffen wird im April 1997 in Cochabamba stattfinden) dokumentieren, wird eine indianische Theologie an die mythische und symbolische Sprache der indianischen Völker anknüpfen; Ritus, Geste, Bild, Erzählung und das Schweigen erhalten eine Bedeutung, die von okzidentalen Rationalitätsstrukturen nicht erfaßt werden können.
Die Sprengkraft, die in der Aufforderung zu einer „inkulturierten Evangelisierung" liegt, wurde auf der Tagung durch das Zeugnis einzelner Missionare und Missionarinnen dokumentiert. Die mit verschiedenen Eingeborenen-Völkern (dem Karipuna-Volk, den Amapá und den Aikewara) des brasilianischen Amazonasraums zusammenlebende Ordensfrau *Rebecca Spires* und der Salesianer-Missionar Lachnitt (bei den Xavantes in Mato Grosso, Brasilien) machten deutlich, daß ohne eine Stärkung der kulturellen Identität der einzelnen Völker Evangelisierung ihr Ziel nicht erreichen könne. Genau von da ergeben sich Anfragen an Formen der Verkündigung, an die europäisch geprägte Liturgie, an die Priesterausbildung, die nicht auf die Evangelisierungsarbeit in den verschiedenen Kulturen vorbereite.

Ein wesentlicher Teil dieser Sprengkraft erwächst dabei gerade aus dem neuen Selbstvertrauen, das die indianischen und afroamerikanischen Kulturen gewinnen; ihre Kraft erwächst aus dem jahrhundertelangen Widerstand gegen die erfahrene Gewalt des Kolonialismus. Eine Anerkennung der „négritude" ist ohne die Aufarbeitung der Leidensgeschichte der Afroamerikaner, der Geschichte von Gewalt und Sklaverei, so der Theologe und Soziologe *Laennec Hurbon* (Port-au-Prince/Haiti; er arbeitet am „Centre national de la recherche scientifique", Paris), nicht möglich. Das heißt, daß die Forderung einer „inkulturierten Evangelisierung" am Aufdecken von Rassismus und Marginalisierung in Lateinamerika nicht vorbeikommt.

Genau hier liegt auch die Kraft der Sprache der Frauen: *Jacinta Maria Santos*, Sao Paulo (Präsidentin der Bewegung Quilombo Central, eine pastorale Begleitung der schwarzen Bevölkerung Brasiliens) und die mexikanische Befreiungstheologin María Pilar Aquino erinnerten an die „Exklusion" der Frauen in den Lebensräumen der Kirche, an die Wichtigkeit der Frauenbildung, der Einbeziehung der Frauen in gesellschaftliche und kirchliche Entscheidungsprozesse. Frauen, die „aktiv an der Kirche teilhaben wollen, in ihr Raum erobern wollen", sehen dies als neue, für die Kirche bereichernde Weise, „den Gott des Lebens zu feiern" (Santos).

„Fruchtbare Inkulturation ist", so Karl Gabriel, „an eine Spiegel-Identität von Kirche gebunden, zu deren Konstitutionsbedingungen der Blick aus den Augen der Anderen auf sich selbst gehört." Inkulturation ist ein Prozeß gegenseitigen Lernens, ist „Bekehrung der Kirche hin zu den eingeborenen Völkern" (Lachnitt), ist Aufbruch der Kirche zu Neuem, Neuentdeckung der in ihrem Grund angelegten missionarischen Dimension. Mit der Aufforderung zur Inkulturation des christlichen Glaubens öffnen sich für die katholische Kirche neue, noch ungeahnte Horizonte, „Weltkirche" zu werden. Inkulturation ist sicher, worauf *Clodomir Siller* hinweist, noch kein „Paradigma" – der Weg ist erst aufgeschlossen, die kulturellen Traditionen müssen im Dialog mit Anthropologie, Ethnologie, Religionswissenschaften aufgearbeitet werden, ebenso der gesellschaftlich-politische Bezug.

Weltkirche als Lerngemeinschaft

Kriterium für den Weg in das Neue ist die „Exodus-Existenz" des Evangeliums (*Paulo Suess*), christliche Existenz ist missionarische Existenz. Inkulturation kann dabei, will sie ihr Ziel erreichen, nicht auf fremde, außereuropäische Kulturen beschränkt sein. In den Lernprozeß sind die Kirchen der „alten Welt" genauso einbezogen, eine Sensibilität für die Vielfalt von Lebensformen, auch religiösen Traditionen zu entwickeln. So kann sich eine neue „Ökumene" abzeichnen, ein Erkennen der religiösen Pluralität im Christentum selbst und die Einsicht in die Partikularität des Christentums angesichts der Vielfalt von Religionen und Kulturen.

„Die Universalität ist nur der Horizont, der sich uns nähert, wenn es zu einer wirklichen Begegnung kommt, wenn die Alterität des anderen angenommen wird, seiner Sprache, seiner Kultur, seiner Religion. Eine polyzentrische Welt setzt eine Pluralität von religiösen Interpretationen der Gesellschaft und Geschichte voraus. Wahrscheinlich schlägt nun die Stunde einer wirklichen Begegnung zwischen den menschlichen Gesellschaften und zwischen den Menschen und ihren Kulturen und Religionen, eine Begegnung, die in der Zeit der conquista der neuen Welt und der Sklaverei gescheitert ist und die sich endlich verwirklichen lassen könnte; aber dies ist eine utopische Vision, die angesichts der gegenwärtigen, von Gewalt, Kriegen und Praktiken des Rassismus oder der Exklusion geschüttelten Welt angenommen werden muß" (Laennec Hurbon). *Margit Eckholt*

Vielfältige Bemühungen

Neuere Bibelübersetzungen in Mitteleuropa

Bibelübersetzungen sind eine so unentbehrliche wie heikle Sache. Das hat in Deutschland nicht zuletzt der Streit um die Revision der Lutherbibel gezeigt. Derzeit wird vielerorts an neuen Übersetzungen oder Revisionen vorliegender Übertragungen gearbeitet. Hannes Schreiber, Mitarbeiter der Katholischen Bibelförderation (Subregion Mitteleuropa), unternimmt einen Überblick, der das Augenmerk vor allem auf die ehemals kommunistischen Länder Mitteleuropas richtet.

Zahlreiche Bibelübersetzungen und -überarbeitungen sollen im Arbeitsjahr 1996/97 im mitteleuropäischen Raum erscheinen. Im deutschsprachigen Bereich fallen dabei vor allem zwei auf, die sich um eine leichtverständliche Sprache bemühen: „Gute Nachricht" und „Hoffnung für alle". Im Frühjahr 1997 soll die revidierte ökumenische „Gute Nachricht" erscheinen, die von den deutschsprachigen Bibelgesellschaften und Bibelwerken herausgegeben wird. Die Überarbeitung erstreckt sich auf den ganzen Text; vor allem aber konzentriert sie sich auf Neues Testament, Psalmen, die fünf Bücher Mose und einige Propheten.

Wie schon bei der ersten, 1982 erschienenen Fassung gilt als Ziel, daß der Bibeltext für Menschen unserer Zeit unmittelbar verständlich sein soll, d. h. auch für Leser, die keine Vorkenntnisse haben (z. B. durch kirchliche Sozialisation). Nach Möglichkeit möchte man zusätzliche Erklärungen vermeiden. Vor allem soll der Sinn der Textaussage, nicht primär die sprachliche Form übermittelt werden. Im Zweifelsfall wird also auf die sprachlich korrekte Form verzichtet. Teilweise werden Veränderungen vorgenommen, die den Text leichter verständlich machen sollen. So wird etwa das passivum divinum durch die Nennung des Subjekts aufgelöst: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" (Mt 7,1) heißt in der „Guten Nachricht": „Verurteilt nicht andere, damit Gott euch nicht verurteilt."

Die Revision soll die Übersetzungsprinzipien in vielen Einzelfällen noch konsequenter anwenden, zum anderen aber unnötige Freiheiten der Übersetzung zurücknehmen. Bei Johannes etwa werden theologisch gefüllte Begriffe, wie z. B. „Stunde" im ganzen Evangelium einheitlich übersetzt werden, auch auf die Erkennbarkeit geprägter Formeln (z. B.: „Das Wort des Herrn erging") will man stärker achten. Große Mühe wurde auf die paulinischen Schriften verwendet, wobei besonders der Versuch, den Römerbrief leichter verständlich zu machen, Beachtung verdient.

Was sich in den einzelnen Ländern tut

Außerdem möchte die Überarbeitung feministische Kriterien stärker berücksichtigen. Unstrittig ist dies bei der Revision alter Übersetzungsstrategien, durch die Frauen „unsichtbar gemacht" wurden und männliche Perspektiven verstärkt werden, so etwa Überschriften, die Frauen nicht erwähnen (z. B. Sara neben Abraham). Aussagen, die so übersetzt wurden, daß die Rolle der Frauen zu kurz kommt, sollen wieder die ursprüngliche Schärfe erhalten. Fragwürdige Übersetzungstraditionen, wie etwa Phöbe in Röm 16,1, die als „Dienerin" statt als „Diakonin" bezeichnet wurde, sollen dem gegenwärtigen Forschungsstand entsprechend aufgegeben werden.

Auffällig ist der Versuch, in den Briefanreden bei Paulus die „Schwestern" ausdrücklich mitzunennen, wie es ja heute schon in manchen Gemeinden beim Gottesdienst praktiziert wird. Gibt es in diesem Fall gute philologische und sachliche Gründe, so ist die Frage, ob „Jüngerinnen" neben den Jüngern zu nennen sind, umstrittener. Unbestreitbar ist die Anwesenheit von Frauen in der Gefolgschaft Jesu, so gut wie sicher aber auch, daß das männliche Element im historischen Kreis um Jesus dominierte. Daher tendiert die Redaktion der „Guten Nachricht" entgegen anfänglich weitergehenden Überlegungen nun eher dazu, den Ausdruck „Jüngerinnen und Jünger" nur an einigen Stellen zu verwenden, wo dies eindeutig auch für die historische Situation passend erscheint, vermeidet es aber an unsichereren Stellen.

Noch weiter als die „Gute Nachricht" geht die „Hoffnung für alle", die vom Brunnenverlag herausgegeben wird. Bereits seit mehreren Jahren liegt das Neue Testament vor. Die fünfzehnjährige Arbeit am Alten Testament ist nun abgeschlossen; das Ergebnis soll zur Frankfurter Buchmesse vorgestellt werden. „Hoffnung für alle" zieht die Linien der „Guten Nachricht" noch weiter: Eine einfache, lebendige Sprache, die „den Funken überspringen läßt", wird angestrebt. Man orientiert sich dabei am amerikanischen Vorbild der „Living Bible". Unter dem Titel „Das Lebendige Wort" wird die gleiche Version auch gratis verteilt.

„Hoffnung für alle" arbeitet mit vielen Fußnoten, die die wörtliche Bedeutung bieten, was auch sinnvoll erscheint, da im Text mehrfach die Grenzen zwischen Übersetzung und Interpretation verschwimmen. „Hoffnung für alle" wendet sich nach Auskunft des Verlages vor allem an Menschen, die noch wenig über die Bibel wissen, wie etwa ausländische Studenten in Deutschland, aber auch sehr stark an evangelikale Kreise. Tatsächlich werden sowohl „Gute Nachricht" als auch „Hoffnung für alle" von vielen freikirchlichen Kreisen, aber auch von manchen katholischen und evangelischen

Erneuerungsbewegungen gerne verwendet, was zu einer gewissen Konkurrenz zwischen den beiden Übersetzungen in diesem Marktsegment führt.

Von der revidierten offiziellen Bibelübersetzung der reformierten Kirchen der *Schweiz*, der „Zürcher Bibel", sollen im Herbst 1996 Evangelien und Psalmen erscheinen. Im Vergleich zur 1907–1931 erstellten Version hält sich der Text stärker an die Originalsprachen und weniger an die Septuaginta, aber auch Änderungen im Sprachgebrauch sollen berücksichtigt werden. Die beiden Prinzipien der über die Schweiz hinaus geschätzten ersten Ausgabe, Exaktheit und Schönheit der Sprache, gelten auch diesmal.
Mit Ausnahme der Rechtschreibreform unverändert bleiben fürs erste die beiden größten offiziellen Bibelübersetzungen des deutschen Sprachraums: Für die *Einheitsübersetzung* ist in fernerer Zukunft eine Revision geplant, deren Beginn noch nicht festgelegt ist. Die *Lutherbibel* war in einem jahrzehntelangen Prozeß zwischen 1912 und 1984 gründlich überarbeitet worden, so daß gegenwärtig keine Veränderungen vorgesehen sind.

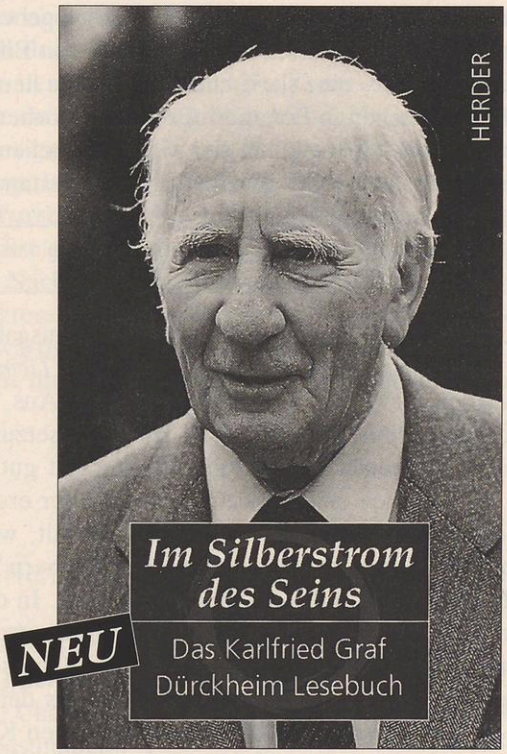
Von der offiziellen katholischen Bibelübersetzung auf *Niederländisch*, der „Willibrordbibel", erschien 1961 das Neue Testament, 1975 die Vollbibel. Nach mehrjährigen Revisionsarbeiten lag im Oktober 1995 die revidierte Fassung vor. Die Willibrordbibel entspricht im Stil etwa der deutschen Einheitsübersetzung und wird in Gottesdienst und Schule verwendet. Die offizielle protestantische Bibelübersetzung in den Niederlanden „Bijbel. Nieuwe vertaling" (Haarlem 1952), basiert auf der berühmten „Statenvertaling" von 1637, die nach dem Dreißigjährigen Krieg von den Generalstaaten gebilligt wurde.
Daneben gibt es in den Niederlanden die ökumenische Bibelübersetzung „Groot Nieuws Bijbel. Vertaling in de omgangstaal" aus dem Jahr 1984. Für das Jahr 2005 wird als neue ökumenische Übersetzung die „Nieuwe Bijbelvertaling" vorbereitet, an der Katholiken und Protestanten aus Holland und Flandern mitarbeiten. Die ersten Übersetzungsproben erschienen 1995.

In *Polen* wird die Konkurrenz zwischen den Übersetzungen in Zukunft härter: Gegenwärtig existieren drei katholische Übersetzungen und eine evangelische. Die heute offizielle, im Gottesdienst und in der Schule verwendete katholische Bibelübersetzung, die „Milleniumsbibel", ist erstmals anläßlich der Tausendjahrfeier der Taufe Polens (1966) erschienen. Unlängst wurde die revidierte Ausgabe, die auf die neuere Forschung und auf die Entwicklung der Sprache Rücksicht nimmt, approbiert. Sie soll demnächst erscheinen. Verbreitet ist heute außerdem eine Übersetzung von *Romaniuk* und die „Biblia Poznanska". Aus den fünfziger Jahren stammt die Übersetzung von *Kowalski*. Nun wird auch eine ökumenische Übersetzung vorbereitet, von der bisher das Matthäusevangelium fertiggestellt worden ist.

Ein großangelegtes Projekt ist eine neue Bibelübersetzung des Verlags „Swietego Pawla". Eine Vollbibel, die auch von

Zum 100. Geburtstag
von Karlfried Graf Dürckheim

Die Summe seiner Schriften in einem Band



224 Seiten, gebunden,
DM 38,– /öS 281,– /SFr 36,–
ISBN 3-451-23654-0

Dieses sorgfältig komponierte Lesebuch trägt das große Anliegen Graf Dürckheims in Kernaussagen seines reichen Schrifttums zusammen. Von einem seiner Schüler ausgewählt und eingeleitet, kommt eine erfahrungsbezogene, spirituelle und heilende Lebenspraxis zu Wort, die zwei große Ströme des Geistlichen vereint: eine westliche und eineöstliche, die Mystik Meister Eckharts und die initiatische Übung des Zen. Ein Muß für alle Freunde des großen Meditationsmeisters.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Jugendlichen zwischen 13 und 18 Jahren problemlos verstanden werden, zugleich aber dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschungsstand entsprechen soll, wird gegenwärtig von einem Team von etwa 50 vorwiegend jüngeren Exegeten erarbeitet (Polen hat ja neben Kroatien als einziges ehemaliges kommunistische Land eine große Zahl von gut ausgebildeten Theologieprofessoren) und soll Ende 1997 in Druck gehen. Die einzelnen Bücher sollen mit Einleitungen versehen werden, insgesamt wird es 3500 erklärende Fußnoten geben.
Gearbeitet wird auch noch an Übersetzungen von Bibeltexten ins *Kaschubische* – eine slawische Sprache, die heute von etwa 500 000 Menschen in Pommern/Polen gesprochen wird. 1992 erschien eine Übersetzung der vier Evangelien, 1993 eine private Übersetzung des gesamten Neuen Testaments.

Neuübersetzungen und Revisionen

1905 erschien zuletzt eine evangelische Bibelausgabe auf *Sorbisch*; die katholischen Übersetzungen von *Ticina* und *Swètlik* wurden 1966 und 1976 neu aufgelegt. Aus *Tschechien* sind keine Pläne für eine neue Bibelübersetzung bekannt. Die „Ökumenische Bibelübersetzung" ist gut angenommen. Sie erschien erstmals 1979, konnte aber erst nach erheblichen Schwierigkeiten tatsächlich verteilt werden, kam dann 1985 mit den deuterokanonischen Büchern heraus und wurde 1987, 1992 und 1993 wieder aufgelegt. In der katholischen Liturgie wird eine 1989 im Auftrag der tschechischen liturgischen Kommission erschienene Übersetzung verwendet, außerdem gibt es eine von *Petrú* aus dem Jahr 1976, die im Exil entstand. In den protestantischen Kirchen ist daneben noch die „Bible svata", 1991 neu aufgelegt, verbreitet, die alttschechisch geschrieben ist.
In der *Slowakei* gab es in der kommunistischen Zeit zwei Bibelausgaben, eine aus der Zeit nach dem Krieg und vor dem totalen Verbot religiöser Literatur vom *St.-Adalbert*-Verein in Trnava (Tyrau) und eine vom Kyrill- und Methodiusinstitut in Rom. Heute wird in der katholischen Liturgie eine eigene Übersetzung verwendet, die nur die liturgischen Texte erfaßt und auf der Neovulgata basiert. Eine ökumenische Übersetzung von NT und Psalmen erschien im Frühjahr 1996. Daneben existiert eine katholische Übersetzung aus dem Jahr 1953, die 1994 leicht revidiert wurde. Die evangelischen Kirchen verwenden eine eigene.

Das *Slowenische* kann auf eine alte Tradition bei Bibelübersetzungen zurückschauen. Schon 1555 erschien die erste Übersetzung des Matthäusevangeliums, 1584 die ganze „Dalmatinische Bibel". Seit den siebziger Jahren bemüht man sich bei den Bibelübersetzungen um ökumenische Übereinstimmung. Auf Slowenisch ist es – bisher als einziger größerer Sprache in Mitteleuropa – gelungen, eine Bibelübersetzung zu erarbeiten, die von allen Konfessionen verwendet wird. Ein Erfolg, der etwa mit der französischen TOB vergleichbar ist. Die slowenische ökumenische Bibel erschien erstmals 1974 und basiert auf einer zwischen 1959 und 1961 erschienenen Ausgabe von katholischen Wissenschaftlern. Sie wurde mittlerweile in mehreren Auflagen, zuletzt 1991, publiziert und ist allgemein akzeptiert.
In den katholischen liturgischen Büchern, die kurz nach dem Zweiten Vatikanum erschienen, wird noch ein älterer Text, basierend auf einer Übersetzung von 1960, die mit Rücksicht auf die Pastoral leicht verändert wurde, verwendet. Als Großereignis mit starker internationaler Präsenz ist die Vorstellung der neuen ökumenische Übersetzung im September 1996 geplant, die sich streng an den Urtext halten soll. Sie wurde unter Leitung von *Joze Krasovec* erarbeitet.

Auf *Kroatisch* existieren sechs katholische Bibelausgaben, basierend auf zwei Texten. Für das NT gibt es zwei Übersetzungen, eine von *Rupčić* und *Sarič* und eine von *Duda* und *Fučak*, für das AT nur eine von Rupčić und Sarič. In der Liturgie wird die Ausgabe von Duda und Fučak genommen. Die protestantischen Gemeinschaften verwenden die katholischen Übersetzungen. Außerdem existiert eine Übersetzung aus dem 19. Jh. von *Karadžić* (NT) und *Daničić* (AT), die aus dem Deutschen ins Serbokroatische erfolgte, sich dabei vorwiegend an die serbischen Sprachvarianten hielt, aber auch in lateinischer Schrift verbreitet ist. Diese wird auch teilweise von den Serben verwendet, außerdem gibt es eine einige Jahre alte Übersetzung des Koinetextes von *Dimitrije Stefanović* ins Serbische.
Auch in *Ungarn* soll im Herbst 1996 eine revidierte Bibelübersetzung erscheinen. Die „Káldibibel" erschien erstmals 1620 und wurde in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts gründlich revidiert. Seit 1993 wurde sie vom St. Hieronymus-Bibelverein, der inzwischen in der Bibelarbeit eine dominierende Stelle erlangt hat, revidiert.
Gegenwärtig gängigste katholische Ausgabe ist die der Arbeitsgemeinschaft des St.-Stephan-Verlages (NKB), erstmals 1973 erschienen und mehrmals überarbeitet, die auch in der Liturgie verwendet wird. Die unierte Kirche in Ungarn will in Zukunft die Kaldi-Bibel in der Liturgie verwenden. Weiters gibt es eine Übersetzung des NT von *Békés* und *Dalos* (Rom 1951); im protestantischen Bereich ist die der protestantisch-ökumenischen Synode von 1974 verbreitet, die bereits zweimal revidiert wurde. Schließlich existiert eine Ausgabe des reformierten Pastors *Károli* von 1952. Seit einigen Jahren wird in Ungarn auch an Übersetzungen für Sinti und Roma gearbeitet.

Gratwanderung zwischen Urtext und Gegenwartssprache

Ins *Litauische* hat der Theologe *Rubsys*, der lange Zeit im kanadischen Exil lebte, die Bibel in mehrjähriger Arbeit erstmals aus den Ursprachen übersetzt. Diese Übersetzung wird auch von den kleineren Kirchen in Litauen anerkannt, wodurch zu hoffen ist, daß in Litauen in Zukunft eine gemeinsame Übersetzung verwendet wird. Sie soll Ende 1996 unkommentiert erscheinen, 1997 auch mit Kommentar.
Auf *Lettisch* gibt es – obwohl die Getauften innerhalb des

ohnehin schon kleinen Volkes eine Minderheit sind – zwei Übersetzungen, eine evangelische Vollbibel, die gegenwärtig revidiert wird, da sie allgemein als unzulänglich bezeichnet wird, und eine katholische Vulgataübersetzung des Neuen Testaments. In der Baltenrepublik macht sich der Mangel an theologischen Fachkräften sehr stark bemerkbar, ein Mangel, der allerdings in den nächsten zehn Jahren überwunden sein dürfte.

Auch im vorwiegend protestantischen *Estland* gibt es zwei Übersetzungen. Eine erschien 1968 in Finnland und gilt als wenig exakt, eine zweite 1990, davon das NT auf Basis des Nestle-Aland Textes. Sie soll aber große sprachliche Mängel aufweisen.

Die Motivationen für die Überarbeitung bzw. Neuübersetzung der Bibel in Mitteleuropa sind insgesamt also sehr unterschiedlich. Nichtsdestoweniger finden sich einige Zielsetzungen immer wieder: Eine Aufgabe, die viele Organisationen wie etwa Kirche in Not, United Bible Societies, Katholische Bibelföderation oder der Europäische Hilfsfonds für die Reformländer nach 1989 sahen, war es, allen Menschen in den ehemaligen kommunistischen Ländern eine Bibelausgabe in ihrer Sprache zur Verfügung zu stellen. Dieses Anliegen ist mittlerweile weitgehend erfüllt. Mit Ausnahme einiger kleinerer Sprachen in Rußland ist die Bibel überall in der Muttersprache verfügbar.

Die zweite Intention für Revisionen ist die *Qualitätsverbesserung*, besonders die größere Nähe zum Urtext. Eine weitere ist jene, die Sprache der Bibel stärker an die Gegenwartssprache anzupassen. Diese in der Theorie klare Maxime ist aber in der Praxis oft eine große Herausforderung, geht es doch um die Gratwanderung zwischen Treue zum Text in der Ursprache und der Treue zur heutigen Sprache. Gerade im Deutschen gibt es hier zahlreiche Versuche, entlang der ganzen Skala von extrem wörtlicher Wiedergabe – wie etwa das Münchener Neue Testament oder die Elberfelder Übersetzung – bis zu den Übersetzungen, die sich um möglichst große Nähe zur heutigen Sprache bemühen, wie „Gute Nachricht" und „Hoffnung für alle". Wertvoll scheint bei letzteren vor allem das Bemühen, die Bibel auch für die gegenwärtig nicht so kleine Gruppe von Menschen lesbar zu machen, die ohne Vorkenntnisse an sie herangehen.

Hannes Schreiber

Kurzinformationen [nein]

Kirchen erheben Verfassungsbeschwerde gegen Schulgesetz

Die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg sowie das Erzbistum Berlin zusammen mit den Bistümern Görlitz und Magdeburg haben Verfassungsbeschwerde beim Bundesverfassungsgericht gegen einige Bestimmungen des *Schulgesetzes* des Landes *Brandenburg* erhoben (vgl. HK, Mai 1996, 224ff.). Der Schritt der Bistümer erfolgte am 1. Juli, die evangelische Seite folgte am 4. Juli. Eine Normenkontrollklage gegen das Gesetz hatte die CDU/CSU-Bundestagsfraktion bereits am 8. Mai eingereicht. Die beiden Kirchen wenden sich in ihrer Verfassungsbeschwerde sowohl dagegen, daß das Schulgesetz dem Religionsunterricht den Status als ordentlichem Unterrichtsfach versage, als auch gegen die gesetzliche Ausgestaltung des Schulfaches „Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde" (LER), mit der in die Rechte der Kirchen eingegriffen werde, so heißt es in der Begründung der Bistümer, „den konfessionellen Charakter des Religionsunterrichts zu bestimmen". Die Kirchen sehen durch das Brandenburgische Schulgesetz die in Artikel 4 Grundgesetz garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit ebenso verletzt wie das in Artikel 7 Absatz 3 festgeschriebene Recht auf Religionsunterricht als ordentlichem Lehrfach an öffentlichen Schulen. Auf die sogenannte Bremer Klausel, den Artikel 141 Grundgesetz, könne sich das Land Brandenburg nicht berufen, da die neuen Bundesländer nicht Länder im Sinne dieses Artikels seien. Die Unionsfraktionen wenden sich in ihrer Normenkontrollklage lediglich gegen die Nichterteilung von Religionsunterricht als ordentlichem Lehrfach und nicht gegen die Einführung von LER. – Mit Beginn des Schuljahres 1996/97 wird nach Mitteilung der brandenburgischen Bildungsministerin *Angelika Peter* (SPD) das Pflichtfach LER an 71 Schulen der Sekundarstufe I eingeführt. Rund 135000 Schülerinnen und Schüler sollen dann von 170 Lehrern in diesem Fach unterrichtet werden.

Zwei Lateinamerikaner in wichtige Kurienämter berufen

Ende bzw. Mitte Juni berief Johannes Paul II. zwei lateinamerikanische Bischöfe an die Spitze vatikanischer Kongregationen. Zum Propräfekten der Kleruskongregation wurde der Erzbischof von Bucaramanga (Kolumbien), *Darío Castrillón Hoyos*, berufen. Der 67jährige Kolumbianer löst damit den 76jährigen philippinischen Kardinal *José Sanchez* in der Leitung der Kleruskongregation ab. Sanchez hatte das Amt nur für eine Periode von fünf Jahren inne. Der neue Chef der Kleruskongregation (den Titel Präfekt wird er erst nach Aufnahme in das Kardinalskollegium beim nächsten Konsistorium führen) wurde über sein Heimatland hinaus durch seine Tätigkeit im lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM bekannt: von 1988 bis 1991 war er CELAM-Präsident, zuvor war er Generalsekretär des Bischofsrates. – Neuer Leiter der Gottesdienst- und Sakramentenkongregation (eben-

falls als Propräfekt) ist der chilenische Bischof *Jorge Arturo Medina Estévez*. Der 69jährige Bischof von Valparaiso (seit 1993; vorher war er Bischof von Rancagua) tritt an die Stelle des spanischen Kardinals *Antonio Maria Javierre Ortas* (75). Medina Estévez gehörte früher der Internationalen Theologenkommission an und war einer der beiden Generalsekretäre der letzten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1992 in Santo Domingo (vgl. HK, Dezember 1992, 566 3ff.). Medina Estévez gehörte auch dem siebenköpfigen Redaktionskomitee für den „Katechismus der katholischen Kirche" an. Bislang war Lateinamerika in der Leitungsebene der Kurie nur durch den argentinischen Kardinal *Eduardo Francisco Pironio* (Präsident des Laienrates) und den kolumbianischen Kardinal *Alfonso López Trujillo* als Präsident des Familienrates vertreten. Durch die beiden Neuerennungen wird das Gewicht der Lateinamerikaner an der Kurie deutlich gestärkt. Kolumbien ist jetzt neben den USA das einzige nichteuropäische Land, das zwei Leiter von Kurienbehörden stellt.

Deutscher Ärztetag verwirft Sterbehilfe

In einer im Juni veröffentlichten Erklärung hat sich der deutsche Ärztetag mit der niederländischen Regelung der „Sterbehilfe" befaßt und vor deren Ausbreitung gewarnt. Die Entwicklung der Praxis und der gesetzlichen Regelung der Euthanasie in den Niederlanden habe früher geäußerte Befürchtungen bestätigt. „Sterbehilfe bei potentiell reversiblen psychischen Leidenszuständen wurde ebenso wie die Tötung schwerbehinderter Neugeborener oder komatöser Patienten zum Bestandteil ärztlichen Handelns." Jetzt plane die niederländische Regierung einen Gesetzentwurf zur völligen Legalisierung der Euthanasie noch in diesem Jahr (zur derzeitigen Gesetzeslage vgl. HK, März 1994, 125ff.). Darüber hinaus bereite die Königlich-niederländische Ärztevereinigung, welche schon 1984 eine Eingrenzung der Euthanasie auf terminale Leidenszustände abgelehnt habe, gegenwärtig Richtlinien für nichtfreiwillige Euthanasie an schwergeschädigten Neugeborenen, komatösen und dementen Patienten vor. „Paradoxerweise hat somit die auf Emanzipation der Patienten angelegte Euthanasiebewegung in den Niederlanden die Macht der Ärzte über Leben und Tod ganz erheblich erweitert." Nach Angaben des Deutschen Ärztetages liegt die Gesamtzahl aktiver Euthanasiemaßnahmen in den Niederlanden gegenwärtig bei mindestens 4700 im Jahr (ohne die ebenfalls verbreitete ärztliche Beihilfe zum Suizid), entsprechend einem Anteil von 3,6 Prozent der jährlichen Todesfälle. Davon beträfen jährlich etwa 1000 Fälle die freiwillige Euthanasie, wobei in 41 Prozent keine Informationen über frühere Einstellungen der Patienten zur Euthanasie vorgelegen hätten. Die deutschen Ärzte beziehen in ihrer Erklärung aber auch Stellung zur Diskussionslage im eigenen Land: Auch in Deutschland nehme die Auseinandersetzung über die Tötung auf Verlangen zu. Der Ärztetag bekräftigt daher erneut: „Eine Tötungshandlung aber unterscheidet sich im Sinngehalt und dem inneren Empfinden nach grundlegend von dem Verzicht auf lebensverlängernde Behandlungen über ein sinnvolles Maß hinaus." Die Diskussion über eine Begrenzung intensivmedizinischer Maßnahmen am Ende des Lebens dürfe nicht dazu benutzt werden, diesen Unterschied, der zum Kern ärztlichen Selbstverständnisses gehöre, zu verwischen.

Ein „Herdenbrief" an die österreichischen Bischöfe

Der „Herdenbrief" zu Liebe, Eros, Sexualität, adressiert an die katholischen Bischöfe Österreichs und angeregt bzw. verfaßt von der Plattform „Wir sind die Kirche", ist ein weiteres Produkt des „Kirchenvolks-Begehrens" in Österreich. Eine erste Fassung des sich als Pendant zu den traditionellen Hirtenbriefen der Bischöfe verstehenden „Herdenbriefes" wurde Mitte Mai veröffentlicht. Mittlerweile liegt eine stark überarbeitete zweite Fassung vor, die jedoch ebenfalls noch weiter diskutiert und verändert werden soll. Im Vorwort des Briefes an die „Lieben Brüder im Bischofsamt" heißt es, der Text wolle einen Dialog initiieren; er strebe keine Allgemeingültigkeit an. Man wolle riskieren, bei Denk- und Sprechversuchen zu bleiben, von den eigenen Erfahrungen zu berichten, Fragen zu stellen und Antworten offen zu lassen. In 20 Thesen werden die Hauptanliegen des 32seitigen Briefes zu Diskussionsimpulsen zusammengefaßt. Unter anderem unterstreichen die Autoren: „Eros und Sexualität sind vitale Grundkräfte des Menschen. Sie sind in sich gut und bedürfen keiner besonderen Rechtfertigung." In einer weiteren These heißt es: „Entgegen weit verbreiteter Meinung ist das 6. Gebot kein Sexualgebot. Es schützt vielmehr die Ehe und untersagt den Ehebruch. In einer Einengung auf den genitalen Bereich hat die christliche Tradition im 6. Gebot aus einem Ehegebot ein Sexualgebot gemacht". Liebe, Eros und Sexualität seien nicht in erster Linie moralische Themen. Die kirchliche Gewohnheit, diesen Bereich zuerst und vor allem unter dem Aspekt der Sünde zu sehen, habe eine unbefangene Einstellung jahrhundertelang behindert. Zur Frage vorehelicher Sexualität wird betont, Erotik und Sexualität würden im Gleichklang mit dem näheren Kennenlernen und der wachsenden Vertrautheit erlebt und erlernt. „Der übergangslose Wechsel von absoluter Enthaltsamkeit zu vollem Sexualleben in der Ehe ist fragwürdig." In einer These zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen heißt es, diese seien „genauso wie andergeschlechtliche insoweit gut, als sie verantwortlicher Ausdruck von Liebe sind". Des weiteren wird die Verantwortung der Paare für die Empfängnisverhütung betont, die Konzentration auf die Männlichkeit Jesu in Theologie und Kirchengeboten kritisiert, und das Eheverbot für Weltpriester als Relikt einer leib-, frauen- und sexualfeindlichen Epoche der Kirche in Frage gestellt.

Kontroverse Stimmungslage in Frankreich vor dem Papstbesuch

Die bevorstehende 1500-Jahr-Feier der Taufe des Frankenkönigs Chlodwig, aus deren Anlaß Johannes Paul II. im September zu seinem fünften Pastoralbesuch in Frankreich erwartet wird (vgl. HK, April 1996, 168f.), wächst sich dort zunehmend zu einer Zerreißprobe um das laizistische Selbstverständnis Frankreichs aus. Je näher das Datum der Papstreise rückt, desto mehr droht das Anliegen der Feier zwischen laizistisch-antiklerikaler Kritik und rechtskatholischen Vereinnahmungsversuchen unterzugehen. Staat und Kirche waren daher bemüht, sich von extremen Positionen aus beiden Lagern abzusetzen. Der Erzbischof von Reims, *Gérard Defois*, setzte sich für die Wahrnehmung der „wahren Geschichte" seines Landes ein. Man müsse dahin kommen, ruhig sagen zu können, was die französische Gesellschaft der Handeln der Kirche und der Christen verdanke (vgl. La Vie, 11.4.96). Ministerpräsident *Alain Juppé* berief im April ein Nationalkomitee für das Chlodwig-Jahr ein, dem – neben bedeutenden Historikern – auch Staatspräsident *Jacques Chirac* angehört. Aus Anlaß der Juni-Sitzung des Ständigen Rates der französischen Bischofskonferenz distanzierte sich deren Vorsitzender, Bischof *Joseph Duval* (vgl. Documentation Catholique, 7.7.96) von Äußerungen aus dem rechtskatholischen Lager, nahm andererseits die Feier auch gegen laizistische Kritik in Schutz, und zwar mit einem Zitat des Historikers *René Rémond*: „Mit welcher höheren Vernunft wäre es zu begründen, daß Frankreich zu Recht den ganzen Festkalender seiner Geschichte feiert, von der Tausendjahrfeier des Amtsantritts der Kapetinger-Könige 1987 bis zur Zweihundertjahrfeier der Revolution 1989, nur ein einziges Datum nicht: das Ereignis, das aus diesem Land die älteste Nation Europas machte, und das nur deshalb, weil es sich um einen religiösen Vorgang handelt. Wir wären das einzige Volk, das sich seines Gründungsaktes nicht erinnerte." Unterdessen ist es an verschiedenen Stationen der geplanten viertägigen Papstreise zu erheblichen Auseinandersetzungen um staatliche Zuschüsse für die Organisation der Reise zwischen laizistischen Aktivistengruppen und den zuständigen staatlichen Gebietskörperschaften gekommen. An verschiedenen Orten bildeten sich Oppositionsgruppen, die in den Tages des Papstbesuches Demonstrationen planen.

Bücher

BERNHARD FRALING. Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1995. 273 S. 48,– DM.

Das Sachgebiet dieser Monographie dürfte zum Schwierigsten gehören, was die Moraltheologie gegenwärtig zu vertreten hat. Schwierig nicht nur der vielschichtigen Sachfragen wegen, sondern erstens auf Grund der verbreiteten Tendenz, Fragen dieser Art gänzlich dem privaten Zuständigkeitsbereich des einzelnen zu überlassen. Zweitens aus Gründen des kirchlichen Kontextes, in dem hier argumentiert wird. So vermint dieses Gelände jedoch auch in kirchenpolitischer Hinsicht ist – aus dem Buch spricht eine Auffassung von Moraltheologie, die trotz allem an die Möglichkeit einer vernunft- und glaubensgeleiteten Wahrnehmung der eigenen Aufgabe glaubt und dies ebenso sachbezogen wie unprätentiös zu tun versucht. Die sich von den extremen Positionen in Kirche und Gesellschaft nicht den Blick auf das Wesentliche verstellen läßt. Die selbstredend das Wissen der Humanwissenschaften ernst nimmt, aber auch an der kirchlichen Lehre nicht desinteressiert vorbeigeht, deren Grenzen benennt, ohne deswegen aber irgendwelche überzogene Distanzierungsrhetorik nötig zu haben. Die vor allem nicht jedweden Wandel des Normverhaltens bereits als Abfall bewertet. Die die Wahrheitsfrage, die Frage nach der sittlichen Richtigkeit zwar für unabweislich hält, die aber deswegen nicht den Eindruck erweckt, immer schon im Besitz dieser Wahrheit zu sein – der ethische Stellenwert von Sexualität ergibt sich für den Autor aus der Frage nach dem „Sinn der Sexualität und ihrem Vollzug im Ganzen des menschlichen Daseins". Eine Moraltheologie, die unter ethischer Verantwortung nicht abstrakt die Verantwortung bzw. Konformität einer Norm gegenüber versteht, sondern „immer dem Wert gegenüber, der dann jeweils dieser andere konkrete Mensch ist, auf den sich der einzelne bezieht". Die die unumgängliche Spannung zwischen gesellschaftlicher und traditionaler Sinnvorgabe und individuell und kreativ zu gestaltender Lebensgeschichte nicht übergeht. Eine Moraltheologie schließlich, die den eigenen individualethischen Ansatz in ein Verhältnis setzt zu sozialethischen Dimensionen des Themas. Im Kern geht es immer wieder um das, was mit dem mißverständlichen und mißverstandenen Wort „Keuschheit" gemeint ist und von dem Autor wie folgt gedeutet wird: „daß jemand seine eigene geschlechtliche Bestimmung, sein Mann- und Frausein, so in seinen personalen Lebensvollzug integriert, daß sie der Realisierung menschlicher Liebe dient" (S. 139), ein Satz – der Autor weist ausdrücklich darauf hin –, der für

Verheiratete ebenso wie für Ehelose gilt. K.N.

JAN P. BECKMANN, Wilhelm von Ockham. Verlag C. H. Beck, München 1995, 213 S. 24,– DM.

Vielgenannt und doch wenig bekannt sind Leben und Werk des bedeutenden englischen Franziskaners Wilhelm von Ockham († 1349). Gemeinhin gilt er als profilierter Vertreter jener nominalistischen Philosophie, die durch ihre tendenziell antimetaphysische Ausrichtung beigetragen hat zur Auseinanderentwicklung von Theologie und Philosophie im späten Mittelalter. Der vorliegende Band, erschienen in der Reihe „Denker" und daher weitgehend philosophisch bzw. philosophiegeschichtlich orientiert, gibt einen hervorragenden Einblick in das Werk Ockhams und korrigiert viele gängige Fehlurteile. Dabei will Vf. Ockhams „genuin philosophische Leistungen vor dem Hintergrund seiner theologischen Existenz erarbeiten und verstehen" (13). Alles überragend bleibt dabei das „Omnipotenzprinzip". Fasziniert von der absoluten Freiheit Gottes vereint Ockham nachdrücklich jede denkerische Möglichkeit, die faktisch existierende Welt als notwendig zu begreifen. In radikaler Kontingenz verdankt sie insgesamt, vor allem aber alle einzelnen Dinge und Lebewesen, ihr Dasein dem unableitbar freien Willen Gottes. Allerdings muß diese „potentia absoluta" Gottes durchaus mit seiner „potentia ordinata" zusammengedacht werden. Von einer schrankenlosen Willkür Gottes kann daher keinerlei Rede sein. Alles übergreifend gilt das Prinzip der Widerspruchsfreiheit: „Daß Gott sich selbst als einen widerspruchsfrei Handelnden begreift, bedeutet freilich nicht, daß dies auch dem Menschen im vollen Umfang möglich wäre." (42). Hier stößt die Vernunft an Grenzen, wobei Ockham dem Glauben neben dem Wissen einen ausgezeichneten Platz einräumt. Im menschlichen Bereich gilt uneingeschränkt das „Ökonomieprinzip", jenes „Rasiermesser Ockhams", wonach eine Mehrheit von Dingen, Ursachen o. ä. nicht ohne strikte Notwendigkeit angenommen werden darf. Für Gottes Wirken trifft dies allerdings nicht zu. Deshalb kann Ockham die kirchlich sanktionierte eucharistische Transsubstantiationslehre akzeptieren, obwohl er daran wohlbegründete vernünftige Zweifel hat. Diese knappe, mit wertvollen Anmerkungen und Literaturhinweisen sowie einem Personen- und Sachregister versehene Darstellung räumt auf mit vielen verbreiteten Vorurteilen über Ockhams Denken. Dies betrifft nicht nur seine angebliche Vorstellung eines absolut ungebundenen Willkürgottes, sondern auch die entschieden engeren und sorgfältigen Grenzen seines Nominalismus. Dieser bleibt strikt bezogen auf die Aussagen über die Dinge, betrifft also Grammatik und Logik. Auch zu Ockhams Ethik und seiner Politischen Philosophie findet sich Interessantes. Gerade seine Auseinandersetzung mit Avignoneser Papsttum kritisiert dessen Machtansprüche und „stellt eine frühe Decouvrierung des Absolutismus als einer Form des Irrationalismus dar" (168). Hinter der soliden Bemühung um eine Darstellung von Ockhams Denken bleibt die motivgeschichtliche Erörterung seines „nominalistischen" Ansatzes leider deutlich zurück. *A. S.*

WOLFGANG SCHMIDBAUER, Jetzt haben, später zahlen. Die seelischen Folgen der Konsumgesellschaft. Rowohlt Verlag, Hamburg 1995. 252 S. 34,– DM.

Ausdrücklich sichert sich der Münchner Psychoanalytiker gegenüber einem zentralen Mißverständnis seiner engagierten Streitschrift ab: Es gehe ihm nicht um die Idealisierung früherer Zeiten. Stattdessen will er zeigen, „weshalb wir so wenig mit der komfortablen Welt zurechtkommen, die wir uns selbst geschaffen haben" (124). Es geht ihm um die psychischen Folgen, die eine Gesellschaft produziert, in der die Warenwelt quasireligiösen Status besitzt, in der „Warenwerte das Wertesystem ersetzt haben", in der die Ideologie herrscht, es dürfe beim Konsumfortschritt keine Pause geben. Die Parole laute: „Jetzt haben, später zahlen", unerwünschte Folgen der verabsolutierten eigenen Wünsche würden ausgeblendet. „Der Glaube, man könnte über seine Verhältnisse leben und keinen Preis dafür zahlen, ist die zentrale Illusion der Konsumwelten" (S. 28). Der Zwang zur sofortigen Befriedigung herrsche nicht nur über das Verhalten beim Einkauf, sondern bestimme ebenso die sozialen Beziehungen, das politische Geschehen. Unter zwei Begriffen beschreibt Schmidbauer den seiner Meinung nach alarmierenden psychischen Zustand der Mitglieder der Konsumgesellschaft: *Regression*, worunter der Rückfall hinter bereits erreichte Differenzierung, hinter bereits als überwunden geglaubte Verhaltensformen zu verstehen sei, und *Disziplin*, die die Orientierung an der Realität meint, den Versuch, gegenwärtige Differenzierung aufrechtzuerhalten und auf intellektueller Ebene Illusion und Wahrheit, Nachricht und Meinung, Beweis und Spekulation zu unterscheiden. Das Gleichgewicht zwischen Regression und Disziplin, so der Befund Schmidbauers, werde nicht mehr durch gesellschaftliche Werte reguliert. Die verbindlichen Strukturen für Regession und Disziplin sind zerfallen. Anschaulich und mit vielen konkreten Beispielen, die dieses Buch insgesamt lesenswert machen, beschreibt er die unzähligen Phänomene der Regression, der psychischen Rückentwicklung mit denen die Fortschritte bei der materiellen Bequemlichkeit erkauft werden (besonders informativ ist dabei die Skizze der Entwicklung von Werkzeugen und Waffentechnik). Seine mit Verve vorgetragenen Attacken gegen die allgegenwärtigen Regressionsfallen und die wiederum regressivitätsfördernden Auswegversprechen verbindet er auch mit einer zum Teil sehr scharfen Kritik an der eigenen Zunft. Der Regression lasse sich nur dann Einhalt gebieten, wenn, und dies soll dieses Buch leisten, die Verstrickung der Fortschrittshoffnungen der Konsumgesellschaft mit den zivilisatorischen Rückentwicklungsphänomenen erkannt werde. *A. F.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

THIEDE, WERNER. Todesnähe- und Reinkarnationserfahrungen als Elemente natürlicher Eschatologie. In: Evangelische Theologie, 56. Jhg., Heft 3 (Juni 1996), S.194–214.

Der Beitrag befaßt sich mit dem Verhältnis christlicher Eschatologie zu aktuellen Todesnähe- und Reinkarnationsvorstellungen. Letztere bezeichnet der Autor als Entwürfe einer „natürlichen Eschatologie". Zunächst stellt er gegenwärtige Todesnähe- und Reinkarnationsvorstellungen an Beispielen representativer Vertretern dar. In einem dritten Schritt nimmt er eine Verhältnisbestimmung zur christlichen Eschatologie vor. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß sich die vorhandenen Hoffnungsangebote untereinander ähnlich widersprächen wie die Religionen der Menschen. Zur erforderlichen Kritik „natürlicher Eschatologien" gehöre der „eristische Aufweis ihrer eigenen Widersprüchlichkeiten". Die natürlich erscheinenenden Spiritualismen stimmten in zentralen Punkten nicht überein, etwa ob es eine Seelenwanderung überhaupt gebe. Die Hoffnung der christlichen Osterbotschaft habe es nicht nötig, sich von „irgendwelchen jenseitsbezogenen Visionen bzw. Spekulationen in Schlepptau nehmen zu lassen". Über das Grundsätzliche des Hoffens hinaus griffen christliche Theologie und Kirche particula veri nichtchristlicher Hoffnungen durchaus auf – „nicht, um sie synkretistisch zu vereinnahmen, sondern um sie in dialektischer Beleuchtung in Beziehung zu setzen zu Aussagen und Symbolen christlicher Hoffnung". Reinkarnationsgedanke und christliche Eschatologie schlössen einander konzeptionell aus, gelegentliche „dialogische" Versuche ihrer spekulativen Vermischung blieben allzu künstlich.

VON BRÜCK, MICHAEL. Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik? In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 93 Heft 2 (1996), S. 284–308.

Zur Beantwortung der im Titel gestellten Frage unterscheidet von Brück, bevor er als ein hermeneutisches Modell der Beziehung von Einheit und Vielfalt die buddhistische Vorstellung des „Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit" diskutiert, vier hermeneutisch relevante Dimensionen von Religion: Religion als kulturbildendes Element, als Begründung von Ethik, als Resultat mystischer Erfahrung und als theologisches System. Für jede der vier Dimension nennt er je spezifische Probleme, Hindernisse, aber auch die Chancen, um die andere Religion als andere sein lassen zu können und so wahrzunehmen, wie sie sich selbst zu verstehen glaubt: Kulturelle Pluralität beispielswiese werde nur dann als Bedrohung für die einheitsstiftende Sinngebung, die Religionen anbieten, erlebt, wenn einzelne religiöse Institutionen politisch nach Macht und zentralstaatlicher Gewalt griffen. Nachdem die Ethik einer Religion immer gebrochen sei durch die sozialen Strukturen, in denen sie wirksam werde, lasse sich weiterhin von einer interreligiösen Hermeneutik nur sprechen, wenn die ökonomischen, ökologischen, politischen und psychologischen Aspekte der Kommunikation zwischen sozialen Gruppen und Völkern als konstitutiv für den Verstehensprozeß mitgedacht werden. Diese Hermeneutik, Verständigung oder gar Praxis der Einheit der Religionen setzte aber eine Kultivierung der Geisteshaltung der Mystiker voraus.

Kultur und Gesellschaft

DAHRENDORF, RALF. Warum Europa? Nachdenkliche Anmerkungen eines skeptischen Europäers. In: Merkur Jhg. 50 Heft 7 (Juli 1996), S. 559–577.

In seinem Beitrag möchte Dahrendorf dazu beitragen, die ihn beunruhigende Kluft zwischen europäischen Absichten und Realitäten zu schließen. Zu diesem Zweck nimmt er sich vor allem die beschlossene und demnächst zu realisierende Währungsunion vor. Er hält dem Projekt Währungsunion vor, daß es von den entscheidenden europäischen Fragen ablenke, als partielles Unternehmen eher zur Desintegration als zur Integration Europas beitrage und nicht zwangsläufig zur politischen Union führe. Gleichzeitig plädiert er für die Unverzichtbarkeit des Nationalstaats als „beträchtlicher Errungenschaft der Zivilisation"; er ist für ihn der „politische Raum für Gefühle der Zugehörigkeit, der Rahmen individueller Rechte und die Aktionseinheit der internationalen Beziehungen". Die schlimmste Aussicht sei das sogenannte „Europa der Regionen, in dem homogene und daher intolerante subnationale Einheiten sich mit einem phrasenhaften und schwachen supranationalen Gebilde vereinen". Dahrendorf beklagt, Deutschlands Europasprache sei durch Ungenauigkeit im Detail und wolkige Formeln im großen und ganzen gekennzeichnet. Er empfiehlt demgegenüber Deutschland, seine nationalen Interessen offen und deutlich zu formulieren: „Dann wüßte man, wo europäische Entscheidungen ganz, halb oder gar nicht mit deutschen Interessen übereinstimmen."

SENGHAAS, DIETER. Die Außenperspektive der Europa-Debatte. In: Universitas 51. Jhg. Heft 7 (Juli 1996), S. 631–638.

Ausgehend von der Beobachtung, daß Europa sich gegenwärtig vor allem mit sich selbst beschäftige, möchte der Autor auf die äußeren Erfordernisse, die Rolle Europas in der Weltpolitik sowie die weltweiten Aufgaben aufmerksam machen, die in seiner Sicht auf die europäischen Staaten warten. Die äußeren Erfordernisse ließen „eher mehr Koordination, wenn nicht gar einen deutlichen Integrationsschub geboten erscheinen". Die Herausforderungen, denen sich die Europäische Gemeinschaft gegenübersehe, ähnelten dem „Freudschen Realitätsprinzip, dessen Mißachtung der Beginn von Selbstgefährdung" sei. Zu einem allseits verstärkten „Interdependenzmanagement" zwischen den USA, Japan und dem westlichen Europa gebe es keine rationale Alternative. Das westliche Bündnis bedürfe einer neuen Begründung, die ohne eine eigene Plattform der Europäer nicht vorstellbar sei. Angesichts Rußlands unsicherer Zukunft tue Westeuropa gut daran, seine Rußlandpolitik so weit wie möglich zu konzertieren. Zur Unterstützung der Reformprozesse in Ostmitteleuropa stehe noch immer ein großes Hilfsprogramm des Westens aus. Ein „durchaus egoistisches Interesse Westeuropas" müsse sich auf den Aufbau hochproduktiver, wettbewerbsfähiger Ökonomien in diesen Ländern richten. Die wichtigste Herausforderung sieht er darin, Konsequenzen aus der Einsicht zu ziehen, daß der energie- und ressourcenintensive Entwicklungsweg der Industrieländer nicht für die gesamte Welt gelte.

Notizen

Die für diesen Juni in Rom vorgesehene Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission wurde auf Wunsch der orthodoxen Seite kurzfristig abgesagt und auf das kommende Jahr verschoben. Die letzte Vollversammlung hatte im Juni 1993 im Libanon stattgefunden. Damals hatten die Bischöfe und Theologen der beiden Kirchen ein Dokument zur umstrittenen Frage der katholischen Ostkirchen bzw. des „Uniatismus" verabschiedet. Die Absage der jetzigen Vollversammlung wurde von den Orthodoxen mit dem Hinweis auf die Spannungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und dem Moskauer Patriarchat begründet (vgl. HK, April 1996, 176 ff.), die derzeit alle Kräfte beanspruchten. Daß der offizielle theologische Dialog zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie fortgeführt wird, steht auf beiden Seiten außer Zweifel.

Den für eine straffreie Abtreibung notwendigen Beratungsschein „Tötungslizenz" zu nennen, bezeichnete der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, in einem Interview mit der „Süddeutschen Zeitung" (13.7.96) als „demagogisch". Es handele sich „nur um den Nachweis, daß eine Beratung zum Leben stattgefunden" habe. Der Schein legitimiere „eben nicht sofort und gleichsam automatisch zu einer Abtreibung". Die Entscheidung, ob die kirchlichen Beratungsstellen weiterhin im staatlichen System verbleiben, falle wahrscheinlich nicht bereits in der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, sondern erst im Frühjahr nächsten Jahres. Wer über ein „Aussteigen" der Kirche nachdenke, müsse sich fragen: „Wer und was legitimiert mich ethisch, das Beratungssystem zu verlassen und so und soviel Kinder... einfach dem Tod preiszugeben?".

Befragt nach seiner Bilanz der vergangenen fünf Jahre, seit der Rückkehr der ostdeutschen Landeskirchen in die EKD antwortete der EKD-Ratsvorsitzende Klaus Engelhardt gegenüber epd: Wie das Zusammenleben im Rat und in der EKD zeige, seien die EKD-Gliedkirchen in Ost und West unterschiedslos von den gleichen Fragen bedrängt, Konflikte verliefen nicht an der alten deutsch-deutschen Grenze. Bezüglich der im Bereich von Kirche und Gesellschaft, Kirche und Staat etwa bei Militärseelsorge oder Religionsunterricht entstehenden Differenzen müsse man die Ungleichzeitigkeiten zwischen Ost und West in den unterschiedlichen Biographien gelten lassen.

Heftige Kritik an der Orientierungshilfe der EKD zum Thema Homosexualität und Kirche (vgl. HK, April 1996, 170 ff.) haben 21 konservative Verbände und Gruppen Anfang Juli in einer Erklärung geübt, die von der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", dem „Evangelischen Aufbruch Mittelrhein" und dem „Gemeindehilfsbund" herausgegeben wurde. Zu den Unterzeichnern gehören die „Bekennende Gemeinschaft innerhalb der Nordelbischen Kirche", die „Evangelische Sammlung" in Württemberg und im Rheinland, der „Lutherische Konvent im Rheinland" sowie die Leitung der „Liebenzeller Mission". Unter anderem werfen sie der EKD „Verrat am Evangelium" vor. Erstmals in der Geschichte der EKD würden repräsentative Gruppen gemeinsam ihre Stimme gegen einen EKD-Kurs der Aufgabe biblischer Maßstäbe erheben – so die Selbsteinschätzung der Kritiker.

Die Einnahmen reichen nicht mehr „aus, um die laufenden Aktivitäten des ÖRK zu finanzieren", warnte der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, in einem außerplanmäßigen persönlichen Brief an die 330 ÖRK-Mitgliedskirchen anläßlich der Versendung des Mitte Juli veröffentlichten Finanzberichtes 1995. Ausdrücklich wollte Raiser damit auf die überaus ernste Finanzkrise des ÖRK hinweisen und um direkte Hilfe bitten. Trotz strenger Ausgabenkontrolle und Einsparungen werde der ÖRK die verfügbaren Mittel und Reserven Ende 1996 aufgebraucht haben. Um für 1997 einen ausgeglichenen Haushalt zu erreichen, seien „drastische Maßnahmen" erforderlich, unter anderem eine weitere Reduzierung des Personals in der Genfer Zentrale. Bereits 1991/92 hatte es eine Verringerung des Personalbestandes um 20 Prozent gegeben. Nur 156 Mitgliedskirchen hätten überhaupt Mitgliedsbeiträge gezahlt.

Die seit Jahren andauernden Spannungen innerhalb der orthodoxen Kirche Bulgariens haben einen neuen Höhepunkt erreicht. Anfang Juli wählte eine von einer alternativen Synode einberufene „Kirchenvolksversammlung" Metropolit Pimen von Newrokop zum Gegen-Patriarchen. Im Frühjahr 1992 hatten Pimen und zwei weitere Metropoliten Patriarch Maxim vorgehalten, er sei wegen seiner Kooperation mit dem früheren kommunistischen Regime illegal im Amt und ihn für abgesetzt erklärt. Daraufhin hatte Maxim die drei Rebellen abgesetzt, worauf diese ihrerseits eine eigene Synode bildeten. Die bulgarische Regierung hat inzwischen die durch die Wahl eines Gegen-Patriarchen verursachte Spaltung der orthodoxen Kirche des Landes scharf verurteilt und sich hinter Patriarch Maxim gestellt.

Die Verletzung elementarer Menschenrechte in Indonesien beklagte in einer Anfang Juli veröffentlichten Erklärung der Deutsche Katholische Missionsrat, dem alle für die Weltkirche arbeitenden Einrichtungen der katholischen Kirche, darunter die Missionsorden und die Hilfswerke, angehören. In Indonesien und besonders in der annektierten ehemaligen portugiesischen Kolonie Osttimor herrschten ein erschreckendes Ausmaß politischer Unfreiheit sowie Willkür von Polizei und Sicherheitskräften. Der DKMR forderte die Bundesregierung auf, die intensiven wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zu Indonesien und die daraus resultierende Verantwortung zu nutzen, alle Rüstungsexporte nach Indonesien zu stoppen und auf die Einhaltung der Menschenrechte zu drängen.

Der nationale Kirchenrat in den Vereinigten Staaten, dem 33 protestantische und orthodoxe Gemeinschaften mit insgesamt rund 52 Millionen Mitgliedern angehören, geht davon aus, daß es sich bei der Serie von Kirchenbränden sogenannter „black churches" nicht um „isolierte Einzelfälle" handelt, sondern um „Elemente einer Struktur bestehend aus kriminellem Haß", über die von den Medien nicht ausreichend berichtet worden sei und die von den staatlichen Sicherheitskräften in ihrem wahren Ausmaß nicht genügend erforscht würden. In einem Bericht vor einem Ausschuß des Repräsentantenhauses (vgl. Origins 6.6.96, S. 38 ff.) wird bedauert, daß das Land die Zerstörung von Kultstätten auf Grund von Rassismus „ruhig und oft ohne davon Kenntnis genommen zu haben", akzeptiere.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) und einem Teil der Auflage eine Beilage des Peter Kindt Verlages, München, beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 9 50. Jahrgang September 1996

Von Gott wird zuviel und von Gott wird zuwenig gesprochen.

Klaus Hemmerle

50 Jahre Herder-Korrespondenz

50jährige Jubiläen standen bzw. stehen dieses Jahr in der deutschen Medienlandschaft häufig auf der Tagesordnung. So wurde die „Süddeutsche Zeitung" ebenso 1946 gegründet wie die „Zeit", der „Rheinische Merkur" ebenso wie die Freiburger „Badische Zeitung", und auch der Südwestfunk ist ein Kind des ersten Nachkriegsjahres. Damals ging es um den Neuanfang in den Medien nach der Zäsur von 1945, die ersten Lizenzen durch die alliierten Behörden wurden vergeben, es gab einen gewaltigen Bedarf an Information und Orientierung. In diesen Kontext gehört auch die Gründung der Herder-Korrespondenz, deren erstes Heft im September 1946 erschien.

Seither hat diese Zeitschrift Monat für Monat das Geschehen in Kirche und Gesellschaft analysierend, kommentierend und dokumentierend begleitet: Von Pius XII. bis Johannes Paul II., von der Besatzungszeit bis zur deutschen Wiedervereinigung, von der imponierenden, aber längst nicht spannungsfreien katholischen Welt der Jahrhundertmitte (man denke an das „Heilige Jahr" 1950!) bis zum pluralisierten Katholizismus des Jahrhundertendes, vom beginnenden Kalten Krieg bis zur multipolar-unübersichtlichen Welt der neunziger Jahre, von der Entdeckung der „weltlichen Welt" bis zur „Wiederkehr der Religion" in ihren verschiedenen Facetten.

Es häufen sich die Widersprüchlichkeiten

Ganz besonderes Gewicht in der bisherigen Berichterstattung der Herder-Korrespondenz hatte das *Zweite Vatikanische Konzil* als herausragendes Ereignis in der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts. Die Herder-Korrespondenz half mit, dieses Konzil in seinen neuen Weichenstellungen vorzubereiten, indem sie etwa über die Entwicklung der Liturgischen Bewegung informierte, sich intensiv der Ökumenischen Bewegung annahm und neue Akzente im Verhältnis der Kirche zur modernen Welt registrierte, wie sie sich seinerzeit vor allem in Frankreich bemerkbar machten. Die Zeitschrift hat dann auch umfassend, engagiert und differenziert den Weg der Kirche in der unmittelbaren Nachkonzilszeit mit seinen teils gelungenen, teils halbherzigen Reformen, mit seiner Mischung aus Licht und Schatten, Hoffnungen und Frustrationen mitverfolgt. In diesem Zusammenhang ist auch die ausführliche Berichterstattung über die nachkonziliaren Synoden zu nennen.

Im Jubiläumsartikel zum 20. Jahrgang hieß es 1966 programmatisch, es komme jetzt darauf an, „die Ergebnisse des Konzils im Lebensvollzug des Christen einzuwurzeln und sie dort fruchtbar zu machen". 1976 dann, als die Zeitschrift ihr dreißigjähriges Jubiläum feiern konnte, waren die Synoden in der katholischen Kirche der Bundesrepublik, der DDR und der Schweiz eben erst zu Ende gegangen, diskutierte man in Deutschland über Grundwerte in Staat und Gesellschaft, war der Schwung der Ökumenischen Bewegung im Neben- und Gegeneinander ihrer verschiedenen Strömungen ins Stocken geraten. Aus Anlaß des 40jährigen Jubiläums veranstaltete die Herder-Korrespondenz 1986 eine Tagung unter dem bezeichnenden Titel „Zukunft des Christentums – Leben und Glauben in ‚nachchristlicher' Zeit": Im Westen standen damals die Zeichen auf Entkirchlichung und weiterem Traditionsverlust, im Osten gab es erste Signale für einen Wandel, Anstöße aus der Christenheit

der Dritten Welt (z. B. die Befreiungstheologie) drängten auf die gesamtkirchliche Tagesordnung.

Ihr 50jähriges Jubiläum begeht die Herder-Korrespondenz jetzt in einer religiösen, kirchlichen und gesellschaftlichen Landschaft, in der sich schon seit längerem bekannte Probleme mit neuen Entwicklungen mischen, deren Tragweite und Konsistenz schwer einzuschätzen sind. Deutungshorizonte und Bezugspunkte, die vor zwanzig oder dreißig Jahren mehr oder weniger selbstverständlich waren, sind weggebrochen, es häufen sich die Widersprüchlichkeiten.
Stichwort *Kirche:* Das Bild, das die katholische Kirche heute insgesamt bietet, ist alles andere als einheitlich. Zahlenmäßig verschieben sich die Schwerpunkte kirchlichen Lebens von Norden nach Süden; aber viele Ortskirchen der Dritten Welt müssen sich derzeit ihrer Identität in der Spannung zwischen gesamtkirchlichen Vorgaben, eigener Tradition und Herausforderungen in ihrem religiös-gesellschaftlichen Umfeld neu vergewissern. Es gibt quer durch die Weltkirche Anzeichen für eine Stabilisierung oder Renaissance katholischer Kirchlichkeit und Frömmigkeit in verschiedenen Spielarten (nicht nur, aber gerade auch durch geistliche Bewegungen); aber gleichzeitig wird das kirchliche und glaubensmäßige Profil vieler Katholiken nicht nur in Westeuropa immer unbestimmter, diffuser.
Die kirchlichen Strukturen sind weitgehend intakt; aber es wachsen vielerorts die Grauzonen, in denen der vorgegebene rechtliche oder doktrinäre Rahmen bewußt oder unfreiwillig durchbrochen oder zumindest aufgeweicht wird. Im Verhältnis der Kirche zur „Welt von heute" in ihren verschiedenen Ausprägungen zwischen Europa, Lateinamerika und Ostasien hat sich in den letzten Jahrzehnten vieles eingespielt, gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten (etwa Kirche als Anwalt der Menschenrechte); aber es bleibt die hierzulande wie in anderen Weltgegenden schwierige Gratwanderung zwischen unvoreingenommenem Dialog und klarer Abgrenzung, notwendiger und unzulässiger Einmischung.

Stichwort *Ökumene:* Das Netz an zwischenkirchlichen Vereinbarungen, Gesprächen und Kontakten ist inzwischen ungemein dicht geworden (vgl. auch das Interview in ds. Heft, S. 453). Das gilt zum einen für die Kirchen der reformatorischen Tradition untereinander, es gilt aber auch für die vielfältigen ökumenischen Beziehungen der katholischen Kirche zu anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften von den Orthodoxen bis zu Pfingstlern. Aber gerade die schnell wachsenden christlichen Gemeinschaften etwa in Lateinamerika oder auch in Afrika sind ökumenisch in der Regel nicht eingebunden bzw. lehnen die Zusammenarbeit mit den älteren Kirchen strikt ab. Dort, wo verbindlichere Formen kirchlicher Gemeinschaft geplant oder vorbereitet werden, bestehen meist auch Widerstände und Reserven in den beteiligten Kirchen. Die Lehrgespräche der katholischen Kirche mit anderen Kirchen (Anglikaner, Lutheraner) sind zwar erstaunlich weit gediehen. Ob sich die entscheidenden Hindernisse für die angezielte volle kirchliche Gemeinschaft in absehbarer Zeit wirklich überwinden lassen, ist allerdings fraglich.

Stichwort *Religion:* In den „nachchristlichen" Gesellschaften Europas wird Religion derzeit immer zu einem fast durchweg positiv besetzten Zauberwort. Die Theologischen Fakultäten, so war neulich zu lesen, sollten sich aus ihrem kirchlich-dogmatischen Korsett befreien und allgemeine Religionskompetenz vermitteln. In der Diskussion um die Zukunft des Religionsunterrichts wird teilweise ähnlich argumentiert. Die verbreitete, wenn auch längst nicht flächendeckende Zuwendung zum „Religiösen" ist zweifellos ein Beleg für Defizite in der kirchlichen Verkündigung und Theologie. Sie ist aber gleichzeitig nicht selten Ausdruck von Verlegenheit: Man scheut in diesem Bereich vor der Anstrengung des Begriffs zurück, läßt sich auf religiöse Phänomene nur oberflächlich oder verkürzt ein und verkauft die eigene christliche Herkunft unter Preis.
Das ändert allerdings nichts daran, daß die Herausforderung durch die Religionen und ihre politische und kulturelle Prägekraft in mehrfacher Hinsicht dringlicher geworden ist. Die großen nichtchristlichen Religionen rücken dem christlichen Abendland sowohl durch ihre Präsenz in Europa oder Nordamerika wie durch Kontakte mit ihren Herkunftsländern im Zug weltweiter Vernetzung näher auf den Leib. Schon deshalb gerät der Anspruch des christlichen Glaubens, daß der eine Gott sich in Jesus Christus zum Heil aller Menschen unüberbietbar offenbart hat, unter Begründungs- und Rechtfertigungszwang angesichts anderer religiöser Antworten, Ansprüche und Heilsangebote. Für die katholische Kirche hat das Zweite Vatikanum die Weichen für den Dialog und die Zusammenarbeit mit anderen Religionen gestellt; es ist, so hat sich inzwischen längst gezeigt, ein Weg in mühsamen und manchmal riskanten Schritten.

Positionen miteinander im Gespräch halten

Stichwort *Gesellschaft:* In manchen kirchlichen Verlautbarungen werden die heutigen westlichen Gesellschaften fast stereotyp mit Attributen wie „konsumistisch" und „hedonistisch" gekennzeichnet. Aber dabei nimmt man einen – nicht zu bestreitenden – Teil für das Ganze. Unsere Gesellschaft muß derzeit mit einem neuen Modernisierungsschub mit erheblichen Konsequenzen für die Arbeitswelt und die sozialen Sicherungssysteme fertig werden. Sie bietet den Menschen zahllose Möglichkeiten zur Zerstreuung, zur Flucht aus der Wirklichkeit und zum banalisierten Lebensgenuß. Gleichzeitig bricht sich aber das Unbehagen an diesem Zustand da und dort Bahn, wird nach einer Erneuerung des Gemeinsinns und einer Besinnung auf die unverzichtbaren moralischen Maßstäbe gerufen. Die Kirchen versuchen, ihren Beitrag zur allgemeinen Orientierung zu leisten, stehen sich dabei aber gelegentlich selber im Weg oder werden in ihrer Kompetenz von außen angezweifelt.

Auf diesem Hintergrund möchte die Herder-Korrespondenz heute und in Zukunft ihren Beitrag dazu leisten, daß Christen ihren Auftrag in der „Welt von heute" erfüllen können,

daß diese Welt den Kontakt zum Glauben und zur Kirche nicht verliert, daß die Auseinandersetzungen um weltanschaulich-religiöse Fragen sachlich und konstruktiv geführt werden. Sie läßt sich dabei von den Grundprinzipien und -anliegen leiten, die ihre Arbeit – mit den unerläßlichen Modifikationen und Akzentverschiebungen – von der Gründung vor fünfzig Jahren an bestimmt haben.
Eine Zeitschrift wie die Herder-Korrespondenz wird zwar längst nicht mehr in erster Linie dazu gebraucht, um nach Jahren der Isolation Informationen aus dem Leben der Weltkirche in ihren verschiedenen Regionen nach Deutschland zu bringen. Das Informationsangebot in den verschiedenen Medien bis hin zum Internet ist heute riesig und wird noch weiter wachsen. Aber gerade deshalb müssen Informationen selektiert, aufbereitet, miteinander verknüpft und in größere Zusammenhänge gestellt werden. Genau das möchte die Herder-Korrespondenz für die Bereiche Kirche und Religion sowie die Schnittstellen zwischen Kirche, Glaube und Gesellschaft leisten. Informieren und Analysieren – das ist und bleibt ihre Grundaufgabe.
Die Herder-Korrespondenz hat von Anfang an den Blick über die Grenzen Deutschlands bzw. des deutschsprachigen Raums hinaus gerichtet. Auch heute versucht sie, kirchlichem Provinzialismus und dem verbreiteten Hang zur Nabelschau entgegenzuwirken, indem sie kontinuierlich über das kirchliche Leben und religiöse Entwicklungen in allen Teilen Europas und in allen Regionen der Welt berichtet. Daß dabei in diesen Jahren nach der Wende ein besonderes Augenmerk den Kirchen in den ehemals kommunistischen Ländern Europas gelten muß, steht außer Frage.

Wo die Herder-Korrespondenz indirekt oder direkt kirchliche oder gesellschaftliche Vorgänge und Entwicklungen kommentiert, tut sie es nicht im Namen irgendeiner Gruppe, Bewegung oder Strömung in der Kirche, sondern als *unabhängiges Organ.* Eine der größten Gefahren, die der Kirche wie der Gesellschaft – jeweils auf ihre Weise – heute drohen, ist die zunehmende Fragmentierung, das Auseinanderfallen in Lager, Gruppen oder Grüppchen, die die jeweils anderen mit Nichtachtung strafen oder sich höchstens noch in polemischer Weise von ihnen absetzen, sich aber ansonsten in ihre jeweilige Sicht von Christentum und Gesellschaft einigeln. Im Gegenzug dazu ist es wichtig, immer wieder an gemeinsame Grundlagen und Ziele zu erinnern, divergierende Positionen miteinander im Gespräch zu halten – nicht in der Haltung eines Oberschiedsrichters, der nach rechts und links Zensuren erteilt, sondern aus der Sorge um die Einheit der Kirche und um die Kraft ihres Zeugnisses unter für sie zweifellos schwierigen, aber ganz und gar nicht hoffnungslosen gesellschaftlichen und religiösen Verhältnissen.

Wer selbstverständlich und gern katholisch ist, braucht das nicht ständig im Munde zu führen, muß nicht in jedem zweiten Satz ein Bekenntnis zur Lehre, Frömmigkeit und amtlicher Struktur der Kirche ablegen. Das gilt mutatis mutandis auch für die Herder-Korrespondenz als *katholische Zeitschrift.* Seit dem Zweiten Vatikanum gehören im übrigen ganz offiziell zum Selbstvollzug und Selbstverständnis der katholischen Kirche der Dialog mit den anderen christlichen Kirchen mit dem Ziel der Wiederherstellung der Einheit aller Christen, das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen und vor allem auch ein nicht unkritisches, aber offenes und nicht nur defensives Verhältnis zur modernen Welt. In diesem Sinne möchte die Herder-Korrespondenz in ihrer Berichterstattung und Kommentierung unmißverständliche Verwurzelung im Katholischen mit ökumenischer Offenheit und Sensibilität für die religiös-weltanschauliche Gemengelage der Gegenwart verbinden.

Loyalität zur Kirche schließt im übrigen Kritik an kirchenamtlichen Verlautbarungen, Verhaltensweisen und Entscheidungen von Fall zu Fall nicht aus, sondern recht verstanden gerade ein. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß solche Kritik nicht Ressentiments entspringt, sondern inhaltlich und methodisch begründet werden kann. Hier jeweils das rechte Maß und das treffende Wort zu finden, ist zugegebenermaßen nicht leicht. Aber eine Kirche, die über sich immer nur Positives und Schönes hören möchte und reale Probleme mit frommer Rhetorik verdrängt, tut sich und ihrem Auftrag letztlich keinen Gefallen.

Die Zeitläufte sind spannend und herausfordernd

Anfang des letzten Jahrhunderts hat *Friedrich Schleiermacher* die berühmt gewordene und vielzitierte Frage gestellt: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Die Frage, ob und wie der „Knoten der Geschichte" in absehbarer Zeit denn auseinandergehen wird, drängt sich heute wieder unmißverständlich auf. Allerdings müßte man sie anders formulieren als seinerzeit Schleiermacher. Etwa so: Werden die Wege von christlichem Glauben und moderner Gesellschaft so auseinandergehen, daß die Gesellschaft ihre christliche Prägung in Kultur und Ethos radikal verdrängt oder vergißt und die Christen in ihr ganz und gar zu Fremden werden? Oder wird es gelingen, die religiös-ethischen Fragehorizonte dieser Gesellschaft und die christliche Botschaft so zusammenzuhalten oder sogar wieder einander näherzubringen, daß diese Begegnung für beide Teile fruchtbar wird?
Die Zeitläufte, in denen die Herder-Korrespondenz ihr fünfzigjähriges Jubiläum feiern kann, sind spannend und herausfordernd. Es stehen Grundsatzfragen und Weichenstellungen sowohl im Verständnis des Religiösen wie im Blick auf den Zusammenhalt und die gedeihliche Entwicklung des freiheitlich-demokratischen Gemeinwesens an; dazu kommen innere Klärungsprozesse in praktisch allen christlichen Kirchen, nicht zuletzt in der katholischen Kirche. Mit dem Dank an alle Mitarbeiter, Abonnenten und Leser, an Sympathisanten wie Kritiker dieser Zeitschrift verbindet sich deshalb die Hoffnung, auch weiterhin durch sie im Beziehungsfeld von Kirche, Glaube und Gesellschaft hilfreich und anregend wirken zu können. *Ulrich Ruh*

Leichtsinnig

Werden Ehe und Familie im herkömmlichen Sinne entbehrlich?

Pluralismus pur; Vielfalt, in der ohne Vor- und Nachrang möglichst alles gleich gültig ist; Verträglichkeit aller Stile, Richtungen und Formen; Gleichrangigkeit auch aller Lebensformen unabhängig von den Wirkungen auf Dritte – dies war einmal plakative Erkenntnis einer sich programmatisch verstehenden „Postmoderne". Als sehr theoriefähig hat sich solche Programmatik nicht erwiesen, zeigte sich doch bald, daß es sich dabei um nichts anders handelte als um die Radikalisierung einer weit fortgeschrittenen Moderne und um das Sichtbarwerden ihrer Grenzen. Intellektuell hat sich der hochgestochene Disput denn auch rasch erschöpft.

Nicht zu unterschätzen sind unterdessen die *praktischen Begleiterscheinungen* und Wirkungen für das menschliche Zusammenleben, vor allem *Ehe und Familie* betreffend. Nicht nur gelegentlich drängte sich dabei der Eindruck auf, es gelte in bezug auf diese nur noch partnerschaftliche Beliebigkeit und als einzig Nichtbeliebiges bleibe nur noch der Kampf um die Gleichstellung homosexueller Paare vor dem Standesamt.
Wie rasch aber auch eine solche Forderung als überholungsbedürftig erscheint, zeigte u. a. vor ein paar Wochen der Leitartikel einer Zeitung aus dem Badischen, geschrieben anläßlich einer „Standesamtsdemonstration" von Schwulen vor dem Freiburger Rathaus. Unter der Überschrift „Traut euch", dem Motto der Demonstration, wurde argumentiert: Mit der Ehe gehe es ohnehin zu Ende; zwar würden Verheiratete noch vielfältig privilegiert. Aber ganz abgesehen davon, daß inzwischen (fast) jede zweite Ehe geschieden werde, mieden immer mehr Paare das Standesamt und die damit begründete Dauerbindung. Allein schon die mögliche spätere Scheidung und deren Folgekosten schreckten.
Die Gesellschaft toleriere solches Verhalten, verurteile es nicht moralisch. Die bürgerliche Ehe finde so offenbar mit der Auflösung eines patriarchalischen Weltbildes ihr Ende. Anstatt Verheiratete zu privilegieren, von denen viele keine Kinder mehr wollten, sollten Vorrechte auf jene beschränkt werden, die Kinder erziehen, gleich ob es sich dabei um Einzelpersonen, um Männer und Frauen oder nur zwei Frauen oder zwei Männer handelt. Die Homosexuellen sollten deshalb, anstatt mit ihrer Forderung nach „ehelicher Gleichberechtigung" einen Schritt zurückzugehen, auf die Abschaffung der rechtlichen Bevorzugung „einer Zweierbeziehung auf Trauschein" setzen, weil sonst unversehens stabilisiert werde, was selbst ein Instrument der Diskriminierung sein könne.

Auflösung der Institution Ehe also zum einem zum Zweck des Antidiskriminierungsschutzes von Minderheiten, zum anderen zugunsten derer, die nicht nur zusammenleben, sondern Kinder erziehen? Die Argumentation mag absurd erscheinen, aber sie ist unter faktischen wie unter rechtlichen Gesichtspunkten nicht in allem falsch. Das steuerliche Ehesplitting z. B., an dem vor allem CDU-Politiker sehr ungern rütteln lassen, weil sie davon Art. 6 GG Abs 1 („Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung") tangiert sehen, gibt im Falle von beiderseits berufstätigen Ehepaaren keinen Sinn mehr. Ehesplitting plus steuerliche Absetzbarkeit der Ausgaben für eine Haushaltshilfe bevorzugt berufstätige Ehepaare gleich doppelt. Die Umwandlung des Ehesplittings in ein analoges Familiensplitting (mit anrechenbarem steuerfreiem Existenzminimum für den nichtberufstätigen Ehepartner auch im Falle von Kinderlosen) ist längst überfällig.

Und es täusche sich auch niemand über die Mächtigkeit des Trends. Schon jetzt beginnt sich unter Juristen, andeutungsweise auch schon in der Rechtssprechung, nicht zuletzt mit Rücksicht auf das Kindeswohl und die Kindererziehung, der Familienbegriff von der Institution Ehe zu lösen. Die Entwicklung geht bereits tatsächlich in Richtung „Partnerschaftsrecht" und damit weg vom „traditionellen" Verständnis der Ehe als familiengründender Institution. Mehr und mehr wird Familie beschränkt oder ausgedehnt auf *beliebige Paare mit Kindern.*
Eine solche von der Institution Ehe praktisch absehende Entwicklung zu fördern oder auch nur hinzunehmen, wäre allerdings trotz einzelner für sich genommen plausibler Elemente allein schon gesellschaftspolitisch mehr als leichtsinnig. Zum einen tritt dabei ein seltsames Verständnis von Emanzipation an den Tag. Ehe soll offenbar nur in patriarchaler Ausstattung möglich sein. Die anspruchsvollere, aber auch anfälligere Form der partnerschaftlichen Ehe wird erst gar nicht in Betracht gezogen. Was sind das eigentlich für Vorstellungen von Menschenwürde und Partnerschaft?

Und die Verlagerung von Vorzugsrechten durch ein neues, das Eherecht ersetzendes „Partnerschaftsrecht" zugunsten des Kindes? Es kann dabei doch nicht allein um die materielle Seite und die damit verbundenen Schutzrechte gehen. Kinder brauchen zuallererst halbwegs verläßliche Verhältnisse, in denen sie aufwachsen können. Eine scheidungsanfällige partnerschaftliche Ehe ist dafür zwar kein Garant, aber immer noch weit besser als Verhältnisse, die sich heute bilden und morgen auflösen.

Eine „grundsätzliche Auseinandersetzung der Gesellschaft darüber, was sie von Ehe und Famlie (noch) erwartet", ist in der Tat fällig. Nur wird sie in anderer Richtung geführt werden müssen, als besagter Artikel vorschlägt. Der Kirche bietet sich hier ein hervorragendes Feld, Flagge zu zeigen. Hundertmal mehr als über Methoden der Empfängnisverhütung zu rechten oder über Vorgehensdetails bei der Schwangerschaftskonfliktberatung zu streiten, lohnt da jeder Einsatz. *se*

Unbefriedigend

Warum müssen Theologieprofessoren „in der Regel" Priester sein?

Seit 1972 können sich in Deutschland auch Nichtpriester in allen theologischen Disziplinen habilitieren und auf Lehrstühle an Theologischen Fakultäten berufen werden. Ein entsprechender Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz wurde seinerzeit durch ein Dekret der römischen Studienkongregation gebilligt und bestätigt. Inzwischen beträgt der Anteil der Laien an der Professorenschaft deutscher Theologischer Fakultäten im Schnitt etwa ein Drittel. Damit sind Nichtpriester als Theologieprofessoren faktisch längst keine Ausnahme mehr; bei den Habilitanden überwiegen inzwischen eindeutig die Laien.
Gleichzeitig sehen sich die deutschen Bischöfe aber nach wie vor an die gesamtkirchliche Vorschrift gebunden, daß Theologieprofessoren in der Regel Priester sein sollen, weil sie für die wissenschaftliche Ausbildung der künftigen Priester zuständig sind. Dementsprechend heißt es auch in einem jetzt bekannt gewordenen Entwurf für eine *Handreichung der Bischofskonferenz* für die kirchliche Mitwirkung bei der Berufung von Theologieprofessoren und bei der Habilitation für ein Fach der katholischen Theologie: „Da die Bildung von Priestern nach kirchlichem Verständnis grundsätzlich von Priestern wahrgenommen werden soll ... ergibt sich von diesem Grundauftrag her die Konsequenz, daß Theologieprofessoren an theologischen Fakultäten in der Regel Priester sein sollen."

Im Entwurf eines Staatsvertrags über die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät in Berlin von 1993 hielt das Schlußprotokoll ausdrücklich fest, daß die *Mehrheit* der Professoren Priester sein müßten. Die bischöfliche Handreichung verzichtet demgegenüber auf eine feste Quotenregelung für das Verhältnis von Laien- und Priesterprofessoren und überläßt die nähere Ausgestaltung dem jeweils zuständigen Bischof. Im Zusammenwirken von Diözesanbischof und Fakultät sei eine Berufungspraxis anzustreben, „die ein angemessenes Regel-Ausnahme-Verhältnis gewährleistet".

Der zuständige Bischof wäre demnach gehalten, bei Freiwerden eines Lehrstuhls an der Theologischen Fakultät vorgängig zu einem konkreten Berufungsverfahren und dem dabei konkordatsrechtlich vorgeschriebenen bischöflichen „Nihil obstat" die staatliche Seite (also das zuständige Ministerium) darauf hinzuweisen, ob er eine Ausnahme, also die Besetzung der Stelle mit einem Nichtpriester, in diesem Fall zulassen kann bzw. möchte. Signalisiert der Bischof ein Nein, hätte ein Laie einzig und allein aufgrund seines Laienstatus keine Chance auf den betreffenden Lehrstuhl, auch wenn keine konkordatären Beanstandungsgründe (Lehre und Lebenswandel) gegen ihn vorliegen und seine Qualifikation außer Frage steht.

Es ist auf der einen Seite zu begrüßen, daß der Entwurf zur Handreichung klar zwischen der Verleihung des Nihil obstat und der Frage Laienquote bzw. Regel-Ausnahme-Verhältnis trennt. Hier besteht bisher eine gewisse Grauzone. Andererseits wird durch diese Regelung das Grundproblem nochmals verschärft: Läßt sich bei den theologischen Fakultäten in Deutschland angesichts der Zusammensetzung der Studentenschaft wie des wissenschaftlichen Nachwuches das Regel-Ausnahme-Verhältnis zugunsten der Priester überhaupt durchhalten? Warum müssen an Fakultäten, die nur noch zu einem geringen Prozentsatz Priesteramtskandidaten ausbilden, „in der Regel" die Professoren Priester sein? Wo sollen die Bischöfe angesichts der Zahlen beim Priesternachwuchs die künftigen Professoren überhaupt hernehmen?
Die Diskussion um die Laien auf theologischen Lehrstühlen fällt in eine für die theologischen Fakultäten insgesamt schwierige Phase. Die Zeichen stehen auf Stellenreduzierung, auch wenn noch nicht absehbar ist, welches Ausmaß sie haben und wie sie die einzelnen Fakultäten betreffen wird. Diese stehen gleichzeitig unter einem öffentlichen und teilweise auch kirchlichen *Legitimationsdruck*, der eher noch zunehmen dürfte. Deshalb gilt: „Nur wo Theologie ... durch glaubwürdige Professoren repräsentiert wird, können die Theologischen Fakultäten ihren Ort in Gesellschaft und Kirche behaupten" (*Peter Hünermann*, Theologische Quartalschrift 2/96, S. 137). Diese Glaubwürdigkeit ist allemal wichtiger als das „angemessene Regel-Ausnahme-Verhältnis". *ru*

Erschreckend

Verschärfte regionale Konflikte und wuchernder Terrorismus als Signatur eines Sommers

Der Sommer 1996 verlief auch politisch kühl – zumindest innenpolitisch in Deutschland und bei den unmittelbaren europäischen Nachbarn. Das Bonner Sparpaket war auf den Weg gebracht. Wie es endgültig aussieht, wird sich erst gegen Jahresende zeigen. Gewitzigt durch die beklemmenden Erfahrungen des letzten Jahres vermied selbst die sozialdemokratische Bonner Opposition Schlagzeilen. Die nicht mehr ewig aufschiebbare „große" Steuerreform, der andauernde Streit um die Konsolidierung der Finanzierungsbasis des Gesundheitswesens, die noch dauerhaftere Auseinandersetzung um die Sicherung der Renten – wahrlich Zukunftsthemen bedrängender Art zuhauf – und erst recht die Warnstreiks im Einzelhandel oder die mehr oder weniger präzisen Vorschläge zur Reform des Beamtenrechts – dies alles vermochte die urlaubende „große" Öffentlichkeit wenig zu erregen.
Um so dickere Knüppel regnete es auf anderen Gebieten. Ob man es nun

merkte oder nicht merken wollte, der Hochsommer brachte einen geradezu lawinenartigen Durchbruch alter und neuer *örtlicher und regionaler Konflikte* und gleichzeitig ein erschreckendes Umsichgreifen *terroristischer Aktionen*, die vor keinem Land, und mochte es wie die USA noch so stolz sein auf seine Freiheitlichkeit und sein Sicherheitsgefühl, halt machten.

Erst zu Jahresbeginn hatte es seit langem von Belfast bis Jerusalem wieder Hoffnung auf friedlichere Zeiten gegeben: Der Nahost-Friedensprozeß war auf einem guten Wege. Die Befriedung Nordirlands auf dem Verhandlungswege unter US-amerikanischer Assistenz schien nicht mehr aussichtslos; selbst für Bosnien keimte nach Dayton berechtigte Hoffnung. Und jetzt: in Nordirland befehden sich Katholiken und Protestanten mehr denn je, in Nahost steht nach dem Regierungswechsel in Israel der eingeschlagene Friedenskurs wieder auf dem Spiel, in Bosnien drohen durch die Serben in Pale wie durch die Kroaten in Mostar neue blutige Auseinandersetzungen, während Belgrad und Zagreb ihre Schäfchen ins Trockene zu bringen suchen.

Die nicht neue, aber wieder bestätigte Lehre dieses Sommers: Wo erblich verfeindete Nachbarn aufeinanderstoßen, wo unbewältigte konfessionelle und soziale Gegensätze über Generationen einen Keil zwischen die Menschen getrieben haben, wo das Staatsvolk gegen Minderheiten steht und/oder Minderheiten sich radikalisieren, haben selbst mächtige Vermittler kaum eine Chance. Die ohnmächtige UNO und die auf eigenem europäischen Terrain nicht minder ohnmächtige EU haben so gut wie keine; aber auch die als einzige Weltmacht übrig gebliebenen USA tun sich schwer, in Bosnien ebenso wie in Nordirland, und in Grosny läßt sich Rußland ohnehin nicht dreinreden.
Unter den Bedingungen des kalten Krieges und in der ganzen Zeit der Ost-Westspannung wurden regionale bewaffnete Konflikte mit Vorliebe als Stellvertreterkriege der Großmächte dargestellt, besonders solche in Ländern der Dritten Welt. Dies traf zum Teil auch zu. Aber je weiter das Ende der Blöcke zurückliegt, um so erschreckender zeigt sich die *Eigendynamik* lokaler und regionaler Konflikte. Sie bringen nicht nur unendliches Leid über die unmittelbar betroffene Bevölkerung, sondern werden, je zahlreicher sie auftreten und je hartnäckiger sie andauern, zu einer wachsenden Gefahr auch für den Frieden für alle.
Und der weltweit, in den westlichen Demokratien wie in den östlichen Reformstaaten – Rußland! – wie im technologisch hochmodernen Japan, zu Lande und in der Luft, in Großstädten wie auf dem flachen Land, in Kirchen wie in Olympiaparks zuschlagende Terrorismus?
Er ist ungemein variantenreich geworden, und so vielfältig wie die Erscheinungsweisen sind seine *Ursachen*. Fanatisierte „Vertreter" von volklichen Minderheiten, die ihre Ziele politisch nicht durchsetzen können und deshalb, wie die ETA in Spanien, Einrichtungen und Repräsentanten des Staatsvolkes terrorisieren; militante Volksgruppenvertreter wie die Anhänger der PKK, die ihrer Sache in der Heimatregion zum Siege verhelfen wollen, indem sie ihre Gastländer durch Terroranschläge zu erpressen suchen; Staaten, die Terrorismus strategisch als Kriegsersatz betreiben; miteinander verfeindete Gruppen und mafiose Banden, die sich gegenseitig bekriegen in der größer werdenden Grauzone zwischen Terrorismus und organisierter Kriminalität; politische und pseudoreligiöse Sekten, die sich am eigenen Volk oder am gesellschaftlichen Umfeld „rächen"; desorientierte Jugendliche, die ihren Frust in Anschlägen auf Asylantenheime oder Urlauberzeltlager abreagieren; pathologische einzelne, die im Zeitalter medialer Ubiquität ihre Allmachtsphantasien blutig ausleben – das Spektrum ist breit.
Aber was immer im einzelnen die Motive sind, es geht angesichts des immer vielfältiger wuchernden Terrorismus um nichts mehr und nichts weniger als um die *Zukunft freiheitlicher Gesellschaften*. Schaffen sie es, die flottierenden individuellen und kollektiven Aggressionen pädagogisch, psychologisch, sozial und politisch – in dieser Reihenfolge – so zu dämpfen und auch Außenseitergruppen so an rechtsstaatliche und demokratische Werte und Verfahren zu binden, daß der innere Friede freiheitlich gesichert werden kann, oder sprengen Extreme ihre Grundlagen und erzwingen damit polizeistaatliche Verhältnisse?
Aber der innere Friede und Konfliktlösung durch Bindung an demokratische und rechtsstaatliche Grundsätze und Verfahren ist nur eine Schicht des Problems. Die schlimmste anzunehmende Entwicklung: ein mögliches, sich gegenseitig verstärkendes Ineinandergreifen von regionalen Konflikten und internationalem „Terrorismus". Mit dem inneren Frieden wäre dann auch der „äußere" Friede gefährdet. Vermutlich wird das *die* politische Herausforderung bereits der nächsten Jahre. *se*

Klärungsbedarf

Bischof Kasper betont: Die Krankensalbung spendet gültig nur der Priester

Der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* sah sich zu einer klärenden Intervention, einer grundsätzlich gehaltenen „Klarstellung der verbindlichen kirchlichen Lehre und der kirchenrechtlichen Ordnung" genötigt: Im Amtsblatt der Diözese monierte er Anfang August, in manchen Fällen seien einzelne mit der Krankenseelsorge beauftragte Diakone oder Laien dazu übergegangen, „eigenmächtig den Ritus der Krankensalbung zu vollziehen oder sakramentenähnliche Riten der Salbung mit geweihtem Öl vorzunehmen". Can. 1003 CIC aber schreibt unmißverständlich fest: „Die Krankensalbung spendet gültig jeder Priester und nur er."
Ausdrücklich verwies der Bischof da-

bei zwar auf die aktuelle theologische Diskussion über eine Erweiterung sowohl der lehrmäßigen wie der kirchenrechtlichen Bestimmungen zum Spender der Krankensalbung. Pastoral ist es für ihn verständlich, daß man in der gegenwärtigen Situation, in der aufgrund des Priestermangels in vielen Fällen Diakonen und Laien die Krankenseelsorge obliegt, fragt, ob nicht auch Nichtpriester mit der Krankensalbung beauftragt werden könnten. Auch konzedierte er: „Eine allseitig befriedigende Lösung des Problem gibt es derzeit nicht."

Seine berechtigte Sorge aber gilt der Klarheit des Sakramentenverständnisses, in doppelter Hinsicht: Indem die theologisch diskutierte Ausweitung der Spendevollmacht eigenmächtig von einzelnen vollzogen wird, sieht Kasper die Sakramente in ihrer wesentlichen Bestimmung in Frage gestellt: der Sakramente könne man sich nicht selbst bemächtigen, zu ihnen werde man ermächtigt. Zu „Zweideutigkeiten und zu einer Verwischung der Konturen des Sakramentes" aber führe auch, wenn Diakone oder Laien, weil sie das Sakrament der Krankensalbung nicht spenden könnten, statt dessen sakramentenähnliche Handlungen mit geweihtem Öl vollziehen.

Eine solche Klarstellung und Absage gegen irgendwelche „Hintertür-Lösungen" ist nötig, nicht zuletzt, um alle Beteiligten vor falschen Erwartungen oder Hoffnungen zu schützen. Ebenso dringlich wäre es aber, daß sich in der Frage, ob auch Krankenseelsorgern, die keine Priester sind, die Spendung der Krankensalbung erlaubt werden kann, etwas bewegt. Bestrebungen, zumindest für die Ständigen Diakone eine solche Regelung zu erwirken, gibt es schon seit einiger Zeit. So hat sich beispielsweise die Würzburger Synode auf der Basis zweier wissenschaftlicher Gutachten mit dieser Frage beschäftigt, freilich ohne Ergebnis. Ob Diakonen die Möglichkeit gewährt werden soll, die Sakramente der Krankensalbung (und der Beichte) zu spenden, vor allem dann, wenn sie mit der Seelsorge in Krankenhäusern beauftragt sind, darum geht es auch in der gegenwärtig geführten Diskussion über Wesen und Auftrag des ständigen Diakonates (vgl. HK, Juni 1996, 282 f.).

Die in erster Linie aus pastoraler Sicht argumentierenden Befürwortern einer Erweiterung der Spendevollmacht begründen ihr Anliegen sachlich wie persönlich. „In der Regel sollte im Krankenhaus der Seelsorger die Krankensalbung spenden, der die Patienten auch regelmäßig besucht und auf den Stationen Kommunionfeiern hält. Er weiß am besten, wann der rechte Zeitpunkt für eine Krankensalbungsfeier ist", hatte die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Krankenhausseelsorger in einer kritischen Würdigung der Reform des Ritus der Krankensalbung schon 1974 gefordert. Zumindest als Ausnahme sollte Diakonen und auch Laien die Befugnis zur Spendung der Krankensalbung erteilt werden, soweit sie hauptamtlich in der Krankenhausseelsorge tätig seien und auch die Befugnis zur Austeilung der Kommunion vom Bischof erhalten hätten.

Und die quasi persönliche Dimension bei dieser Forderung: Immer wieder beschreiben Krankenseelsorger, wie befremdet sie, aber auch Patienten es erleben, wenn in das persönlich und spirituell intensive Geschehen der Begleitung in schwerer Krankheit der „fremde" Sakramentenspender von außen hinzutritt. Bischof Kasper trägt diesem Defizit implizit wohl Rechnung, wenn er vorschlägt, ein Diakon oder Laie, der einen Kranken seelsorglich betreut hat, solle, wenn zur Spendung des Sakraments der Krankensalbung ein Priester gerufen werde, nach Möglichkeit bei der Feier anwesend sein.

Der geschichtliche Befund läßt für das heutige pastorale Anliegen durchaus gewissen Spielraum. So war nach Aussage einschlägiger Untersuchungen vom 3. bis 8. Jahrhundert vor der karolingischen Liturgiereform zumindest im Westen die Spendung der Krankensalbung durch Laien möglich, die Weihe des Öls war Bischof und Presbyter vorbehalten. Im neuen „Handbuch der Liturgiewissenschaft" (Teil 7,2, Sakramentliche Feiern I/2, Regensburg 1992) betont *Reiner Kaczynski* auch mit Hinweis auf diese frühe Praxis, das für die Beschränkung auf den priesterlichen Spender maßgebliche Konzil von Trient spreche vom Priester nicht als einzig möglichen, sondern nur als „eigentlichem Spender": „Wenn heute in vielen Gegenden der Kirche nicht nur die Krankenpflege, sondern auch die Krankenseelsorge in Händen von Laien liegt, wäre es folgerichtig, mit der Seelsorge an Kranken beauftragten Laien auch den Auftrag zu geben, die ihnen vertraute Kranken mit dem vom Bischof geweihten Öl zu salben" (315).

Bischof Kasper betont dagegen, für die Diskussion, ob die lehrmäßigen und kirchenrechtlichen Bestimmungen über den Spender der Krankensalbung eine Weiterentwicklung zulassen, fielen die Aussagen des Trienter Konzils schwer ins Gewicht.

Die wechselvolle Geschichte dieses Sakraments mit ihren zahlreichen grundlegenden Veränderungen in Gestalt und Verständnis spricht aber zumindest für eine möglichst offene Diskussion auch in der Frage des Spenders. In jedem Fall wäre es unverantwortlich, das aus der Verengung auf die „letzte Ölung" geborgene und mühsam genug im Bewußtsein der Gläubigen neu verankerte Krankensakrament dadurch ins Abseits zu stellen, daß ihm schlicht immer mehr die Spender fehlen. *fo*

Selbstgerecht?

Eine Umfrage zum Umweltbewußtsein der Deutschen

Da entsteht doch ein ziemlich häßliches Bild der Deutschen, vorsichtiger ausgedrückt zumindest ein rätselhaftes. Eine für das Bundesumweltministerium durchgeführte Bevölkerungsumfrage zum Umweltbewußtsein der Deutschen (repäsentativ ausgewählt und befragt wurden 1095 Personen in West- und 1212 in Ostdeutschland)

ergibt einen für die Auftraggeber ernüchternden, wenig motivierenden Befund.
Zunächst wird den Deutschen einmal mehr große Sensibilität für die Befindlichkeit ihrer Umwelt attestiert. Dabei wird dieses Umweltbewußtsein keineswegs mit übertriebener Bescheidenheit demonstriert: 73 Prozent der Befragten im Westen und 78 im Osten stimmten uneingeschränkt der Aussage zu: Egal, was die anderen tun, ich selbst versuche mich soweit wie möglich umweltgerecht zu verhalten. Gemäkelt wird nur bei den anderen, in bezug auf die positiven Selbsteinschätzung sogar äußerst kräftig: 59 Prozent im Westen und 55 Prozent im Osten glauben, daß sich der größte Teil der Bevölkerung wenig umweltbewußt verhält.

Erfreulich viele (55 Prozent im Westen, 45 Prozent im Osten) wiederum erklären sich bereit, den eigenen Lebensstandard einzuschränken, verlangt dies der Zustand der Umwelt. Daß es um diesen aber äußerst schlecht bestellt ist, darüber scheint ebenfalls beim Gros der Deutschen kein Zweifel zu bestehen: 73 Prozent im Westen und 72 Prozent der Ostdeutschen sind beunruhigt, wenn sie daran denken, unter welchen Umweltverhältnissen ihre Kinder und Enkelkinder aufwachsen; 64 Prozent (West) und 67 Prozent (Ost) sehen uns auf eine Umweltkatastrophe zusteuern, vorausgesetzt es wird weitergemacht wie bisher.

Bis zu diesem Punkt kann sich Bundesumweltministerin *Angela Merkel* – immerhin 50 Prozent der Befragten im Westen und 62 Prozent im Osten konnten den Namen der Ministerin nennen – freuen, sich einer breiten Unterstützung in ihrem Kampf mit Wirtschaftsverbänden und Gewerkschaften, Kabinettskollegen und weniger besorgten Amtskollegen im Ausland sicher sein. Ernüchternd und enttäuschend aber sind die Ergebnisse, wo sich diese „hohe ökologische Grundsensibilisierung" vor dem Ladenregal, an der Mülltonne, im Heizungskeller, vor allem aber hinter dem Lenkrad beweisen müßte. Der Deutsche ist zweifelsohne besorgt und beunruhigt, kosten jedoch sollte ihn dieses Besorgnis möglichst nichts; die Opferbereitschaft hat erkennbar deutliche Grenzen. Das im Frühjahr erschienene Umweltgutachten 1996, das der Rat von Sachverständigen für Umweltfragen der Bundesregierung vorlegte, bedauerte lakonisch: „Leider spiegeln sich die Sorgen der Bundesbürger nur wenig in der Bereitschaft zur Verhaltensänderung." Der Umweltrat kann sich durch die jüngste Studie bestätigt sehen.

Höhere Preise beispielsweise für umweltgerechte Artikel? Die wollten nur noch 37 Prozent im Westen und 27 Prozent im Osten zahlen; 29 Prozent und gar 40 Prozent im Osten lehnten dies entschieden ab. 49 Prozent im Westen und 59 Prozent im Osten sehen uns zwar im Müll ersticken, nur 22 Prozent bzw. 15 Prozent aber waren bereit, höhere Müllgebühren zu zahlen, um eine umweltschonendere Entsorgung des Restmülls zu ermöglichen. Erst recht aber beim Thema *Auto* bekommt die grüne Gesinnung der Deutschen Schatten. Hier wird auch den sonst so geschätzten Umweltschützern die Freundschaft gekündigt: 51 Prozent im Westen und 57 Prozent im Osten finden deren Kritik an den Autofahrern übertrieben.

Aus der Studie ergibt sich ein *paradoxer Befund:* Da steht zuerst die Katastrophenerwartung gegen eine insgesamt doch recht positive Einschätzung der Umweltqualität im näheren Umfeld. Auch ist es keineswegs so, daß ein gewisser Fortschritt beim Schutz der Umwelt nicht honoriert würde: 39 Prozent der Westdeutschen sehen große Fortschritte bei der Reinheit der Gewässer, 30 Prozent bei der Energieeinsparung, 25 Prozent bei der Sauberkeit der Luft. Im Osten liegen diese Einschätzungen im Durchschnitt noch höher.
Sind dann die Deutschen aber durchweg Zyniker, was die Fragen der Umwelt betrifft? Warum gibt es nur so wenig Bereitschaft, für das als notwendig Erachtete auch kostenträchtige Opfer zu bringen? Die Studie selbst liefert den Hinweis, in welcher Richtung die Erklärung zu suchen ist. Verglichen mit dem Beginn der 90er Jahre hat der Umweltschutz in der Rangfolge der als besonders dringlich empfundenen gesellschaftlichen Probleme an Stellenwert eingebüßt. Vor allem im Osten, aber auch im Westen ist das ökonomische Hemd – konkret die Sorge um den Arbeitsplatz – näher als die ökologische Jacke.
Damit spiegeln sich in dieser Umfrage sämtliche Dauerprobleme, mit denen die Umweltpolitiker in ihrem täglichen Geschäft zu kämpfen haben: Da ist zuallerst das Problem, daß Umweltpolitik nach wie vor als Thema für bessere Zeiten gilt; Ökonomie und Ökologie bleiben ein tendenziell feindliches Paar. Und dabei ist kaum Besserung in Sicht: Von der Diskussion um die ökologische Steuerreform haben 70 Prozent im Westen und 76 Prozent im Osten noch nie etwas gehört.
Wenn sich die Umweltpolitik aber – glücklicherweise – verbietet, mit Katastrophenszenarien um Unterstützung für einschneidende und kostenträchtige Maßnahmen zu werben, bleibt ihr nur wenig, womit sie bei gleichzeitig scharfem Gegenwind zum umweltgerechten Handeln motivieren kann. Es machen ihr auch noch die eigenen Erfolge die Gefolgschaft abspenstig. In einem Interview mit der „Zeit" (2. 8. 96) hat die Bundesumweltministerin dieses Dilemma anschaulich beschrieben: „Wir haben in der Vergangenheit eine ganze Menge erreicht, Luft und Wasser sind sauberer geworden. Deshalb verstehen viele Menschen nun nicht mehr, was wir eigentlich noch wollen."
Dabei wird es noch schwieriger, wenn es nicht um den Dorfbach oder die Entschwefelungsanlage beim benachbarten Kohlekraftwerk geht, sondern um umfassende Fragen wie den dringend anstehenden Klimaschutz. Wie aber kann die Umweltpolitik aus diesen Dilemmata entkommen, wie ihr Anliegen besser vermitteln und sich die breite Unterstützung der Bevölkerung sichern? Auch für die Bundesumweltministerin ist dies eine Frage des Ethos, der Lebensphilosophie: „Wir müssen den Bürgern klarmachen: Es kann dir gutgehen, auch ohne immer mehr Umwelt und Natur zu zerstören." *fo*

Diözesanforen: Notwendige Gesprächsversuche

Die Zahl der Diözesen in Deutschland, die einen breiteren Dialogprozeß eingehen bzw. eingegangen sind, wird größer. Der Trend, dies in einer kirchenrechtlich nicht festgelegten Form als Diözesanforum oder Pastoralgespräch zu tun, hat sich durchgesetzt.

Kirchenvolksbegehren, „Demokratieförderplan", der „Glaubenssinn des Gottesvolkes" – ob in Theologie, Verbandswesen oder Öffentlichkeit, ein höheres Maß an Beteiligung des Gottesvolkes an den Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen in der Kirche wird auf den unterschiedlichsten Ebenen kirchlichen Lebens gefordert, thematisiert und angestrebt. Ein bedeutsames Übungsfeld für dieses Anliegen sind die diözesanen synodalen oder quasisynodalen Gesprächs- und Beratungsvorgänge, die gegenwärtig allenthalben stattfinden: bei den einen liegt der Abschluß erst kurze Zeit zurück, bei anderen beginnt die eigentliche Versammlungsphase erst; in anderen Fällen zeichnen sich genauere Konturen bevorstehender Prozesse ab. Die Zahl der Diözesen in Deutschland, die sich zu Unternehmungen dieser Art bisher nicht entschließen konnten, wird kleiner.

Synoden, Foren, Pastoralgespräche

Rottenburg-Stuttgart hatte 1985–86 (vgl. HK, April 1986, 160f.) unter Bischof *Georg Moser* mit einer Diözesansynode einen viel beachteten Anfang gemacht. Es folgten Hildesheim (1989/90) und Augsburg (1990; vgl. HK, August 1990, 357ff.). Mit Freiburg (1991–92; vgl. HK, Dezember 1992, 545ff.) und München-Freising (1992– 94; vgl. HK, August 1994, 432) begann die Reihe von diözesanen Beratungsvorgängen, die auf den kirchenrechtlich umschriebenen Rahmen einer Synode verzichteten: Der Freiburger Vorgang wurde Diözesanforum genannt, in München sprach man von einem Pastoralen Forum.

Zehn Jahre nach der Diözesansynode veranstaltete die *Diözese Rottenburg-Stuttgart* vom 1. bis 5. Oktober 1995 einen sogenannten „Diözesantag", eine Mischung aus Forum (300 Delegierte diskutierten in 28 Arbeitsgruppen) und diözesanem Katholikentag.

Unterdessen ging eine weitere Serie von mehrjährigen Gesprächsprozessen zuende. Im Januar dieses Jahres wurde die Schlußversammlung des *Pastoralgespräches im Erzbistum Köln* abgehalten. Viermal trat die Schlußversammlung 1995/96 zusammen. Die Ergebnisse sind inzwischen in einer resümierenden Veröffentlichung nachzulesen (Schlußvoten und Meinungsbilder. Pastoralgespräch im Erzbistum Köln. Köln 1996).

Im Herbst 1995 fand die zweite und letzte Vollversammlung des *Regensburger Diözesanforums* statt. Die Vorlagen der Sachausschüsse und die Abstimmungsergebnisse liegen in gedruckter Form vor (Diözesanforum Regensburg. Dokumentation der 2. Vollversammlung, Regensburg 1996). In einem einleitenden Hirtenwort weist Bischof *Manfred Müller* darauf hin, daß er derzeit prüfe, „welche der mir vorgelegten Empfehlungen im Bistum umgesetzt werden sollen bzw. bzw. welche Voten befürwortend weitergeleitet werden können".

Noch in diesem Jahr endet in der *Diözese Würzburg* der 1992 gestartete Gesprächsprozeß „Wir sind Kirche – Wege suchen im Gespräch". Mitglieder des Diözesanpstoralrates überreichten im Januar Bischof *Paul-Werner Scheele* acht Vorlagen, die von diesem Gremium nach zweiter Lesung verabschiedet worden waren. Für den 23. November ist der feierliche Abschluß geplant.

Vom 24. bis 27. Oktober findet die erste von insgesamt drei geplanten Sitzungsperioden des Diözesanforums des *Bistums Münster* statt. Die beiden weiteren Sitzungsperioden werden im Frühjahr und Herbst 1997 folgen. Begonnen wurde das Diözesanforum bereits 1994 und zwar zunächst auf gemeindlicher bzw. mittlerer Ebene. Den Vollversammlungen liegen (Stand: 25.7.96) 700 Stellungnahmen aus dem Bistum vor. Die aus 147 Delegierten umfassende Vollversammlung setzt sich aus den Mitgliedern des Diözesanpastoralrates, nach einem regionalen Schlüssel gewählten Delegierten und weiteren, vom Diözesanpastoralrat berufenen Mitgliedern zusammen.

Startschuß für die „*Bamberger* Pastoralgespräche" wird am 16. Februar 1997 sein. In einer ersten Phase des auf drei bis vier Jahre veranschlagten Prozesses sollen auf allen Ebenen der Diözese Gespräche stattfinden. Diese Phase wird sich bis Herbst 1998 erstrecken. In der zweiten Phase tritt das eigentliche Forum zusammen, das die eingegangenen Stimmen und Meinungen bündeln und als Voten und Empfehlungen Erzbischof *Karl Braun* vorlegen soll.

Auf dem Weg zu einer „kooperativen Pastoral"

In einigen Bistümern wurden die diözesanen Gesprächsvorgänge eng mit der *Ausarbeitung diözesaner Pastoralpläne* verbunden. Zu den ersten Diözesen, die die Erstellung eines Diözesanpastoralplans im Rahmen einer breiten Diskussions- und Meinungsbildungsprozesses betrieben, gehört das Bistum Speyer (vgl. HK, August 1991, 355ff.). Der Verabschiedung durch eine gemeinsame Konferenz aller diözesanen Räte gingen über 100 Ge-

sprächsforen mit den Pfarrgemeinden voraus. Seit 1993 liegt dieser Plan vor.
In der *Diözese Mainz* fanden in den Jahren 1994 bis 1996 Beratungen zur Zukunft der Seelsorge statt. Der Diözesanpastoralrat nahm am 23. April sogenannte „Zentrale Leitlinien" zu diesem Thema an, die Bischof *Karl Lehmann* zum 1. Juni 1996 in Kraft setzte. Mit diesem Papier werden Elemente kooperativer Pastoral für die Pfarrgemeinden und Pfarrverbände festgeschrieben. In der Nachbardiözese *Limburg* diskutiert man über einen neuen Pastoral- und Personalstrukturplan. Vor einem Jahr erschien ein „Statut für die Pfarrseelsorge nach can. 517 § 2 CIC" (vgl. HK, Dezember 1995, 640 f.).
Nach dem Tod von Bischof *Klaus Hemmerle* führt in der Diözese Aachen Bischof *Heinrich Mussinghoff* die Pläne seines Vorgängers weiter. Im April hat der erste Teil eines sogenannten Bistumstages „Weggemeinschaft – Bilanz und Perspektiven" stattgefunden, im November soll der zweite Teil folgen – um eine „situationsgemäße Erneuerung der Pastoral" soll es in Aachen gehen.
Die Lage in der *Diözese Osnabrück* war in den zurückliegenden Jahren stark von der Teilung bzw. der Neuumschreibung des Bistums geprägt. In der neugeschaffenen *Erzdiözese Hamburg* fand im ersten Jahr nach der Gründung ein „Tag der Begegnung" mit 300 haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern statt, in dessen Verlauf auch über die pastoralen Schwerpunktsetzungen diskutiert wurde.
Keine Foren und Pastoralgespräche finden gegenwärtig in den Bistümern der neuen Bundesländer statt. Im Westberliner Teil der heutigen *Erzdiözese Berlin* hatte 1987/88 ein Pastoralkongreß stattgefunden (vgl. HK, Dezember 1987, 594 f.). Das *Bistum Erfurt* veranstaltet im November 1996 in Heiligenstadt einen regionalen Pastoraltag im Eichsfeld.
Der bereits zu einem früheren Zeitpunkt festzustellende Trend weg von formellen Diözesansynoden hin zu kirchenrechtlich weniger genau festgeschriebenen *Gesprächsforen und Pastoralgesprächen* hat sich damit in den letzten Jahren fortgesetzt. In einer Publikation des Bistums Münster wurde diese Entscheidung gegen ein Pastorales Forum oder eine Diözesansynode so begründet: Einerseits wolle man nicht „Unverbindlichkeiten" austauschen, sich andererseits aber durch synodale Strukturen kein „kirchenrechtlich vorgeschriebenes Korsett" anlegen.

Kein „heißes Eisen" soll ausgespart werden

Wenn nicht das inhaltliche Profil der Gesprächsvorgänge auf die Erstellung von Pastoralplänen eingegrenzt ist, wird auf den Foren die *ganze Spannbreite heutiger gesellschaftlicher wie kirchlicher Fragestellungen* thematisiert. In einem Bischofswort zu den bevorstehenden Vollversammlungen des Diözesanforums resümierte beispielsweise der Bischof von Münster, *Reinhard Lettmann*, als sich abzeichnende Themenschwerpunkte der Endphase des Diözesanforums: „die Sorge um die Weitergabe des Glaubens; die Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche; die Suche nach einem erneuerten religiösen Leben in Gebet und Liturgie; die Stellung der Frau in der Kirche; heutige Familienformen; die Arbeitslosigkeit; Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung" (Anlage zum Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Münster Nr. 1/ 1996).

Die Ergebnisse der verschiedenen bereits abgeschlossenen Forumsvorgänge und Pastoralgespräche zeugen – bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen – weiterhin von einem hohen Maß an *tendenziell gleichgerichteten moderaten Reformwillen* unter den Teilnehmern. Dies wird auch jene Übersicht belegen, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitet wird.
Die Behandlung sogenannter „heißen Themen" hat sich als unvermeidlich erwiesen und wird offenbar selbstverständlicher angenommen, als dies in der Vergangenheit zuweilen der Fall war. In einer offiziellen Einladung zum Bamberger Pastoralgespräch heißt es etwa, „kein ‚heißes Eisen'" solle ausgespart werden. In einem auf das Diözesanforum rückschauenden Hirtenwort widerspricht der Regensburger Bischof Manfred Müller der Ansicht, hier werde eine zu weitgehende Offenheit praktiziert. „Manche Gläubigen" meinten, „eine glaubens- bzw. kirchengefährdende Tendenz erkennen zu müssen, wenn die Anliegen der Menschen offen diskutiert werden. Ich meine, die Kirche kann und darf nicht an den Fragen der Menschen vorbeigehen".

Bei Themen, die – wie es heißt – „den Handlungsbereich des Erzbistums Köln übersteigen", half man sich beim Kölner Pastoralgespräch mit einer eigenen Regelung. Es wurde hierzu keine Voten formuliert und keine Beschlüsse gefaßt; dafür „erbat" sich Kardinal Meisner aber ein „Meinungsbild" zu folgenden Themen: Pfarrgemeinderat als Entscheidungsgremium (62,3 Prozent sagten dazu Nein); generelle Ermöglichung der Laienpredigt (64,5 Prozent Ja); Spendung der Taufe durch Laien (58,6 Prozent Nein); Diakonat der Frau (76,9 Prozent Ja); Betroffenheit über kirchliche Haltung zur Priestertum der Frau (75,3 Prozent Ja); stärkere Berücksichtigung der Wünsche der Gemeinden bei der Bischofswahl (93,3 Prozent Ja); Spendung der Krankensalbung durch Diakone (86,6 Prozent Ja); neue Zugangswege zum Priestertum (74,4 Prozent Ja); pastorale Tätigkeit für aus dem Amt ausgeschiedene Priester (78,2 Prozent Ja). Im Fall der Frauenordination wurde nicht nach der *Zustimmung oder Ablehnung* der Zulassung von Frauen gefragt, sondern danach, ob man sich durch die „Entscheidung des kirchlichen Lehramtes, keine Vollmacht für die Zulassung von Frauen zum Priestertum zu haben, sehr *betroffen*" empfinde.

Außerdem enthält die abschließende Veröffentlichung der Ergebnisse auch einen Text, der mit „Themen des Erzbischofs" überschrieben ist. Zu diesen Themen bat Kardinal Meisner die

Teilnehmer am Pastoralgespräch seiner Diözese um Einschätzungen und Erfahrungsberichte: Spendung des Bußsakramentes; Förderung der Priester- und Ordensberufe; begleitende Kinder- und Jugendkatechese in den Gemeinden; Praxis des Stundengebets durch Laien; Verbesserung des Miteinanders von ausländischen und einheimischen Gemeinden.
Daß nach einer Synode, einem Forum oder einem Pastoralgespräch die eigentliche Arbeit erst anfängt, gehört fast schon zu den Stereotypen der Bewertung synodaler Vorgänge. Welchen Weg eine Diözese auch einschlägt – es hängt viel davon ab, wie man im Bistum insgesamt miteinander umgeht: Ob das Forum letztlich eher die Ausnahme von einer ansonsten andersgearteten Regel ist oder der erneute Anstoß für eine synodal inspirierte Praxis der Kirchenleitung auf Bistumsebene. *K. N.*

Frauenbewegung: Europäisches Basistreffen

Als einen Höhepunkt für jenen Teil der Frauenbewegung, der auf feministischer und theologischer Basis zusammenarbeitet, bezeichneten die Veranstalterinnen die Erste Europäische Frauensynode, die Ende Juli im oberösterreichischen Gmunden stattfand. Ziel der Synode waren Austausch und Strategieentwicklung angesichts der Integrations- und Desintegrationserfahrungen im gegenwärtigen Europa.

Ein bisher einmaliges Ereignis: Unter dem Motto „Frauenmacht verändert das 21. Jahrhundert" trafen sich im oberösterreichischen Gmunden vom 21. bis 28. Juli mehr als tausend Frauen aus 31 europäischen und 14 außereuropäischen Ländern zur „Ersten Europäischen Frauensynode". Die Frauensynode wolle vor allem, so die Veranstalterinnen, „einen Kristallisationspunkt für eine weitere Solidarisierung von Frauen bilden, Frauenöffentlichkeit schaffen, das Selbstbewußtsein der Frauen stärken und Strategien für eine Teilhabe der Frauen an Entscheidungen und Gestaltungen in Kirchen, Wirtschaft, Politik und Gesellschaft entwickeln".

Erfolgreiche Vernetzung

Im Zentrum des Treffens standen Begegnung, Austausch und „Vernetzung" über alle sozialen, politischen, ethnischen, religiösen und konfessionellen Unterschiede und Grenzen hinweg. In Abgrenzung gegenüber einem als zu eng und zu westlich kritisierten Europa-Begriff sollte ein neues Verständnis von Europa gesucht werden: ein Europa, in dem Frauen aus Ost-, West-, Süd- und Nordeuropa gleichberechtigt zusammenarbeiten. Damit reagierte die Synode auf die konkreten Wandlungsprozesse in Europa, zugleich aber verstand sie sich auch als Ermutigung, diese Prozesse aktiv mitzugestalten.

Frauen hätten in Gmunden zum Zweck der Beteiligung an politischer und wirtschaftlicher Macht Bündnisse gebildet, zog die Vorsitzende des Vereins Europäische Frauensynode, die Niederländerin *Wies Stael Merkx*, eine positive Bilanz des Frauentreffens. Ein Pressekommuniqué zur Halbzeit der Synode betonte zu deren zentralem Ziel Vernetzung: „Neben den katholischen Frauen, die für die Frauenordination kämpfen, haben sich unter anderem orthodoxe Frauen aus verschiedenen Ländern getroffen, Ordensfrauen haben ihre gemeinsamen Anliegen diskutiert, lesbische Frauen gemeinsame Forderungen erarbeitet."

Die Frauensynode war ökumenisch ausgerichtet. Seit 1992 hatte eine bereits international und interkonfessionell zusammengesetzte Gruppe die Synode vorbereitet und deren inhaltliche Gestaltung geplant. Nach Gmunden eingeladen waren, so die Ausschreibung zur Frauensynode: „Jede interessierte Frau, Frauengruppe und Frauenorganisation, die an der Verwirklichung eines gerechten Europas und einer gerechten Welt mitarbeiten will." Jede Teilnehmerin repräsentiere sich selbst, mit ihren Erfahrungen und aus ihrem gesellschaftlichen Hintergrund. Die Synode wollte Abbild einer breiten Basisbewegung sein. Die Entscheidung, damit auf das Delegiertenprinzip zu verzichten und der Frauensynode den Status einer unabhängigen Plattform zu geben, war im Vorfeld kontrovers diskutiert worden.
Für Diskussionen und Mißverständnisse hatte im Vorfeld auch die Charakterisierung des Treffens als „Synode" gesorgt. Mit dieser Bezeichnung ging es den Frauen zum einen darum, einen Begriff kritisch neu zu besetzen, würden unter „Synode" doch meist kirchliche Entscheidungsgremien verstanden, die überwiegend von Männern bestimmt gewesen seien. Zum anderen wollten die Veranstalterinnen an eine „basisdemokratische Tradition" anknüpfen, die ebenfalls mit diesem Begriff verbunden sei: Synode im wörtlichen Sinne verstanden als ein Gemeinsam-auf-dem-Weg-Sein.

Nationale Frauensynoden gingen voraus

Frauen hätten bisher nicht oder nur am Rande Einfluß auf Synoden gehabt, erklärte *Martina Heinrichs*, Mitglied des Vorbereitungskomitees, zur Eröffnung des Treffens in Gmunden; diese Synode nun, mit der sie Einfluß auf den Gang der Geschichte zur Verbesserung der Verhältnisse zugunsten von Männern und Frauen nehmen wollten, sei ganz Sache der Frauen. Mit der ökumenischen Synode wolle man der Vision vom Reich Gottes ein Stück näher kommen.

Die Erste Europäische Frauensynode

in Gmunden stand dabei am Ende eines langen Prozesses. Eine solche europäische, ökumenische Konferenz ausschließlich für Frauen zu veranstalten, hatte 1985 *Anna Karin Hammer*, damals Frauenreferentin des Ökumenischen Rates der Kirchen, vorgeschlagen. Seit 1987 fanden zunächst mehrere nationale Frauensynoden statt: zwei in den Niederlanden (1987 und 1992), je eine in Österreich (1994) und in der Schweiz (1995).

Vom 22. bis 24. April 1994 trafen sich in Gelnhausen etwa 140 Frauen unter dem Motto „Frauen und Macht" zu einer Deutschen Frauensynode. Auch bei dieser hatte man sich schon gegen das Delegiertenprinzip entschieden und Frauen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu Verbänden oder Organisationen eingeladen. Ausdrücklich hatte sich das Treffen in Gelnhausen auch als Beitrag zu der vom ÖRK initiierten Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" verstanden, die 1998 bei der Vollversammlung des ÖRK in Harare offiziell bilanziert und beendet werden soll.

Anerkennung für die von Frauen geleistete Arbeit

Wie schwer sich der für Gmunden intendierte Austausch und die Vernetzung besonders zwischen Ost und West gestalten lassen, ließ schon die Zusammensetzung der Teilnehmerinnen erkennen. Die größte Gruppe, mehr als 700, bildeten die Frauen aus den Niederlanden, Österreich, der Schweiz und Deutschland; aus Osteuropa kamen 70, aus Südeuropa 50. Dabei hatten die osteuropäischen Teilnehmerinnen nicht nur organisatorische und finanzielle Hürden zu bewältigen auf ihrem Weg nach Gmunden. Teilweise berichteten sie über enorme Vorbehalte in ihren Ländern gegenüber der (westlichen) Frauensolidaritätsbewegung und Begriffen wie „Feminismus". Begegnung und Diskussion haben die sehr unterschiedlichen Lebensumstände zwischen den Frauen aus Ost- und Westeuropa gezeigt; die wirtschaftliche Situation von Frauen in Ost und West war eines der zentralen Themen.
Osteuropäische Teilnehmerinnen beschrieben anschaulich, wie sehr die Probleme des täglichen Lebens, die grassierende Armut in ihren Ländern, konkrete Existenznöte ihre ganze Aufmerksamkeit und Energie binden. Konkret wurden die West-Frauen auch aufgefordert, ihren Reichtum solidarisch zu teilen. Ungleichzeitigkeit, Vielfalt und unterschiedliche Lebenskontexte von Ost und West zeigten sich nicht zuletzt ebenso in der sehr unterschiedlich gestalteten Liturgie, die fester Bestandteil der Synode war.

Die breite Themenpalette in Gmunden war in vier Rubriken unterteilt: Wirtschaft, Politik, Spiritualität und die Entwicklung von Identität und Persönlichkeit. Neben einem vielfältigen liturgischen und kulturellen Programm waren mehr als 100 Arbeitskreise angeboten, in denen die eigentliche inhaltliche Arbeit geleistet wurde. Das Spektrum reichte dabei von Armut und Arbeitslosigkeit und den vielfältigen Formen von Gewalt gegen Frauen und Mädchen über den Nationalismus hin zur feministischen Bibelarbeit. Trotz der Vielzahl der behandelten Themen gab es auch Kritik wegen in Gmunden zukurzgekommener, aber dennoch dringlicher Fragen und Herausforderungen: so monierten Teilnehmerinnen, das Problem des Rassismus sei unterbelichtet geblieben ebenso die Lebenssituation von Migrantinnen oder die von homosexuellen Frauen.

Zu jeder der vier Themengruppen gab es ein zentrales Referat. Die größte Resonanz fand dabei die in der Schweiz lebende deutsche Theologin und Sozialethikerin *Ina Praetorius*, die aus der Kritik des bestehenden, männerzentrierten Wirtschaftssystems, der Wirtschaftstheorie bzw. der dieser zugrundliegenden Prämissen heraus ihr Konzept der „Weiberwirtschaft" entwickelte. Diesem legte sie eine Definition von Wirtschaft zugrunde, die „alle Maßnahmen zur Bedarfsdeckung" umfaßt und somit ermöglichen soll, den realen Beitrag der Frauen für die Wirtschaft sichtbar zu machen und anzuerkennen.
Nach UN-Angaben verrichten Frauen weltweit zwei Drittel der Arbeitsstunden. Ausdrücklich wandte sich Praetorius gegen ein der alten Ordnung entsprechendes Ansinnen an die Frauen: Es gehe nicht darum, sogenannte „weibliche Werte" als Korrektiv in die bestehende Wirtschaftsordnung einzubringen, sondern um eine grundsätzlich andere Ordnung, die Frauen nicht mehr am Rand eines ihnen fremden Komplexes sieht, sondern im Zentrum des wirtschaftlichen Geschehens. Der Maßstab allen Wirtschaftens müsse das „gute Leben aller" sein.

„Frauenrechte sind fundamentale Menschenrechte"

Die Wiener Politologin *Eva Kreisky* zog eine aus Frauenperspektive ernüchternde Bilanz des bisherigen europäischen Einigungsprozesses und diagnostizierte eine „männerbündische Restrukturierung" des politischen Systems, Angriffe auf Frauenrechte und Rückschläge für die Frauenpolitik auch im Westen. Dabei beschrieb sie unter anderem auch Mißverständnisse, Vorurteile und Ungleichzeitigkeiten in Erfahrung und Bewußtsein, die die Kommunikation zwischen Frauen aus Ost- und aus Westeuropa erschwerten. Die britische Theologin *Mary Grey* forderte die Frauen auf, gegen die vielfältigen, von außen bestimmten Mythen über das Wesen der Frau eigene zu bilden. In ihrer Reflexion über Autorität „zur Versöhnung einer gewalttätigen Welt", über gesellschaftsverändernde Macht und Führerschaft, zu denen Frauen ermutigt werden müßten, entwarf sie die Skizze einer „Kultur, in der alle lebensbejahende Chancen" haben.

Die Abschlußerklärung sollte, darauf hatten die Veranstalterinnen bereits im Vorfeld hingewiesen, nicht im Vordergrund stehen, das Ergebnis der Synode nicht ausschließlich in der Resolution gesehen werden. Umgekehrt sollte das ganze Synodengeschehen,

die Ergebnisse der Arbeitsgruppen ebenso wie die Erfahrungen der anderen Veranstaltungen, nicht zuletzt auch der Liturgie, in diese Resolution einfließen, die am letzten Tag der einwöchigen Veranstaltung, dem „Synodentag" beraten, diskutiert und verabschiedet wurde.

Zu allen vier Themengruppen formulierte die Synode Forderungen, verbunden mit weitgehenden Selbstverpflichtungen. Viele der genannten Aspekte sind dabei in anderen Kontexten, nicht zuletzt auch bei der Pekinger Weltfrauenkonferenz oder im Zusammenhang der Ökumenischen Frauendekade, schon genannt worden: Unter anderem unterstreichen die Frauen in der Präambel, Frauenrechte seien fundamentale Menschenrechte, die in Europa und der ganzen Welt umgesetzt werden müßten; darunter falle auch die volle Akzeptanz aller Lebensstile.

Zum Bereich Politik fordert die Abschlußerklärung eine neue Qualität von Entscheidungsfindungsprozessen in Staaten, Institutionen und Glaubensgemeinschaften; ebenso die Trennung von Staat und Religion und die Verurteilung jedes Fanatismus im Namen einer Religion. Sexuelle Gewalt im Zuge bewaffneter Auseinandersetzungen müsse ebenso wie ständige und systematische sexuelle Gewalt gegen Frauen und Kinder durch Angehörige staatlicher Organe und Institutionen oder die genitale Beschneidung von Frauen und Mädchen als Asylgrund anerkannt werden. Weiter riefen die Frauen zum Widerstand gegen den wirtschaftlichen Neoliberalsimus und andere wirtschaftspolitische Strömungen mit vernichtenden Auswirkungen auf Mensch und Natur auf. Zur Themengruppe Spritualität unterstreichen sie: „Die spirituelle und religiöse Autorität von Frauen erfaßt alle Lebensbereiche. Deshalb fordern wir Zugang zu allen kirchlichen Ämtern, einschließlich der Frauenordination in der römisch-katholischen Kirche."

Die Europäische Frauensynode soll kein einmaliges Ereignis bleiben, für das Jahr 2002 ist ein weiteres Treffen geplant. Es war zumindest ein Wunsch der in Gmunden Teilnehmenden, daß dieses dann in Osteuropa stattfinden sollte. Bis dahin geht es nun aber darum, die Erfahrungen und Ergebnisse im nationalen Kontext weiterzudiskutieren und fortzuentwickeln. In Deutschland ist für 1998 eine weitere Frauensynode geplant. *A. F.*

Anglikaner: Christliches Heil und gesellschaftliche Moral

Ungeachtet aller inneren Spannungen ist die Church of England nach wie vor ein gewichtiger Faktor im öffentlichen Leben. Für Diskussionen sorgten jetzt ein theologisches Dokument und eine Oberhausrede von Erzbischof Carey.

Bei ihrer jüngsten Tagung vom 12. bis 16. Juli 1996 in York billigte die Generalsynode der Kirche von England einen Bericht ihrer Lehrkommission mit dem Titel „Das Geheimnis der Erlösung". Wenige Tage zuvor hatte der Erzbischof von Canterbury, geistliches Oberhaupt der englischen Anglikaner, mit einer Rede über gesellschaftliches Ethos und Religion eine Debatte des Oberhauses über das moralische und spirituelle Wohl der Nation eröffnet. Beide Texte sorgten in England für Schlagzeilen; der Bericht über die Erlösung fand auch diesseits des Ärmelkanals Beachtung, allerdings verkürzt auf seine Aussagen über die Hölle bzw. die ewige Verdammnis.

Die Lehrkommission (Doctrine Commission) erhält ihre Aufträge von den Bischöfen, die eine der drei Kammern der Generalsynode bilden und berät die Bischöfe ihrerseits in Lehrfragen. Sie besteht größtenteils aus Bischöfen und Theologieprofessoren; den Vorsitz führte von 1989 bis 1995 der Bischof von Newcastle, *Alec Graham*. Unter seiner Ägide entstand auch „Das Geheimnis der Erlösung" (The Mystery of Salvation, Church House Publishing, London 1995). Dem Bericht über Heil und Erlösung gingen zwei Texte der Kommission zu anderen Grundfragen des christlichen Glaubens voraus: 1987 ein Dokument zum Thema „Wir glauben an Gott", 1991 ein Dokument mit dem Titel „Wir glauben an den Heiligen Geist".

„Ein Schatzhaus von Bildern"

Die öffentliche Aufmerksamkeit machte sich vor allem an einer einzigen Druckseite aus dem jüngsten, immerhin 225seitigen Bericht fest. In dem kurzen Abschnitt mit der Überschrift „Das Jüngste Gericht" hält die Kommission ausdrücklich an der Realität der Hölle als der „endgültigen Bestätigung der Realität menschlicher Freiheit" fest. Dann heißt es: „Hölle ist nicht ewige Qual, sondern die abschließende und unwiderrufliche Entscheidung für das, was Gott so vollständig und so absolut entgegengesetzt ist, daß das einzige Ende in völligem Nichtsein besteht." Auslöschung („annihiliation") sei möglicherweise ein besseres Bild für die Verdammnis als jede der traditionellen Vorstellungen über eine Hölle ewiger Qualen.

Gegenüber einer jahrhundertealten Tradition, in der Theologen Höllenqualen detailliert ausmalten (entsprechendes Material hat *Herbert Vorgrimler* in seinem 1993 erschienenen Buch „Geschichte der Hölle" zusammengestellt), ist die seriöse Theologie heute mit gutem Grund in der Beschreibung eschatologischer Zustände sehr zurückhaltend und wortkarg geworden. Auf dieser Linie liegen auch die knappen Überlegungen des anglikanischen Dokuments über die „letz-

ten Dinge", über den Himmel, die Wiederkunft Christi, die neue Schöpfung und eben auch die Hölle. Daß absolute, endgültige Gottferne und Nichtsein etwas miteinander zu tun haben, ist kein abwegiger Gedanke. Im übrigen ist „Das Geheimnis der Erlösung" ein insgesamt bemerkenswerter und ausgesprochen gelungener Text, dessen Bewertung nur anhand einiger zugespitzter Einzelaussagen zu kurz greifen würde.

Der Bericht setzt mit einem realistischen Blick auf die Bedingungen ein, unter denen sich der christliche Glaube mit seiner Rede von der Erlösung heute verständlich machen muß. Spezielles Augenmerk gilt dabei den Anfragen, die sich von den Naturwissenschaften her (Leib-Seele-Verhältnis, Entstehung und Schicksal des Kosmos), durch den Feminismus (männlich geprägtes Verständnis von Sünde, Opfer und Erlösung?) und durch den religiösen Pluralismus ergeben. Der Text skizziert die beiden unterschiedlichen Grundlinien im Verständnis von Erlösung, die sich in der Tradition ausgebildet haben (Erlösung *durch* Geschichte einerseits, Erlösung *aus der* Geschichte andererseits) und favorisiert einen Mittelweg, der Elemente beider Ansätze miteinander verbindet.

Ohne Schwulst und fromme Floskeln

Die Ausführungen über die biblischen Erlösungsvorstellungen, über traditionelle Begriffe der Soteriologie und heutige Verstehensansätze sind durchweg von der Grundthese bestimmt, daß es angemessener sei, sich nicht auf *ein* Verstehensmodell festzulegen, sondern das große Geheimnis der Erlösung aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten: „Ein Schatzhaus von Bildern" ist ein Abschnitt überschrieben. In diesem Sinn versucht das Kapitel „Die Geschichte neu erzählen", einzelne Elemente des Erlösungsgeschehens (Stellvertretung, Opfer, Rechtfertigung usw.) von menschlichen Erfahrungen aus einem heutigen Verständnis zu erschließen.

Bei allem Bemühen um Anknüpfung an gegenwärtige Vorstellungen von Heil und Sinnerfüllung arbeitet der Bericht doch unmißverständlich das spezifisch Christliche heraus: „In der christlichen Rede von Erlösung gibt es immer einen absolut notwendigen Bezug auf Gott. Mehr noch, dieser Gott, der zugleich unser Erlöser und unser Heil ist, ist der dreifaltige Gott." An anderer Stelle heißt es mit einer sympathischen Prise englischen Humors, säkulare Sinnerwartungen seien vom christlichen Standpunkt aus betrachtet wie „Hamlet ohne den Prinzen". Der Bericht bricht übrigens auch eine Lanze für die Unverzichtbarkeit der Opfervorstellung für das christliche Verständnis der Erlösung: Ein Moratorium für jede Opferterminologie wäre der Verlust einer „entscheidenden Dimension biblischer Offenbarung".
Zum Arbeitsauftrag, den die Lehrkommission von den Bischöfen der Church of England erhielt, gehörte ausdrücklich die Frage, wie sich das christliche Verständnis von universaler und endgültiger Erlösung durch Jesus Christus im Kontext des religiösen Pluralismus ausnimmt. Im Kapitel „Christus und die Weltreligionen" widmet sich der Bericht diesem derzeit nicht nur in England theologisch heftig umstrittenen Thema. Dabei lehnen es die Autoren von vornherein ab, ihren Lösungsvorschlag unter einem der drei in der Diskussion gebräuchlichen Etiketten Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus rubrizieren zu lassen.

Wirklich überzeugend und konsistent ist ihre Lösung allerdings nicht ausgefallen. So wird festgehalten, Gott sei auch in den nichtchristlichen Religionen am Werk; man könne aber die Frage nicht sicher beantworten, ob diese Religionen Bedeutung für das endgültige Heil hätten oder nicht. Es bleibt letztlich der Ausblick auf die eschatologische Vollendung: „Wenn wir als Christen leben, Tod und Auferstehung Jesu als ‚konstitutiv' für die Erlösung und ebenso als Offenbarung betrachten, nehmen wir vorweg, daß er sich als endgültiger Bezugspunkt für das Heil in seiner vollen und umfassenden Bedeutung erwiesen wird."

Ein solcher ziemlich gewundener, die Schwierigkeiten in der Sache spiegelnder Satz ist nicht typisch für „Das Geheimnis der Erlösung". Vielmehr ist es ein großer Pluspunkt des Dokuments, daß es ausgesprochen verständlich geschrieben ist, ohne zu simplifizieren oder sich theologisch etwas zu vergeben. Der Text kommt fast ohne Schwulst und fromme Floskeln aus, ist sich durchweg der doppelten Herausforderung durch Sprache und Begrifflichkeit von Bibel und Tradition einerseits und die gegenwärtigen Verstehensbedingungen andererseits bewußt. Ein Leserbrief in der katholischen englischen Wochenzeitung „The Tablet" (10.8.96) lobte die Lesbarkeit des Berichts und fügte hinzu: „Wenn doch Rom einen Text in diesem Stil zu Stande bringen könnte!"

Kritik aus den eigenen Reihen

Die (anglikanische) „Church Times" sah (19.7.96) in der Annahme des Berichts durch die Generalsynode ein hoffnungsvolles Anzeichen dafür, daß sich die Kirche von England nach Jahren der inneren Querelen wieder stärker nach draußen wende. Ausdrücklich an die ganze Nation, an Christen wie Nichtchristen, richtete sich Erzbischof *George Carey* von Canterbury in seiner Rede im Oberhaus am 5. Juli. Es war sicher kein Zufall, daß er dabei sowohl den Primas der englischen Katholiken, Kardinal *Basil Hume*, wie den als moralische Instanz ebenfalls hoch angesehenen englischen Oberrabbiner *Jonathan Sacks* zitierte.
Carey beklagte vor den Lords, es gebe eine weit verbreitete Tendenz, die Unterscheidung von Gut und Böse nur als Sache des privaten Geschmacks und der individuellen Überzeugung zu betrachten. Gleichzeitig sah er aber auch Anzeichen für ein wachsendes Unbehagen gegenüber dem um sich greifenden ethischen Relativismus. Der Erzbischof anerkannte ausdrücklich den

Beitrag von Religionslosen und Anhängern nichtchristlicher Religionen beim notwendigen Bemühen um gemeinsame gesellschaftliche Grundwerte. Als Christ sei er aber der Überzeugung, daß der christliche Glaube und die christliche Tradition mit ihrer tiefen Verwurzelung in der englischen Kultur „ungemein wichtige Hilfen und Leitlinien" zur Bewältigung der moralischen Krise bereitstellten.

Das Oberhaupt der Anglikaner erntete mit seinen Ausführungen über Moral und christliche Tradition Kritik aus den eigenen Reihen. *David Edwards*, früherer Propst von Southwark, hielt Carey in einem Offenen Brief (Church Times, 19.7.96) vor, er gehe zu selbstverständlich von der spezifisch christlichen Verbindung von Gottesglauben und Ethos aus und trage damit der religiös-weltanschaulichen Wirklichkeit in Großbritannien nicht genügend Rechnung. Edwards sprach von Unklarheiten über die Rolle einer „established church" in einer weitgehend nichtchristlichen Gesellschaft. Die Kirche müsse in der Moralverkündigung ihr eigenes Haus in Ordnung bringen; das sei wichtiger als allgemeine Ermahnungen in der Diskussion über das gesellschaftliche Wohl. *U. R.*

Labilität und Stagnation

Unsichere Perspektiven nach dem Machtwechsel in Israel

Die Wahlen am 29. Mai 1996 haben in Israel zu einem von vielen Beobachtern nicht erwarteten Machtwechsel geführt. Bemerkenswerte Gewichtsverlagerungen zwischen den politischen Lagern haben hierzu beigetragen. Der Nahost-Friedensprozeß ist seither einer schweren Belastungsprobe unterworfen.

Auch nach seiner Amtsübernahme hat der neue israelische Ministerpräsident, der Likud-Vorsitzende *Benjamin („Bibi") Netanjahu*, mehrfach in öffentlichen Stellungnahmen erklärt, daß er das Prinzip „Land für Frieden" als Basis für eine umfassende Friedensregelung im Nahen Osten ablehnt. Israel werde unter seiner Führung nach Ablauf der Interimsperiode keiner Gründung eines Palästinenserstaates im Westjordanland und im Gazastreifen zustimmen. Eine Kompromißlösung in der Jerusalemfrage, die nicht die alleinige Souveränität Israels über die gesamte Heilige Stadt gewährleiste, werde es nicht geben.

Wie reagieren die Palästinenser auf den verstärkten Siedlungsausbau?

Die Verhandlungsatmosphäre zwischen Israel und den Palästinensern wird zusätzlich durch die Weigerung Israels, seine Truppen – wie vorgesehen – aus Hebron abzuziehen, belastet. Dieser Rückzug war bereits im israelisch-palästinensischen Interimabkommen („Oslo II"), das am 28. September 1995 von *Jitzhak Rabin* und *Jassir Arafat* in Washington unterzeichnet wurde, fest vereinbart worden. Laut Zeitplan sollte der Rückzug bis zum März dieses Jahres erfolgen. Nach den Terroranschlägen Ende Februar/Anfang März wurde der Rückzug aber von Peres – mit nachträglicher Zustimmung Arafats – ausgesetzt. Netanjahu fordert jetzt Nachverhandlungen, da seiner Meinung nach die vereinbarten Sicherheitsabmachungen nicht ausreichend sind. Die Palästinenser ihrerseits lehnen jedoch Nachverhandlungen ab. Sie stehen auf dem Standpunkt, alle Details und – nicht zuletzt – der genaue Rückzugszeitpunkt seien bereits fest mit der Regierung Rabin–Peres vereinbart worden.

Am schwersten wurden die israelisch-palästinensischen Gespräche durch den Beschluß der israelischen Regierung belastet, den *Siedlungsausbau im Westjordanland und im Gazastreifen* wieder aufzunehmen. Hinzu kommen noch weitere Bauvorhaben, wie z. B. die Anbindung der israelischen Siedlungen an das israelische Kernland durch den Neubau weiterer Schnell- und Umgehungsstraßen. Insbesondere von dem neuen Infrastrukturminister, dem Likud-Hardliner *Ariel Scharon*, werden diese Projekte forciert. Die Palästinenser befürchten, daß damit eine weitere Enteignung palästinensischen Grundbesitzes verbunden ist. Doch selbst wenn man die Bauvorhaben ausschließlich auf Staatsland ausführte, würden dadurch neue Fakten geschaffen, die die Gründung eines unabhängigen Staates Palästina auf einem zusammenhängenden Territorium weiter erschweren, wenn nicht sogar unmöglich machen.

Die israelische Regierung hat bisher erst den Ausbau bestehender Siedlungen beschlossen bzw. die staatlichen Fördermittel hierfür in vollem Umfang wieder freigegeben. Schon unter Rabin und Peres konnte die Bautätigkeit in den bestehenden Siedlungen – insbesondere im Großraum Jerusalem – nahezu ungehindert fortgesetzt werden.

Wichtiger für den Fortgang des Friedensprozesses und ein geeigneterer Test für die Kompromißwilligkeit Netanjahus wäre es, wenn in anderen Teilbereichen Fortschritte erzielt werden könnten. Wichtigster Punkt ist sicherlich der weitere *Rückzug der israelischen Armee.* Im Oslo II-Abkommen

wurde vereinbart, daß sich die israelische Armee in drei Teilrückzügen auch aus der Zone C des Westjordanlandes zurückziehen werde. Die erste Phase sollte bis zum 7. September dieses Jahres abgeschlossen sein. Die beiden weiteren Phasen sollten dann bis zum 7. März und 7. September 1997 erfolgen. Mit diesen Teilrückzügen wäre eine weitere Kompetenzübertragung in den betreffenden Gebieten an die palästinensische Autonomiebehörde verbunden, die u. a. auch Mitverfügungsrechte über die Boden- und Wassernutzung beinhalten würde. Tatsächlich würden diese Rückzüge bedeuten, daß die palästinensische Autonomiebehörde statt über einen „Fleckenteppich" über ein zusammenhängendes Territorium herrschen könnte. Derzeit bestehen kaum Aussichten darauf, daß die Verhandlungen termingerecht abgeschlossen, geschweige denn umgesetzt werden.

Ein weiterer wichtiger Punkt, der bereits im Gaza-Jericho-Abkommen vom Mai 1994 vereinbart, aber nicht verwirklicht wurde, betrifft die *Einrichtung gesicherter Transitwege zwischen dem Westjordanland und dem Gazastreifen*. Im Oslo II-Abkommen wurde dies nochmals bekräftigt. Gesprochen wird jetzt u. a. von der Errichtung einer elektrischen Hochbahn zwischen dem südlichen Ende des Westjordanlandes und dem nördlichen Ende des Gazastreifens. Auch die finanzielle und technische Beteiligung Deutschlands wurde Sprache gebracht. Ebenfalls wurde der Vorschlag gemacht, eine Autobahn zu bauen, die die gesamte Strecke auf Brückenpfeilern überspannen solle. In dem Abkommen selbst werden jedoch normale Straßenverbindungen anvisiert. Für die Palästinenser sind diese Transitstrecken von erheblicher praktischer Bedeutung, können sie doch zur Zeit nicht oder nur mit Sondergenehmigungen und nach Passieren zahlreicher Kontrollpunkte vom Gazastreifen ins Westjordanland bzw. umgekehrt fahren.

Ein letzter Punkt, der ebenfalls vereinbart, aber noch nicht vollständig umgesetzt ist, betrifft die weitere *Freilassung palästinensischer Häftlinge aus israelischen Gefängnissen*. Neben allen politischen und wirtschaftlichen Fragen steht für die palästinensische Bevölkerung gerade dieser Punkt im Vordergrund. Mehrfach wurden in den vergangenen Monaten Kampagnen von den Inhaftierten selbst bzw. von ihren Angehörigen unternommen, um auf Israel mehr Druck in dieser Frage auszuüben. Israelischerseits wird argumentiert, bei den verbliebenen Gefangenen handele es sich in der Regel um Palästinenser, die „Blut an ihren Händen" hätten, d. h. an Mord- und Terroranschlägen direkt beteiligt waren. Außerdem seien viele Anhänger der islamistischen Oppositionsgruppen darunter, die sich weigerten, Gewaltverzichtserklärungen zu unterschreiben.

Doch nicht nur die Verhandlungen zwischen Israelis und Palästinensern stagnieren, auch die *israelisch-syrischen Verhandlungen* treten auf der Stelle. Die offiziellen israelisch-syrischen Gespräche wurden bereits im März – nach den blutigen Terroranschlägen – von Peres ausgesetzt. Allerdings waren sie schon zuvor zum Stillstand gekommen. Dies war u. a. ein Grund dafür, warum Peres im Februar beschloß, die israelischen Wahlen auf den Mai vorzuziehen. Er war zu dem Schluß gekommen, daß bis zum ursprünglichen Wahltermin Oktober–November keine Einigung mit den Syrern zu erreichen sein würde.

Nach den Wahlen weigerten sich die Syrer, die Verhandlungen wieder aufzunehmen, da Netanjahu öffentlich erklärt hatte, auch im Falle eines umfassenden Friedensschlusses mit Syrien sei er nicht bereit, die Golanhöhen wieder vollständig an Syrien zurückzugeben. Statt dessen schlug er den Syrern vor, über gemeinsame Sicherheitsfragen zu sprechen. U. a. brachte er die Idee ins Spiel, mit Syrien über „Libanon zuerst" zu verhandeln. Die Syrer sollten sich verpflichten, den Aktivitäten der dort agierenden Freischärler, insbesondere der schiitischen Hizbullah-Miliz, Einhalt zu gebieten. Nur so könne ein Minimum an Vertrauen zwischen Syrien und Israel geschaffen werden. Syrien lehnte diesen Vorschlag umgehend ab. Es befürchtet, dadurch ein wichtiges Druckmittel gegen Israel aus der Hand zu geben, ohne hierfür in der Golanfrage Fortschritte zu erzielen.

Ohne konkrete Ergebnisse blieben die Antrittsbesuche Netanjahus bei dem ägyptischen Präsidenten *Mubarak* und dem jordanischen König *Hussein*. Zwar äußerte sich Netanjahu bei diesen Anlässen moderater und versuchte die strittigen Themen in seinen öffentlichen Auftritten und Pressekonferenzen möglichst nicht anzusprechen, doch in der Sache kam es zu keiner Annäherung. Selbst König Hussein, der sich von allen arabischen Staatsführen bislang noch am verständnisvollsten über Netanjahu und die israelische Regierung geäußert hatte, beklagte die ausbleibende Friedensdividende für Jordanien auf wirtschaftlichem Gebiet.

Ein Wendepunkt im Fortgang des Nahost-Friedensprozesses

Die allgemeine Besorgnis der arabischen Staaten über die Verhärtung der israelischen Position wird auch an der *hektischen Reisetätigkeit* auf höchster Ebene sichtbar. Nur drei Wochen nach Netanjahus Wahlsieg trafen sich alle arabischen Staaten – mit Ausnahme des nicht eingeladenen Iraks – zur ersten arabischen Gipfelkonferenz nach der Kuwait-Krise und dem zweiten Golfkrieg. Auf dieser Gipfelkonferenz forderten die arabischen Staaten Israel auf, die geschlossenen Abkommen und Vereinbarungen einzuhalten und die Verhandlungen mit den Palästinensern, Syrern und Libanesen auf der Grundlage des Prinzips „Land für Frieden" wieder aufzunehmen. Indirekt drohten sie damit, sonst die bereits eingeleiteten Normalisierungsschritte zu Israel wieder einzufrieren oder ganz abzubrechen.

Auch nach dem Gipfeltreffen setzte sich die rege Reisetätigkeit der arabischen Politiker fort. Deutlich wird hieran die *große Nervosität der arabischen Machthaber*. Viele befürchten, von einer Stagnation des Nahost-Friedensprozesses könnte eine neuerliche Destabilisierung der gesamten Region ausgehen. Die meisten arabischen Regierungen haben sich inzwischen für den Friedensprozeß und die Anerken-

nung Israels ausgesprochen. Bei einem unnachgiebigen israelischen Verhalten könnten sie daher innenpolitisch sowie im Verhältnis zu den radikaleren arabischen Staaten in erhebliche Schwierigkeiten kommen. Sie müßten sich dann den Vorwurf gefallen lassen, alle Friedensbemühungen und Zugeständnisse hätten keine Fortschritte für die Palästinenser und die arabische Welt insgesamt gebracht. Gerade islamistische Oppositionsgruppierungen könnten dadurch einen neuen Aufschwung erfahren.

Internationaler Druck auf Israel ist bislang ausgeblieben. Die USA, denen im Nahen Osten die wichtigste Vermittlerrolle zufällt, befinden sich im Präsidentschaftswahlkampf. Um seine Wiederwahl nicht zu gefährden, wird *Bill Clinton* jeden offenen Konflikt mit Israel möglichst vermeiden. Wie das Treffen Clintons mit Netanjahu zeigte, gibt es zwar deutliche Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Grundlagen und des weiteren Fortgangs der Nahost-Verhandlungen. Doch letztlich gab sich der US-Präsident mit allgemein gehaltenen Zusicherungen Netanjahus zufrieden, den Friedensprozeß fortsetzen zu wollen. Die *Europäische Union* tritt bislang nicht als ein eigenständiger Akteur im israelisch-arabischen Konflikt auf. Diplomatische Aktivitäten überläßt sie in diesem Feld derzeit ihren Mitgliedsstaaten.
Möglichen internationalen Pressionen kann Netanjahu mit dem Hinweis begegnen, daß gerade die strittigen Punkte – Gründung eines palästinensischen Staates und die Jerusalemfrage – Teil der Verhandlungen über den endgültigen Status („permanent status negotiations") der besetzten Gebiete sind. Formal müssen diese Verhandlungen erst 1999 abgeschlossen werden. Mit anderen Worten: Grundlegende Entscheidungen müssen derzeit noch nicht getroffen werden. Für die israelisch-syrischen und die israelisch-libanesischen Verhandlungen gibt es nicht einmal einen fest vereinbarten Endtermin.

Der bereits am Zustandekommen der israelisch-palästinensischen Prinzipienerklärung beteiligte israelische Nahostexperte *Yair Hirschfeld* erklärte nach den Wahlen, in den Monaten zuvor habe man in Geheimverhandlungen mit der PLO weitreichende Übereinstimmungen hinsichtlich einer endgültigen Lösung erzielt. Bedenkt man, daß vor dem Aussetzen der israelisch-syrischen Verhandlungen Rabin und Peres dem Prinzip eines Rückzugs von den Golanhöhen bereits zugestimmt hatten, so wird deutlich, daß der Wahlausgang in Israel tatsächlich einen Wendepunkt im Fortgang des Nahost-Friedensprozesses darstellt. Welche Faktoren haben also den Wahlsieg Netanjahus ermöglicht?
Am 29. Mai 1996 stimmte Israel erstmals auf der Basis eines neuen Wahlsystems ab. Erstmals wurde der Ministerpräsident direkt vom Volk gewählt, während die Knesset, das israelische Parlament, weiterhin gemäß dem herkömmlichen Proportionalwahlrecht (einschließlich einer 1,5-Prozenthürde) bestimmt wurde. Die erforderlichen Grundgesetz- und Wahlrechtsänderungen wurden bereits 1992 beschlossen.
Mit dem Amtsinhaber Schimon Peres und dem Oppositionsführer Benjamin Netanjahu bewarben sich nur zwei Kandidaten um das Amt des Ministerpräsidenten. Damit war von vornherein klar, daß es zu keiner Stichwahl kommen würde, da bereits im ersten Wahlgang einer der Kandidaten die erforderliche absolute Mehrheit der abgegebenen gültigen Stimmen auf sich vereinigen würde.

Subtile Meinungsänderungen entschieden die Ministerpräsidentenwahl

Der Ministerpräsidentenwahlkampf wurde von der *Friedens- und Sicherheitsproblematik* beherrscht. Beide Kandidaten bemühten sich darum, Wechselwähler auf ihre Seite zu ziehen. Daher kam es zu einer Art spiegelbildlicher Umkehrung der Argumentation der beiden Kandidaten. Peres versuchte deutlich zu machen, daß auch unter ihm sicherheitspolitische Aspekte nicht vernachlässigt werden würden. Die israelische Militäraktion „Früchte des Zorns" im Libanon diente nicht zuletzt dazu, zu zeigen, daß auch Peres sicherheitspolitisch „hart" sein könne. Netanjahu seinerseits versuchte während des Wahlkampfes Befürchtungen zu zerstreuen, unter ihm könnten die erzielten Fortschritte im Friedensprozeß wieder rückgängig gemacht werden.
Wie das Ergebnis der Ministerpräsidentenwahl zeigt, kam offensichtlich die Argumentation Netanjahus einer, wenn auch äußerst knappen, Mehrheit der israelischen Wähler entgegen. Mit einem hauchdünnen Vorsprung von genau 29457 bzw. exakt 1,0 Prozent der abgegebenen gültigen Stimmen lag schließlich nach Auszählung aller Stimmen Netanjahu vor Schimon Peres.
Entschieden wurde die Ministerpräsidentenwahl durch das Zusammenwirken subtiler Meinungsänderungen hinsichtlich des Friedensprozesses innerhalb der israelisch-jüdischen Bevölkerungsmehrheit und dem Vorhandensein traditioneller Parteibindungen. Die 1993 begonnenen Direktverhandlungen mit der PLO hatten die israelische Gesellschaft zunehmend gespalten. Unterstützte die israelisch-arabische Bevölkerung nahezu einmütig die Verhandlungen, waren die Ansichten innerhalb der israelisch-jüdischen Mehrheit geteilt. Die Spaltung wurde besonders sichtbar, als das Oslo II-Abkommen von der Knesset gebilligt wurde. Nur mit der denkbar knappsten Mehrheit von einer Stimme gelang es Rabin, die Zustimmung der Knesset zu dem Abkommen zu erhalten.

Während der Knessetdebatte und in den Wochen danach kam es zu Massenprotesten gegen die Rabin-Regierung. In nationalen und religiösen Kreisen, vor allem bei den israelischen Siedlern in der West Bank, wurden Vorschläge erörtert, wie das Vorhaben der Regierung, die Armee aus Teilen der West Bank abzuziehen, noch verhindert werden könnte. Aktionen „zivilen Ungehorsams" wie auch militantere Protestformen wurden erwogen und teilweise auch praktiziert. In dieser aufgeladenen Atmosphäre wurde am 4. November 1995 Jitzhak Rabin von einem jüdischen, natio-

nalreligiösen Extremisten erschossen. Das Attentat bewirkte einen schlagartigen Umschwung in der israelischen öffentlichen Meinung.
Sprach sich vor dem Attentat nur eine knappe absolute Mehrheit der israelisch-jüdischen Bevölkerung überhaupt für Verhandlungen mit der PLO aus und sogar weniger als 50 Prozent für das Oslo II-Abkommen (vgl. den „Friedens"- und „Osloindex" des *Tami Steinmetz Center for Peace Research* an der Universität Tel Aviv), so schnellten nun die Zustimmungswerte in die Höhe. Der emotionale Schock des Rabin-Attentats ließ aber in den darauffolgenden Wochen wieder deutlich nach. Bereits vor den blutigen Selbstmordanschlägen palästinensisch-islamistischer Gruppen waren die Zustimmungswerte wieder fast auf das Niveau vor dem Rabin-Mord abgesunken. Allerdings billigte jetzt eine deutliche Mehrheit die Kontakte mit der PLO und eine knappe Mehrheit das Oslo II-Abkommen. Zusammen mit der Unterstützung durch die israelisch-arabische Bevölkerung hätte dies vermutlich ausgereicht, um Peres erneut zum Ministerpräsidenten Israels werden zu lassen, wäre es nicht zu der Attentatswelle Ende Februar/Anfang März gekommen.

Entgegen der oft gehörten Meinung bewirkten diese Anschläge keinen weiteren Einbruch in den Zustimmungswerten mehr. Im Gegenteil: Im Laufe des Wahlkampfes stiegen die Zustimmungswerte nochmals merklich an. Entscheidend war aber, daß sich nach den Anschlägen in weiten Kreisen der israelischen Öffentlichkeit – auch bei vielen Anhängern des Friedensprozesses – die Stimmung verbreitete, *der Verhandlungsprozeß müsse verlangsamt und die Sicherheitslage zunächst stabilisiert* werden. Zusätzlich wurden potentielle Wechselwähler, die zwischen Netanjahu und Peres schwankten, durch Indiskretionen in der israelischen Presse verunsichert, die andeuteten, daß im Falle eines Peres-Wahlsieges mit weiteren – aus israelischer Sicht substantiellen – Zugeständnissen an die Palästinenser zu rechnen sei. Peres versuchte darauf noch zu reagieren, indem er versprach, eventuelle Verhandlungsergebnisse einem Referendum zu unterwerfen.

Diesem *weit verbreiteten Unsicherheitsgefühl* kam Netanjahu mit einem geschickten Positionswechsel entgegen. Hatte er bis zum Wahlkampf die Verhandlungen mit der PLO und dem „Terroristen" Arafat abgelehnt und das Oslo II-Abkommen in Bausch und Bogen verurteilt, erklärte er sich nun bereit, im Falle eines Wahlsieges, die aus dem Oslo II-Abkommen erwachsenen Verpflichtungen im Sinne eines „pacta sunt servanda" einzuhalten. Direkte Gesprächskontakte zu Arafat schloß er prinzipiell nicht mehr aus. Seine Akzeptanz der Friedensverhandlungen und der daraus resultierenden Abkommen war auch ein wichtiger Grund für den Anstieg der vom Tami Steinmetz Center gemessenen Zustimmungswerte. Gleichzeitig betonte Netanjahu immer wieder, daß beim Fortgang der Verhandlungen israelische Sicherheitsinteressen stärker betont werden müßten.
Daß er sich bei seinen Wahlkampfauftritten gegen das Prinzip „Land für Frieden", gegen den Rückzug vom Golan sowie gegen die Gründung eines eigenständigen palästinensischen Staates aussprach, war demgegenüber für israelische Wechselwähler nur zweitrangig. Handelte es sich doch um *altbekannte Likudforderungen*, die zudem in weiten Kreisen der israelischen Öffentlichkeit weiterhin großen Anklang fanden. Entscheidend war vielmehr, daß Netanjahu versprach, das in den Verhandlungen Erreichte nicht mehr in Frage zu stellen, sondern beizubehalten und lediglich langsamer fortzuführen. Mit diesem Positionswechsel wurde die Ministerpräsidentenwahl nicht mehr zu einem Quasi-Referendum über das „Ob", sondern über das „Wie" des Friedensprozesses. Gerade für zahlreiche Anhänger des Likuds bzw. anderer nationaler oder religiöser Parteien, die für das Oslo II-Abkommen waren – nach Erkenntnissen des Tami Steinmetz Center immerhin fast 20 Prozent –, war dieser Positionswechsel von erheblicher Bedeutung. Konnten sie doch daraufhin getreu ihrer traditionellen Parteibindungen erneut eine Stimmabgabe zugunsten Netanjahus erwägen.

Bemerkenswerte Gewichtsverlagerungen zwischen den politischen Lagern

Daß vielen Israelis die Wahl zwischen Netanjahu und Peres äußerst schwerfiel, zeigt die außergewöhnlich hohe Zahl von *149 000 ungültigen Stimmen*. Mit 4,8 Prozent war ihr Anteil bei der Premierministerwahl mehr als doppelt so hoch wie bei der Knessetwahl. Zumeist handelte es sich um nicht ausgefüllte Stimmzettel, die von den Wählern in einer Geste bewußter Wahlenthaltung in die Wahlurnen eingeworfen wurden. Besonders hoch war diese Art der Stimmenthaltung mit acht Prozent bei der israelisch-arabischen Bevölkerung. Hier zeigte sich offenkundig die Verärgerung über die israelische Militäraktion „Früchte des Zorns" im Südlibanon. Diese Stimmen gingen eindeutig Schimon Peres verloren. Entgegen ersten Meldungen reicht aber ihre absolute Höhe – rund 20 000 – nicht aus, um allein hiermit Peres' Wahlniederlage bzw. den Wahlsieg Netanjahus zu erklären. Die meisten ungültigen Stimmen – 85 Prozent – wurden von jüdischen Wählern abgegeben. Einiges spricht dafür, daß darunter überproportional viele Anhänger der nationalen und religiösen Parteien waren, die aufgrund ihrer friedenspolitischen Ansichten nicht für Netanjahu stimmen wollten.

Die *Direktwahl* verleiht dem israelischen Premierminister ein gestiegenes politisches Prestige. Auch verfassungsrechtlich wurde seine Position durch Änderungen der entsprechenden Grundgesetze leicht gestärkt. Dennoch verfügt der israelische Ministerpräsident nicht über die Machtstellung eines französischen oder amerikanischen Präsidenten. Weiterhin muß er seine Regierung der Knesset vorstellen und ist von deren Vertrauensvotum abhängig. Die Knessetwahlen haben deshalb kaum von ihrer Bedeutung für die Koalitionsbildung verloren.
Die Mai-Wahlen führten zu einigen *bemerkenswerten Gewichtsverlagerungen zwischen den vier politischen Lagern*, in

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4484, DM 12,80
öS 95,- / SFr 12.80

Eine große Kennerin erschließt die Welt der Mystik. Die faszinierende Zuammenschau.



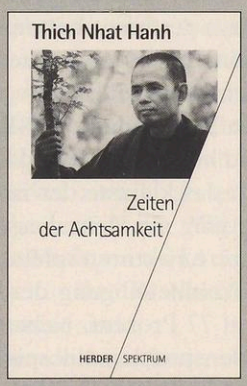
Band 4424, DM 16,80
öS 125,- / SFr 16.80

Das Lebens-Buch eines spirituellen Meisters: Erfahrungen, die eine neue Wahrnehmung und Haltung wachsen lassen.



Band 4483, DM 15,80
öS 117,- / SFr 15.80

Die große Psychologin zeigt, wo Bedingungen und Möglichkeiten liegen, Beziehungen von Anfang an zu pflegen und zu verbessern.



Band 4492, DM 14,80
öS 110,-/ SFr 14.80

In der Übung der Achtsamkeit liegt der Weg zum Wesentlichen, zur Welt unseres eigenen Lebens. Die schönsten Texte.



Band 4488, DM 12,80
öS 95,- / SFr 12.80

Bewegend autobiographisch. „Ein Buch, dem meines Erachtens kein anderes an die Seite gestellt werden kann" (F. Mauriac).



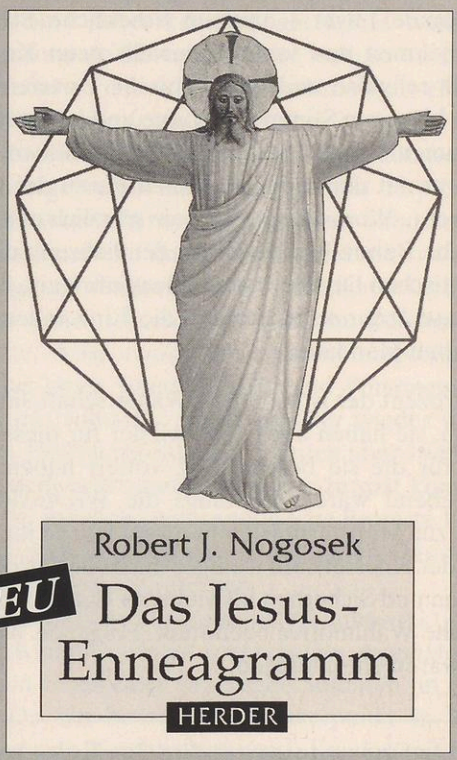
Band 4459, DM 12,80
öS 95,-/ SFr 12.80

Kurze Meditationen über die bedingungslose , reine Liebe, die auch loslassen kann und zu der jeder fähig ist.

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

HERDER / SPEKTRUM neu

Das Jesus-Enneagramm
Wege zum Selbst



144 Seiten, Paperback, DM 24,80
öS 181,– /sFr 24.–
ISBN 3-451-23697-4

Der Grundgedanke dieses Buches ist ebenso einfach wie verblüffend: Wenn Jesus der vollkommene Mensch war, dann sollte es möglich sein, alle Typen des Enneagramms als Typen des Menschlichen in seiner Person zu entdecken. Wer sich also mit seinem eigenen Enneagramm-Typ beschäftigt, der findet in Jesus eine Leitfigur, die seine Gaben besonders verkörpert und zugleich Wege erschließt, wie man kreativ und erlösend mit den Zwanghaftigkeiten des je eigenen Typs umgehen kann. Meditationsanregungen und Impulsfragen am Ende jedes Kapitels helfen zu einem tieferen Verständnis der Anregungen des Autors und machen dieses Werk auch besonders geeignet für die Arbeit in Gruppen.

In jeder Buchhandlung !

HERDER

die sich herkömmlicherweise die Vielzahl israelischer Parteien einteilen läßt. Die beiden großen, sich antagonistisch gegenüberstehenden Lager – das von der Arbeitspartei angeführte links-säkulare und das vom Likud dominierte rechts-nationale Lager – mußten erhebliche Stimmeneinbußen hinnehmen und verloren jeweils neun Knessetsitze. Das jüdisch-religiöse und das arabische Parteienlager verzeichneten hingegen Stimmengewinne und konnten die Zahl ihrer Parlamentsabgeordneten deutlich erhöhen. Darüber hinaus betrat mit der neugegründeten Partei der russischen Einwanderer (*„Yisrael Ba'Aliya"*) ein gänzlich neuer Akteur die politische Bühne Israels. Unter der Führung des ehemaligen sowjetischen Dissidenten und langjährigen „Prisoner of Zion", *Natan Scharanski*, gewann die Einwandererliste auf Anhieb sieben Mandate.

Rund 80 Prozent der israelischen Wählerschaft sind Stammwähler, d. h. sie haben auch 1996 wieder für dieselbe Partei gestimmt, für die sie bereits 1992 votiert haben. Politisch ausschlaggebend waren allerdings die *Wechselwähler*. Im Gegensatz zur Ministerpräsidentenwahl wurde ihr Wahlverhalten bei der Knessetwahl weniger durch die „großen" Themen Frieden und Sicherheit als vielmehr durch ökonomische und taktische Wahlmotive beeinflußt. Folgende Wählerwanderungen waren entscheidend:

Verlust der Sperrmajorität für das linke und das arabische Lager

Die quantitativ größte und politisch bedeutendste wurde von dem veränderten Wahlverhalten der Einwanderer aus dem Gebiet der früheren Sowjetunion ausgelöst – in Israel vereinfachend als *„russische" Einwanderer* bezeichnet. Mit über 500 000 Wahlberechtigten machten sie mehr als zehn Prozent der israelischen Wahlbevölkerung aus. Nahezu die Hälfte von ihnen stimmte diesmal für Scharanskis Einwandererpartei. In erster Linie gingen diese Stimmengewinne zu Lasten der Arbeitspartei und von Meretz. Beide zusammen konnten 1992 fast 60 Prozent der russischen Stimmen auf sich vereinigen; 1996 erreichten sie kaum noch 30 Prozent. Wie 1992 handelte es sich auch 1996 bei dem russischen Stimmverhalten um eine ausgesprochene Protestwahl. Zahlreiche Einwanderer sind nach wie vor mit ihrer sozio-ökonomischen Situation äußerst unzufrieden. Zwar hat sich ihre Wohn- und Arbeitsplatzsituation in den vergangenen vier Jahren merklich verbessert, doch die meisten von ihnen haben den angestrebten Aufstieg und Anschluß an die bessergestellten israelischen Mittelklassen bislang nicht geschafft. Für ihre Misere machten sie sowohl 1992 als auch 1996 vor allem die führende Regierungspartei verantwortlich und straften sie per Stimmzettel. 1992 traf dieses Protestverhalten den Likud mit dem damaligen Ministerpräsidenten Schamir, 1996 hingegen die Arbeitspartei unter Schimon Peres.

Das religiöse Parteienlager wurde durch zwei verschiedene Wählerströme gestärkt. Zum einen setzte die *strengreligiöse, sephardisch-orientalische Schas-Partei* ihren Aufstieg in der Wählergunst fort. Wie schon bei den vorausgegangenen drei Knessetwahlen verstand sie es, sozial benachteiligte, sephardisch-orientalische Wähler aus israelischen Klein- und Mittelstädten sowie aus der Peripherie der Agglomerationen Tel Aviv, Haifa und Jerusalem erfolgreich an sich zu binden. In erster Linie handelt es sich um – religiös eher „traditionell" als streng orthodox ausgerichtete ehemalige Likud-Wähler, die von ihrer früheren Partei vergeblich einen nennenswerten sozialen und ökonomischen Aufstieg erhofft hatten. Inzwischen haben sie das weitgefächerte Netz an sozialen Dienstleistungen schätzen gelernt, das die Schas-Partei seit Mitte der 80er Jahre nach und nach aufgebaut hat.

Der zweite Wählerstrom, der das religiöse Lager stärkte, kam der *Nationalreligiösen Partei* (NRP) zugute. Hier handelt es sich vor allem um modern-orthodoxe, der Siedlerbewegung nahestehende Wähler, die in den letzten Wahlen für den Likud oder die gemischt säkular-religiöse Siedlerpartei *Techiya* gestimmt hatten. Nach der Wahlniederlage vor vier Jahren und internen Querelen hat sich die Techiya-Partei inzwischen aufgelöst. Die meisten religiösen Anhänger sind daraufhin wieder zur NRP zurückgekehrt. Aber auch vom Likud konnte die NRP Stimmen zurückgewinnen.

Auch das kleinste der israelischen Parteienlager, das *arabische*, ging aus dem diesjährigen Wahlgang gestärkt hervor. Mehrere Faktoren spielten dabei eine Rolle: So erhöhte sich die Wahlbeteiligung der israelischen Araber merklich von 70 auf 77 Prozent. Neben einer Mobilisierung aufgrund der Friedensproblematik spielte dabei sicherlich der Zusammenschluß mehrerer arabischer Parteien zu zwei großen Listenverbindungen eine Rolle, die das arabische Wählerpotential nahezu optimal ausschöpfen konnten. Zum einen vereinigte sich die von der Kommunistischen Partei Israels – wählermäßig de facto eine arabische Partei – dominierte *Chadasch-Liste* mit dem nicht-kommunistischen, aber ebenfalls links-säkular ausgerichteten *Nationaldemokratischen Bund* (NDB). Der NDB-Mitbegründer, *Azmi Bischara,* ein in Nazareth lebender, aber an der palästinensischen Birzeit-Universität unterrichtender Philosophie-Professor, ist der einzige christliche Abgeordnete in der neuen Knesset. Zum anderen schloß sich die Arabisch-demokratische Partei mit Teilen der Islamischen Bewegung in Israel zur *Vereinigten Arabischen Liste* (VAL) zusammen. Die VAL kämpft zwar ebenfalls, wie Chadasch-NDB – für die sozio-ökonomische Gleichstellung der arabischen Bevölkerung in Israel, spricht aber eher den im Lebensstil konservativ-religiösen Teil der arabischen Bevölkerung an.

Nicht zuletzt speiste sich der Stimmenanstieg des arabischen Parteienlagers aus einem Stimmenpool, der außerhalb von Israel eher unbekannt ist. Gemeint sind diejenigen arabischen Wähler, die – aus welchen Gründen auch immer – bei früheren Wahlen für den Likud und andere nationale oder jüdisch-religiöse Parteien gestimmt haben. 1992 erreichte die arabische Stimmabgabe für diese Parteien mit rund 19 Prozent eine Rekordhöhe. Bei den diesjährigen Mai-Wahlen waren es nur noch fünf bis sechs Prozent. Offensichtlich

wurde die lange andauernde, völlige Ablehnung des Friedensprozesses durch den Likud und die kleineren rechten bzw. religiösen Parteien durch ihre Wählerklientel in der israelisch-arabischen Bevölkerung in keiner Weise geschätzt.
Per Saldo war das machtpolitisch entscheidende Ergebnis der Knessetwahl der *Verlust der Sperrmajorität von 61 Sitzen*, über die das linke zusammen mit dem arabischen Lager in der letzen Knesset verfügte. In den vergangenen vier Jahren war daher eine Regierungsbildung gegen den Willen der Arbeitspartei politisch nicht möglich. Der strategische Verlust fällt sogar noch deutlicher aus, wenn bedacht wird: Die Mandatszahlen des linken Lagers für 1996 enthalten auch vier Knessetsitze, die auf den *„Dritten Weg"* entfallen sind. Hierbei handelt es sich um die Partei sicherheitspolitischer Falken, die sich im Streit über die Golanfrage während des vergangenen Jahres von der Arbeitspartei abgespaltet haben. Nach relativ problemlosen Koalitionsverhandlungen ist die Partei der Regierung Netanjahu beigetreten.
Aufgrund der neuen Mehrheitsverhältnisse gelang Netanjahu eine der *schnellsten Regierungsbildungen* in der israelischen Parlamentsgeschichte. Die Hoffnungen, die mit den Grundgesetzänderungen verbunden waren, haben sich insoweit erfüllt. Allerdings hielten sich gerade die religiösen Parteien mit ihren religionspolitischen Forderungen stärker zurück, als es z. B. 1988 bei einer ähnlichen Ausgangslage der Fall war. Wichtiger war für sie der Zugriff auf bestimmte Ministerien und den damit verbundenen Budgetmitteln, die für ihre Wählerklientel von erheblicher ökonomischer Bedeutung sind.
Langfristig bedenklich ist die *zunehmende Amalgamierung des religiösen und des nationalen Lagers*. Der Besitz des Westjordanlandes wird den nicht nur, wie bisher, von den säkularen Nationalisten und den modern-orthodoxen Nationalreligiösen ideologisch überhöht, sondern zunehmend auch von den strengreligiösen („charedischen") Gruppierungen, die historisch an diesen Fragen eher desinteressiert waren. Die zunehmende ideologische Nähe des nationalen und des strengreligösen Lagers zeigte sich schon während der Amtszeit Rabins.
Die Labilität im Nahen Osten hat jedenfalls aufgrund des iraelischen Wahlausgangs wieder zugenommen. Langfristige Prognosen sind daher kaum möglich. Am wahrscheinlichsten ist die formale Fortsetzung der Nahost-Verhandlungen, ohne daß aber in der Sache wesentliche Fortschritte erzielt werden. Nicht auszuschließen ist aber auch, daß es zu einer *erneuten Eskalation* kommt. Zum einen könnte es in den Palästinensergebieten zu einer sozialen Explosion, einer zweiten „Intifada", kommen. Die sozio-ökonomische Lage in der West Bank und im Gazastreifen ist nach wie vor miserabel. Aufgrund der langen Abriegelung der Gebiete hat sie sich sogar weiter verschärft. Netanjahu kündigte zwar an, daß er die Absperrung der Autonomiegebiete lockern möchte und einen freien Waren- und Personenverkehr im „Land Israel" wünscht. Angesichts der wieder wachsenden politischen Hoffnungslosigkeit könnten aber leichte Verbesserungen nicht mehr ausreichen bzw. zu spät kommen. Zum Auslöser für mögliche palästinensische Proteste könnten die von der israelischen Regierung geplanten Bauvorhaben in den besetzten Gebieten werden.
Zum anderen könnten versprengte Hamas-Aktivisten oder Hizbullah-Kämpfer erneut *spektakuläre Anschläge* gegen zivile Ziele in Israel oder israelische Soldaten im Südlibanon verüben. Da ein besonderer Schwerpunkt in Netanjahus Wahlkampf sein Versprechen war, „Frieden mit Sicherheit" zu schaffen, könnten erfolgreiche Terroranschläge den israelischen Regierungschef unter massiven Handlungszwang setzen. Israelische Gegenschläge und Vergeltungsmaßnahmen könnten dann, wie im vergangenen April im Südlibanon, eskalieren. Der Wiedereinmarsch israelischer Truppen oder israelische Kommandounternehmen in den palästinensischen Autonomiegebieten würden aber den Nahost-Friedensprozess völlig zum Erliegen bringen.

Aribert Ziegler

„Der Einheit Gestalt geben"

Ein Gespräch mit Konrad Raiser, dem Generalsekretär des ÖRK

Bei seiner Achten Vollversammlung 1998 in Harare wird der Ökumenische Rat der Kirchen zugleich sein 50jähriges Jubiläum begehen. In Vorbereitung darauf hat sich der Rat in einen umfassenden Reflexionsprozeß über sein Selbstverständnis und die spezifische Aufgabe des ÖRK innerhalb der ökumenischen Bewegung begeben. Darüber sprachen wir mit ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Dr. Raiser, der Ökumenische Rat der Kirchen befindet sich mitten in den Vorbereitungen auf seine Achte Vollversammlung, mit der er zugleich sein 50jähriges Jubiläum begehen wird. Welches sind die markantesten Veränderungen, vergleicht man den ÖRK in der Gründungsphase mit seiner heutigen Gestalt?

Raiser: Der Ökumenische Rat ist von 147 Kirchen gegründet worden, die in ihrer überwältigenden Mehrzahl aus Europa und Nordamerika kamen. Unter den Gründungsmitgliedern überwogen mit großer Mehrheit die protestantischen Kirchen, nur wenige orthodoxe Kirchen befanden sich darunter. Besonders waren es fast ausschließlich historische Kirchen, also

solche mit einer alten christlichen Tradition. Heute ist der Rat fast dreimal so groß, die Mehrzahl seiner Mitgliedskirchen befindet sich in der südlichen Hemisphäre. Sämtliche orthodoxe Kirchen, die östlichen und die orientalischen, sind Mitglieder, ebenso wie eine wachsende Zahl von Pfingstkirchen und den sogenannten afrikanisch-unabhängigen Kirchen.

HK: Das Ende der europäisch-amerikanischen Dominanz konnte nicht ohne Auswirkungen auf Arbeitsweise und Themen des Ökumenischen Rates bleiben. Haben die spezifischen Erfahrungen und Lebensweisen der Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas aber schon ausreichend Platz im ÖRK erhalten?

Raiser: Diese Veränderung hat in den letzten dreißig Jahren den Charakter des Ökumenischen Rates sehr stark geprägt. Wir können heute die gesamte Periode seit 1966 mit der entscheidenden Genfer „Konferenz für Kirche und Gesellschaft" gut überblicken: die Zeit der Anfänge einer Befreiungstheologie, der Befreiungskämpfe im südlichen Afrika, des Kampfes gegen den Rassismus, der Entwicklungsprogramme, auch die Zeit der Frauenbewegung. In seiner Arbeit und seinen Methoden hat sich der Ökumenische Rat so stark an der Lebenssituation, an Praxis und Dienst der Kirchen in der südlichen Hemisphäre orientiert, daß in zunehmenden Maße aus den alten europäischen und amerikanischen Kirchen die Kritik kam, der Rat habe seine eigene Bestimmung verlassen und sei zu einer anderen UNO geworden. Diese Kritik verkennt jedoch völlig die Qualität dieser Neuorientierung. Es handelt sich nicht einfach um eine politisch soziale Veränderung, sondern um den Versuch, das Profil des gemeinsamen christlichen Zeugnisses angesichts der Lebenssituation der Kirchen und Christen in der Dritten Welt neu zu verstehen.

„Wir müssen zu neuen Formen korporativer Mitgliedschaft gelangen"

HK: Nach wie vor beantragen Kirchen die Mitgliedschaft im ÖRK. Kann die Zahl der Mitgliedskirchen weiterwachsen, ohne den Rat in seiner Arbeit zu beeinträchtigen? Wie aber lassen sich umgekehrt Grenzen ziehen?

Raiser: Grenzenloses Wachstum ist auch für den ÖRK sicherlich keine sinnvolle Option. Zumal dann nicht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß manche der kleinen Kirchen, die um Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen nachsuchen, das Ergebnis einer immer weiteren Aufgliederung von ehemals größeren Kirchen sind. Der Ökumenische Rat darf nicht in Gefahr geraten, letztlich – ohne dies zu wollen – einer kirchlichen Vervielfältigung Vorschub zu leisten, statt die sichtbare Einheit der Kirchen zu fördern. Langfristig müssen wir dahinkommen, daß die Art und Form, wie die Kirchen ihre Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat wahrnehmen, ein Spiegel des Grades von Gemeinschaft ist, den sie in ihrem jeweiligen Land untereinander haben.

HK: Welche konkreten Modelle und Vorbilder einer solchen Mitgliedschaft bieten sich hier an?

Raiser: Zwischen den Kirchen der reformatorischen Tradition in Europa – Methodisten, Waldenser u. a. eingeschlossen – besteht heute faktische, beziehungsweise ausdrücklich erklärte Kirchengemeinschaft im Rahmen der Leuenberger Konkordie. Diese Kirchen sind in eine qualitativ veränderte Beziehung zueinander getreten. Sie haben Abendmahlsgemeinschaft, Gemeinschaft der Ämter, Austauschbarkeit ihrer Pastoren und pflegen intensive zwischenkirchliche Beziehungen. Eine ähnliche Entwicklung zeichnet sich auch bei den großen Kirchen der reformatorischen Tradition in den USA ab. Daß diese Kirchen im Ökumenischen Rat nach wie vor als Einzelkirchen vertreten sind, ohne daß ihr Verhältnis zueinander in irgend einer Weise ins Spiel kommt, ist eigentlich widersinnig. Im Grunde ist es auch kein erstrebenswerter Zustand, daß die dreißig oder vierzig Kirchen der protestantischen, lutherischen und reformierten Tradition in Indonesien alle einzeln Mitglieder im Rat sind, während beispielsweise die über 20 schweizerischen Kantonalkirchen oder die über 20 Landeskirchen in Deutschland als Gruppe Mitglieder sind. Wir müssen zu neuen Formen von korporativer Mitgliedschaft gelangen, die es auch den kleinen Kirchen, die bisher an der Mindestgröße für die Aufnahme scheitern, ermöglichen, als Teil eines Verbundes Mitglied zu werden.

HK: Die Frage nach neuen Formen der Mitgliedschaft ist nur ein Aspekt einer aktuell geführten, auch grundlegende ekklesiologische und theologische Fragen aufwerfenden Diskussion über die Bedeutung der ÖRK-Mitgliedschaft. Die Mitgliedskirchen haben recht unterschiedliche Vorstellungen über ihre Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat. Ab wann werden solche Differenzen für das Zusammenleben in der „Gemeinschaft der Kirchen" problematisch?

Raiser: Wir befinden uns da in einem sehr interessanten Diskussionsprozeß, der für einige der Mitgliedskirchen sehr überraschend kam. Sie sehen sich plötzlich mit einer Frage konfrontiert, der sie sich bisher noch nicht gestellt haben: die Frage nach den Verpflichtungen, die die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat enthält. Es ist manchen Mitgliedskirchen in dieser Deutlichkeit nicht bewußt gewesen, daß sich aus der Mitgliedschaft nicht nur Rechte und legitime Erwartungen an den Rat ergeben, sondern auch Verpflichtungen, die die Kirchen füreinander und untereinander übernehmen. Viele haben sich dem Ökumenischen Rat angeschlossen, um in den Genuß zwischenkirchlicher Unterstützung zu kommen, um Kontakte zu finden. Dabei schien ihnen nicht bewußt zu sein, daß sie einer wechselseitig verpflichtenden, sich wechselseitig Rechenschaft schuldenden Gemeinschaft angehören.

HK: Es fehlt doch aber nicht an auch schriftlich festgelegten Prinzipien, die eine solche Verbindlichkeit unterstreichen…

Raiser: Diese Anforderungen sind zwar immer wieder in den Grundlagenpapieren des ÖRK formuliert worden, etwa das

sogenannte „Lund-Prinzip" der Dritten Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung: alle Kirchen sollten all das gemeinsam tun, was sie nicht aus zwingenden Gründen ihrer je eigenen Überzeugung getrennt tun müssen. Solche Prinzipien werden zwar immer beschworen. Nur die Kirchen übernehmen mit ihrer Mitgliedschaft diese Verpflichtung nicht wirklich. Insofern nötigt die begonnene Diskussion zur Selbstprüfung: Sind die Kirchen bereit, sich mit solchen, weitgehenden Erwartungen konfrontieren und auch daran messen zu lassen? Die Kirchen müssen sich fragen, ob sie im Ökumenischen Rat nur ein funktionales Instrument, eine Zweckorganisation sehen, die gemeinsame Interessen vertritt, die den legitimen Interessen der einzelnen Mitgliedskirchen dient, die diese Grenzen aber auch nicht überschreiten darf.

HK: Das Thema verpflichtende Mitgliedschaft berührt einen noch weitergehenden Selbstverständigungs- und Klärungsprozeß, in den sich der Rat auf dem Weg nach Harare begeben hat – die Suche nach einem „gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision" des Ökumenischen Rates. Was hat den ÖRK 1989 eigentlich zum Start eines so grundlegenden Studienprozesses veranlaßt?

Raiser: Auf der einen Seite sah man damals in einer der gegenwärtigen Situation vergleichbaren Lage die Notwendigkeit, sich Rechenschaft zu geben über Tauglichkeit und Dauerhaftigkeit der Strukturen des Ökumenischen Rates. Mit dem Beschluß, eine Reorganisation der programmatischen Arbeit des ÖRK vorzunehmen, wurde aber auch deutlich, daß dies nur möglich ist, wenn gleichzeitig eine Verständigung über den Zweck erfolgt, dem der Rat dient, eine Verständigung über seine raison d'être. Deshalb wurde der Generalsekretär beauftragt, einen solchen Reflexionsprozeß in Gang zu setzen. Dazu wurden zunächst die Kirchen befragt, was sie denn vom Ökumenischen Rat erwarten, wie sie diesen verstehen. Wir mußten jedoch erfahren, daß die Mitgliedskirchen nur sehr zögerlich und sehr unbefriedigend antworteten, daß sie sich offenbar diese Fragen in der Form nicht stellen.

„Es gibt nur eine ökumenische Bewegung"

HK: Wie läßt sich diese enttäuschende Resonanz auf Fragen erklären, die doch einen zentralen Nerv der ÖRK-Mitgliedschaft berühren?

Raiser: Die Fragestellung war für die Mitgliedskirchen zu sehr auf den ÖRK als Institution bezogen; daher mußten wir umdenken. Es gibt ja in den Verfassungsdokumenten des Ökumenischen Rates ein offizielles Verständnis und es gibt einige Auslegungsdokumente wie die sogenannte „Toronto-Erklärung" von 1950. Die Frage ist nur, ob das in diesen Dokumenten offiziell formulierte Selbstverständnis eigentlich der Realität entspricht, wo es weiterentwickelt und präzisiert werden müßte, um der Realität näher zu kommen. Von daher verschob sich der Prozeß von einer Befragung der Mitglieder zur aktualisierten Auslegung und gegebenfalls Weiterentwicklung dessen, was bereits in den Dokumenten enthalten ist.

HK: Dabei haben Sie mehrfach darauf verwiesen, daß die Frage nach einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK nicht von der weitergehenden Frage nach dem Weg der ökumenischen Bewegung insgesamt losgelöst werden dürfe ...

Raiser: Wir können über den Ökumenischen Rat und seine Aufgaben nicht sprechen, ohne uns zu vergegenwärtigen, daß dieser heute nur ein Teil eines sehr komplexen Netzes ökumenischer Aktivitäten, Organisationen und Institutionen ist, die es mehrheitlich zur Zeit der Gründung des Rates noch nicht gegeben hat. Damals war der Ökumenische Rat eine Organisation sui generis. Heute existiert eine Vielzahl ökumenischer Organisationen, auf nationaler und regionaler Ebene. Es gibt die konfessionellen Weltbünde, die stark an Bedeutung gewonnen haben, die Bibelgesellschaften, ökumenische Jugendorganisationen, den christlichen Studentenweltbund, usw. Daher stellt sich jetzt besonders die Frage nach der spezifischen Rolle des Rates in diesem ökumenischen Umfeld, das in zunehmendem Maß von potentieller Konkurrenz angesichts enger werdender Finanzspielräume gekennzeichnet ist.

HK: Wie läßt sich eine solche Konkurrenzsituation vermeiden? Was ist überhaupt so problematisch an dieser Vielfalt und Vielzahl ökumenischer Organisationen? Stehen sie sich gegenseitig im Weg?

Raiser: Wir sollten nicht zulassen, daß die eine ökumenische Bewegung durch Prozesse fehlender Koordination und potentieller Konkurrenz sich auseinanderdividieren läßt. Es ist eines der kostbaren Ergebnisse des frühen Gespräches zwischen dem Ökumenischen Rat und der katholischen Kirche, daß festgehalten wurde, daß es nur *eine* ökumenische Bewegung gibt: Es gibt keinen katholischen, ebenso keinen protestantischen oder orthodoxen Ökumenismus. Wohl lassen sich katholische ökumenische Prinzipien unterscheiden von einem protestantischen Ansatz. Es gibt aber nur eine ökumenische Bewegung, der alle mit durchaus unterschiedlichen Charismen dienen und von der die Kirchen überzeugt sind, daß sie im letzten eine Bewegung des Heiligen Geistes ist.

HK: Soll aber der ÖRK auch in Zukunft innerhalb der Vielfalt der ökumenischen Organisationen ein „besonderes Instrument" der einen ökumenischen Bewegung bleiben? Wenn ja, wie kann er diesem Anspruch gerecht werden?

Raiser: Ich bin davon überzeugt, daß der Ökumenische Rat nach wie vor die repräsentativste unter allen ökumenischen Organisationen ist und daher bereit sein muß, für die Kohärenz, den Zusammenhalt und damit auch die gemeinsame Zielausrichtung der ökumenischen Bewegung Verantwortung zu übernehmen. Heute existieren sehr unter-

schiedliche Vorstellungen davon, was Inhalt und Ziel der Ökumene ist. Für die einen besteht dieses Ziel ausschließlich in dem Bemühen um die sichtbare Herstellung der Einheit der Kirchen, der Christen. Alle anderen Inhalte gelten bestenfalls als Ableitungen von diesem Ziel. Für andere bleibt der Einsatz für Menschenrechte, Gerechtigkeit und Frieden in der ökumenischen Bewegung als einer der ältesten Friedensbewegungen die entscheidende Bestimmung. Für wieder andere ist Ökumene ohne das Gespräch zwischen den Weltreligionen schlechterdings nicht mehr denkbar.

„Klären, was den Inhalt des ökumenischen Engagements heute ausmacht"

HK: Schließen sich diese unterschiedlichen Zielorientierungen denn wirklich aus oder können sie nicht auch versöhnt nebeneinander stehen?

Raiser: Wir sind an einem Punkt angelangt, an dem wir Gefahr laufen, auch in unserem Verständnis von Ökumene gegenläufig oder mit wechselseitigen Ausschließlichkeiten zu arbeiten. Wir stehen in Gefahr, uns gegenseitig normative Fixierungen von Ökumene wechselseitig kritisch vorzulegen und zu definieren, wer noch dazu gehört und wer nicht. Dies kann aber nicht Ökumene sein. Können wir es zulassen, daß eine Bewegung, der es um die Wiederherstellung wirklicher Katholizität geht, also um die Fülle der christlichen Gemeinschaft, sich mit solchen wechselseitigen Ausschlüssen belegt? Schon die Tatsache, daß der Begriff „ökumenisch" zur Parteibezeichnung, zur Abgrenzung gegenüber den „Evangelikalen" dient und ökumenisch im Sinne von liberal und evangelikal von konservativ verstanden wird, ist widersinnig. Wegen dieser Gefahr darf die Suche nach einem gemeinsamen Verständnis des Ökumenischen Rates nicht auf sein institutionelles Selbstverständnis begrenzt werden. Sie muß ausgeweitet werden auf das Verständnis der Zielrichtung der ökumenischen Bewegung beim Übergang ins 21. Jahrhundert.

HK: Innerhalb der ökumenischen Bewegung scheint nicht nur die Vielzahl der unterschiedlichen Ausrichtungen und Zielbestimmungen problematisch zu sein. Seit einigen Jahren schon ist viel von Stillstand, Resignation und Lähmungserscheinungen die Rede, wenn das Thema Ökumene zur Sprache kommt. Wo steht derzeit der ökumenische Prozeß auf der Suche nach sichtbarer Einheit und Gemeinschaft der Christen?

Raiser: Es gibt zur Resignation überhaupt keinen Anlaß. Vergleicht man das Miteinander der Kirchen heute mit der Situation in der Zeit der Gründung des Ökumenischen Rates, sieht man, welche enormen qualitativen Veränderungen stattgefunden haben, die nicht mehr rückgängig zu machen sind. Die Kirchen stehen heute einander nicht mehr als Fremde gegenüber, die eifersüchtig auf die Grenzziehung zwischen ihren Gemeinschaften wachen. Sie sind unwiderruflich hineingewachsen in eine größere Gemeinschaft, die sich nährt aus einer allmählich reichen Erfahrung gemeinsamen Lebens, gemeinsamen Zeugnisses, gemeinsamen Handelns, gemeinsamer Verantwortung. Gewiß sind nicht alle Fragen, die trennend zwischen den einzelnen christlichen Traditionen stehen, gelöst. Aber es hat sich zwischen den Kirchen etwas vollzogen, was als Werk des Heiligen Geistes auch wirklich anerkannt werden sollte.

HK: Welche Konsequenzen für die ökumenische Arbeit selbst, welche Aufgaben für die ökumenische Bewegung ergeben sich mit dieser veränderten Blickrichtung, die sich auf das schon erlangte Gemeinsame konzentriert und weniger auf das noch Trennende?

Raiser: Ich bin überzeugt, daß diese Aufgaben immer weniger im klassischen ökumenischen Bereich, dem Dialog zwischen den Kirchen liegen. Gewiß, dieser Dialog muß weitergeführt werden und es gibt noch vieles, worüber notwendig geredet werden muß. Aber es gibt – und dies ist mittlerweile auch päpstlich beglaubigt – eben viel mehr, was uns vereint, als was uns trennt. Wir haben den Punkt erreicht, an dem wir uns zugestehen können, daß eine ausreichende Basis für die sichtbare Gemeinschaft der Kirchen geschaffen ist. Die neuen Aufgabenfelder für den ökumenischen Dialog ergeben sich mit den sich rasant vollziehenden kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen, die sich in der Welt um uns herum vollziehen, die Ort und Gestalt der christlichen Kirche nachhaltig bestimmen werden.

HK: Ändern sich mit der Aufgabenstellung auch die Träger des ökumenischen Prozesses, nachdem der Ökumenismus der Lehrdialoge vor allem Sache der Kirchenleitungen bzw. der von diesen beauftragten Theologen war?

Raiser: Ich bin mir zumindest nicht sicher, ob die traditionellen Träger, die die ökumenische Tagesordnung in den letzten 25 Jahren bestimmt haben, auch künftig diese zentrale Rolle spielen werden. Die Einwanderung der Ökumene in die kirchlichen Strukturen war ein ganz wichtiger, notwendiger und nicht mehr rückgängig zu machender Prozeß. Daß gerade auf katholischer Seite die ökumenische Bildung und Ausbildung etwa in der Priesterausbildung so zentral verankert wurde, ist ein ganz entscheidender Fortschritt. Der Ökumenische Rat wird vermutlich mit seinen Mitgliedskirchen noch sehr viel intensiver an der Nachwuchsausbildung, an der Heranbildung von ökumenischen Führungskräften arbeiten müssen. Dieses Feld wurde in vielen Kirchen zu lange vernachlässigt. Zugleich wird sich aber der Gestaltwandel in den Kirchen selbst vor allem unter den Impulsen der Laien vollziehen. Von daher treten wir möglicherweise in eine Periode der sehr viel bewußteren Laienverantwortung für die Ökumene ein. Die Ökumenische Bewegung, die im Ökumenischen Rat der Kirchen Gestalt gewonnen hat, war ja auch in ihren Anfangszeiten eine sehr selbstbewußte, von Laien geprägte Bewegung, die sich durchaus auch gewisse Distanz zu den kirchlichen Zentralen bewahrte. Dies ist in den letzten zwanzig Jahren in den Hintergrund getreten.

HK: Für diese Entwicklung wurde das Schlagwort von der „Klerikalisierung" der Ökumenischen Bewegung geprägt. Teilen Sie diese Einschätzung?

Raiser: Dieses Urteil ist sicherlich zu negativ, denn es ist durchaus erfreulich, wenn die Ökumene von allen in den Kirchenleitungen Verantwortlichen wirklich wahrgenommen wird. Daß es aber bei dieser stark auf die institutionelle Leitungsebene ausgerichteten Ökumene nicht bleiben kann, steht außer Frage. Dies gilt um so mehr in einer Zeit, in der viele kirchliche Institutionen in ihrem Bestand gefährdet sind und von daher eine Tendenz zu defensiven Reaktionen besteht. Wir brauchen so etwas wie ein Netz von Zellen ökumenisch lebender, Ökumene im Alltag praktizierender Gemeinschaften. Es muß das Bewußtsein wiedergewonnen werden dafür, daß die Ökumene mit einer entschieden übernommenen Verpflichtung verbunden ist und daß diese Verpflichtung auch Gestalt gewinnen muß in verschiedenen, auch neuen Formen christlicher Existenz.

HK: Soll also nicht eine ganz andere, sondern eine breitere Trägerschicht als bisher den Ökumenismus des nächsten Jahrhunderts prägen?

Raiser: Auch hier, bezüglich der Träger, wäre es ein Fehler, in Alternativen zu denken, die eine Trägergruppe gegen eine mögliche andere auszuspielen. Es wird weiterhin eine Form oder Formen des disziplinierten theologischen Dialogs geben. Methoden, Formen und Themenstellungen der theologischen Dialoge werden immer wieder neu zu bedenken und weiterzuentwickeln sein. Daneben gibt es völlig legitim die Ökumene der spirituellen Begegnung, des geistlichen Austausches sowie die Ökumene des gemeinsamen Lebenszeugnisses. Letztere können dabei nicht einfach dem theologischen Dialog untergeordnet werden, so als seien die Theologen die einzigen legitimen Vertreter der Kirche. Vielleicht haben wir in den vergangenen 20 Jahren zu stark die Einheit der Kirche als Einheit der Lehre verstanden und daneben die Einheit im lebendigen Zeugnis und die Einheit in der geistlichen Praxis vernachlässigt.

HK: Inwieweit tangiert der Selbstverständigungsprozeß über Wesen und Aufgabe des Ökumenischen Rates auch seine Beziehung zur römisch-katholischen Kirche? Bedarf es für die mittlerweile so vielfältige Zusammenarbeit zwischen Genf und Rom auch neuer organisatorischer Formen?

Raiser: Es wurden ja viele organisatorische Formen ausprobiert. Für keine der beiden Seite ist derzeit eine engere organisatorische Verklammerung möglich, ohne daß die gewachsene Identität in Frage gestellt würde. Dabei ist es durchaus legitim zu fragen, ob es ökumenisch ein Gewinn wäre, wenn wir den Ökumenischen Rat in seiner in 50 Jahren gewachsenen Gestalt und seinem eigenen Profil aufgeben oder in Frage stellen sollten, um organisatorisch ein größeres Maß an Gemeinsamkeit mit der römisch-katholischen Kirche zu erreichen. Der Fortschritt, den der Beitritt der katholischen Kirche zu ökumenischen Organisationen auf nationaler Ebene gebracht hat, ist zu begrüßen; aber ich kann mich bisher nicht davon überzeugen, daß mit diesem Beitritt qualitativ grundlegende Veränderungen geschaffen wurden, an denen wir als Ökumenischer Rat nicht teilhätten. Der Rat befindet sich in enger Zusammenarbeit mit dem Vatikan und nimmt Anteil am lebendigen Austausch zwischen den lokalen katholischen Kirchen und den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates.

„In entscheidenden Fragen keine Schritte ohne Konsultation mit den anderen planen"

HK: Ist demnach die Frage nach Mitgliedschaft der katholischen Kirche im ÖRK und organisatorischen Strukturen gegenüber der konkreten Zusammenarbeit von nachrangiger Bedeutung?

Raiser: Sie bleibt zweitrangig, solange eine Verständigung darüber möglich ist, in welche Richtung die Zusammenarbeit geht. Dann können wir koordiniert und gleichzeitig doch eigenverantwortlich arbeiten. Unter allen Umständen sollten wir vermeiden, ist, daß wir uns in eine Konkurrenzsituation hineinbegeben.

HK: Was erwarten Sie von Rom, damit eine solche Situation vermieden werden kann? Gab es in jüngster Zeit auch Punkte, an den die konkrete Zusammenarbeit für Sie enttäuschend blieb?

Raiser: Der Vatikan hat in zunächst großzügiger Form die anderen Kirchen zur Beteiligung an der Feier des großen Jubeljahres, der Feier der Jahrtausendwende eingeladen. Es war sicherlich eine ehrliche ökumenische Geste des Papstes. Bezeichnend ist jedoch, daß man es katholischerseits für ausreichend hielt, daß die katholische Kirche die anderen einlädt, sich an einem von ihr geplanten und durchgeführten Programm zu beteiligen, statt von Beginn an zusammen zu planen. Als die katholische Kirche Nicht-Katholiken als Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil einlud, war dies eine sehr wichtige ökumenische Geste. Dreißig Jahre später aber haben wir in der ökumenischen Verflechtung der Kirchen einen Punkt erreicht, wo keine Kirche mehr in entscheidenden Fragen Schritte ohne Konsultation mit den anderen planen und vollziehen kann. Für diesen Prozeß der verbindlichen Konsultation untereinander müssen geeignete Formen gefunden werden.

HK: Sie haben dazu im Frühjahr dieses Jahres den Vorschlag eines allgemeinen christlichen Konzils gemacht. Wie realistisch sind die Chancen für einen solchen ökumenischen Akt?

Raiser: Ich habe bei einem Symposion in Trier vorgeschlagen, eine neue Form eines konziliaren Beratungsprozesses zu suchen. Dieser sollte es ermöglichen, daß die Kirchen das 21. Jahrhundert mit der Selbstverpflichtung beginnen, sobald wie möglich zu einem wirklich universalen Konzil zusammenzutreten und die noch zwischen ihnen bestehenden Fra-

gen zu klären, die Unterschiede zwischen ihnen zu überwinden und die sichtbare Gemeinschaft herzustellen. Ein Mitarbeiter des Päpstlichen Rates hat offiziell auf den Vorschlag geantwortet und darauf hingewiesen, daß dieser in seiner Intention durchaus dem entspricht, was der Papst in seinem Apostolischen Schreiben „Tertio millennio adveniente" angedeutet hat. Dies ist zumindest eine Geste, die zeigt, daß es lohnenswert ist, über den Vorschlag genauer zu sprechen.

HK: Bei der Fünften Vollversammlung von „Glaube und Kirchenverfassung" haben Sie die Hoffnung geäußert, das Jahr, in dem der ÖRK sein 50jähriges Jubiläum begeht, könne das Jahr der gegenseitigen Aufhebung der Lehrverurteilungen werden. Haben sie mit dem neuerlichen Vorschlag, die Kirchen sollten in einen Prozeß der verbindlichen Vorbereitung eines allgemeinen christlichen Konzils treten, ihre Erwartungen heruntergestuft?

Raiser: Nein, sicherlich nicht! In Santiago habe ich vor allem deutlich machen wollen, daß wir auf das Jahr 2000 nicht zugehen können, ohne die ausdrückliche Absicht, einen erkennbaren Akt der Einheit zu vollziehen. Ein möglicher Inhalt eines solchen Aktes könnte die Aufhebung der Lehrverurteilungen sein. Inzwischen sind auch andere Vorschläge gemacht worden, etwa die ausdrückliche wechselseitige Anerkennung der einen Taufe. Ein zweiter Vorschlag betrifft die offizielle gemeinsame Bekräftigung des apostolischen Glaubens in den Worten des Bekenntnisses von Nizea-Konstantinopel in seiner ursprünglichen Fassung als einem gemeinsamen ökumenischen Symbol. Des weiteren wurde auch die Hoffnung geäußert, das neue Jahrtausend mit einem gemeinsamen Osterdatum beginnen zu können.

HK: Welche Bedeutung können innerhalb des ökumenischen Prozesses solche Akte erlangen, die eigentlich doch nur symbolischer Art sind?

Raiser: Für sich genommen sind sie nicht mehr als symbolische Akte. Sie alle aber haben die gleiche, wichtige Stoßrichtung, nämlich die, deutlich zu machen, daß die Einheit nicht nur *vor uns* liegt, sondern schon Realität *unter uns* ist. Diese Akte sollen zum Ausdruck bringen, daß die Kirchen im Begriff sind, dieser Einheit Gestalt zu geben. Daher rührte auch der modifizierte Vorschlag in Trier. Ich stelle mir einen solchen Akt wie eine Art „Verlöbnis" vor. Es wird noch nicht gleich „geheiratet", aber die Partner lassen sich auf einen verbindlichen, auch öffentlichen Akt der wechselseitigen Selbstverpflichtung ein, auch um zu bekräftigen, daß sie nicht mehr die Absicht haben, sich zu trennen.

HK: Welche Erwartungen haben Sie konkret an die Achte Vollversammlung? Welcher Impuls für den ÖRK auf dem Weg ins nächste Jahrhundert sollte von Harare ausgehen?

Raiser: Die Wahl des Ortes ist natürlich sehr bewußt geschehen. Dahinter steht die Überzeugung, daß sich die Ökumenische Bewegung noch entschiedener als in den letzten Jahrzehnten wird darauf einstellen müssen, daß sich das vitale Zentrum der Weltchristenheit in den Süden verlagert. Das Gesicht der christlichen Kirche wird immer weniger das weiße, europäische, traditionelle sein. Die Ökumene des 21. Jahrhunderts wird ohne die Präsenz der neuen Gestalten von Kirchen, der pfingstlich-charismatischen und afrikanisch-unabhängigen einerseits und der evangelikalen andererseits, nicht mehr denkbar sein. Auf die letztlich kulturellen Spannungen, denen wir damit ausgesetzt sind, auf diese Realität kultureller, aber auch religiöser Pluralität sind unsere Mitgliedskirchen noch nicht ausreichend vorbereitet. Ich sehe mit dem Übergang ins 21. Jahrhundert thematische Verschiebungen auf uns zu kommen, die wir bislang noch nicht voll erfaßt haben. Zu dieser Neuorientierung sollte die Vollversammlung Anstöße geben.

Wider die Frustration

Brauchen wir eine neue Gemeinsame Synode?

Der Haussegen in der katholischen Kirche der Bundesrepublik hängt zweifellos schief. An einer offenen und ehrlichen Auseinandersetzung über den weiteren Weg der Kirche führt jedenfalls kein Weg vorbei. Bräuchte es dazu einen neue Gemeinsame Synode nach dem Vorbild von Würzburg? Hanna-Renate Laurien, in Würzburg seinerzeit Präsidiumsmitglied, setzt sich mit dieser Frage auseinander.

Kirche, das belegt uns jede Umfrage, hat in der öffentlichen, noch weniger in der veröffentlichten Meinung kein hohes Ansehen. Bei der Jugend, das belegen alle seriösen Untersuchungen, stehen Parteien, Kirchen, Großunternehmen in der Skala mangelnden Vertrauens auf den negativen Spitzenplätzen. Wo wird sichtbar, was wir als Christen der Welt schulden?

Andererseits gibt es lebendige Gemeinden. Mag die Zahl der Gottesdienstbesucher abgenommen haben, unter denen, die zum Gottesdienst kommen, ist der Anteil Engagierter

hoch. Es gibt Arbeitskreise und Initiativgruppen ohne Zahl, und Umfragen aller Art belegen: mit der eigenen Gemeinde, mag es die Pfarr- oder die Fahrgemeinde sein, ist man relativ zufrieden. Aber, es läßt sich nicht wegdiskutieren, daß trotz des Klimas der Offenheit, der Bereitschaft zum Zeugnis in nicht wenigen Gemeinden, in Verbänden, in den Gremien – vom Pfarrgemeinderat über den Diözesanrat bis zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken –, Unzufriedenheit und Enttäuschung vorhanden sind.

Von der „kontradiktorischen Pluralität"

Man steht mit einem „Dennoch" zu seiner Kirche. Zu oft ist Dialog beschworen, aber folgenlos geblieben. Das betrifft nicht nur die Beschlüsse der Würzburger Synode, das betrifft auch z. B. die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Untersuchung über die Frau, aus deren beachtenswerten Einsichten und Ergebnissen keinerlei Konsequenzen gezogen wurden. Oder nehmen wir das Dialogpapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Wann hat sich die Deutsche Bischofskonferenz damit gründlich und öffentlich befaßt? Als Mitglied der Gemeinsamen Konferenz, diesem „Nachfolgeorgan" der Würzburger Synode, stelle ich fest: Zwar war das „Vorbeihören" nicht immer so erkennbar, wie bei den uns Laien kränkenden und empörenden Stellungnahmen zum „Zölibatspapier" des Zentralkomitees, hin und wieder hat es wirklich Dialog gegeben, aber Konsequenzen für bischöfliche Entscheidungen?

Bei aller Unterschiedlichkeit der Form und auch des Inhalts: Im Dialogpapier des Zentralkomitees wie im Kirchenvolksbegehren wird das Ernstnehmen der Mitwirkung gefordert, Dialog nicht als Ersatz für Entscheidungen, sondern als deren Vorbereitung und Begründung verstanden. Es geht um verbesserte Bedingungen für das Miteinander-Kirche-Sein. Nicht Querulanten oder Ungläubige melden sich da zu Wort; es sind Beschlüsse von gewählten Mandatsträgern, von Männern und Frauen, denen es in ihrer Kirche um diese Kirche geht. Das ist in der Tat eine neue Qualität der öffentlichen Diskussion. Dafür könnte eine Synode ein entsprechendes Forum sein. Sie könnte auch helfen, die oft unerklärliche Scheu kirchlicher Verantwortungsträger vor einer öffentlichen Diskussion zu durchbrechen und deren befreiende Wirkung – man denke an die Würzburger Synode! – zu erschließen.

Auch wenn die zur Debatte stehenden Fragen unterschiedlich gewertet werden: Die einen betonen, daß selbst wenn sie alle – vom Zölibat bis zum Priestertum der Frau – „gelöst" wären, kaum ein neuer Aufbruch im Glauben zu erwarten sei, die andern heben hervor, daß die Kontroversen um die zweifellos nicht in die Glaubenssubstanz reichenden Themen den Zugang zum Glaubensgespräch hemmen, die Glaubwürdigkeit von Kirche beeinträchtigen, so ist doch gemeinsam ersichtlich, daß Katholiken in der Gesellschaft in eine defensive Haltung gedrängt worden sind. Es geht um das Selbstverständnis unserer Kirche in seiner Wirkung auf unsere Gesellschaft. Wie gehen wir mit Konflikten und mit freiheitlicher Pluralität um?

Wir dürfen uns nicht täuschen: Was Bischof *Elchinger* von Straßburg auf dem Konzil als Gegensätze von Gestern und Heute faßte („Gestern hat man die Kirche vor allem als Institution betrachtet, heute erfährt man sie als Gemeinschaft... Gestern hat die Theologie die Bedeutung der Hierarchie hervorgehoben, heute entdeckt sie das Volk Gottes"), das sind Gegensätze in unserem Heute. Dem Einfordern von Gehorsam steht das Setzen auf zustimmende Überzeugung gegenüber, die mögliche Spannung zwischen der Wahrheit der Sache und der im Gewissen gründenden Freiheit der Person wollen die einen durch Weisung beenden, nehmen die anderen zum Anlaß eines Dialogs, der auch im Dissens nicht abgebrochen wird. Auf das Konzil berufen sich beide Seiten.

Max Seckler hat, für mich befreiend, dargestellt, daß wir in den Konzilstexten nicht selten einer neuen Form des Kompromisses begegnen, die er auf die gruppendynamischen Prozesse dieses sich vor allem pastoral verstehenden Konzils zurückführt. Er spricht vom „Kompromiß des kontradiktorischen Pluralismus" oder in ironischer Zuspitzung vom „Kompromiß der reziproken Unehrlichkeit" (M. Seckler, Über den Kompromiß in Sachen der Lehre [1972], in: ders. „Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche", Freiburg 1980, S. 99–103; 212–215). Damit wäre uns abverlangt, nicht „Stellenlesen" zu betreiben, vielmehr nach dem Geist, der Grundintention der Beschlüsse und Konstitutionen zu fragen. Eine öffentliche Auseinandersetzung führen wir als Kirche in Deutschland hierüber kaum.

Synode – Hilfe zu neuen Ufern? Pluriformer Katholizismus

So verdienstvoll die Arbeit der Katholischen Akademien ist, sie ist in diesem Sinne nicht „öffentliche Auseinandersetzung". Sie erreicht selten die politische und gesellschaftliche Öffentlichkeit unseres Landes und, dies ist mir wichtig, auch kaum unsere Gemeinden. Im Umgang mit dem Kirchenvolksbegehren habe ich begriffen: Das Ausmaß der Unkenntnis wesentlicher theologischer Fragen, von Stellungnahmen der deutschen Bischofskonferenz wie des Zentralkomitees ganz zu schweigen, ist unsagbar groß. Die Bereitschaft, die abweichende Meinung des anderen fair und in der Tat auch gläubig anzunehmen – ich unterschreibe, du unterschreibst nicht, aber wir sind und bleiben beide katholisch –, hat mich freudig bewegt. Beides spricht für die Wünschbarkeit und das mögliche Gelingen einer Synode. Die bevorstehende Enttäuschung der Erwartungen der Unterstützer des Kirchenvolksbegehrens: Jetzt wird sich etwas ändern, müssen wir „Gremienkatholiken", enttäuschungsresistent, zu mildern versuchen. Eine Synode könnte dies auffangen.

Eine Synode könnte uns als Kirche nach der Vereinigung Deutschlands erneut die identitätsstiftende Kraft des Dialogs erfahren lassen. Das kann wegweisend für den Stil in unseren Gemeinden, aber auch für den Stil in unserer Gesellschaft sein. Leger formuliert: Obwohl wir uns streiten, mögen wir uns, nein, wir mögen uns, weil wir uns, den anderen ernst nehmend, streiten. Wir sind verbunden im Bemühen um den richtigen Weg. Wenn Kirche als das „Sakrament der dialogischen Existenzweise der Menschheit" bezeichnet wird, muß das im Alltag Konsequenzen haben. Freiheitliche Kirche – Bischöfe, Priester, Laien – in einer freiheitlichen Gesellschaft ist kein monolithischer Block. Wir leben einen pluriformen Katholizismus (Gabriel), in dem Pluralität nicht zur Beliebigkeit verkommt, vielmehr Vielfalt in der Einheit des Glaubens besteht.

Das schließt durchaus ein, Position zu beziehen. Ich erwähne das Wort der drei oberrheinischen Bischöfe „Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen". Es hat, ohne die Unauflöslichkeit der sakramental geschlossenen Ehe auch nur im geringsten anzuzweifeln, in pastoraler Verantwortung Kriterien zur Sprache gebracht, die für eine verantwortliche Gewissensentscheidung unerläßlich sind. Die unbarmherzige Härte der römischen Erklärung gegenüber dem sorgfältig abgewogenen pastoralen Handeln im Einzelfall hat Glaube nicht gestärkt.
Aber sie hat – und das ist neu – Beschlüsse von engagierten Katholiken, von Verbänden und diözesanen Vollversammlungen bewirkt, in denen eine Solidarisierung von Laien mit „ihren Bischöfen" bekundet wurde, die nicht mehr weggewischt werden kann. Übrigens stand (steht) hier Lehramt gegen Lehramt... Letztlich geht es um „die rechte Verhältnisbestimmung von allgemein gültiger Norm und persönlicher Gewissensentscheidung". Eine Synode, die solches Nachdenken und solches Miteinander öffentlich bestärkte, trüge zur religiösen und ethischen Vertiefung in einer auf das Heute gerichteten Gesellschaft bei und verliehe der pastoralen Stimme unseres Landes Nachdruck.

Strukturen statt informeller Gespräche

Das Konzil wollte die bischöflichen Kräfte stärken, doch die Wirklichkeit der letzten Jahre sieht anders aus: der Zentralismus erhielt mehr und mehr Gewicht. Darüber haben sich zahlreiche Theologen gründlich geäußert.

Synodale Voten könnten deutlich machen, wie manches vermeintliche Glaubensproblem ein Vermittlungsproblem ist. Eine Synode, die ihre weltkirchliche Verantwortung nie auslassen darf, könnte zur nüchternen Unterscheidung des Möglichen und des jetzt Nicht-Möglichen beitragen. Weder gegen das Diakonat der Frau – Votum der Würzburger Synode –, noch gegen die „viri probati" lassen sich überzeugende Einwände erheben. Wir suchen Antworten in der neuen pastoralen Situation unseres Landes. Das Mögliche zu verwirklichen, wäre in dieser Situation ein vertrauenstiftendes Signal.
Das Mögliche verwirklichen, das gilt auch für die Deutsche Bischofskonferenz. Ich nenne zwei Beispiele: Wir warten immer noch, trotz eingebrachter sorgfältiger Vorlagen, auf die Einrichtung *kirchlicher Schiedsstellen* und *Verwaltungsgerichte*. *Walter Bayerlein* hat es in seinem Beitrag in dem von *Annette Schavan* herausgegebenen Sammelband „Dialog" auf den Punkt gebracht: Es geht darum, „das Gefühl von Ohnmacht zu reduzieren", das denjenigen erfüllt, der sich ohne Rechtsschutz und ohne klare Begründungen angegriffen sieht. Die Appelle der Kirche an Regierungen in Sachen Persönlichkeitsrechte der Menschen, würden – so Bayerlein – an Glaubwürdigkeit gewinnen, „wenn sie selbst in ihrem eigenen Bereich insoweit den Rechtsschutz verbessert" (S. 150 f.).
Auch im zweiten Beispiel geht es um Strukturen. *Räte* mancher Art bestehen seit nunmehr gut 20 Jahren, aber ihr Zusammenwirken – etwa Priesterrat und Diözesanrat –, ihre Mitwirkungsrechte, sei es der Pastoralrat, der Diözesan- oder der Pfarrgemeinderat, sind strukturell nicht gesichert. Was in der einen Diözese gute Gewohnheit ist, erscheint in der anderen unvorstellbar. Wir leben informelle Gesprächs- und Entscheidungsformen. Sie hängen davon ab, wie die Betroffenen „miteinander können". Das wird zwar immer eine gewisse Rolle spielen, aber geregelte Zuständigkeiten, eindeutige Zuweisungen von Entscheidungskompetenz wirken konfliktmindernd, versachlichen. Eine Synode könnte hier notwendige Fortschreibungen bewirken.

Wolfgang Seibel bemerkte: „(Die) in der Taufe gründende Gleichheit aller vor Gott müßte auch in den Strukturen ihren Ausdruck finden, und dafür bieten die modernen Demokratien eine Reihe von Formen und Mechanismen, die die Kirche ohne Schaden für ihr Wesen entsprechend übernehmen könnte, wie sie sich auch Elemente anderer Verfassungsformen ohne Bedenken zu eigen gemacht hat. Weder Gewaltenteilung, noch Machtkontrolle, noch Partizipation der Betroffenen an Entscheidungen widersprechen den vom Neuen Testament vorgegebenen Normen" (Stimmen der Zeit, 11/1995, S. 722). Verdeutlichen durch eine Synode?

Zweifellos schulden wir der Welt, in der wir leben, nicht zuerst eine überzeugende Rätestruktur, vielmehr ist uns in der Zuwendung zum Armen, zum Ratlosen, zum Suchenden und Fragenden, in der Zuwendung zur Gestaltung unserer Welt und unserer Gesellschaft auf vielfältige Weise das Zeugnis der Liebe und das Zeugnis einer unverbrüchlichen Hoffnung abverlangt. Da aber treffen die Themen aufeinander. Zentrale Frage, „wie die Menschheit heute und in der Zukunft noch zum Glauben an Gott hingeführt und in diesem Glauben gefestigt werden kann". Das kann nur gelingen, wenn jeder „Anschein von autoritativer Bevormundung" vermieden wird, wenn die Klärung der „neu gestellten Fragen des Glaubens, der Sittenlehre und der kirchlichen Disziplin – unbeschadet der bindenden Entscheidungen des kirchlichen

Lehramts – im Dialog" erfolgt (Kardinal *Franz König*, Stimmen der Zeit, 6/1996, S. 370).
Auf einer Synode könnte so über zentrale Inhalte unseres Glaubens gesprochen werden, könnte einer Gesellschaft, die sich durch totale Diesseitigkeit entsolidarisiert, die Hoffnungskraft unseres Glaubens erkennbar werden: „Entgrenzung des Lebens über den Tod hinaus, Entgrenzung hin auf andere Menschen, auf größere Lebensräume" (*Paul Zulehner*) und unkündbare Zuwendung.
Ziehe ich aus all dem konkrete Schlüsse, so stelle ich fest: Die Canones 439 bis 446 des CIC, die alle Regelungen für das Plenarkonzil enthalten, geben entscheidendes Stimmrecht nur an Bischöfe. Priester und die nur als „andere Gläubige" genannten Laien haben nur beratende Stimme. Die Modalitäten der Berufung etc. müßten in einem Statut geregelt werden. Da uns die Gemeinsamkeit der Aufbruchsstimmung fehlt, bliebe zu befürchten, daß die Verfahrensvorbereitungen alles andere als ein Bild des Dialogs bieten könnten.
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat einen Frageraster zu Inhalten, Strukturen und Methoden eines innerkirchlichen Dialogs an die Diözesanräte versandt, der (Stand Juni 1996) von 24 der 28 Diözesanräte beantwortet worden ist und eine erhebliche Vielfalt zeigt. Sollten daraus Voraussetzungen für eine Synode entwickelt werden, müßte eine weit genauere Untersuchung einsetzen. Da könnte, angesichts der heute vorhandenen restaurativen Tendenzen, die Furcht vor nivellierender „Vereinheitlichung" als Barriere entstehen.
Wir dürfen wohl auch nicht übersehen, mit welchem Engagement, mit welcher Kompetenz in 14 Bistümern synodale Foren, Pastoralkongresse, Diözesanforen u. ä. stattgefunden haben, die sich zum Teil als Beratungsgremium für den Bischof verstanden, deren Beschlüsse zum Teil durch die Unterschrift des Bischofs geltendes Recht wurden, zum Teil unbeachtet und wirkungslos blieben. In sechs Bistümern ist ein Pastoralgespräch, ein Diözesanforum oder ein synodaler Kongreß in unterschiedlich entwickeltem Stadium in Vorbereitung. Kann es denn einen Sinn ergeben, eine Synode zu planen, ehe geklärt ist, welche „Qualität" den Voten und Beschlüssen all diesen diözesanen Gremien zukommt? Wenn ich die frustrierende Wirkung der Folgenlosigkeit betont habe, dann steht eben dies hier zur Debatte.
Es ist daher von herausragender Bedeutung, daß die Deutsche Bischofskonferenz erkannt hat, wie unzureichend und unbefriedigend der Umgang mit solchen diözesanen Voten, die sich an die Bischofskonferenz oder an die Weltkirche richten, bisher beschaffen war. Sie hat eine Umfrage bei den Diözesen eingeleitet, die Klärung über den rechtlichen Status dieser Diözesansynoden (für diese gibt es Regelungen), Synodalen Prozesse und Foren, über deren Strukturen und über die jeweiligen Ergebnisse bringen soll.
Eines erscheint mir vordringlich: sobald diese Ergebnisse vorliegen, müssen wir sie *öffentlich diskutieren*. Das Gesicht diözesanen Lebens, pastorale, theologische und gesellschaftspolitische Schwerpunkte werden offenbar. Dies nicht öffentlich zur Kenntnis zu nehmen, wäre ebenso gravierend schädlich wie sozusagen über sie hinweg eine Synode zu planen. Sie bringen Glaube neu ins Gespräch, in einer „eigenständige(n) Physiognomie" des ortskirchlichen Leben (Bischof *Kurt Koch*), wobei die Spannung zwischen Orts- und Weltkirche durchaus erkennbar sein kann. Bischof *Wanke* hat von „Spiegelscherben" gesprochen, die „jede für sich ganz und ohne Unterschied das Licht der Sonne reflektieren, wobei erst alle Teile zusammen den ganzen, vollkommenen Spiegel darstellen". Lassen Sie uns, das ist der Stand meiner heutigen Einsicht, erst die „Spiegelscherben" sammeln, öffentlich bedenken, und dann entscheiden, ob eine Synode als Zeugnis des Glaubens gelingen kann.

Hanna-Renate Laurien

Wie verbindlich?

„Ordinatio sacerdotalis" provoziert Lehramtsdiskussion

Die Diskussion um jüngste römische Verlautbarungen zur Frage der Frauenordination hat sich zu einer Diskussion über die Lehramtsausübung und den Umgang mit lehramtlichen Verbindlichkeitsgraden ausgewachsen. Es ist die Befürchtung verbreitet, auf dem eingeschlagenen Weg könnte die Autorität des Lehramtes nachhaltig beschädigt werden.

Anderthalb Jahre nach der Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens „Ordinatio sacerdotalis" vom 22. Mai 1994 über die Frage der Frauenordination (Wortlaut vgl. HK, Juli 1994, 355 ff.) äußerte sich der Apostolische Stuhl im Herbst vergangenen Jahres erneut zu diesem Thema, diesmal in der Form einer „Antwort" der Glaubenskongregation auf die Frage, ob die in „Ordinatio sacerdotalis" verkündete Lehre „als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist" (vgl. HK, Dezember 1995, 680). Die am 28. Oktober von Kardinal *Joseph Ratzinger* unterzeichnete und am 18. November veröffentlichte „Antwort" lautete: „Ja". Begründung: „Diese Lehre erfordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf

dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist".
Spätestens mit der „Antwort" genannten Stellungnahme der Glaubenskongregation trat die Diskussion um ein dogmatisches Einzelthema, die Frauenordination, zugunsten einer Frage der Lehramtshermeneutik bzw. des Unfehlbarkeitsdogmas zurück. Der französische Theologe *Bernard Sesboüé* brachte ein verbreitetes ungutes Gefühl zum Ausdruck, als er bemerkte: „Der Ruf nach der Unfehlbarkeit für eine neue Frage ist in gewisser Weise die ‚Atombombe' in der dogmatischen Waffenkammer der Kirche. Diese furchtbare Waffe droht zum Bumerang zu werden." (La Croix, 30.11.95)

Seitdem haben sich zahlreiche Theologen und Theologinnen mit diesem Thema befaßt. So deutlich die Distanzierung vieler von der „Antwort" der Glaubenskongregation jedoch auch ausfällt – einhellig ist sie nicht. Die Argumentationsmuster der Kritik unterscheiden sich z. T. beträchtlich. Stellenweise brechen altbekannte Meinungsverschiedenheiten wieder auf, etwa beim Umgang mit dem Unfehlbarkeitsdogma.
Ausgangspunkt der Auseinandersetzungen der letzten Monate war die zentrale Aussage des Papstes aus „Ordinatio sacerdotalis": „Kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (...) (erkläre ich), daß sie (die Kirche; K. N.) keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben." Wobei sich die behauptete Endgültigkeit dieser Entscheidung als mindestens ebenso umstritten erwies wie die materiale Entscheidung selbst. Was beinhaltete der „endgültige" Charakter dieses Schreibens? Welchen Grad an formeller Verbindlichkeit kam ihm zu? Um welche Form lehramtlichen Sprechens handelte es sich eigentlich?

Auf fehlbare Weise eine unfehlbare Gewißheit bekräftigt

In einer (nicht veröffentlichten) Interpretationshilfe zu „Ordinatio sacerdotalis" betonte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, die Unterschiede zu einer unfehlbaren Lehräußerung: Der Papst berufe sich zwar formell nicht auf die apostolische Vollmacht, er nehme aber seinen „amtlichen Auftrag unter Berufung auf die Heilige Schrift voll in Anspruch". Offenbar zögere man, diese Lehrentscheidung „im engsten Bereich der göttlichen Offenbarung selbst anzusiedeln", man sehe sie jedoch „in einem Bereich, der damit eng zusammenhängt". Eine unfehlbare Lehräußerung dürfe man in der Entscheidung nicht sehen, „aber sicher ist im ordentlichen Lehramt des Papstes eine Form der Äußerung gewählt, die materiell anderslautende Meinungen ausschließt" (zitiert nach: *Hans Waldenfels*, „Unfehlbar", in: Stimmen der Zeit, März 1996, S. 147–159, hier: 147).

Bischof Lehmanns Interpretation vermochte offenbar nicht alle Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zufriedenzustellen. Der Kommentar des Kölner Kardinals *Joachim Meisner* vom Dezember vergangenen Jahres zur „Antwort" der Glaubenskongregation liest sich jedenfalls so, wie wenn sich jemand durch eine höhere Instanz in einer Meinung bestätigt sieht, für die er selbst zunächst wenig Unterstützung fand (vgl. Rheinischer Merkur, 1.12.95). Nach der Auskunft der Glaubenskongregation galt nunmehr für den Erzbischof von Köln als ausgemacht: „Daß die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen zu Priestern zu weihen, ist also zunächst einmal Lehre des ordentlichen Lehramtes der Gesamtkirche und schon damit unfehlbar". Die Bestätigung der kirchlichen Lehre nehme der Papst „kraft seines ebenfalls unfehlbaren außerordentlichen Lehramtes vor..."

Nicht ausdrücklich, aber de facto erwiderte auf die Äußerungen des Kölner Kardinals eine Woche später an gleicher Stelle der Bochumer Fundamentaltheologe *Hermann Josef Pottmeyer*. Im Gegensatz zu Meisner geht Pottmeyer davon aus, daß der Papst in „Ordinatio sacerdotalis" mit einem – wie es in einem offiziösen vatikanischen Kommentar zur „Antwort" der Glaubenskongregation heißt (vgl. Osservatore Romano, deutschsprachige Wochenausgabe, 24.11.95) – „Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramtes, der in sich selbst nicht unfehlbar ist, den unfehlbaren Charakter" der kirchlichen Überlieferung in der Frauenordinationsfrage bezeuge.
Fast gleichlautend mit dem vatikanischen Kommentar hatte sich Kardinal Ratzinger noch vor der Veröffentlichung der „Antwort" zu „Ordinatio sacerdotalis" geäußert: „Der Papst (setzt) keine neue dogmatische Formel..., sondern (bekräftigt) eine Gewißheit..., die in der Kirche beständig gelebt und festgehalten wurde... Es handelt sich um einen Akt des ordentlichen Lehramtes des Papstes, nicht um eine feierliche Definition ‚ex cathedra', auch wenn inhaltlich dabei eine als definitiv zu betrachtende Lehre vorgelegt wird. Mit anderen Worten: Eine in der Kirche schon existierende, nun aber in Zweifel gezogene Gewißheit wird mit der Autorität des Papstes explizit als solche bestätigt..." (in: Communio, 24. Jhg. 1995, S. 337–345, hier: 343).

Für Pottmeyer bedeutet dies auch keineswegs, daß auf Grund des päpstlichen Einspruchs in „Ordinatio sacerdotalis" das Gewicht der Überlieferung, durch die sich die Kirche gebunden erklärt, nicht „theologisch erforscht und erörtert werden" dürfe. Auch könne weiter der Fragestellung nachgegangen werden, ob das kirchliche Lehramt die nun erneut bekräftigte Lehre zur Frage der Frauenordination „vielleicht zwar immer faktisch vertreten, noch nicht aber ausdrücklich und formell ‚als endgültig zu halten' vorgetragen hat".
Schwerpunkt der Argumentation von Pottmeyer – wie für verschiedene andere Theologen – sind die *Bedingungen*, die erfüllt sein müssen, wenn das universale ordentliche Lehramt in Glaubensfragen unfehlbare Aussagen treffen bzw. als bereits vorliegend feststellen kann: „Hinter ihr muß ein langandauernder beständiger Konsens (diachroner Konsens)

stehen, der jeweils zudem universal sein muß und nicht nur einzelne Teilkirchen umfassen darf (synchroner Konsens)."
Als drittes Kriterium verweist er auf die bereits erwähnte Festlegung aus Lumen gentium 25, das er ein „Kriterium der Formalität" nennt: Eine solche Lehre müsse „als endgültig zu halten [‚tamquam definitive tenenda'] vorgetragen sein".
Widerspruch erntete Pottmeyer durch den Münchener Dogmatiker *Leo Scheffczyk* (vgl. Forum Katholische Theologie, 2/1996, S. 127–133) in erster Linie mit seinen Bemerkungen über die Frage, inwieweit Jesus bei der Bildung des aus Männern bestehenden Kreises der zwölf Apostel von allgemeinen kulturellen und sozialen Bedingtheiten abhängig gewesen sei. Pottmeyer hatte einerseits „Ordinatio sacerdotalis" darin zugestimmt, daß Jesus „völlig frei und unabhängig" nur Männer in den Zwölferkreis berief, wollte deswegen aber auf die Berücksichtigung der Kommunikationsbedingungen eines Symbols nicht verzichten: „Ohne daß das schon eine Untreue gegenüber Jesus Christus bedeuten würde, kann deshalb sehr wohl gefragt werden, ob eine Veränderung der sozialen Rolle der Frau... nach dem Willen Gottes auch ein neues Licht auf ihre Berufung zu kirchlichen Aufgaben wirft."
Mit der Berufung auf das sich verändernde Symboldenken und die veränderte Rolle der Frau sieht Scheffczyk „all das wieder erneuert, was Ordinatio sacerdotalis und das responsum der Glaubenskongregation endgültig ausgeschlossen wissen wollten: die freie Diskutierbarkeit der Frage, den Zweifel an dem unfehlbaren Charakter der Lehrvorlage und den Vorbehalt gegenüber einer endgültigen Glaubenszustimmung. Unter dem Aufwand „mancher theologischer Subtilität" werde von Pottmeyer das Anliegen der beiden lehramtlichen Entscheidungen „unterlaufen".

Wurde die Frauenordination „als endgültig verpflichtend" abgelehnt?

Die Forderung nach *formaler Ausdrücklichkeit der Überlieferung*, wie sie im Zentrum der theologischen Kritik an den beiden römischen Lehrentscheidungen steht, bezeichnet Scheffczyk als „unrealistisch": „Sie kann nicht im absoluten und expliziten Sinn verstanden werden, so als ob die Tradition keinerlei Entwicklung in der Stärke der Ausdrücklichkeit durchlaufen haben könnte... Sonst wäre keine Dogmenentwicklung möglich..."

Ungenauigkeit beim Rückgriff auf die einschlägigen Aussagen der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (Lumen gentium 25) hielt der Freiburger Dogmatiker *Gisbert Greshake* der Glaubenskongregation vor (vgl. Pastoralblatt, Februar 1996, S. 56): Bischöfe und Papst verkündeten „auf unfehlbare Weise die Lehre Christi", „wenn sie... eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen...", so das Konzil. In der Antwort der Glaubenskongregation heißt es, die Lehre von „Ordinatio sacerdotalis" erfordere endgültige Zustimmung, „da sie... vom ordentlichen und universellen Lehramt unfehlbar vorgetragen wurde...".
Greshakes Einwand: Aus Lumen gentium 25 habe man ein „entscheidendes Wort unterschlagen", nämlich das Wörtchen „als". „Um eine Lehre als unfehlbares Glaubensgut zu kennzeichnen, (reicht es) nicht zu sagen, daß eine bestimmte Lehre von Anfang bewahrt und angewandt und verpflichtend war, sondern es muß nachgewiesen werden, daß sie *als* endgültig verpflichtend vorgelegt wurde". Er kenne keine lehramtlichen Dokumente, aus denen hervorgehe, „daß die Möglichkeit einer Frauenordination *als* endgültig verpflichtend abgelehnt wurde und das noch durch die Kontinuität der Geschichte hindurch".
Nach Ansicht von Greshake fehlt daher der Stellungnahme der Glaubenskongregation die „entscheidende argumentative Kraft". Solange die Glaubenskongregation diesen Gesichtspunkt nicht berücksichtige, bleibe ihre Argumentation „auf Sand gebaut". Für die eigentliche Frage nach der Frauenordination sei damit freilich „weder positiv noch negativ etwas entschieden". Ein unverdächtiger Zeuge in der Frage der Beurteilung des Schreibens der Glaubenskongregation ist Greshake insofern, als er – so schreibt er an gleicher Stelle von sich selbst – „im Unterschied zu vielen deutschsprachigen Dogmatiker-Kollegen – einer Frauenordination *eher* zurückhaltend" gegenüberstehe.
Der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann* (vgl. seine Analyse von „Ordinatio sacerdotalis" in: HK, August 1994, 406–410) mochte die „Antwort" der Glaubenskongregation in diesem letztgenannten Punkt nicht so wortgenau nehmen. Für ihn macht der Verweis auf Lumen gentium 25 „nur dann Sinn, wenn in der Antwort der Kongregation vorausgesetzt bzw. unterstellt wird, daß das ordentliche und universale Lehramt diese Lehre ‚als endgültig verbindlich' vorgelegt hat" (in: *Walter Groß* [Hg.], Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche. München 1996, S. 129–146, hier: 132).
Dafür lenkt Hünermann die Aufmerksamkeit auf die Frage, inwieweit „die Ablehnung der Ordination von Frauen *als* Glaubensgut und somit formal als durch den Glauben festzuhaltende Lehre in der Überlieferung der Kirche vorgelegt worden ist" (S. 133). Seine Antwort: Eine Berufung auf die Tradition als verbindliche, im Glauben bindende Überlieferung sei in bezug auf die Repräsentation Jesu Christi als des Hauptes der Kirche ausschließlich durch den Mann nicht möglich: „Es hat sich – wie öfter in der Geschichte – ein Differenzierungsprozeß ergeben".
Was die Lehrkompetenz von Papst und Bischöfen angeht, verweist Hünermann auf die bekannten Kriterien für Autorität und Verbindlichkeit von Lehrentscheidungen. Er geht ausführlicher auf die Tatsache ein, daß es allein in den zurückliegenden zwei Jahrhunderten auch bei relativ gewichtigen Lehrentscheidungen immer wieder zu Fehlurteilen (Religionsfreiheit, verschiedene biblische Sachverhalte) bzw. Korrekturen (Humani generis Pius' XII. von 1950) gekommen sei (weitere, frühere Beispiele für denselben Sachverhalt vgl. Waldenfels, a.a.O., S. 152 f.).

Der Washingtoner Theologe *John Ford* (vgl. Commonweal, 26.1.96, S. 8ff.) stellte den Zusammenhang zur Unfehlbarkeitsdiskussion seit Vatikanum I her. Die „Antwort" der Glaubenskongregation betrachtet er vor dem Hintergrund der auch in der Konstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanischen Konzils enthaltenen dogmenhermeneutischen Unterscheidung von Lehren, die zu glauben („credenda") und solchen, die zu halten („tenenda") sind.
Während Vatikanum I Unfehlbarkeit auch für solche Lehraussagen beansprucht habe, die nicht zum eigentlichen Offenbarungsbestand zählen, habe Vatikanum II – wenigstens teilweise – den höchsten Gewißheitsgrad auf die „credenda" im engeren Sinne beschränkt. Bischof Lehmann hatte in seiner Interpretation von „Ordinatio sacerdotalis" darauf hingewiesen, daß der Papst darin das Wort „credere" vermeide und statt dessen „tenere" im Sinne von Lumen gentium 25 verwende.

Ford verweist in diesem Zusammenhang auch auf jenen, mit dem Treueeid von 1989 neu eingeführten dritten Typ von Glaubenswahrheiten (vgl. HK, April 1989, 153f.). Es handelt sich dabei um Glaubensinhalte, die weder zum engsten Bereich dessen gehören, was als geoffenbart gilt („credenda"), noch auch um jene Fragen, zu denen sich Papst und Bischöfe in Wahrnehmung ihres authentischen Lehramtes äußern, wenngleich nicht mit dem Anspruch, „endgültig" bzw. definitiv zu sprechen („tenenda"). Der dritten, in der Reihenfolge des Treueeides zweiten Kategorie, gewissermaßen einer von zwei Spielarten von „tenenda", ordnet Ford die „Antwort" der Glaubenskongregation von Herbst 1995 zu.
Mit diesem Schritt sieht Ford ein „neues Kapitel der Geschichte der Unfehlbarkeit" aufgeschlagen. Schwierigkeiten damit hätten viele: Diejenigen, die die Reichweite des Unfehlbarkeitsdogmas eher geringer halten wollen, kämen um die Tatsache nicht herum, daß erstmals der Unfehlbarkeitsanspruch auf „tenenda" ausgeweitet werde. Und solche Theologen, die den Unfehlbarkeitsanspruch auf dem Gebiet von „tenenda" immer schon gelten ließen, stünden vor der Schwierigkeit, wie zwischen den beiden neuen Kategorien von „tenenda" unterschieden werden könne.

Verhält Rom sich „systemgemäß"?

Den Kriterien, die erfüllt sein müssen, damit eine Lehre als unfehlbar gelten kann, gehen verschiedene Theologen in ihren Analysen nach – und kritisieren vor diesem Hintergrund die jüngste Entwicklung in der Frauenordinationsfrage. So auch der US-Dogmatiker *Francis A. Sullivan*: „Es muß klar und deutlich festgestellt werden, daß die Tradition unverändert vertreten wurde, und daß die Bischöfe insgesamt sogar heute dieselbe Lehre als endgültig zu halten lehren." Befragung der Bischöfe, universaler und ständiger Konsens katholischer Theologen und die allgemeine Annahme durch die Gläubigen – keines dieser drei in den offiziellen Dokumenten geltend gemachten Kriterien habe die Glaubenskongregation genügend ernstgenommen (in: America, 9.12.95).

Der Jesuit und frühere Gregoriana-Theologe Sullivan war auch Mitglied einer Arbeitsgruppe der „Catholic Theological Society of America" (CTSA), die auf der diesjährigen Tagung dieser Organisation in San Diego Anfang Juni den Entwurf für ein Dokument zu diesem Thema vorstellte (vgl. Origins, 27.6.96, S. 90ff.). Im Mittelpunkt steht auch hier die Frage nach den Kriterien, mit deren Hilfe die Kirche „sicher" herausfinden könne, daß „eine traditionelle Lehrauffassung zum *depositum fidei* gehört"; Kriterien dafür, daß eine traditionelle Lehre „unfehlbar durch das ordentliche und universale Lehramt gelehrt wurde"; schließlich Kriterien dafür, die eine bestimmte Praxis als zur „göttlichen Konstitution der Kirche" gehörig auswiesen.
Der Entwurf der CTSA weist etwa darauf hin, daß das Alter einer bestimmten Praxis oder Tradition diese nicht bereits zur Norm erhebe. Sosehr eine alte Tradition auch Respekt verdiene, die Möglichkeit von Wandel sei damit nicht ausgeschlossen. Wenn die Kirche eine frühere Praxis abschaffe bzw. auf früher Geglaubtes verzichte, bedeute dies lediglich, daß sie „den Glauben nicht länger teilt, auf dem die bisherige Praxis basierte". Die theologischen Grundlagen für die Beurteilung der Frauenordinationsfrage hätten bisher nicht die Prüfung erfahren, zu der die katholische Theologie in der Lage sein müsse und dies auch sei. Ob Schriftbeweis, Zugehörigkeit zum *depositum fidei* oder die Frage, inwieweit darüber bis heute Konsens bestehe – keine dieser Bedingungen werde bei der Nichtzulassung von Frauen zum geweihten Amt erfüllt.

Alte Gräben der Unfehlbarkeitsdebatte aus den 70er Jahren brechen auf, wenn man den dargestellten Positionen diejenige von *Hans Küng* entgegenhält. In einer Reaktion auf die „Antwort" der Glaubenskongregation (vgl. Süddeutsche Zeitung, 2./3.12.95) fragte Küng nicht danach, ob und inwieweit Rom im Zusammenhang mit der Frage der Frauenordination die Unfehlbarkeit zu Recht bzw. auf angemessene Weise in Anspruch nimmt oder nicht. Selbst wenn er andere Konsequenzen daraus zieht – seine Stellungnahme ähnelt streckenweise derjenigen von Verteidigern der lehramtlichen Linie.
Küng: Die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen sei nunmehr „unwiderrufliche" und „unfehlbare" Lehre, die von allen Katholiken eine „endgültige Zustimmung" verlange. In der „Antwort" der Glaubenskongregation gehe es nicht nur um eine „disziplinarische oder kirchenrechtliche Angelegenheit ... (die beliebig geändert werden kann)", sondern um eine „eigentliche Glaubenswahrheit, die unveränderlich, ‚irreformabel', ‚unwiderruflich' ist".
Für Hans Küng verhält Rom sich „systemgemäß" – „katholische Theologen mögen sich noch so winden und Dogmenuminterpretierer noch so verrenken". Die US-amerikanische feministische Theologin *Rosemary Radford Ruether* reagierte auf das Schreiben der Glaubenskongregation vom

vergangenen Herbst gleichfalls mit einer Breitseite gegen das Unfehlbarkeitsdogma insgesamt („Infallibility: untenable on every ground", in: National Catholic Reporter, 29.12.95 / 5.1.96).
Zwei Richtungen innerhalb der Gruppe der theologischen Kritiker des Weges, den Rom in der Frauenordinationsfrage eingeschlagen hat, bildeten sich somit heraus: Die einen monieren den kirchenamtlichen Umgang mit den einschlägigen lehramtlichen Verbindlichkeitsgraden – mit dem Ziel und in der Hoffnung, deutlich zu machen, daß über das eigentliche Thema, die Frauenordination, theologisch noch nicht das letzte Wort gesagt worden ist, und/oder aus der Befürchtung heraus, die Autorität des kirchlichen Lehramtes könnte wegen des problematischen Umgangs mit dem Unfehlbarkeitsdogma zusätzlich Schaden nehmen. Andere fühlen sich im maximalistischen Umgang mit dem Unfehlbarkeitsdogma durch Rom in bekannten Vorbehalten diesem gegenüber bestätigt. Für letztere ist im Grunde nicht mehr die Frauenordination das eigentliche Thema, sondern die päpstliche Unfehlbarkeit.

Rezeption und Akzeptanz werden vernachlässigt

Verteidiger der römischen Position dagegen nehmen Rom gegen den Vorwurf in Schutz, es werde auf problematische Weise Gebrauch gemacht von der Unfehlbarkeit. Gegen den Vorwurf, Rom habe sich nicht hinreichend über die unter Bischöfen vertretenen Meinungen informiert, meinte der US-Theologe *Avery Dulles* (Origins, 2.5.96, S. 778ff.; vgl. auch: The Tablet, 9.12.95), der Apostolische Stuhl habe „Befragungen unternommen und kennt besser die Ansichten des weltweiten Episkopates als Theologen, die kritische Fragen gestellt haben". Eine längere öffentliche Debatte hätte nicht unbedingt einen Konsens herbeigeführt bzw. den „Interessen der Wahrheit" genützt: „Die öffentliche Meinung in der Kirche kann leicht von säkularen Trends und Ideologien beeinflußt werden, die dem authentischen katholischen Erbe fremd sind." Avery Dulles hatte unterdessen Gelegenheit, seine Position den US-Bischöfen bei deren Vollversammlung in Portland (Oregon) vorzutragen (vgl. National Catholic Reporter, 12.7.96; 26.7.96).

Der französische Theologe *Jean-Miguel Garrigues* (vgl. La Croix, 12.12.95) wandte sich gegen den Vorwurf, das Lehramt mache von der Unfehlbarkeit im Stil „einsamer Akte" Gebrauch. In zwei wichtigen Dokumenten habe die Kirche ihre Lehre in bezug auf die Frauenordination festgelegt, im Kirchenrecht von 1983 (Can. 1024) und im Katechismus der Katholischen Kirche von 1992 (Nr. 1577). In beiden Fällen sei der gesamte Episkopat konsultiert worden. Versuchen, die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramtes an den Konsens innerhalb der Kirche zurückzubinden, erteilt er eine Absage.
Wenn schon nicht die Unfehlbarkeit als solche, so steht – das zeigen gerade auch die Äußerungen der Verteidiger Roms – die konkrete Einbindung eines nicht maximalistisch wahrgenommenen ordentlichen und universalen Lehramtes zur Diskussion. Hermann Josef Pottmeyer distanzierte sich im Frühjahr (vgl. HK, April 1996, 216) in diesem Zusammenhang von „Scharfmachern auf beiden Seiten" und betonte: „Weder die päpstliche Unfehlbarkeit noch die guten Gründe des Papstes für seine Überzeugung" stünden zur Debatte. Zur Debatte stehe, was eine dialogische Kirche sei und bedeute – „eine Kirche, die ihre Fragen in einem geistlichen und personalen Dialoggeschehen zu lösen sucht. Nicht die Verweigerung einer sofortigen Änderung verletzt das Subjekt- und Kirchenbewußtsein vieler Katholiken, sondern der Mangel an Dialog."
Waldenfels machte auf die Momente der *Rezeption und Akzeptanz* bei der Wahrnehmung des kirchlichen Lehramtes aufmerksam. Neben der lehramtlichen Entscheidungs- und der theologischen Reflexionsebene müßten sie als dritte Ebene entschiedener berücksichtigt werden. Wenn päpstliche Definitionen aus sich heraus („ex sese") Bestand hätten und nicht der Zustimmung der Kirche bedürften, bedeute dies nicht, daß der Rezeptionsprozeß den Trägern des Lehramtes gleichgültig sein könnte. Wer im übrigen ständig im Raum des „Letztverbindlichen" agiere, gebe den „weiten Raum vorläufiger Verbindlichkeit schnell der Beliebigkeit preis". Der „schnelle Einsatz letzter formaler Autorität" führe dahin, daß „geringe Autoritätsgrade zur Unbedeutsamkeit herabsinken, die Autorität selbst sich zugleich abnutzt". Außerdem setzte Waldenfels sich für eine veränderte Haltung zur theologischen Kritik ein: Nicht alles, was vordergründig als Dissens erscheine, stehe dem Dienst an der Verkündigung des Wortes entgegen.
Wie immer man den Verbindlichkeitsgrad der in „Ordinatio sacerdotalis" enthaltenen und in der „Antwort" der Glaubenskongregation bekräftigten Lehre bewerten mag – die gegenwärtige lehramtshermeneutische Diskussion läßt Lehramt und Theologie an die Grenze dessen geraten, was auch Wohlmeinenden und vergleichsweise gut Informierten noch vermittelbar ist.
Wie naheliegend klingt in dieser Hinsicht der Zwischenruf eines protestantischen Katholika-Beobachters: Er zeigte sich erstaunt über so viel dogmenhermeneutischen Scharfsinn mancher katholischer Theologen und fühlte sich auf dem Boden einer „evangelischen Durchschnittshermeneutik, die gerne dem Literalsinn zu folgen bereit" sei, auf sichererem Boden (*Jörg Haustein,* in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 2/96, S. 21). Was es trotz und nach „Ordinatio sacerdotalis" und der „Antwort" in dieser Angelegenheit noch zu diskutieren gäbe, vermochte ihm nicht einzuleuchten. „Oder sollte es tatsächlich möglich sein, daß eine päpstliche Verlautbarung mit dem expliziten Anspruch der Unfehlbarkeit eines Tages kassiert oder gar formell außer Kraft gesetzt werden kann?"
In eine ähnliche Richtung verweist der Befund einer neueren kirchenrechtlichen Analyse desselben Themas. Nach 50 Seiten kanonistischer Auseinandersetzung mit der Materie fragt ihr Autor, der Mainzer Kirchenrechtler *Norbert Lüdecke* (in: Trierer Theologische Zeitschrift, Heft 3/1996,

S. 161–209), ob es denn überhaupt „eine andere Alternative als die (gebe), entweder den Ausschluß der Frau von der Priesterweihe zu bejahen oder die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramtes des Bischofskollegiums in dieser Frage zu bestreiten?“ Der Autor gewann den Eindruck, „als werde – aus verstehbaren Motiven – nach einem Verständnis der lehramtlichen Aussagen gesucht, das es dem Lehramt ermöglicht, sich unter Beibehaltung der endgültig klingenden Formulierungen eine Revision offenzuhalten. Entspringt dieses Bemühen (nur) persönlicher Hoffnung oder gibt es konkrete Hinweise, daß das Lehramt selbst nach solchen Wegen sucht?“ *Klaus Nientiedt*

Das Potential ist da

Die weltweite Solidaritätsarbeit befindet sich im Umbruch

Die Dritte-Welt-Arbeit steht vor neuen Herausforderungen, nicht zuletzt beim Verhältnis von nationaler und internationaler Solidarität. Dabei droht der internationalen Solidaritätsbewegung nicht nur die Gefahr, sich zu verzetteln. Um das nach wie vor vorhandene Potential weltweiter Solidarität fruchtbar zu machen, müssen neue Wege gegangen werden. Peter Rottländer, Grundsatzreferent bei Misereor, warnt jedoch davor, hierfür Horrorszenarien zu nutzen.

Wenn es um Fragen weltweiter Solidarität geht, herrscht eine skeptische Stimmung vor. Es gilt als eine Tatsache, daß das Interesse für die Dritte Welt nachlasse. Für viele paßt dies in ihre Wahrnehmung gesellschaftlicher Entwicklung, wonach sich die Solidarität im Niedergang befinde. Der Gemeinsinn verfalle, weil die Individualisierung triumphiere und immer neue Blüten der Ichsucht hervorbringe. Politiker beteuern gerne ihren guten Willen, mehr für die Dritte Welt zu tun, aber das sei nicht durchsetzbar, weil in der Bevölkerung die notwendige Unterstützung für solche Maßnahmen fehle. Im ganzen herrscht ein Ton des Jammerns und Klagens vor.

Dabei ist dieser Tonfall des Jammerns und Klagens ein erstes Indiz dafür, daß der angesprochene Solidaritätsverfall in der Realität womöglich gar nicht in dem Maße stattfindet, wie seine Verkünder behaupten. Es ist auffällig, daß es kaum Menschen gibt, die erleichtert oder unbeteiligt feststellen, die Armen der Dritten Welt könnten uns gleichgültig sein. Die mangelnde Solidarität wird praktisch immer den anderen unterstellt. Genau so entsteht aber leicht eine verzerrte Wahrnehmung der Realität, wächst ein *kollektives Vorurteil*. Es ist für die gesellschaftliche Stimmung keineswegs entscheidend, was die Menschen jeweils persönlich über die Dritte Welt denken. Worauf es ankommt, ist das, was diese vielen einzelnen Menschen über die allgemeine gesellschaftliche Stimmung annehmen, was sie für den Trend, für die dominierende Strömung halten.

Das ist wie bei der Börse. Die Kurse fallen nicht, wenn eine Krise kommt, sondern wenn die Aktienbesitzer glauben, daß eine Krise kommt. Etwas Ähnliches war über den Umschwung in der Reagan-Ära zu lesen: Bei gleichbleibender materieller Situation begannen die Menschen zu glauben, daß es ihnen besser gehe, daß das Land sich in einem Aufschwung befinde. Entsprechend dieser Einschätzung wurde wieder mehr investiert, mehr konsumiert – und es entwickelte sich ein tatsächlicher wirtschaftlicher Aufschwung durch ein Handeln, das sich selbst als Reaktion auf diesen Aufschwung verstanden hatte.

Die Unterstützung für Entwicklungsarbeit ist erheblich größer als angenommen

Ein Blick auf *empirische Erhebungen* über Einstellungen der Bevölkerung zur weltweiten Solidarität bestärken den Eindruck, daß es sich auch bei der Vorstellung eines Nachlassens des Interesses für die Dritte Welt um eine Auffassung handelt, die von der Realität nicht abgedeckt wird – die aber irgendwann gefährliche Rückwirkungen auf diese Realität zeitigen könnte. Es gibt inzwischen eine ganze Reihe guter empirischer Untersuchungen über diese Einstellungen. Besonders hervorzuheben sind hier die im Auftrag des Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit periodisch durchgeführten Untersuchungen von Infratest, da sie einen Blick auf Einstellungsveränderungen über längere Zeiträume erlauben. Deren Ergebnisse sind durchaus dazu angetan, mit einigen Vorurteilen aufzuräumen.

Es ist nicht nur so, daß eine große Mehrheit der Bevölkerung positiv zur Entwicklungsarbeit steht, sondern vor allem gibt es einen eindeutig *positiven Trend*. Ein paar Beispiele aus der Fülle der Daten: Bezeichneten sich 1977 62 Prozent der Bevölkerung als Befürworter von Entwicklungsarbeit, so waren es 1993 75 Prozent. Eher gegen Entwicklungarbeit waren 1977 23 Prozent, 1993 dagegen nur noch elf Prozent. Die Aussage „Ich bin für Entwicklungshilfe, auch wenn sich daraus für eine gewisse Zeit wirtschaftliche Nachteile für uns ergeben“ findet ebenfalls immer mehr Befürworter: 1977 45

Prozent, 1993 66 Prozent. Im Kommentar des Abschlußberichtes von Infratest heißt es dazu: „Zum Befragungszeitpunkt im September 1993 war die Bundesrepublik tatsächlich in einer wirtschaftlich schwierigen Situation. Wenn in dieser Situation mit 66 Prozent mehr Personen als in allen Befragungen zuvor Entwicklungshilfe unabhängig von kurzfristigen ‚wirtschaftlichen Nachteilen für uns' befürworten, dann ist die Unterstützungsbereitschaft für die Entwicklungsländer offenbar nicht nur an ‚Schönwetterzeiten' gebunden."

Auch Faktoren wie das hohe *Spendenaufkommen* der Entwicklungsorganisationen – die um ein Vielfaches höher sind als etwa die Spenden für Umweltorganisationen – deuten in die gleiche Richtung. Ein Fazit aus diesen Beobachtungen: Die Unterstützung der Bevölkerung für Entwicklungsarbeit ist erheblich größer als landläufig angenommen wird. Die Menschen in unserer Gesellschaft würden auch ein deutlich stärkeres Engagement zugunsten der Dritten Welt mittragen – vorausgesetzt, es erscheint ihnen glaubwürdig, daß damit wirklich den Armen geholfen wird.
Selbstverständlich gibt es keine Gewähr dafür, daß die Daten so positiv bleiben. Vielleicht haben wir gerade einen Scheitelpunkt erlebt. In der Öffentlichkeit tauchen vermehrt Positionen auf, welche die Dritte Welt entweder als Gegner betrachten oder die explizit und offensiv dafür eintreten, sie abzuschreiben. Noch sind es objektiv marginale Positionen, aber das muß nicht so bleiben. Um so mehr kommt es darauf an, wie die Aktivisten weltweiter Solidarität mit den gegebenen Potentialen, mit der relativ großen Solidaritätsbereitschaft in der Bevölkerung umgehen.

Seit Jahren beginnt fast jeder Aufsatz zur Eine-Welt-Problematik mit dem Hinweis darauf, daß die Armut in der Dritten Welt zugenommen habe. Die Zahl der absolut Armen wird im Stil von Inflationsraten gehandelt: Vor einigen Jahren waren es noch 700 Millionen, dann 800 Millionen, bald sprach man von einer Milliarde, zuletzt tauchte die Zahl von 1 Millarde 200 Millionen auf. Wenn man sich einmal ansieht, auf welch extrem groben Schätzungen dieses Zahlenangaben beruhen, dann wird sofort klar, daß hier viel Willkür im Spiel ist. Wir wissen die genauen Zahlen nicht. Und es kommt auch gar nicht auf die Zahlen als solche an, sondern auf die Botschaft, die sie vermitteln sollen. Diese Botschaft lautet: Es sind unendlich viele, die absolut arm sind, und es werden immer mehr.
Ziel dieser Botschaft war es, Kräfte zur Überwindung der absoluten Armut zu mobilisieren. Je schlimmer die Situation geschildert wird, desto größer die Bereitschaft, Ressourcen zu ihrer Veränderung einzusetzen. So glaubte man. Im Laufe der Zeit tritt aber ein *gegenläufiger Effekt* ein: Die zur Unterstützung Aufgerufenen fragen sich, ob die getroffenen Maßnahmen überhaupt wirksam sind. Warum soll man Geld für Aktivitäten ausgeben, die offenbar nichts an den Mißständen ändern, die überwunden werden sollen? Warum soll man sich engagieren, wenn die Situation doch immer nur noch schlimmer wird? So führt die Botschaft von der zunehmenden Armut in der Dritten Welt nicht dazu, die vorhandenen Solidaritätspotentiale in der Bevölkerung zu mobilisieren, sondern im Gegenteil, sie enthält eine Tendenz zur Schwächung dieser Potentiale, sie untergräbt die Solidaritätsmotivation.

Um das Klischee von der immer größer werdenden Armut in der Dritten Welt aufzusprengen, lohnt ein genauerer Blick auf die entsprechenden Daten. Im gleichen Zeitraum, in dem die Zahl der absolut Armen wächst, wachsen auch die Zahlen derer, die der Armut entkommen sind, finden mehr Menschen Zugang zu sauberem Trinkwasser, steigt die Lebenserwartung, sinkt die Säuglingssterblichkeit, steigen die Alphabetisierungsraten. Das bedeutet keinen Widerspruch, denn Angaben in absoluten Zahlen verdecken die Relation zum *Bevölkerungswachstum*.
Im „Bericht über die menschliche Entwicklung" des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) von 1996 sind eine Reihe von Fortschritten zusammengestellt: Die Lebenserwartung ist in den Ländern der Dritten Welt seit 1960 um mehr als ein Drittel angestiegen: Trotz des Bevölkerungswachstums hat die Pro-Kopf-Nahrungsmittelproduktion während der letzten zehn Jahre um etwa 20 Prozent zugenommen; die Zahl der Schüler auf der Primarstufe ist zwischen 1960 und 1991 um fast zwei Drittel gestiegen: von 48 auf 77 Prozent; die Säuglingssterblichkeit ist zwischen 1960 und 1993 um mehr als die Hälfte gesunken; während der letzten drei Jahrzehnte hat sich der Anteil der Bevölkerung mit Zugang zu sauberem Trinkwasser beinahe verdoppelt, von 36 auf fast 70 Prozent.

Mit diesen positiven Zahlen korrespondieren immer auch erschreckende Zahlen über weiterbestehende Armut und zum Teil auch über eine Verschlechterung der Lebensverhältnisse. Es ist aber wichtig, den Blick nicht allein auf diese Probleme zu richten, sondern auch Erreichtes ins Licht zu stellen und die Verbesserungen ins Auge zu fassen. Denn diese sind eine unverzichtbare Motivation für die Fortführung der Anstrengungen. Sie sind es letztlich, die das Engagement auf Dauer zu tragen in der Lage sind.

Die Dritte-Welt-Arbeit besitzt keine Allzuständigkeit

Im „Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen" (Heft 3/1994) haben *Michael Bommes* und *Michael Heuer* die bedenkenswerte These aufgestellt, daß die Dritte-Welt-Bewegung ihr vergleichsweise hohes Alter und ihre bleibende Stärke einer bestimmten Hermeneutik ihres eigenen Anliegens verdanke. Diese Hermeneutik bestehe darin, daß als Kernanliegen lediglich eine relativ *vage Generalformel* fungiere; Bommes/Heuer rekonstruieren diese als „Gleichheit und Gerechtigkeit weltweit". Diese Formel erlaube, alle möglichen materialen Themen aufzunehmen und sie in der Perspektive weltweiter Solidarität zu bearbeiten. Geradezu

klassisch wurde dies mit den „neuen sozialen Bewegungen" durchexerziert: mit der Friedensbewegung, der Frauenbewegung, der Ökologiebewegung.
Die Autoren resümieren: „Durch ‚Hochtransformation' der Themen der neuen sozialen Bewegungen auf Weltniveau läßt sich so die Dritte-Welt-Bewegung fortsetzen." Eine Konstante ist dabei die Kritik an der „Ersten Welt", an den Industrieländern des Nordens. Der Norden „wird für die von den neuen sozialen Bewegungen thematisierten Problemlagen global verantwortlich erklärt, und diese selbst werden in Gerechtigkeits- und Gleichheitsfragen zwischen ‚Norden' und ‚Süden', Erster und Dritter Welt übersetzt."
Es entsteht so etwas wie eine „Allzuständigkeit der Dritte-Welt-Bewegung für Bewegungsthemen". Damit ist aber eine bestimmte Gefahr verbunden: Der Prozeß kann immer auch umgekehrt verlaufen, die anderen Bewegungen können die Aktivisten weltweiter Solidarität zu ihrer Thematik hinüberziehen. Das ist Anfang der achtziger Jahre recht massiv im Kontext der Friedensbewegung passiert, und wer weiß, wie es für die weltweite Solidarität ausgegangen wäre, wenn die Friedensbewegung nicht nach 1983 in eine große Krise geraten wäre. Zur Zeit besteht diese Gefahr auch hinsichtlich der Ökologiebewegung, die mit ihren konkret-anschaulichen Themen und munteren Aktionsformen so manchen Dritte-Welt-Aktivisten zu verlocken in der Lage ist.

Entscheidend bleibt dabei, ob die Bearbeitung der anderen Themen durch die Solidaritätsbewegten diese wirklich zu Themen der Solidaritätsarbeit macht oder ob die Perspektive weltweiter Gerechtigkeit nur ein ergänzender Aspekt im Rahmen der anderen Bewegungen bleibt. Letzteres mag zwar auch ein erfreuliches Ergebnis sein, einer Weiterentwicklung der Dritte-Welt-Arbeit dient es nicht. Bommes/Heuer unterstreichen: Die Dritte-Welt-Bewegung läuft da, „wo sie den Bogen der Anschlußfähigkeit an andere Bewegungen überspannt, Gefahr, sich in diesen zu verlaufen: CO_2-Reduktion vor Ort als ‚Nord-Süd-Ausgleich' oder ‚Entwicklung für den Norden' zu interpretieren, ist semantisch möglich, aber auf Dauer eben wohl auch schlicht überflüssig" – überflüssig, weil die Forderung nach CO_2-Reduktion auch ohne den Bezug zur Dritten Welt in sich völlig plausibel ist, und weil in dieser Beschreibung von Dritte-Welt-Arbeit die Dritte Welt im unmittelbaren Anliegen nicht mehr vorkommt. Sie ist nur noch indirekt dabei, nachgeordnet.

Michaela Haas hat unter dem spitzen Titel „Der gute Multi will alles" (Süddeutsche Zeitung, 19.4.96) beschrieben, wie die Menschenrechtsorganisation Amnesty International zur Zeit mit einer analogen Problematik kämpft. Die Fortschreibung des Selbstverständnisses von einer Gefangenenhilfsorganisation zu einer Menschenrechtsbewegung ist eine Erweiterung, die in der inneren Logik des eigenen Anliegens als absolut sinnvoll erscheint. Dennoch entsteht das Problem, daß Erweiterungen auf Kosten des kennzeichnend Eigenen gehen können. In dem Bericht wird *Carola Stern*, die Mitbegründerin der deutschen Sektion von Amnesty International, zitiert: „Man kann doch nicht das ganze Elend der Welt schultern. Ich habe Angst, daß der Charakter von amnesty sich verwischt." Die Integration von Neuem kann zu einer *Selbstüberschätzung* führen. Mit dieser Selbstüberschätzung korrespondiert ein zu hoher Erwartungsdruck, was wiederum zu einer Demotivierung der Aktiven führt.
Profilierung läuft in modernen Gesellschaften über Differenzierung, nicht über Integration. In Prozessen einer Aneignung von Neuem ist es daher von entscheidender Bedeutung (und kein Zeichen der Abwehr dieses Neuen), darauf zu drängen, dieses Neue in den Koordinaten der eigenen, spezifischen Identität zum Ausdruck zu bringen.
Überwindung von Armut durch Solidarität mit den Armen ist inzwischen zu einem Schlüsselkonzept der Dritte-Welt-Arbeit geworden. Damit kann die ohnehin problematische Orientierung auf *arme Länder* überwunden werden. Die Armen der Dritten Welt leben zwar auch in Ländern, die weiterhin als arme Länder verstanden werden müssen – besonders in Afrika südlich der Sahara –, aber viele, vermutlich die meisten von ihnen leben in Ländern, die durchaus in der Lage wären, ihnen ein menschenwürdigeres Leben zu ermöglichen, wie etwa Brasilien und Mexiko. Angesichts zunehmender sozialer Spaltungen auch in den reichen Industrienationen mit ihrer Herausbildung von Formen „Neuer Armut" wird die Spaltung der Welt immer weniger von der bisherigen horizontalen Trennungslinie entlang der Nord-Süd-Grenze bestimmt und immer mehr durch vertikale Trennungslinien, die quer durch alle Gesellschaften verlaufen.
Für die Dritte-Welt-Arbeit stellt sich im Zuge dieser Prozesse die Frage, wie sie die Auswahl ihres Solidaritätsnetzes begründet. Auf der Sachebene gibt es immer weniger eine Begründung dafür, die Armen in São Paulo und Mexico City zu unterstützen, nicht aber die in Los Angeles und New York. Auf der Tagesordnung steht ein Zusammenwachsen von internationaler und nationaler Solidarität, von Dritte-Welt-Organisationen und Wohlfahrtsverbänden, von Entwicklungs- und Sozialpolitik.

Je mehr eine Gesellschaft begreift, daß sie die Armut ihrer eigenen Bürger durch solidarische Praxis überwinden muß, desto mehr ist sie auch sensibel für die Notwendigkeit, Armut weltweit zu bekämpfen. Und je mehr sie die Bekämpfung der Armut in der Dritten Welt als eine Aufgabe begreift, die auch sie angeht, desto sensibler reagiert sie auf eine Verschlimmerung der Armutssituationen in ihrem eigenen Bereich. Mit dem „Deutschen NRO-Forum Weltsozialgipfel" wird ein Anfang gemacht, dieser Wechselseitigkeit Rechnung zu tragen. In dem Forum arbeiten auch über diesen Gipfel hinaus Dritte-Welt-Organisationen und Sozialverbände an dem gemeinsamen Anliegen der Bekämpfung von Armut. Bedeutung und Reichweite dieses Ansatzes werden verfehlt, wo man ihn nur für eines von vielen Bündnissen der Dritte-Welt-Arbeit hält. Denn dies ist der Kontext, in dem sich die zukünftige Gestalt weltweiter Solidarität herausbildet.

Insbesondere in den sechziger und siebziger Jahren waren

Mehr Lebenslust beim Älterwerden



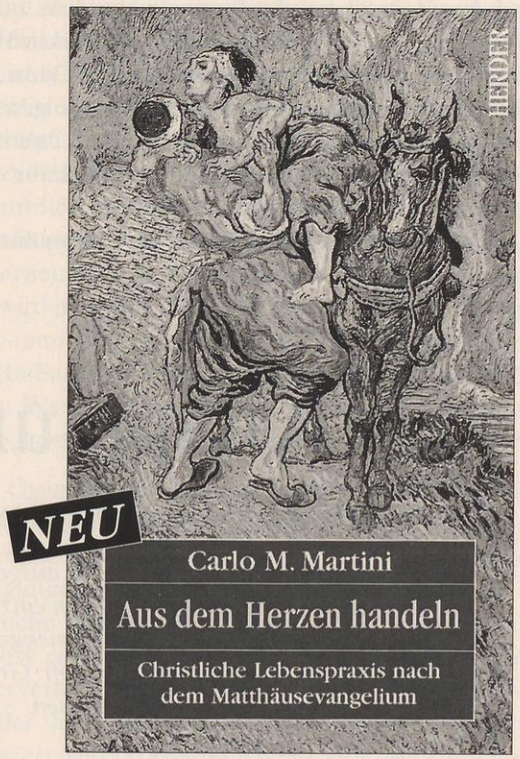
160 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26103-0

Dieses Buch fordert zu einer ungeschminkten Auseinandersetzung mit dem Älterwerden auf, ohne in Resignation zu verfallen.
Im Gegenteil, es macht Mut, neugierig Lebensspuren nachzugehen, neue Lebensmöglichkeiten und verschüttete Fähigkeiten aufzuspüren, hoffnungsvoll in die Zukunft aufzubrechen und dabei auch in Kontakt mit Jüngeren zu bleiben. „Endlich leben" ist aus persönlicher Betroffenheit nach vielen Gesprächen und Begegnungen entstanden – eine Einladung, unsere begrenzte Zeit mit Sinn und Leben zu erfüllen, oder kurz gesagt: endlich zu leben!
Eine erkenntnisreiche Lektüre für ältere Menschen und alle, die beruflich oder privat mit ihnen zu tun haben.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Die großen Jesus-Reden zeitgemäß erklärt



200 Seiten, gebunden,
DM 36,– /öS 263,– /SFr 34.–
ISBN 3-451-23253-7

Kardinal Martini legt mit diesem Werk eine methodisch klare und in ihrer Deutung bestechende Erschließung der fünf großen Jesus-Reden bei Matthäus vor.
Lebendig und anschaulich gelingt es ihm dabei, die Texte in einem aktuellen zeitgenössischen Rahmen zu stellen und die Botschaft eines hoffnungsvollen Sendungsauftrags zu vermitteln.
Ein unentbehrlicher Anstoß zum christlichen Tun in unserer Zeit.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Moral und Ethik – anders als heute – nicht gerade hoch angesehen. Moral wurde reduziert auf von außen kommende Verpflichtungen und auf hilflose, letztlich unpolitische Appelle. Entsprechend wurde die Formel „From charity to justice" immer auch gelesen als „Von der Moral zur Politik" – obwohl es wohl keinen Begriff gibt, der unmittelbarer auf Ethik verweist als justice. Überwindet man die Vorstellung, Moral bezeichne Ansprüche, die das reale Handeln letztlich nicht beeinflussen, wird der Blick frei für die wirklichkeitsverändernde Kraft moralischer Einstellungen. Dann zeigt sich nämlich, daß die Menschen neben dem Verfolgen ihrer Eigeninteressen immer auch darum bemüht sind, ihre moralischen Vorstellungen zu verwirklichen – und dafür unter Umständen sehr viel einzusetzen bereit sind.

Es waren insbesondere die amerikanischen Kommunitarier, die gezeigt haben, in welch starkem Maße moralische Vorstellungen das Handeln der Menschen prägen *(Robert N. Bellah, Amitai Etzioni)*. Sie haben gezeigt, wie man ausgehend von den gegebenen Moralvorstellungen eine den Menschen verbunden bleibende Ethik (als Theorie der Moral) entwickeln kann, die keineswegs nur bestätigt, was ohnehin gilt, sondern starke kritische Potentiale enthält *(Michael Walzer)*.

Es steht an, eine Ethik weltweiter Solidarität auszuarbeiten, die von einer Vergewisserung über die gegebene moralische Praxis der Menschen ausgeht, diese kritisch aufarbeitet und daraus Vorschläge zu ihrer Fortschreibung entwickelt. Eine solche Ethik vermag auch eine Begrifflichkeit bereitzustellen, in der weltweite Solidaritätsarbeit sich kritisch zu sich selbst verhalten kann. *Peter Rottländer*

Knapp und umstritten

Wasser als zentrales Thema nahöstlicher Politik

Wasser ist im Nahen Osten ein ausgesprochenes Politikum, sowohl in den Beziehungen zwischen den Staaten wie in den einzelnen Ländern. Immer mehr Menschen müssen mit einer gleichbleibenden Wassermenge auskommen; selbst die nicht erneuerbaren Grundwassermengen werden angezapft. Großanlagen wie der Assuanstaudamm haben sich als zweischneidiges Schwert erwiesen.

„Sudans Spiel mit dem Wasser ist ein Spiel mit dem Feuer", drohte der ägyptische Außenminister *Amr Muhammad Musa*, als der südliche Nachbar des Nillandes 1995 eine Aufkündigung des Vertrags über die Nutzung des Nilwassers aus dem Jahre 1959 in Erwägung zog. „Dreht die Türkei dem Irak und Syrien das Wasser ab?", fragen sich internationale Beobachter, seitdem im Euphratbecken eines der umfangreichsten wasserwirtschaftlichen Projekte der Geschichte seiner Vollendung entgegengeht. „Wenn wir den Litani wieder nutzen können, haben wir keine Wasserprobleme mehr", stellen libanesische Experten fest und beziehen sich dabei auf den in der Bekaa-Ebene entspringenden und sich im Südlibanon in das Mittelmeer ergießenden Fluß, der von der israelischen Armee teilweise kontrolliert wird. Ähnliche Äußerungen könnte man auch von jordanischen, irakischen oder saudischen Politikern hören. Die Frage der Verteilung des Jordanwassers und anderer Wasserquellen war einer der zentralen Verhandlungspunkte bei den verschiedenen nahöstlichen Friedensverhandlungen. Wasser ist zu einem der zentralen Themen der nahöstlichen Politik geworden.

Geschenk des Nil wird Ägypten genannt und das Gebiet des heutigen Irak hatte in der Antike den Namen Mesopotamien, das Land zwischen den beiden Flüssen. In einer großen Region, in der Regenfälle auch heute noch wahre Begeisterungsstürme bei der Bevölkerung auslösen können, stellte die Existenz großer Flußsysteme die Grundlage jeder zivilisatorischen Entwicklung dar. Der effektive Umgang mit dem kostbaren Gut brachte die Entstehung komplexer Gesellschaften mit sich. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der gerechten Verteilung des Wassers entstanden *Rechtsvorstellungen*, die in Gesetzestexten festgehalten wurden, und erstaunliche *Bewässerungssysteme*. Die Menschen erfanden Pumpen, Wasserhebewerke und legten Flutungsterrassen an. Etwa 80 Prozent der vorhandenen Wassermengen wurden dabei in der Landwirtschaft benutzt.

Die Kosten werden künstlich niedrig gehalten

Für lange Zeit ergaben sich keine grundsätzlichen Probleme bei der Verwendung von Wasser. Zwar kam es immer wieder zu Dürreperioden oder zu Überschwemmungen, die die Menschen belasteten. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und vor allem seit den 60er Jahren hat sich die Situation jedoch grundlegend verändert. Zuvor hatten sich Beduinenclans um Wasserstellen gestritten. Nun drohen schwere Konflikte um Wasser zwischen Staaten. Dürreperioden konnten schon in der Antike zu demographischen Veränderungen führen. Die neueren Spannungen zwischen nahöstlichen Staaten um Wasser haben jedoch sehr viel schwerwiegendere Ursachen als ein längeres Ausbleiben von Niederschlägen.

Die im Nahen Osten zur Verfügung stehenden Wassermengen haben sich seit der Antike nicht wesentlich verändert. Allerdings ist die Zahl der Menschen, die von diesem Wasser leben müssen, beträchtlich angestiegen. Allein in den letzten 25 Jahren ist die Bevölkerung der Region um 150 Prozent gewachsen. Nach der Jahrtausendwende ist mit einer derartigen Wachstumsrate alle 20 Jahre zu rechnen. Diese Entwicklung hat als Konsequenz auch eine erhebliche Landflucht mit sich gebracht. Man rechnet, daß bald 70 Prozent der Bevölkerung des Nahen Ostens in Städten wohnen wird.

Diese Situation hat schon heute Konsequenzen auch für die Wasserversorgung. Es ist empirisch erwiesen, daß der Prokopfverbrauch an Trink- und Nutzwasser in Städten deutlich höher ist als auf dem Land, wenn keine administrativen Verteilungsmaßnahmen eingeleitet werden. Bevölkerungsexplosion und Landflucht sind jedoch nicht die entscheidenden Faktoren in der Wasserfrage. Verschiedene Anrainerstaaten der großen nahöstlichen Flußsysteme können das ihnen zur Verfügung stehende Wasser immer noch nicht vollständig nutzen. So verbraucht der Sudan nur zwischen 12,6 und 16,9 Mrd. der ihm zustehenden 18,5 Mrd. Kubikmeter. Dies hängt sicherlich mit der immer noch geringen Industrialisierung des Landes zusammen.
Elektrifizierung wurde lange als eine der Voraussetzungen für eine Industrialisierung und damit für eine Verbesserung der Lebensumstände der Bevölkerung angesehen. Neben der Verhinderung von Überschwemmungen und der Sicherung der Wasserzufuhr für die Landwirtschaft war die Erhöhung der Stromproduktion eines der wichtigsten Motive für die Entwicklung sehr großer Dammbauprojekte, von denen der Assuandamm in Oberägypten der erste war. Nach anfänglicher allgemeiner Begeisterung hat sich Ernüchterung hinsichtlich derartiger Großprojekte breit gemacht. So gibt es Berechnungen, nach denen jährlich 10 Mrd. Kubikmeter Wasser im Assuanstaudamm verdunsten. Das entspräche der dreifachen Menge des gesamten ägyptischen Trinkwasserverbrauchs. Die Wirtschaftlichkeit solcher Großanlagen wird mehr und mehr in Frage gestellt, da die produzierten Strommengen auf absehbare Zeit keine Abnehmer fänden. Daher haben sich internationale Organisationen aus der Finanzierung derartiger Projekte zurückgezogen oder machen Auflagen, die in vielen Fällen nicht zu erfüllen sind.

Neben der Bevölkerungsexplosion ist es paradoxerweise vor allem die *technologische Entwicklung*, die zur allgemeinen Wasserknappheit im Nahen Osten beiträgt. Es stellt heute kein technisches Problem mehr dar, tiefliegende, Wasser führende Schichten anzubohren und durch Pumpen zu erschließen. Staudammsysteme werden konstruiert und Flüsse über mehrere hundert Kilometer umgeleitet. All dies hat dazu geführt, daß Wasser in unbegrenzter Menge zur Verfügung zu stehen scheint. Ein sparsamer Umgang mit dem kostbaren Naß, wie er in den kulturellen Traditionen des Nahen Ostens von jeher praktiziert wurde, ist mehr und mehr in Vergessenheit geraten.

Heute gehen große Wassermengen verloren, weil die Leitungssysteme in den großen Städten nicht ausreichend gewartet werden. Wasserrohrbrüche werden häufig tage- und wochenlang nicht repariert. Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß die Verwaltungen mit der Bereitstellung der notwendigen Infrastruktur in den rapide anwachsenden nahöstlichen Städten der Entwicklung ständig hinterherlaufen und für Reparaturmaßnahmen häufig auch die notwendigen finanziellen Mittel fehlen.
Die leichte Verfügbarkeit von Wasser hat auch dazu geführt, daß es in der landwirtschaftlichen Produktion so extensiv verwendet wird, daß zwei bis drei Ernten eingebracht werden können, die die wirtschaftliche Situation der Produzenten natürlich positiv beeinflussen. Dabei wurden in verschiedenen Staaten auch die alluvialen Grundwasservorräte, die nicht erneuert werden, ausgenutzt. Die Haltung einiger Politiker wird in dieser Hinsicht durch einen Satz des saudischen Agrar- und Wasserministers *Abdel Rahman al-Shaikh* deutlich: „In Saudi-Arabien hat es bereits seit etlichen Millionen Jahren Wasser in ungeheurer Menge gegeben. Wozu sollte man es noch weitere Millionen Jahre aufbewahren?"

Diese Grundwasserreserven werden in Saudi-Arabien neben der Trinkwasserversorgung auch zur Produktion von Weizen verwendet. Von den geographischen und klimatischen Bedingungen her bietet sich das Land für diese landwirtschaftliche Produktion nicht an. Nach Schätzungen mußten zunächst ca. 10 Mrd. US-Dollar in Brunnen, Pump- und Wasserverteilungssysteme investiert werden, ehe seit Mitte der 80er Jahre Weizen in einem nennenswerten Umfang produziert werden konnte. Die Produktion kann nur deshalb aufrecht erhalten werden, weil der Staat jede Tonne Weizen mit ca. 300 bis 400 US-Dollar subventioniert, d. h. mit dem Drei- bis Vierfachen des Weltmarktpreises.
Die Konsequenzen dieses ungezügelten Wasserverbrauchs sind in Saudi-Arabien heute schon feststellbar. Es kam zu Bergschäden, auch in den großen Städten des Landes. Der Grundwasserspiegel ist beträchtlich gesunken. Die genauen Zahlen liegen nicht vor. In einigen Fällen mußte die Weizenproduktion schon wieder aufgegeben werden, weil der unterirdische Wasserspiegel so weit abgesunken ist, daß selbst aufwendige Pumpanlagen nicht mehr in der Lage sind, die notwendigen Wassermengen an die Oberfläche zu bringen. Wasserreservoirs, die sich in Jahrtausenden angesammelt haben, sind in einem Jahrzehnt verbraucht worden.

Daten über die Absenkung des Grundwasserspiegels aus dem nördlichen Syrien, das im Hinblick auf die Niederschlagsmengen in einer ungleich günstigeren Lage ist als der Wüstenstaat auf der Arabischen Halbinsel, lassen sich zum Vergleich heranziehen. In der Region Aleppo ging der Grundwasserspiegel seit dem Beginn der Messungen kontinuierlich zurück. Während er jedoch zunächst um einen Meter in zehn Jahren sank, verringerte sich diese Periode zunächst auf fünf und nun auf zwei Jahre. Die intensive landwirtschaftliche Nutzung führt nicht nur zu einer chemischen Überlastung der Böden, sondern auch zur Versalzung und

damit zur Zerstörung fruchtbaren Ackerlandes. Es kommt zu einer Störung des ökologischen Gleichgewichts, das weitgehende Konsequenzen haben wird. Eine Verkarstung weiter, heute noch fruchtbarer Gebiete ist in verschiedenen Staaten des Nahen Ostens nicht ausgeschlossen. Die wirtschaftlichen und sozialen Konsequenzen einer solchen Entwicklung sind für Staaten, die immer noch weitgehend von ihrer landwirtschaftlichen Produktion abhängig sind, nicht abzuschätzen.
Zur leichten Verfügbarkeit von Wasser trägt auch die Tatsache bei, daß die Kosten für dieses künstlich niedrig gehalten werden. Man kann davon ausgehen, daß die tatsächlichen Kosten für die Förderung des Wassers, Investitionen in Kanalisation usw. fünfmal höher sind als die von den Verbrauchern zu zahlenden Preise. Eine Regulierung des Verbrauchs über den Preis findet also nicht statt. Die nahöstlichen Regierungen sehen sich nicht in der Lage, die Subventionen für Wasser aufzuheben, weil sie negative Konsequenzen für ihr eigenes Überleben fürchten. Es könnte zu „Durstunruhen" kommen.

Die Verfügung über Wasser und seine Verteilung war schon im Alten Orient ein Machtmittel, dessen sich die Herrscher gerne bedienten. Europäische Vorstellungen von orientalischer Despotie und der Entstehung eines starken zentralistischen Staates nutzen diese Tatsache als Ausgangspunkt theoretischer Überlegungen. Für die politische Funktionalisierung von Wasser ist das Königreich *Jordanien* ein gutes Beispiel. Das Land wird von Politikwissenschaftlern zu den „Rentier"-Staaten gezählt. Dabei handelt es sich um Staaten, bei denen sich die staatlichen Einkünfte vornehmlich aus externen Quellen speisen. Es kann sich bei solchen Finanzquellen um Rohstoffe wie Öl, Finanzhilfen ausländischer Interessenten oder eine für den Tourismus günstige klimatische Situation handeln. Diesen als Renten bezeichneten Einkünften stehen keine adäquaten gesellschaftlichen Arbeits- oder Investitionsleistungen im marktwirtschaftlichen Sinn gegenüber. Diese Einkünfte werden durch die Regierung nicht unter ökonomischen oder allgemein gesellschaftlichen Gesichtspunkten investiert, sondern nach den politischen Bedürfnissen der Regierenden. Zu diesen Bedürfnissen gehört unter anderem die Legitimierung ihres Handelns zur Herrschaftssicherung.

In Jordanien gibt es unter wasserpolitischen Gesichtspunkten zwei Klassen von Bürgern: die, die das Wasser preiswert und zuverlässig erhalten, und die, die unter Wasserknappheit zu leiden beginnen und hohe Preise für das von ihnen benötigte Wasser zu zahlen haben. Die durch diese Politik privilegierte Gruppe ist die *ländliche Bevölkerung*. Die für die Bereitstellung von Wasser für die jordanische Landwirtschaft notwendigen Investitionen werden fast ausschließlich durch staatliche Mittel aufgebracht. Die entstandenen Kosten werden jedoch nicht auf den Wasserpreis umgelegt. Mit anderen Worten: Dieses Wasser wird subventioniert. Dagegen ist Wasser für die privaten Haushalte der Städte und für die in Jordanien sich entwickelnde Klein- und Mittelindustrie teuer und die Versorgung ist nicht beständig. Die Versorgung der städtischen Bevölkerung liegt unter dem Wasserexistenzminimum.

Die Bevorzugung der Landwirtschaft und der ländlichen Bevölkerung hat aus der Sicht der Herrschenden gute Gründe. Seit jeher zeichnete sich die ländliche Bevölkerung, die zu einem überwiegenden Teil aus Jordaniern und nicht etwa aus palästinensichen Flüchtlingen besteht, durch eine unverbrüchliche Treue zum haschimitischen Herrscherhaus aus. Das gilt nicht nur für die immer kleiner werdende Gruppe der nomadisierenden Stammesverbände, für die der Zugang zu Wasserquellen seit jeher eine lebensentscheidende Bedeutung hatte. Es gilt auch für die seßhafte ländliche Bevölkerung.
Durch große Investitionen sind im Jordantal effektive Agrarproduktionen entstanden, die von einigen alteingesessenen jordanischen Familien kontrolliert werden. Diese sind verbunden mit einer kleinen Gruppe von palästinensischen Familien, die für Handel und Finanzen des Landes von großer Bedeutung sind und die an einer Aufgabe ihrer wirtschaftlichen Positionen und einer Rückkehr nach Palästina kein ausgeprägtes Interesse haben. Beide Gruppen, die zudem durch Heirats- und andere verwandtschaftliche Beziehungen miteinander verbunden sind, haben ihre Treue zum Königshaus bei vielen Gelegenheiten beweisen können. Diese Loyalität wird durch die Agrarpolitik der Regierung weiter befördert. Zugleich wird auf diese Weise eine *Landflucht* verhindert oder zumindest erschwert, die die sozialen Spannungen in den jordanischen Städten, die nicht zuletzt durch eine hohe Arbeitslosigkeit hervorgerufen werden, noch verstärken würde.

Eine Entspannung der Situation ist nicht zu erwarten

Neben diesem innenpolitischen gibt es auch noch einen finanzpolitischen Aspekt für eine Bevorzugung der ländlichen Regionen. Die seit den 80er Jahren kritische Haushaltslage Jordaniens mußte immer wieder durch externe Finanzhilfen gestützt werden. Diese konnten nicht zuletzt mit Hinweis auf die erfolgreiche landwirtschaftliche Entwicklung und die damit verbundenen Exporteinnahmen eingeworben werden. Agrarinvestitionen werfen relativ schnell Gewinne ab, so daß sie für private wie öffentliche Investoren von Interesse sind. Die Exporte bieten zudem über den Weg von Steuern und Zöllen eine gewisse Menge an dringend benötigtem Einkommen für die Staatskasse. Eine Veränderung der Wasserpolitik zugunsten anderer wirtschaftlicher Sektoren in Jordanien wäre mit Risiken für die Kontinuität der gegenwärtigen Herrschaft verbunden und könnte nicht zuletzt negative Konsequenzen für den ohnehin fragilen Friedensprozeß in der Region mit sich bringen.
Muß Europa an einer stabilen Lage im Nahen Osten schon im eigenen Interesse interessiert sein, auch wenn keine di-

rekte Involvierung in die Probleme der Region besteht, so stellt sich das europäische Interesse an dem großen Projekt von Staudämmen in der *Osttürkei* als sehr viel direkter dar. Seit dem Februar 1988 werden erste Staumaßnahmen am Euphrat durchgeführt. Auf Dauer werden die Dammanlagen dazu führen, daß Syrien eine Milliarde Kubikmeter weniger Wasser erhält als gegenwärtig und der Irak gar auf elf Milliarden Kubikmeter verzichten muß. Spannungen sind in der Folge dieser Entwicklungen geradezu vorprogrammiert.

Vor Beginn der Kuwaitkrise 1990 hatte der irakische Präsident *Saddam Hussein* die Türkei schon beschuldigt, daß sie dem Irak Wasser stehle. Manche Beobachter hatten anstelle des Einmarsches in Kuwait einen Konflikt mit der Türkei erwartet, weil die Euphratdammprojekte vitalere Interessen des Irak bedrohten. Inzwischen ist der Irak offenbar an einer einvernehmlichen Lösung der anstehenden Probleme interessiert. Die Unterstützung Syriens für die radikale kurdische PKK und die Militärabkommen zwischen der Türkei und Israel aus dem Frühjahr 1996 sind dagegen konkrete Hinweise auf heraufziehende ernsthafte Konflikte zwischen den beiden Nachbarn. Wie kompliziert sich die Lage gestalten könnte, läßt sich aus einer Neuinterpretation des Artikel 5 des NATO-Vertrages ersehen, die im Kontext der Kuwait-Krise vorgenommen wurde.

Nun wird jeder Angriff auf die Türkei als ein Angriff auf das gesamte nordatlantische Verteidigungssystem verstanden und wird die entsprechenden Reaktionen hervorrufen. Dies bedeutet eine Ausweitung der geostrategischen Interessensphäre der NATO über den bisherigen Rahmen hinaus. Der NATO-Pressedienst erklärte dazu am 7.11.1991: „Im Gegensatz zur Hauptbedrohung der Vergangenheit sind die bleibenden Sicherheitsrisiken der Vergangenheit der Allianz ihrer Natur nach vielgestaltig und kommen aus vielen Richtungen, was dazu führt, daß sie schwer vorherzusehen und einzuschätzen sind... Stabilität und Frieden in den Ländern der südlichen Peripherie Europas sind wichtig für die Sicherheit des Bündnisses, wie der Golfkrieg 1991 gezeigt hat... Sicherheitsinteressen des Bündnisses können von anderen Risiken berührt werden, einschließlich der Verbreitung von Massenvernichtungswaffen, der *Unterbrechung der Zufuhr lebenswichtiger Ressourcen* sowie von Terror und Sabotageakten."

Zu diesen Ressourcen wird man sicherlich auch das Wasser zählen, wenn die NATO auch zunächst wohl das Erdöl im Auge hatte. Daß Wasser als Ökowaffe Verwendung finden könnte, hat schon mehrfach bei strategischen Überlegungen eine Rolle gespielt. In der UNO beispielsweise hatte es 1990 Überlegungen gegeben, als Reaktion auf die irakische Invasion in Kuwait die Frischwasserversorgung des Landes durch eine Sperrung der Euphratdämme teilweise zu unterbrechen.

Die zahlreichen Aspekte der Wasserproblematik im Nahen Osten zeigen, warum die verschiedenen Regierungen die internationalen Momente der Wasserversorgung stärker in den Vordergrund ihrer Überlegungen stellen als die nationalen. Eine Entspannung der Situation durch Einsparungen oder Recycling von Wasser ist in absehbarer Zeit nicht zu erwarten.

Peter Heine

Zweierlei Offenbarung

Beiträge zum christlich-islamischen Dialog

Der Islam ist derzeit mehr als politischer denn als religiöser Faktor im Blick. Das ändert nichts an der Notwendigkeit, die grundsätzlichen theologischen Fragen nach Gott, Offenbarung, Schöpfung und Mensch zwischen Christen und Muslimen zu erörtern, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede genauer deutlich werden zu lassen. Walter Strolz, im Dialog der Religionen seit langem engagiert, stellt Beiträge zu Grundfragen des christlich-islamischen Gesprächs vor.

Wenn der Mensch durch die Sprache ist, was er ist, nämlich ein vernehmendes, verstehendes, namengebendes, mitteilendes Wesen inmitten einer schon bestehenden, sich wandelnden Welt, dann ist die Urvoraussetzung auch der Begegnungsmöglichkeit der Religionen die vieldeutige, in ihrem Sinnreichtum nicht begrenzbare, Offenbarung und Überlieferung konstituierende Sprache. In der Weltvielfalt der Sprachen stiftet die nicht genug zu bewundernde *Übersetzungsmöglichkeit* von der eigenen in eine fremde Sprache eine universale menschliche Sprachgemeinschaft im unaufhebbaren Pluralismus der Kulturen und Religionen. Davon handelt schon Aristoteles im XI. Buch der Metaphysik (1062a), wenn er betont, „daß diejenigen, die miteinander ins Gespräch kommen wollen, sich in irgendeiner Hinsicht verstehen; denn sollte es nicht dazu kommen, wie könnte es da wohl eine Gemeinsamkeit des Gesprächs untereinander geben?"

Diese philosophische Erinnerung ist von fundamentaler Bedeutung, wenn es darum geht, vom christlichen Standpunkt aus das geschöpfliche Bündnis von Vernunft und Glaube,

Geist und Sprache, Offenbarung und Überlieferung, Welt und Transzendenz unter keinen Umständen preiszugeben. Deshalb war es ein guter Leitgedanke von *Andreas Bsteh*, Direktor des Religionstheologischen Instituts an der Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien, die christliche Begegnung mit dem Islam durch ein Symposion „Hören auf sein Wort" vorzubereiten. Das Ergebnis dieses interreligiösen Gesprächs liegt vor (Andreas Bsteh [Hg.], Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung. Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 7, Verlag St. Gabriel, Mödling 1992. Ein erster christlich-islamische Dialog im Jahre 1977 ist dokumentiert in: Andreas Bsteh [Hg.], Der Gott des Christentums und des Islams, Mödling 1978).

Christen und Muslime unter dem Wort Gottes

Im bewegenden Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils wird der Band „Hören auf sein Wort" mit einem Beitrag des Religionswissenschaftlers *Adel Th. Khoury* eröffnet. Christen und Muslime stehen gemeinsam unter dem Wort Gottes und müssen sich am Ende des 20. Jahrhunderts fragen lassen, welchen Beitrag ihre Religionen zur Bewahrung oder Wiederherstellung des Friedens, zur Anerkennung von Grundwerten und Menschenrechten und zur Sicherung der natürlichen Lebensquellen leisten können. Es steht nach dem Verfasser nicht weniger auf dem Spiel als die weitere Glaubwürdigkeit der geoffenbarten Heilsmitteilung in einer Welt, die in Wissenschaft und Technik von gewaltigen Beschleunigungsprozessen erfaßt, einen festen, alle Völker verbindenden Vertrauensgrund für eine neue Weltordnung sucht. Auf welche Weise kommt die Besinnung auf das überlieferte Glaubensgut diesem sich heutzutage vielfältig äußernden Bedürfnis entgegen? Verlangt die erkannte gemeinsame Weltverantwortung der Christen und Muslime, soll sie von Verständigungsbereitschaft, Ausdauer und hilfreicher Praxis gekennzeichnet sein, eine *philosophisch-theologische Fundierung*?

Der Beitrag des Dogmatikers *Gisbert Greshake* über „Göttliches und vergöttlichendes Wort" und der des Exegeten *Jürgen Roloff* über „Das nahe Wort als lebensschaffende Macht nach dem Neuen Testament" weisen in diese Richtung. Greshake weiß um das mit dem Menschsein uranfänglich gegebene Sprachgeheimnis. Es umleuchte schon die Logos-Lehre Heraklits und es spreche als machtvoll gebietendes, biblisches Schöpfungswort den Menschen an. Durch die Sprachfähigkeit sei er empfänglich, offen für diese „große Stimme", die unverfügbar und in diesem Sinne absolut transzendent schöpfungstreu den Fortbestand der Welt täglich gewährt. Im Bekenntnis zum Schöpfungsglauben stimmen biblische und koranische Offenbarung überein. Der permanente islamische Widerspruch erhebt sich dort, wo christlicher Glaube sich in das *trinitarische* Leben Gottes hineingenommen weiß.

Der neutestamentliche Beitrag von Jürgen Roloff setzt hier ein, erläutert die Verkündigung Jesu, stellt seine personhafte Bindung an das Wort Gottes heraus, hebt die bevorzugte Sprachform der Gleichnisse hervor und zieht aus dieser Vergegenwärtigung den theologischen Schluß, der ein Stein des Ärgernisses bleibt, „daß Gott in Jesus abschließend zur Sprache gekommen ist. In diesem geschichtlichen Menschen hat er sich umfassend ausgelegt, und zwar in der Weise, daß er sein Heilsangebot menschlichem Hören, Verstehen, Einstimmen und Gehorchen zugänglich gemacht hat. Weil das so ist, darum kann es ein über Jesus hinausführendes Wort Gottes nicht geben."

Wie versteht der Koran das Menschsein in seiner geschöpflichen Hörfähigkeit für das göttliche Wort? Diese für die christliche Begegnung mit dem Islam und die erst beginnende existentiell-gläubige Vertiefung in den Glaubensursprung beider Religionen entscheidende Frage beantworten zwei muslimische Beiträge. Mit aller wünschenswerten Klarheit ausgearbeitet, im deutenden Umgang mit dem Koran streng textgemäß ausgerichtet, gehören diese Ausführungen zum Besten, was dem Rezensenten in den letzten Jahren von muslimischer Seite bekannt geworden ist. Was es heißt, daß nur jene Menschen antworten können, die zuhören (Sure 6,35 f.), ist hier zu lernen.

Mahmoud Zakzouk (Kairo) interpretiert den Menschen im Koran als Hörer des göttlichen Wortes im Zusammenhang von Gnade, Freiheit und Verpflichtung. Der Mensch wurde nach koranischem Verständnis geschaffen, um Gottes Statthalter auf Erden zu sein. Der Autor stellt die Folgen dieser Seinsbestimmung unter dem Wort Gottes dar, indem er sie in die Schöpfung als erstes, bleibendes, unverrückbares Zeichen der göttlichen Fürsorge eingebunden sein läßt. Erst von dieser alle Menschen aller Zeiten verbindenden Grundlage aus sei es möglich, das Verhältnis von Glaube und Unglaube, Rechtleitung und Irreführung zu beurteilen. Wer als ein freies Wesen gläubig sei und gute Werke vollbringe, spreche nicht nur für sich selbst, sondern bewahre dadurch auch die Würde der Mitmenschen.

Mohamed Talbi (Tunis) behandelt die Frage, wie in der islamischen Tradition die Auslegung des Korans innerhalb der Umma, der Glaubensgemeinschaft der Muslime, geschieht. Im historischen Rückblick wird zunächst gezeigt, wie sich der Islam „in der Treue zum Wort" durchsetzt und welche Schwierigkeiten und Gefahren politischer und spiritueller Natur er dabei zu überwinden hatte. In der Auseinandersetzung mit dem europäischen Geist der Moderne, der Säkularisierung in einem wissenschaftlich-technischen bestimmten Zeitalter, in welchem das Machbare vorherrscht, wird es nach dem Autor gerade für den traditionsbewußten Islam sehr schwierig, diesem enormen Geschichtsdruck standzuhalten.

Ist der Ausweg aus dieser Identitätskrise der Fundamentalismus, liberale Anpassung oder die Rückkehr zu zeitflüchtiger Mystik? Talbi setzt sich im Schlußteil seines Beitrages entschieden dafür ein, die Transzendenz Gottes zu bezeugen, in aller zeitkritischen Strenge seine erhabene Unvergleichbar-

keit als des ganz Anderen, ohne menschgewordene göttliche Vermittlung wie im Christentum, anzuerkennen. In *diese* Glaubensperspektive rückt er auch das schwere Problem der Herkunft und Wirksamkeit des Bösen. Gott brauche sich dafür nicht zu rechtfertigen. Im denkwürdigen Unterschied zu den rebellischen Hiob-Fragen des Alten Testaments und der Klagelieder heißt es im islamischen Kontext: „Der Koran geht nicht an all den Übeln vorbei, die die leidende Menschheit belasten. Nein, er spricht ausführlich von ihnen und verlangt vom Muslim Standhaftigkeit angesichts der unvermeidlichen Prüfungen."

Im Beitrag zur wortgeleiteten Wegerfahrung der islamischen Mystik von *Mahmoud Ayoub* (Libanon) wird die *Theodizeefrage* überhaupt nicht gestellt, wohl aber ist vom „inneren Kampf" die Rede, in den mystische Gottsuche unausweichlich verwickelt sei. Der Verfasser bezeichnet dieses Geschehen als den „gihad des Geistes", einen Reinigungsprozeß, der das Tor zur Ruhe und zum inneren Frieden öffne. Gerade diese Interpretation hebt sich wohltuend von den zur Zeit in der westlichen Welt grassierenden *pseudosufischen* Bewegungen ab.
Von christlicher Seite spricht *Josef Sudbrack* vom „wunderbaren Austausch zwischen Mensch und Gott im göttlichen Wort". Vielseitig entfaltet er zunächst in einem historischen Aufriß mystische Grundpositionen von Dionysius Areopagita über Meister Eckhart und Hildegard von Bingen zu Nikolaus von Kues bis zur neuplatonisch und idealistisch gefärbten Einheits-Philosophie in der europäischen Neuzeit. Es ist wichtig, daß der Verfasser in diesem Zusammenhang auch von den *Gefahren des mystischen Weges* spricht. Gerade christliche Spiritualität müsse sich davor hüten, in einer vermessenen Einheitsspekulation die kreatürlichen Grenzen des Menschen aufheben zu wollen. Vielleicht hätte das sprachlich und phänomenologisch immer noch zu wenig geklärte Beziehungsgeflecht zwischen Natur, Welt, Geschichte, Abgeschiedenheit und Transzendenz den Geistesort mystischer Erfahrung noch deutlicher hervortreten lassen (Dazu: *Walter Strolz* [Hg.], Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Schriften zur Großen Ökumene, Bd. 11, Freiburg 1984).

Anfragen des Islam an die christliche Theologie

Mit den beiden religionstheologischen Akademien in St. Gabriel, durchgeführt zwischen 1993 und 1995, sind die interreligiösen Bemühungen des Religionstheologischen Instituts in eine neue Phase getreten. Andreas Bsteh, der Herausgeber der inzwischen veröffentlichten Ergebnisse zum christlich-islamischen Dialog (Andreas Bsteh [Hg.], Der Islam als Anfrage an die christliche Theologie und Philosophie. Studien zur Religionstheologie, 1994, Bd. 1), spricht in seiner Einführung auf programmatische Weise vom Ziel dieser Initiative: „Wie sollte es vom christlichen Glauben aus betrachtet möglich sein, der ganzen Tragweite einer Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen gerecht zu werden, wenn diese Begegnung nicht auf dem Urgestein des Glaubens aufruht (vgl. Mt 7,24–27), wenn sie nicht aus dem Quellgrund, aus dem Urzeugnis des christlichen Glaubens gespeist wird und vor der bisherigen Glaubensgeschichte verantwortet werden könnte?"
Kehrt damit der mit dem Symposion „Hören auf sein Wort" eingeübte Dialog zwischen Christentum und Islam in eine nur innerchristlich geführte, theologische Reflexion zurück? Wie es sich damit auch verhalten mag, an den beiden Akademieveranstaltungen waren Muslime nicht vertreten, sondern nur christliche Theologen beider Konfessionen, Islamkundler, Philosophen und Religionswissenschaftler. Innerhalb der auf zehn Beiträge angelegten Anfrage des Islam an christliche Theologie und Philosophie ist dessen Darstellung erstrangig durch die Islamwissenschaftler Adel Th. Khoury, *Annemarie Schimmel* und *Rotraud Wielandt* vertreten.

Letztere handelt in zwei Beiträgen von der Stellung des Menschen in der Schöpfung und seiner daraus sich ergebenden Weltverantwortung. Der Mensch ist nach dem Grundzug islamischer Anthropologie der Stellvertreter Gottes in der Welt, der die unzerstörte Fähigkeit zum Guten besitzt, also von einer „Erbsünde" im christlichen Verständnis nicht belastet ist. Deshalb gebe es eigentlich „kein Bedürfnis nach einer groß angelegten heilsgeschichtlichen Erlösungstat Gottes jenseits von dessen grundsätzlicher Bereitschaft, jedem reuigen Sünder zu vergeben, solange er am Leben ist". Was die Weltverantwortung betrifft, so stellt die Verfasserin die Frage, wie der heutige Islam auf die christliche Trias des konziliaren Prozesses, Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung, antworte. Dabei ergibt sich, daß die Berufung auf das traditionelle islamische Recht bisher zu wenig konkreten ökologischen Initiativen geführt hat.

Nach dem veröffentlichten Bericht wurden in den Arbeitskreisen zum koranischen und biblischen Schöpfungsglauben zahlreiche Anfragen zum *Problem der Herkunft des Bösen* angesichts der ununterbrochenen Leidensgeschichte der Kreatur an die Interpreten des Islam gerichtet. Innerhalb der Religion der Rahma, der Barmherzigkeit Gottes, werde die Theodizeefrage insofern abgewehrt, als die Gottergebenheit aufrührerische Fragen nach dem Warum und Woher des Bösen, der letzten Ursache der Zulassung des Leidens ausschließe.
In der Antwort der christlichen Theologen fällt eine merkwürdige Zurückhaltung gerade dort auf, wo es geboten gewesen wäre, mit dem Buch Hiob die legitime Möglichkeit der Empörung *gegen* Gott *vor* ihm als eine in der leidvollen Welt unverzichtbare Dimension der biblischen Glaubenssprache zu betonen. Dennoch bleibt anhaltend zu bedenken: die Festigkeit, mit der Juden, Christen und Muslime sich gemeinsam zur *Urpositivität der Schöpfung* bekennen, ist ein entscheidender Ansatzpunkt dafür, das menschlich unlösbare Theodizeeproblem nicht zum „Fels des Atheismus" (*Georg Büchner*) werden zu lassen.
Annemarie Schimmel leitet das Gespräch über die Trans-

zendenzerfahrung in der islamischen Mystik skizzenhaft mit einem historischen Überblick ein. Dieser wird dann in den Gesprächsbeiträgen so reichhaltig instrumentiert, daß der Leser Wegweisendes zum Verhältnis von Orthodoxie und Mystik, zur Abgrenzung der Mystik von gnostischen Weltentwürfen, zur mystischen Symbolsprache, zum Sufismus im zeitgenössischen Islam erfährt. In ihrem zweiten Beitrag schildert sie den islamischen Weg des Menschen vor Gott mit einem Ausblick auf die eschatologischen Perspektiven des Koran. Das Islam-Bild, das die weltbekannte Islamistin gibt, ist anziehend, unkompliziert, weltfreudig. Es vermittelt dem Leser den Eindruck, daß es sich bei dieser Weltreligion um eine einfache, natürliche, vernünftige Religion handle, als die sie schon Goethe und Lessing erschien.

Wie aber steht es um die heutigen Tendenzen zur *Re-islamisierung*? Auf diese Frage antwortet, vor allem die Lage im Vorderen Orient betreffend, A. Th. Khoury in seinem Referat „Polytheisten, Juden und Christen". Es wird das Verhältnis der Muslime zu Juden und Christen als den „Leuten des Buches" und davon wesentlich unterschieden zu den Ungläubigen untersucht. Die Solidarität unter den Abrahamitischen Religionen sei im großen Religionsgespräch der Gegenwart noch keine treibende Kraft. Die *islamische Identitätskrise* dauere an und so selbstverständlich die Anstrengungen der Muslime seien, sich aus der Umklammerung des westlichen Geistes, Aufklärung und Moderne als Geschichte prägende Mächte, zu lösen, so könne diese Krise nicht durch fundamentalistische Abschottung (reiner Gottesstaat, geschichtslose Koran-Auslegung) gelöst werden.

Der Endgültigkeitsanspruch der Christusoffenbarung

Der Einblick in den zweiten Band der „Studien zur Religionstheologie" vermittelt fundamentale Glaubenswahrheiten des Christentums (Andreas Bsteh [Hg.], Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Studien zur Religionstheologie, Bd. 2, Verlag St. Gabriel, Mödling 1996). Sie sind so ausgewählt, daß gerade jene Fragen zur Sprache kommen, welchen ein christlich-islamisches Gespräch unter Glaubenden nicht ausweichen darf: Endgültigkeit der Christusoffenbarung, historisch-kritische Exegese, Heilsgeschichte in einer säkularen Welt. Das Ergebnis dieser Akademie ist demzufolge als eine Rückbesinnung auf die eigene christliche Glaubenslage zu betrachten.

Die im strengen Sinne theologischen Beiträge werden durch zwei *philosophische* Stimmen erweitert, damit das Bündnis zwischen Vernunft und Glaube seine geschöpflichen Konturen behält. So erläutert *Wilhelm Dupré* das Verhältnis von Dialog und Wahrheit und *Richard Schaeffler* versucht durch die Unterscheidung der Transzendenz von der Immanenz des göttlichen Wortes die Glaubens- und Bekenntnisfähigkeit des Menschen zu erweisen. Die Anfragen und Diskussionsbeiträge zu den Ausführungen dieser Autoren bewegen sich in sehr anregender Weise auf dem Problemfeld von Urteils- und Seinswahrheit, Sprache und Welterfahrung, Monotheismus und Pluralismus, Schöpfungswort und Rationalität. Der *theologische* Teil der Beiträge wird durch einen Beitrag des Exegeten *Notker Füglister* zur Berufung und Sendung des Propheten eingeleitet. Der Interpretation des prophetischen Selbstverständnisses und des Offenbarungsempfangs geht die Wahrnehmung der Propheten als religionsgeschichtliches Phänomen voraus. Welche überprüfbaren *Echtheitskriterien* in Bibel und Koran berücksichtigt werden müssen, wenn sich die Authentizität eines Propheten erweisen soll, wird vor allem dadurch gezeigt, daß die *Kontinuität* der prophetisch vermittelten Heilsbotschaft in der jüdischen und christlichen Glaubensüberlieferung betrachtet wird. Wie verhält es sich damit im Islam? Bei Muhammad spielt sie ebenfalls eine wesentliche Rolle. „Seine Verkündigung (d. h. der Koran) bekräftigt und vollendet, was im Grunde alle Propheten vor ihm – allen voran Abrahm, Mose und Jesus – im Auftrag ein und desselben Gottes verkündigt haben: den Islam als die eine und universale Religion. Stimmt das? Historisch-kritisch gesehen keineswegs."

Die *dogmatischen* Themen Christologie und Eschatologie (*Martin Karrer*), Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens (*Gisbert Greshake*) und der Endgültigkeitsanspruch der Christusoffenbarung (*Heinrich Ott*) sperren sich am meisten gegen die Möglichkeit, Brücken zum Islam im Sinne interreligiöser Annäherung, eines Ausgleichs der Gegensätze auf höherer Ebene zu schlagen. Christliche Theologie darf, so das Ergebnis, will sie sich selbst treu bleiben und das ihr anvertraute Glaubensgut unabgeschwächt bewahren, die *universale* und *unüberbietbare* Bedeutung des Christusgeschehens nicht pluralistisch einschränken. Und der Islam kann nicht davon absehen, daß *nach* Tora und Evangelium der Koran als die letzte, abschließende Offenbarung, vermittelt durch Muhammad als „Siegel der Propheten", erscheint.

Und so heißt es denn im Beitrag von Greshake: „Der Inbegriff des christlichen Glaubens ist der Glaube an den trinitarischen Gott, der damit auch das eigentliche Zentrum der Differenz zum Islam bildet." In konzentrierter, wiederholt als „widerspruchsfrei" bezeichneter Logik, die gerade durch diesen Anspruch an die spekulative Religionsphilosophie Hegels erinnert, entwirft der Dogmatiker schöpfungstheologische und heilsgeschichtliche Inhalte der trinitarischen Vollzüge. Nach dem Diskussionsbericht wurde diese schon aus philosophischen Gründen fragwürdige These biblisch argumentierend zurückgewiesen. „Logische Widerspruchsfreiheit" sei mit der Unbegreiflichkeit Gottes nicht vereinbar (Jes 40,18; 45,7). Auch könne im Gespräch mit Juden und Muslimen die Liebe Gottes zur nichtmenschlichen Schöpfung und zur Menschheit nicht als urchristliches Spezifikum beansprucht werden.

Der evangelische Systematiker Ott schlägt in seinen Ausführungen zur Christusoffenbarung vor, die Leitbegriffe „Endgültigkeit" und „Offenbarung" zu modifizieren. Was heißt das trotz Lk 2,34; 2 Kor 2,20; Eph 1,10? Es bleibt undurchsichtig, wie das geschehen soll, ob dafür neue Sprach-

formen gewählt werden müßten. In der Diskussion verlagerte sich die entstandene Kontroverse auf die kosmische Bedeutung des Christusglaubens, denn so Ott, dieses neutestamentliche Heilswort betreffe alle Menschen aller Zeiten. So wahr dies auch ist (Kol 1,1–15–17), es bleibt solange geistlich isoliert, natur- und gestaltlos, als seine *kosmologische Vermittlung* fehlt (vgl. *Christian Link*, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Handbuch der Systematischen Theologie, hg. von *C. H. Ratschow*, Band 7/2, Gütersloh 1991).
Erst mit der anschaulich-gegenständlichen Erprobung erhält diese Heilszusage, die in sich kraft ihres *universalen* Anspruchs eine große Zumutung für den gläubigen Nachvollzug ist, ihr volles Gewicht. Christliche Theologie würde die Konfliktzone zwischen Naturwissenschaft und Theologie keineswegs folgenlos verlassen, denn der Schöpfungsglaube verlöre dadurch seine geschichtliche Bewährung im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Islamischer Fundamentalismus, Aufklärung und Säkularisierung ignorierend, steht noch viel mehr im scharfen Zugwind dieser Problematik (*Bassam Tibi*, Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, Frankfurt/Main 1991).

Religiöser Pluralismus und seine theologische Begründung

Wer jemals den Koran über ein rein religionswissenschaftliches Interesse hinaus gelesen hat, wird überrascht sein, wie allverbindend, anschaulich und dankbar stimmend der Schöpfungsglaube in diesem Offenbarungsbuch ist. Die Natur als Schöpfung wird unmittelbar sinnlich als ständige, verläßliche Zuwendung des Schöpfers zu seinen Geschöpfen verstanden. Die souveräne Freiheit, aus der er den Uranfang des Geschaffenen setzte, kommt so als Vorsehung zur Sprache, daß der Schöpfer die vergängliche Welt erhält und aus ihrer Verwandlungsmöglichkeit den Glauben an die Auferstehung der Toten in einem neuen Schöpfungsakt begründet. Es ist nach dem Koran die Schöpfung als Wohltat, die auch noch die Irrenden, die Ungläubigen und Undankbaren gütig waltend umfaßt. Bibel und Koran treffen im *gemeinsamen* Schöpfungsglauben auf eine im christlich-islamischen Dialog noch viel zu wenig gewürdigte Übereinstimmung (vgl. Walter Strolz, Heilswege der Weltreligionen, Band 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam, Freiburg, 2. Auflage 1990).

Im Schlußteil des zweiten Bandes der „Studien zur Religionstheologie" wird sie mehrfach, allerdings ohne naturphilosophische, kosmologische und ökologische Aspekte, thematisiert. Den exegetischen Anstoß dazu gibt der Beitrag von *Martin Karrer* über die „Neue Schöpfung", und zwar mit der ausdrücklich gestellten Frage, ob denn diese neutestamentliche Rede inmitten einer zeitoffenen, unabsehbaren Weltgeschichte durchzuhalten sei. Ist das Heilswort von der neuen Schöpfung in Christus hier und jetzt, weltlich-zeitlich überhaupt einlösbar? Verleitet es nicht zu einer Flucht aus geschichtlicher Verantwortung und, so wird weiter gefragt, wie verhält sich denn die „neue Schöpfung" (2 Kor 5,17; Gal 6,15) zur „seufzenden Schöpfung" (Röm 8,22–24) als ein immer noch in ungeheuren Zeiträumen expandierendes Universum mit unbekanntem Ziel?

Der Verfasser äußert sich dazu nachdenklich so: „Geschichte zeigt mehr beengenden als freien Raum, zeigt mehr fortschreitende als beendete Not und Feindschaft. Ethik muß freie Vollendung, wenn diese nicht nur Postulat sein soll, kontrastieren mit Handlungsgrenzen bis zu unlösbaren Konflikten. Schöpfungstheologie muß sich fragen, ob sie Anfang und Ende so zusammendenken darf wie der Eph, ob es nicht der Welt und Gott angemessener sei, zwischen der Schöpfung des Anfangs und der Schöpfung des Endes einen großen, noch nicht ausgeschrittenen Spannungsbogen zu ziehen."
Die von Karrer aufgeworfene Frage, ob das Eschaton schon in Weltzeit und Geschichte wirksam ist, löste in den Arbeitskreisen und in der Schlußreflexion auf das Ergebnis der Akademiewoche eine spannende Diskussion aus. Was jetzt daraus nachzulesen ist, zeugt von eindrucksvoller Geistesoffenheit und Glaubensverantwortung. Im Zentrum steht die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung innerhalb der durch Geschöpflichkeit und Sterblichkeit begrenzten *conditio humana*. Diese ist für das Christentum durch das *schon* geschehene Heilsereignis der Inkarnation (Joh 1,14) und die *noch nicht* eingelöste Endverheißung bestimmt.
Noch einmal fällt der menschlich undurchdringliche Schattenwurf des Theodizeeproblems auf diese zentrale Glaubenserfahrung. Sie erweist sich als der härteste Probierstein für die glaubwürdige Weitergabe der christlichen Heilsbotschaft. Weil es aber für die künftige, alle Religionen umfassende Entfaltung der interreligiösen Begegnung darauf ankommt, sich trotz dieser Belastung das zuvor durch die Schöpfung immer schon eröffnete, täglich gewährte universale Blickfeld offen zu halten, ist die Frage nach der *biblisch-theologischen Begründung des religiösen Pluralismus* auch im Dialog mit dem Islam unabweisbar gestellt.

Dafür sind, was die Bemühungen des Religionstheologischen Instituts angeht, die Weichen schon gestellt. So ist für Mai 1997 in Wien in prominenter Besetzung von beiden Seiten eine Konferenz zum Thema: „*Eine* Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive" geplant. Diesem Vorhaben ging 1993 ebenfalls in Wien und unterstützt vom österreichischen Außenministerium das Symposion „Friede für die Menschheit" voraus (Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht, Mödling 1994. Eine englische Ausgabe dieses Buches ist soeben erschienen, eine Übersetzung ins Arabische wird vorbereitet).
Der Herausgeber hat zusammen mit seinen Mitarbeitern

keine Mühe gescheut, den Gebrauchswert der Veröffentlichungen zu garantieren. Besonders wertvoll ist das ausführliche *Sachregister* am Schluß des zweiten Bandes, denn es schlüsselt die diskutierten Leitbegriffe der christlichen und islamischen Tradition *jeweils vergleichend* auf. Dadurch ist ein unentbehrliches, wissenschaftlich-theologisches Instrumenarium für die konsequente Weiterführung des christlich-islamischen Dialogs entstanden.

Wenn das ökumenische Leitwort „abrahamitische Ökumene" in den in diesem Beitrag vorgestellten Studien zur Religionstheologie nur selten fällt, so ist doch festzuhalten, daß einige Referenten und Gesprächsteilnehmer die *Beteiligung des Judentums* vermißt und für künftige Religionsgespräche gefordert haben. Sollten politische Rücksichtnahmen dies bisher verhindert haben? Theologisch betrachtet ist die bisherige Abwesenheit jüdischer Stimmen eigentlich nicht zu rechtfertigen. Im Gegenteil: im Hintergrund aller Fragen und Probleme dieses Berichtes ist die jüdische Glaubensüberlieferung vom Auszug Abrahams bis zur Gründung des Staates Israel nach der Katastrophe der Vernichtung des europäischen Judentums in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegenwärtig. Gemeinsame Weltverantwortung, aus jüdischem, christlichem und islamischem Glaubensgrund erwachsen und gefordert, zwingt die monotheistischen Religionen, trotz weiterhin eigener Wege näher zusammenzurücken (Dazu: *A. Falaturi/Jakob J. Petuchowski/W. Strolz [Hg.]*, Universale Vaterschaft Gottes – Begegnung der Religionen. Schriften zur Großen Ökumene, Bd. 14, Freiburg 1987).

Zur Überwindung der Sinnkrise der säkularen Welt ist das große Hoffnungspotential von Judentum, Christentum und Islam unverzichtbar, auch wenn diese Religionen im Übergang zum dritten Jahrtausend selbst von diesem Einbruch überlieferter Werte und Sinngestalten des Seienden mitbetroffen sind. Indem so die monotheistischen Religionen mit ihrem hohen Heilsanspruch im Zeitalter globaler Verantwortung ihre eigene Sinnkrise bewältigen müssen, gilt heute noch Goethes Einsicht, daß auch die notwendige Neuaneignung der Tradition der Eingebung bedarf. *Walter Strolz*

Weiterhin bestimmend

Die christlichen Kirchen in Äthiopien

In Äthiopien wurde die Militärdiktatur Mengistus durch den Einmarsch der Truppen der EPRDF (Ethiopian People Revolutionary Democratic Front) in Addis Abeba im Mai 1991 endgültig besiegt. Seit diesem Machtwechsel entwickeln sich für die mehrheitlich orthodoxen Christen in Äthiopien neue Perspektiven. Dies zeigt sich sowohl im Selbstverständnis der einzelnen Glaubensgemeinschaften als auch in der ökumenischen Zusammenarbeit.

Rhythmisch wiegen sich die Hände der Däbtäras mit dem Sistrum hin und her, die Bewegung wird mit den Füßen forgesetzt, anschwellender Gesang begleitet das bunte Szenarium. Bundespräsident *Roman Herzog* zeigte sich tief beeindruckt von dem lebendigen Zeugnis äthiopisch-christlicher Kultur. Bei seinem einwöchigen Staatsbesuch in Äthiopien im Janaur dieses Jahres hatte Herzog neben seiner politischen Mission auch die Gelegenheit, die christliche Tradition dieses Landes kennenzulernen. Die Tatsache, daß sich Politik und Religion getrennt voneinander zeigen, ist für Äthiopien ein Novum.

Äthiopien und Christentum sind synonym

„Church and State are one." „There is no state without church and there is no church without state." Diese Äußerungen des Patriarchen *Abuna Tewoflos* während der Regierungszeit Kaiser Haile Sellassies sind kennzeichend für die Geschichte Äthiopiens. Schon mit dem Beginn des Christentums in Äthiopien im 4. Jahrhundert zeichnete sich der Weg dieser Verbindung von Kirche und Staat ab. Nach der überlieferten Tradition wurde König Ezana in Aksum von dem Syrer Frumentius zum ersten Christen Äthiopiens getauft. Das Christentum wurde zur Hofreligion, die Verbreitung und Missionierung erfolgte entweder durch die Soldaten des Herrschers oder durch Mönche, die im Auftrag des Königs in die neu eroberten Gebiete zogen.

Das Christentum in Äthiopien ist daher nicht wie im römischen Reich durch eine Massenbewegung von unten nach oben entstanden. Dennoch konnte sich die Kirche fest in der Bevölkerung verankern, so fest, daß ‚Äthiopien' und ‚Christentum' zu Synomymen wurden. Die von Hof und Kaiser geförderte Ideologie, die, kurz zusammengefaßt, darauf beruht, daß der Kaiser ein Nachkommen aus der Verbindung von Salomon und der Königin von Saba ist und sich so die Auserwähltheit des jüdischen Volkes auf das christliche Äthiopien übertragen hat, Äthiopien also schon zu Urzeiten

ein Land Gottes gewesen ist (Ps 68,91), ist ebenfalls von großer Bedeutung.
Das führte zu einem *kirchlichen Nationalismus*: Alle, die nicht zur äthiopischen Kirche gehören, seien es die Muslime, die Beta Israel (Falashas), die Anhänger traditioneller Religionen oder in neuerer Zeit Christen anderer Glaubensgemeinschaften, werden zu Äthiopiern zweiten Grades. Äthiopien blieb bis zum Sturz von Kaiser Haile Sellassie 1974 durch die Verquickung von Kaiserherrschaft und Orthodoxie bestimmt: der Herrscher wurde als Oberhaupt der Kirche angesehen und die Kirche als ausführendes und unterstützendes Organ der königlichen Anordnungen.

Die äthiopische Kirche (Ethiopian-Orthodox Tewahedo Church) gehört zu den fünf altorientalischen Kirchen, die sich nach dem Konzil von Chalkedon 451 von den anderen Kirchen abtrennten. Obwohl sie erst 1959 autokephal wurde – bis dahin war sie jurisdiktionell von der Koptischen Kirche abhängig und ein von dieser eingesetzter ägyptischer Metropolit fungierte als Leiter – verfügt sie über einen vielfältigen Klerus (Diakone, Priester und die nicht ordinierten Däbtäras), Klöster mit unterschiedlichen Mönchsgemeinschaften und ein kompliziertes kirchliches Bildungssystem. Der äthiopische Kirchenkalender mit seinen Fest- und Fastentagen bestimmt das Leben der Gläubigen.

Das kommunistische Regime unter *Mengistu Haile Mariam* versuchte, die enge Verknüpfung von Staat und Kirche zu ändern. Das anfängliche Betreiben, die Religion ganz abzuschaffen, scheiterte, aber auch die völlige Trennung von Staat und Kirche. Zwar wurde die äthiopisch-orthodoxe Kirche (ÄOK) ihrer uneingeschränkten Machtstellung beraubt und verlor ihren Landbesitz, doch innerhalb der Kirchenführung setzte kein Umdenken ein. Revolution und Kirche leben nebeneinander. Der unter Kaiser Haile Sellassie amtierende Patriarch *Abuna Tewoflos* wurde unter bis heute ungeklärten Umständen entmachtet und entführt, aber sein Nachfolger, *Abuna Täklä Haymanot*, gehört dem äthiopischen Parlament (Sängo) an. *Qes Salomon*, der im März 1979 eingesetzte General-Manager der ÄOK, war ein ausgesprochener Anhänger des revolutionären Regimes und achtete darauf, daß alle Ämter im Patriarchat und innerhalb der Kirche mit regimetreuen Vertretern besetzt wurden. Er versuchte, das äthiopische Christentum dem Sozialismus anzupassen. Dieser Versuch wurde jedoch von den Christen nicht angenommen, für sie war die Kirche nunmehr eine Zuflucht, in der sie ihre wahre Identität leben konnten.
Die Regierung erkannte in den achtziger Jahren die Machtstellung der ÄOK an. Ein Dekret vom 17. Januar 1985 definierte die religiösen Feiertage neu und reduzierte die öffentlichen auf dreizehn, einschließlich dreier muslimischer. Diese Gleichstellung der Religionen war neu für die äthiopischen Christen. Damit sollte ein Ziel des „Zehn-Punkte-Programms" vom 20.12.1974 verwirklicht werden, nämlich das Prinzip der nationalen Einheit über ethnische, religiöse und Klassenunterschiede zu stellen.
Es ließ sich aber beobachten, daß eine innenpolitische Strategie der gegenseitigen Nicht-Einmischung verfolgt wurde. Die Kirche bezog ihre finanzielle Unterstützung vom Staat. Während dieser Zeit gab es kaum offiziellen Widerstand der Kirche gegen die Militärdiktatur. Der von Mengistu geführte Kampf für die bestehende Einheit Äthiopiens wurde von der ÄOK ideologisch unterstützt. Noch im April 1991 übergab der Patriarch Mengistu eine Fahne mit der Aufschrift: „Ein einziges Äthiopien oder der Tod."

Im Mai 1991 kollabierte das Mengisturegime und es begann eine Periode des politischen Übergangs. War bisher trotz Ende des religiös legitimierten Kaiserreiches die Herrschaft der Amharen nicht in Frage gestellt worden, trat nun deutlich eine neue Komponente in der äthiopischen Geschichte und Politik auf. Die Truppen der EPRDF setzten sich hauptsächlich aus Nordäthiopiern zusammen, aus Tigrinnern. *Meles Zenawi*, der neue erste Mann im Staat, kommt aus Tigre. Doch gerade Nordäthiopien wird als Hochburg der ÄOK angesehen. Wie stellte sich die Übergangsregierung und später rechtmäßig gewählte Regierung zur Kirche?
Einer der ersten Schritte war die Absetzung des amtierenden Patriarchen Abuna Merkorios. Man warf ihm eine zu große Nähe zur Regierung vor. Die Kirchensynode wählte nach Vorschrift unter den Kandidaten am 5.7.1992 einen neuen Patriarchen, *Abuna Paulos*. Abuna Paulos kommt aus Tigre. Ein Teil der Bischöfe und Gläubigen erkannten seine Wahl nicht an. Für sie war diese nach dem äthiopischen Kirchenrecht (Fetha Nägäst) nicht kanonisch. Im Kanon ist festgelegt, daß es immer nur einen ernannten Patriarchen geben darf. Dieser Bruch innerhalb der ÄOK ist bis heute nicht beigelegt, mit Konsequenzen auch bei den äthiopischen Kirchen im Ausland. Die „Ethiopian Orthodox Church in the Western Hemisphere (EOCWH)", in Amerika ansässig, löste sich von ihrer Mutterkirche und erklärte sich für unabhängig. Ihr steht Archbischof *Yeshaq* vor, doch leistet sie dem abgesetzten Patriarchen Abuna Merkorios Gehorsam.

Ansonsten besteht eine eher freundschaftliche Beziehung zwischen ÄOK und der Regierung Meles Zenawi. Trotz offizieller Trennung von Kirche und Staat bezieht die Kirche weiterhin Geld von der Regierung. Dadurch bleibt ihre privilegierte Stellung gewährleistet. Besondere Aufmerksamkeit erregt in jüngster Zeit die Entwicklung in der *Eritreisch-Orthodoxen Kirche*. Die orthodoxen Christen Eritreas gehörten bislang dem äthiopischen Patriarchat in Addis Abeba an. Zu einem ersten Bruch war es im Mai 1991 gekommen, als der koptische Patriarch *Shenouda III* zwei eritreische Mönche zu Bischöfen weihte, *Abba Makarios* und *Abba Munqos*. Damit war die Gründung einer unabhängigen Kirche in Eritrea eingeleitet. Seit 1993, als Eritrea ein selbständiger Staat wurde, öffnete sich die ÄOK dieser Entwicklung. Politischer Druck ist dabei nicht auszuschließen. Die Frage der Zuständigkeit für die eritreische Kirche wird zwischen der Koptischen Kirche und der ÄOK heftigst diskutiert. Die Eritreer wenden sich allerdings bisher in allen Angelegenheiten an die Kopten.
Im September 1993 beschloß die Hl. Synode der Koptischen

Kirche in Kairo die Weihe weiterer eritreischer Bischöfe, damit diese eine eigene Synode bilden könnten. 1994 wurde diese Weihe vollzogen, obwohl Abuna Paulos im Herbst 1993 Eritrea besuchte und weitere Schritte besprochen wurden. Eine vorläufige Einigung erklärte die Eritreisch-Orthodoxe Kirche zu einer eigenständigen Organisation. Sie ist nicht mehr Teil der ÄOK. *Abuna Makarios*, derzeitiger Leiter der Eritreisch-Orthodoxen Kirche, plant die Weihe eines ersten eritreischen Patriarchen, der vom koptischen Patriarchen konsekriert werden soll.

Die Verfassung garantiert die Religionsfreiheit

Die Verteilung der Religionen in Äthiopien sieht nach den neuesten Angaben folgendermaßen aus: ca. 55 Prozent Christen, 40 Prozent Muslime (Sunnitischer Islam), fünf Prozent Anhänger traditioneller Religionen. (Die Angaben schwanken.) Die als Juden bezeichneten Beta Israel (Falashas) sind nach Israel emigriert. Von den 55 Prozent Christen gehören 80 Prozent der ÄOK an, die restlichen 20 Prozent bekennen sich zu anderen christlichen Kirchen. Die *Evangelische Kirche Mekane Yesus* (Mitglied des Lutherischen Weltbundes) ist mit zur Zeit 1,3 Mio Mitgliedern die wichtigste der evangelischen Kirchen.

Die evangelischen Kirchen gehen auf die im 19. Jahrhundert begonnene Missionstätigkeit zurück. *Peter Heyling* (ca. 1607–1652), der berühmte lutherische Missionar aus Lübeck, war als Berater von Kaiser und Abuna (Metropolit) zwar hoch anerkannt, doch ohne missionarische Erfolge. Die Mekane Yesus-Kirche (Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus – EECMY) wurde durch die Vermittlung lutherischer Missionen aus Amerika, Dänemark, Deutschland (Hermannsburg), Norwegen und Schweden 1959 gegründet. Ist die ÄOK hauptsächlich im Norden, Westen und Mitte Äthiopiens vertreten, so befindet sich das Hauptverbreitungsgebiet der EECMY dagegen im Süden und Südwesten. Das läßt sich mit der Religionspolitik Haile Sellassies erklären: bis 1974 war eine Missionierung nur in Gebieten, die nicht traditionell orthodox waren, erlaubt.

Die Regierung unter Mengistu verbot alle missionarischen Tätigkeiten. Die evangelischen Gemeinden waren Verfolgungen und Repressalien ausgesetzt, oft mit dem Argument, die Oppositionsbewegung würde sich aus ihren Anhängern rekrutieren. Der Generalsekretär der EECMY, *Gudina Tumsa*, wurde im Juli 1979 von Kräften des Mengisturegimes entführt, 1992 wurde seine Ermordung durch ein spezielles Todeskommando Mengistus offiziell bestätigt. 1989 kam es zu einer Welle der Christenverfolgung, bei der viele Leiter von Gemeinden verhaftet wurden.

Erst die Religionspolitik der neuen, demokratisch gewählten Regierung veränderte die Situation. Die seit August 1995 geltende Verfassung bestätigt die Freiheit der Religionen. Der Staat soll sich aus religiösen Angelegenheiten heraushalten, die religiösen Körperschaften aus der Politik. Nach Angaben von *Qes Yadessa Daba*, dem momentanen Kirchenpräsidenten der EECMY, der 1993 *Francis Stephanos* ablöste, befindet sich die Kirche seitdem im Umbruch. Sie wächst jährlich um 20 Prozent, viele Mitglieder sind erst seit wenigen Jahren dabei. Ein Grund für die steigende Akzeptanz der EECMY liegt in der von ihr betriebenen *Gleichstellungspolitik*. Mitte 1994 beschloß die EECMY, die Stellung der Frauen in der Gesellschaft unter anderem dadurch zu verbessern, indem sie in die „Entscheidungen treffenden Organe der Kirche" aufgenommen werden sollen. Die Frage der Frauenordination wird diskutiert, zuletzt im Juli 1995 bei einer theologischen Konsultation in Addis Abeba, doch konnte eine Einigung bisher nicht erzielt werden.

Auch einem anderen Problem widmet sich die EECMY. Für eine weitere stabile Entwicklung Äthiopiens ist eine Einschränkung des hohen *Bevölkerungwachstums* notwendig. Doch lehnen bisher alle Kirchen Äthiopiens eine Familienplanung ab. In der EECMY findet jedoch seit einigen Jahren ein Umdenkungsprozeß statt. Im Mittelpunkt steht die „verantwortliche Elternschaft", die eigene Entscheidung über die Anzahl der Kinder, die die jeweilige Familie für verantwortbar hält. Eine Stärkung erfährt die EECMY sicherlich dadurch, daß *Negasso Gidada*, seit August 1995 äthiopischer Staatspräsident, Oromo und Sohn eines evangelischen Predigers in Dembi Dolo ist.

Dennoch sind zu optimistische Prognosen nicht angebracht. Am 30. Mai 1996 wurde *Hailu Terfasse Tasse*, ein Vertreter der EECMY, verhaftet. Er wird verdächtigt, mit der Oromo Liberation Front (OLF) in Verbindung zu stehen. Hier zeigt sich die auch von der neuen Regierung praktizierte Politik, die Aktivitäten der Kirchen zu kontrollieren, trotz wiederholter Beteuerung von Meles Zenawi, Religion sei Privatangelegenheit.

Neben der EECMY sind weitere lutherische Kirchen in Äthiopien und Eritrea vertreten: in Äthiopien die lutherische Kirche; in Eritrea die lutherische Kirche von Eritrea und die evangelische Kirche von Eritrea (ECE). Die ECE ist als Mutterkirche der EECMY anzusehen, da sie aus der Missionstätigkeit der oben genannten Kirchen hervorgegangen ist. Die lutherische Kirche ist zurückzuführen auf eine Abspaltung einer konservativen Gruppe der schwedischen Missionare (Swedish Mission Bibeltrogna Vänner -SMBV), die erst in Eritrea und dann in Äthiopien wirkte. Die lutherische Kirche Äthiopiens wurde 1960 in Addis Abeba gegründet. Die Angaben über die Zahl ihrer Mitglieder im Jahr 1992 schwanken zwischen 4000 und 15 000.

Weiter gibt es auch baptistische Gemeinschaften: die Kale Heywot, die Baptist Evangelical Church und die Meserete Kristos Church. Die Kale Heywot (Qal Heywot = Wort des Lebens) Church (KHC) ist die größte dieser Gemeinschaften mit einer ständig wachsenden Anhängerschaft. Sie existiert in dieser Form seit 1972 und ist zurückzuführen auf die Tätigkeiten der Sudan Interior Mission (SIM), die in Äthiopien seit 1928 wirkte. Obwohl die SIM kurz vor der italienischen Okkupation das Land verließ, verbreitete sich die KHC rasch, so daß sie nach dem Krieg ihre Missionsarbeit

verstärkt fortführen konnte. 1975 verfügte die KHC über 106 Bibelschulen, die jedoch während der Zeit Mengistus größtenteils schließen mußten. Die KHC hat ihre meisten Mitglieder im Südwesten des Landes, ihr Hauptsitz befindet sich aber in Addis Abeba. Seit 1991 ist ihre Mitgliederzahl enorm angestiegen, und wird 1996 mit 2,1 Mill. angegeben. Ihr Wirken wird derzeit von den anderen Kirchen und von der Regierung kritisch beobachtet.
Die Baptist Evangelical Church ist zwar mit der KHC assoziiert, aber organisatorisch eigenständig. Sie ist hervorgegangen aus der Baptist General Conference Mission aus den USA, die 1949 nach Äthiopien kam und hauptsächlich in Shoa missionierte. Neuere Zahlen existieren nicht, 1989 wurden 8000 Mitglieder gemeldet. Es existieren noch weitere kleinere baptistische Gemeinschaften, die durch die amerikanische Baptistische Mission entstanden.

Die „Meseret Kristos Church" oder „Christ Foundation Church" gehört zu den *Mennoniten*. Während der italienischen Besetzung kamen sie 1940 als Rote-Kreuz-Delegation nach Äthiopien. Die mennonitische Mission ist vor allem bei Aufbauhilfen bis heute aktiv, obwohl ihre Kirche in Addis Abeba geschlossen wurde. Die Mennoniten waren aufgrund ihrer Weigerung, eine Waffe in die Hand zu nehmen und Soldat zu werden, immer wieder heftigsten Verfolgungen ausgesetzt gewesen. Das führte letztendlich bei der Meseret Krestos Church dazu, dieses Gebot nicht mehr aufrechtzuerhalten.
Neben den genannten Kirchen, die die zur Zeit größeren evangelischen Gruppierungen in Äthiopien bilden, existieren auch *pfingstlerische Gemeinschaften*. Die „Sefere Guenet" und die „Yeheywot Berhan Church" sind als eigenständige Kirchen zu nennen. Auch eine Kongregationalistische Kirche ist vertreten, die „Churches of Christ – Yakrestos Betä Krestiyan", sowie die Sieben-Tage-Adventisten, die 1921 anfingen, in Äthiopien zu missionieren. Die charismatische Bewegung „Mulu Wängel Church – Full Gospel Believers Church" ist nicht als eigenständige Kirche zugelassen. Die Zeugen Yehovas, bisher in geringer Zahl vertreten, wachsen seit 1991 ständig. Allen diesen Kirchen ist gemein, daß sie sich erst seit Mitte dieses Jahrhunderts in Äthiopien etablieren konnten und bis 1991 starken Verfolgungen und Repressalien ausgesetzt waren.

Anders verhält es sich dagegen mit der äthiopischen *katholischen* Kirche. Portugiesische Jesuiten kamen im 16. Jahrhundert nach Äthiopien. Kaiser Susneyos trat 1613 zum katholischen Glauben über, der Widerstand der Orthodoxie war jedoch groß und der Kaiser mußte abdanken. Die Jesuiten wurden des Landes verwiesen. Als im 17. Jahrhundert französische Kapuziner Äthiopien bereisten, wurden sie verfolgt und zu Märtyrern. Im 19. Jahrhundert gelang es den Lazaristen (Justinus de Jacobis) und Kapuzinern (Kardinal Massaia), in Nord- und Südäthiopien Fuß zu fassen. 1846 wurden zwei apostolische Vikariate geschaffen: das „Apostolische Vikariat von Abyssina" (Lazaristen) und das „Apostolische Vikariat von Galla" (Kapuziner). Verfolgungen und Ausweisungen der Missionare ergaben sich durch Herrscherwechsel, doch ab 1880 wurden die katholischen Missionare durch Kaiser Menelik protegiert. 1895 wurde die Apostolische Präfektur von Eritrea gegründet.
Kaiser Haile Sellassie erhielt als Schüler auch Unterricht in einer Missionsschule in Harar, er war seitdem der katholischen Kirche wohlgesonnen. 1930 wurde in Asmara *Kidana Mariam Kassa* als erster Bischof des äthiopischen Ritus geweiht, 1951 die katholische Diözese des äthiopischen Ritus in Adigrat gegründet. Seit 1957 bestehen diplomatische Beziehungen zwischen Äthiopien und dem Heiligen Stuhl. 1961 wurde die Erzdiözese des äthiopischen Ritus in Addis Abeba gegründet. Zu ihr zählen, geleitet von Metropolit *Paulos Tzadua*, über 30000 Gläubige (1992). Die Mitglieder der Äthiopisch-Katholischen Kirche (ECC) werden insgesamt auf 350000 geschätzt, wobei der größte Teil in Eritrea lebt.

In dieser Zahl sind die wenigen Katholiken des lateinischen Ritus mit eingeschlossen. Während der Zeit Mengistus engagierte sich die katholische Kirche vor allem bei Hilfsaktionen in den Hungergebieten. Sie wurde von der Regierung nicht behelligt, da sie als politisch neutral galt. Zwischenfälle mit Mitgliedern dieser Kirche sind nicht bekannt. Mit dem Regierungswechsel 1991 verstärkte aber auch die katholische Kirche ihre Aktivitäten. Nicht geklärt ist bisher die Frage, ob in Eritrea eine eigene Hierarchie errichtet wird.

Ökumene unter dem Einfluß des Auslands

Heute gibt es eine erstaunliche Vielfalt an christlichen Gemeinschaften in Äthiopien – erstaunlich deshalb, da die ÄOK sich 1500 Jahre als alleinige rechtsmäßige Kirche Äthiopiens verstand. In Anbetracht der neueren Entwicklung drängt sich die Frage der ökumenischen Beziehungen auf.
In der Abschlußerklärung der im April 1995 in Bonn durchgeführten Fachtagung der AGKED („Konfliktschlichtung und Friedenskonsolidierung") lautet ein von äthiopischen Teilnehmern verfaßter Passus: „Die Kirchen in Äthiopien werden ermutigt, ein gemeinsames, ökumenisches Forum zu schaffen, um Frieden, Gerechtigkeit und Demokratie in ihrem Land zu festigen." Ohne Vorarbeit der Kirchen seit 1991 wäre dieser Passus nicht zustande gekommen. Bis zum Ende der Militärdiktatur Mengistus kämpfte jede Kirche für sich alleine ums Überleben. Vordringlichste Aufgabe war es seit dem Regierungswechsel, die Beziehungen der Kirche untereinander zu klären, bevor gemeinsame Schritte unternommen werden konnten. Ein nationaler Kirchenrat, der „Council for the Cooperation of Churches in Ethiopia (CCCE)" wurde 1976 gebildet, doch aufgrund interner Schwierigkeiten bald wieder aufgelöst.
Das Selbstverständnis der ÄOK bedingte eine eher ablehnende Haltung gegenüber anderen äthiopischen Christen. Noch 1993 beschuldigte Abuna Paulos die Lutheraner des Proselytismus. In einem Interview mit dem Generalsekretär

des LWB klagte er die EECMY als Störenfried einer alten Tradition an. Trotzdem kam es 1985 zu ersten vorsichtigen Schritten einer ökumenischen Zusammenarbeit, als durch die Initiative der Katholiken ein Hilfswerk (CRDA – Christian Relief and Development Association) zur Bekämpfung der Hungersnot ins Leben gerufen wurde, an dem sich ÄOK und EECMY beteiligen. 1990 kam es zu einer Friedensinitiative dieser drei Kirchen, bei der auch das Supreme Council of Islamic Affairs mitwirkte. Innerhalb des äthiopischen Protestantismus bildete sich eine Vereinigung von zehn Kirchen, die sich „Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia (ECFE)" nennt. Sie soll die Zusammenarbeit der protestantischen Kirchen verbessern.

Die ökumenische Entwicklung in Äthiopien wird durch *Kontakte mit dem Ausland* entschieden gefördert. Die EECMY verabschiedete bei einem Treffen des Committee of Mutual Christian Responsibility (CMCR) im Januar 1992 zusammen mit Vertretern lutherischer Kirchen aus dem Ausland ein Statement. Ausdrücklich bekannte sich das CMCR zu einem aktiven Versöhnungsprozeß zwischen den verschiedenen Ethnien im Lande. Ein Dialog mit der Übergangsregierung wurde vorgeschlagen, beim Treffen der CMCR im Februar 1993 ein offener Brief an den damaligen Präsidenten Meles Zenawi (er ist seit dem 23. August 1995 Ministerpräsident) verfaßt. Der Brief befürwortete eine offene Diskussion über die neue Verfassung und einen demokratischen Dialog. Bei der 16. Jahrestagung der CMCR im Februar 1995 wurden die innere Entwicklung der Kirche und die Menschenrechte thematisiert.

Führte die ÄOK, Gründungsmitglied des Weltkirchenrates, seit 1967 Gespräche mit den anderen altorientalischen Kirchen, so intensivierte sich während der Mengistuzeit ihr Kontakt mit dem Moskauer Patriarchat, welches sich in einer ähnlichen politischen Situation befand. Einen Austausch mit der griechisch-orthodoxen Kirche gab es seit den 50er Jahren; er verstärkte sich aber seit 1991 zunehmend.

Bei einer von der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst (AGKED) und dem AD HOC Peace Committee (AHPC) vom 7.–11. September 1992 in Addis Abeba abgehaltenen Konferenz mit dem Titel: „Frieden, Versöhnung und Entwicklung in Äthiopien" nahmen auch Vertreter der Kirchen und der muslimischen Gemeinschaft teil. Ergebnis war die konkrete Empfehlung, für das weitere Friedensengagement ein „Interreligious peace committee" zu bilden. Auf dieser Konferenz wurde auch eine intensive Zusammenarbeit zwischen der All Africa Conference of Churches (AACC) und der Kirche Äthiopiens verabredet.

Ein Ereignis in Gondar im September 1993 machte die Bedeutung der Kirche für die Demokratisierung und Entwicklung Äthiopiens deutlich. Der Eremit *Amha Iyasus*, ein bekannter Gegner Mengistus, predigte über die Einheit Äthiopiens mit Eritrea, die Bedeutung der ÄOK und gegen den Machtverlust der Amharen. Die Eremiten werden von den Äthiopiern besonders für ihr unabhängiges Auftreten geschätzt. In ihren Predigten äußern sie sich oft kritisch gegenüber der herrschenden Regierung. Als die Kräfte der EPRDF Amha Iyasus verhaften wollten, wehrte sich die versammelte Menge und es kam zu gewalttätigen Auseinandersetzungen. Die Zahl der Toten wurde von Amnesty International mit 13 angegeben. Amha Iyasus wurde wenig später mit dem Argument, in die gewaltätige Demokratie in Gondar verwickelt gewesen zu sein, verhaftet. Nach anderer Darstellung predigte Amha Iyasus auch gegen den wachsenden islamischen Fundamentalismus und gegen die EECMY. Es ist zu fragen, wie die nunmehr gewählte Regierung künftig mit kritischen Stimmen innerhalb der Kirche umgehen wird. Die scharfe Zunge der Eremiten ist sicherlich weiterhin zu fürchten, zumal diese momentan fast als eine *Art Erneuerungsbewegung* für die alte Tradition der ÄOK auftreten.

Kann der Umgang der Christen untereinander als ein Gradmesser für den demokratischen Prozeß in Äthiopien angesehen werden? Die verschiedenen Kirchen, die zwar bisher größtenteils ethnisch geprägt waren (ÄOK – Amharen, Tigre; EECMY – Oromos), können durch ihre Strukturen einen interethnischen Dialog bewirken, und dieser Prozeß in der jüngsten Geschichte könnte zu einer Ethnien übergreifenden Identitätsbildung Äthiopiens beitragen. Die Kirchen würden dabei eine Vorbildfunktion übernehmen. Auch nach der in der Verfassung festgelegten Trennung von Staat und Kirche wird die Religion jedenfalls weiterhin das Leben der Menschen in Äthiopien bestimmen. *Verena Böll*

Kurzinformationen

Kirchlicher Protest gegen Vernichtung menschlicher Embryonen

Protest und Kritik äußerten zahlreiche Vertreter der Kirchen in England ebenso wie im Ausland an der Vernichtung von 3300 tiefgefrorenen menschlichen Embryonen in Großbritannien, deren Aufbewahrungsfrist abgelaufen war. Am 1. August 1991 war ein Gesetz in Kraft getreten, in dem das britische Parlament beschlossen hatte, befruchtete Eizellen, die aus Versuchen der künstlichen Fortpflanzung hervorgehen und nicht verwendet werden, dürften nicht länger als fünf Jahre eingefroren bleiben, außer die Spenderpaare beantragten dies ausdrücklich. Die katholische Kirche in

Großbritannien erinnerte daran, daß sie Produktion und Einfrieren von Embryonen von Anfang an als unmoralisch verurteilt habe. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz von England und Wales, Kardinal *Basil Hume*, forderte eine Gesetzesänderung. Es brauche überdies neue Wege zur Behandlung von Unfruchtbarkeit. Angesichts der existierenden eingefrorenen Embryonen sei es jedoch das geringste Übel gewesen, sie sterben zu lassen. In einem von der „Times" veröffentlichten Schreiben riefen mehrere Ethik-Experten der Kirchen ebenfalls zu einer Gesetzesänderung auf, im Sinne des Verbotes der Produktion überzähliger Embryonen bei künstlicher Befruchtung. Der „Osservatore Romano" sprach von einem „Massaker an ungeborenem Leben", Radio Vatikan von einem „Tunnel ohne Ausgang". Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, forderte ein klares Verbot der Embryonenforschung in Europa. Auch in Deutschland müsse mehr Klarheit darüber geschaffen werden, was mit aufbewahrten Embryonen geschehen solle. Das seit Anfang 1991 in Deutschland gültige Embryonen-Schutzgesetz (vgl. HK, Dezember 1990, 571 ff.) sieht im Prinzip vor, daß überschüssige Embryonen bei künstlicher Befruchtung erst gar nicht entstehen. Anders als in Großbritannien dürfen bei jeder künstlichen Befruchtung höchstens drei Embryonen erzeugt werden. In Großbritannien zeige sich, so Lehmann, welche Folgen die Zulassung von Produktion und Konservierung so vieler Embryonen mit sich bringe.

Regentenkonferenz berät über die Situation in der Priesterausbildung

Auf ihrer diesjährigen Jahrestagung, die vom 15. bis 19. Juli in Hamburg stattfand, beriet die Deutschsprachige Regentenkonferenz über Konsequenzen aus der herrschenden pastoralen Situation für die Priesterausbildung. Zur Lage der Priesteramtskandidaten betonten der scheidende Vorsitzende der Konferenz, der künftige Generalvikar der Diözese Würzburg, *Karl Hillenbrand*, und sein Nachfolger, der Regens der Diözesen Osnabrück und Hamburg, *Hermann Wieh*, die Lebensläufe der Priesteramtskandidaten seien heute individueller als früher. Die Kandidaten seien intensiver und länger mit sich selbst und ihrer Entwicklung beschäftigt. Der Aachener Ordinariatsrat *Gert Heinemann*, früher selber Regens, stellte bei den Priesteramtskandidaten einen schwindenden Rückhalt in den Familien, Gemeinden und unter Priestern fest. Er forderte ein intensives Eingehen auf die Lebensgeschichte und Lebenswelt der Kandidaten. Der Personalreferent der Erzdiözese Hamburg, *Ansgar Hawighorst*, wies auf die erhöhten Leitungsanforderungen an Priester hin. Die Vorstellungen vom Auftrag des pastoralen Dienstes würden angesichts der Umbrüche auf diesem Gebiet unklarer bzw. beliebiger, die Formen des Dienstes vielfältiger, der Konsens geringer. Hillenbrand betonte, der Priester gewinne gegenüber anderen pastoralen Berufen nicht durch Abschottung an Identität, sondern nur durch Zusammenarbeit und Kommunikation. Auf der Tagung war u. a. die Ansicht geäußert worden, es solle nicht so sehr das Trennende, sondern der gemeinsame Auftrag der unterschiedlichen pastoralen Berufe betont werden.

Schweizer Kirchenvolksbegehren

Während in Österreich im Frühjahr 1995 die Unterschriftensammlung für das Kirchenvolksbegehren in Gang kam, trat in der Schweiz Bischof *Hansjörg Vogel* (Basel) wegen Vaterschaft von seinem Amt zurück (HK, Juli 1995, 340 f.). Dieser Rücktritt löste eine große Betroffenheit aus und wurde zum Anlaß von *drei Petitionen*, die den Pflichtzölibat in Frage und die Weiheämter für Frauen zur Diskussion stellten. An ihrer Herbstversammlung 1995 nahm die Bischofskonferenz diese Petitionen mit rund 75 000 Unterschriften als „Plädoyer für eine menschliche, offene und tolerante Kirche" entgegen und versprach eine Weiterführung des Dialogs. Nach einer weiteren Aussprache innerhalb der Bischofskonferenz stellte sie nach ihrer Wintersitzung ein Gespräch mit den Initianten und Initiantinnen der Petitionen in Aussicht. Inzwischen hatten die Leitungen der elf größten kirchlichen Verbände der deutschen Schweiz die Bischöfe mit dem Aufruf „Höchste Zeit zum gemeinsamen Handeln" aufgefordert, gegen das Kirchenrecht Maßnahmen zur Behebung des Priestermangels zu ergreifen. Nach einem Gespräch einer Delegation der Bischofskonferenz mit allen vier Initiativgruppen erklärte sie nach ihrer diesjährigen Sommersitzung, sie werde nun die verschiedenen Postulate der Petitionen behandeln; dabei werde „die Frage des Auftrags und der Stellung der Frau in der Kirche Vorrang haben". Die Initiativgruppen erklärten sich in einem Offenen Brief an die Schweizer Bischöfe über diese „unverbindliche Absichtserklärung" und vor allem über die Weise, „wie sie mit Anliegen der Basis umgeht, enttäuscht". Angesichts der Polarisierung erklären sie eine „Tagsatzung oder Synode von höchster Dringlichkeit, um mit den Bischöfen zusammen die brennenden Probleme aufzuarbeiten". – Polarisierungen sind allerdings nicht nur zwischen „Kirchenleitung" und „Kirchenvolk", sondern auch innerhalb des „Kirchenvolkes" auszumachen. Um das notwendige, aber schwierige Gespräch über „Männer und Frauen in der Kirche" in den Verbänden in Gang zu setzen, hat die Deutschschweizerische Konferenz Katholischer Verbandsleiter und -leiterinnen im August das Positionspapier „In der Kirche gleichberechtigt und partnerschaftlich leben und handeln" veröffentlicht.

Zahlen zum Priesternachwuchs

Der Vatikan hat Zahlen zur *Entwicklung des Priesternachwuchses* in den verschiedenen Regionen der Weltkir-

che veröffentlicht (vgl. Osservatore Romano, 22./23.7.96). Demnach betrug 1994 die Gesamtzahl der Priesteramtskandidaten (immer Welt- und Ordensklerus zusammengenommen) 105075. Den tiefsten Stand seit 1970 hatte es 1975 mit 60142 Seminaristen gegeben; 1985 waren es dann 85084. Stark verschoben haben sich die Anteile der einzelnen Weltregionen an der Gesamtzahl der Priesteramtskandidaten. Während Anfang der siebziger Jahre *Europa* noch 45,65 Prozent und *Nordamerika* 18,78 Prozent der Seminaristen stellten, waren es 20 Jahre später nur noch 28,85 bzw. 5,61 Prozent. Demgegenüber stieg der Anteil für *Afrika* im gleichen Zeitraum von 5,33 auf 15,84 Prozent, für *Südamerika* von 6,93 auf 17,01 Prozent. In absoluten Zahlen gab es 1970 in Europa 33971 Priesteramtskandidaten, während es 1994 29511 waren. Der Tiefpunkt lag 1977 mit 22716 Seminaristen. Afrika stellte 1994 schon 17125 Seminaristen (1970 waren es 3470), Südamerika 17808 (1970 waren es 5041) und Asien (ohne den Nahen Osten) 23943 (gegenüber 10 074 im Jahr 1970). Die Zahl der Priesteramtskandidaten je 100000 Katholiken ging zwischen 1970 und 1994 in Nordamerika am stärksten zurück, von 25,98 auf 8,25. Der Rückgang in Europa war weit weniger stark, von 13,10 auf 10,27. Demgegenüber hat sich die Zahl der Priesteramtskandidaten auf je 100000 Katholiken in Afrika im Berichtszeitraum verdoppelt (von 8,78 im Jahr 1970 auf 16,65 im Jahr 1994). Eine Verdoppelung gab es auch in Südamerika, wobei der Priesternachwuchs, auf die Katholikenzahl umgerechnet, dort immer noch deutlich unter den Werten für Europa und Afrika liegt: 1970 waren es 2,98 und 1994 dann 6,53 Seminaristen pro 100000 Katholiken. An der Spitze liegt Asien (mit 25,57 Priesteramtskandidaten auf 100000 Katholiken); 1970 waren es allerdings auch schon 20,95.

Der Apostolische Stuhl formuliert die eigene Position in der Jerusalem-Frage

Aus Anlaß einer „Konferenz über Jerusalem", die vom 14. bis 17. Juni in Beirut stattfand, formulierte das vatikanische Staatssekretariat ein Kommuniqué, in dem es die eigene Position in der Jerusalemfrage näher definierte – (Wortlaut in: Documentation Catholique, 4.–18.8.96, S. 732ff.). Aus dem Dokument spricht ein zweifaches Interesse des Apostolischen Stuhls: die Verdeutlichung der eigenen Haltung gegenüber der vom Staat Israel eingenommenen Position sowie die Geltendmachung religiöser, und zwar international-religiöser Interessen mit Blick auf die künftigen Verhandlungen in der Jerusalemfrage. So werden die von Israel vorgenommenen, über den Besatzungsstatus der Stadt hinausgehenden Maßnahmen gemäß internationalem Recht als „null und nichtig" bezeichnet. Die Analyse des Themas im engeren Sinn beginnt mit der Feststellung, daß es in bezug auf Jerusalem ein „territoriales Problem" gebe. Was die technischen Aspekte dieses territorialen Problems angeht, erklärt sich der Vatikan für unparteiisch, behält sich jedoch ein moralisches Urteil über alle ethisch relevanten Aspekte vor. Die Tatsache, daß Jerusalem im Grundlagenvertrag zwischen dem Apostolischen Stuhl und Israel von 1993 (vgl. HK, Februar 1994, 62ff.) nicht vorkomme, wird damit begründet, daß es sich bei diesem Abkommen um einen bilateralen Vorgang gehandelt habe. Schwerpunkt des Kommuniqué ist das Bemühen, die „religiöse Dimension" Jerusalems hervorzuheben, und zwar für Judentum, Christentum und Islam gleichermaßen und nicht nur der Heiligen Stätten im engeren Sinne. Die einst vom Apostolischen Stuhl selbst erhobene Forderung nach territorialer *Internationalisierung* der Stadt wird als *überholt*, weil nicht realisierbar bezeichnet, dafür die Forderung nach einem „international garantierten Sonderstatus" erneuert. Dem Vatikan ist daran gelegen, selbst an den Verhandlungen beteiligt zu werden: Er setzt sich für eine Öffnung der Teilnehmerschaft ein, damit so, wie es heißt, kein Aspekt des Problems vernachlässigt werde. Bei aller nötigen Trennung und Unterscheidung der territorialen und religiösen Aspekte des Themas werden die tiefgehenden Überschneidungen beider Bereiche betont.

Bücher

GERT KAISER / EWALD FRIE (Hg.), Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR. Campus Verlag, Frankfurt – New York 1996. 242 S. 38,– DM.

Dieser Sammelband setzt einen Schlußpunkt unter die Arbeit des Arbeitskreises „Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR" des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen, der 1992 auf Anregung von Ministerpräsident *Johannes Rau* ins Leben gerufen wurde. Das Spektrum der Beiträge reicht von mehr grundsätzlichen Überlegungen zur Stellung der Kirchen bzw. der Christen in der DDR über Einzelstudien (etwa zu den „Hoffnungstaler Anstalten", einer großen diakonischen Einrichtung) bis zu persönlich gehaltenen Erfahrungsberichten. Im Blick ist vor allem die evangelische Kirche als für das Gebiet der ehemaligen DDR historisch und zahlenmäßig prägende konfessionelle Größe. So liefert der Beitrag des Leipziger Kirchenhistorikers *Kurt Nowak* über die Entkirchlichung der evangeli-

schen Bevölkerung wichtige Gesichtspunkte zu der Frage, welche Faktoren für den massenhaften Auszug der DDR-Bevölkerung aus der evangelischen Kirche entscheidend waren. Nowak zufolge spricht vieles für die Theorie von der „diktaturstaatlichen Doppelschädigung der mitteldeutschen Kirchen" (S. 40) durch das unmittelbare Aufeinanderfolgen von NS-Kirchenpolitik und kirchenfeindlicher Politik in den ersten Jahren der DDR. Ausgesprochen instruktiv ist nicht zuletzt der Beitrag von Prälat *Gerhard Lange*, Leiter der Arbeitsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte im Erzbistum Berlin, über den unterschiedlichen Weg von evangelischer und katholischer Kirche in der DDR. Lange betrachtet das unterschiedliche kirchenpolitische Verhalten als komplementär und dadurch letztlich vorteilhaft. Der Band macht insgesamt deutlich, daß im Blick auf die Geschichte der Kirchen in der DDR noch viele Forschungslücken bestehen und deshalb mit Pauschalurteilen wenig geholfen ist. *U. R.*

CHRISTOPH DOHMEN/GÜNTER STEMBERGER, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie 1,2), Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 1996, 216 S. 39,80 DM.

Die Frage nach dem rechten Verständnis des Alten Testaments steht seit einiger Zeit im Brennpunkt theologischer Dikussionen. Es geht nicht nur um die neue Entdeckung des allzu lange und immer wieder unterschätzten Alten Testaments, sondern zugleich um eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Faktum, daß den Juden, den „älteren Geschwistern", die „ganze Heilige Schrift" ist, was die Christen als ersten Teil ihres Bibel-Kanons lesen. Was folgt aus diesem religionsgeschichtlich einzigartigen Befund? Bis in die jüngste Zeit hinein schien er christlichen Exegeten zumeist so irritierend zu sein, daß sie das Problem eher verdrängt oder durch eine Vereinnahmung der Bibel Israels „gelöst" haben. Erst in letzter Zeit beginnt sich die Einsicht Bahn zu brechen, wie lehrreich für Christen die jüdische Exegese und wie fruchtbar die Spannung zwischen dem jüdischen und dem christlichen Verständnis derselben Heiligen Schriften für die Entwicklung einer Biblischen Theologie sein kann. Die Hermeneutik Dohmens und Stembergers leistet einen vorzüglichen Beitrag zu diesem Umdenkungsprozeß. Es ist das Buch zweier Christen. Aber es ist ein Buch, in dem die „Hermeneutik der Jüdischen Bibel", vorgestellt von Stemberger, mit der „Hermeneutik des Alten Testaments", vorgestellt von Dohmen, in ein lehrreiches Gespräch gebracht wird. Stemberger konzentriert sich in seinem Beitrag auf die jüdischen Auslegungsmethoden und Leseweisen der Bibel, von der Antike bis zum Mittelalter. Dohmen setzt in seinen Beiträgen umfassender an. Auch er bietet einen kurzen Abriß der Geschichte alttestamentlicher Exegese, zieht die Linien aber bis in die Gegenwart aus und formuliert in dieser Perspektive das Postulat, das Alte Testament sei von Christen als *Altes Testament* zu verstehen, d. h. als *Israelerinnerung*, die zur *konstitutiven memoria* des Christentums gehört. In der gegenwärtigen Diskussionslandschaft dürfte es vor allem diese hermeneutische Position sein, die aus der falschen Alternative einer Relativierung des Alten oder des Neuen Testaments herausführt: das Alte Testament im Dialog mit der jüdischen Exegese als das Dokument der Glaubensgeschichte Israels zu verstehen und auf dieser Grundlage als konstitutiv ersten Teil des christlichen Kanons zu begreifen, der eine spannungsvolle Einheit aus dem Alten *und* dem Neuen Testament bildet. *T. S.*

SIMONE RAPPEL, „Macht euch die Erde untertan". Die ökologische Krise als Folge des Christentums? Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1996. 436 S. 52,– DM.

Es gibt sie noch – jene Apologien, die mit großem Scharfsinn falsche Beschuldigungen gegenüber dem Christentum zurückweisen. Spätestens seit den 70er Jahren steht der u. a. von *Lynn White* und *Carl Amery* erhobene Vorwurf im Raum, das Christentum zeichne verantwortlich für die ökologische Krise der Gegenwart. Verwiesen wird auf den angeblich zerstörerischen Schöpfungsbefehl, auf das damit verbundene Arbeitsethos, auf die maßlose Anthropozentrik und den bedingungslosen Fortschrittsglauben. So flächendeckend und gründlich wie die vorliegende Freiburger Dissertation hat noch keine Arbeit sich um die Widerlegung dieser Beschuldigung bemüht. Einem Streifzug durch die neuere Schöpfungstheologie und deren alttestamentliche und neutestamentliche Grundlagen folgt eine umfassende Darstellung zum Arbeitsethos in der christlichen Tradition des Abendlandes. Eine „philosophiegeschichtlich interessierte Analyse" fragt, ob Mittelalter und Renaissance durch ihre Hinwendung zur Natur und ihren dezidierten Humanismus deren Ausbeutung eingeleitet haben. Tatsächlich aber zeigt es sich, daß das innovatorische Streben des Menschen stets als mitschöpferisches Wirken verstanden wird. Definitiv abgebrochen wird diese christliche Tradition in der frühen Neuzeit und der Aufklärung. Eine kritische Skizze zur Herkunft des neuzeitlichen Fortschrittsgedankens sowie des Säkularisierungstheorems samt dessen lehramtlicher Behandlung steht am Schluß des theologie- und geistesgeschichtlichen Durchblicks. Die rein formale, nie aber material verstandene Anthropozentrik im Christentum, die eine theozentrische Sicht des Menschen einschließt, bleibt das Fundament einer ökologischen Ethik. Durch ihr dezidiertes Bekenntnis zur Geschöpflichkeit des Menschen, zur spezifisch theologischen Sinngebung der Arbeit und durch ihre eschatologische Ausrichtung wirkt sie kontraproduktiv zu den vorgebrachten Beschuldigungen gegenüber dem Christentum und widerlegt diese zugleich. Der apologetische Zweck ist damit gleichsam über-erfüllt. Allerdings wirkt der dafür benötigte gewaltige Aufwand gelegentlich erdrückend, wie auch die zahlreichen Längsschnitte und Querverweise oft entbehrlich wären. *A. S.*

Notizen

Der Bischof von Oran (Algerien), der in Algier geborene Dominikaner Pierre Claverie, wurde am 1. August bei einem Bombenattentat ermordet. Wenige Stunden vor dem Anschlag war er mit dem französischen Außenminister Hervé de Charette im Rahmen von dessen Algerienbesuch zusammengekommen. Gemeinsam hatten sie u. a. die Gräber der sieben französischen Trappistenmönche im Kloster Tibéhirine besucht (vgl. HK, Juli 1996, 375). Claverie hatte wiederholt abgelehnt, Algerien zu verlassen. Seit dem Beginn der Terrorserie in Algerien fanden allein 19 Priester und Ordensleute den Tod. Claverie hatte sich wiederholt für Gewaltfreiheit ausgesprochen und die Islamisten verurteilt. Er distanzierte sich auch von den von der römischen Gemeinde Sant'Egidio initiierten Gesprächen, bei denen Oppositionsparteien wie die Islamischen Heilsfront (FIS) beteiligt waren (vgl. HK, September 1995, 505 f.).

Einen Kommentar des Fuldaer Bischofs Johannes Dyba in seiner Bistumszeitung nahmen der Deutsche Caritasverband (DCV) und das Bischöfliche Hilfswerk Misereor zum Anlaß, in einer Erklärung ihre grundsätzliche Position zum Thema Armut in Deutschland im Verhältnis zur Armut in der Dritten Welt zu klären. Dyba hatte in bezug auf die aktuelle Diskussion um das Sparpaket der Bundesregierung kritisiert, wenn man so manche Sprecher des Caritasverbandes höre, dann grassiere in Deutschland bittere Armut, objektiv gesehen sei Deutschland nach wie vor aber eines der reichsten Länder. Immer habe man im Falle von Deutschland von „relativer", nie von „vorherrschender" Armut gesprochen, betonten dagegen DCV und Miseror. „Daß Armut für eine Gesellschaft zerstörerisch ist und die Stabilität von demokratischen Strukturen verhindert, erfahren Misereor und Caritas in ihrer nationalen und internationalen Arbeit gleichermaßen."

In einer ausführlichen Botschaft (vgl. den Text in: Osservatore Romano, 28. 7. 96) haben die katholischen Bischöfe von Burundi zu den ethnischen Auseinandersetzungen in ihrem Land Stellung genommen. Die Bischöfe verurteilen nachdrücklich Vertreibungen und Massaker und appellieren an alle politisch Verantwortlichen im Land, sich auf ihre Verpflichtung für das Gemeinwohl zu besinnen und in ihrem jeweiligen Aufgabenbereich die ethnischen Konflikte einzudämmen. Die Botschaft endet mit einem Appell an die Christen in Burundi, die die große Mehrheit der Bevölkerung ausmachen: Auch sie hätten ihren Teil Verantwortung für die Rückkehr zu Frieden und Brüderlichkeit. Die Bischöfe fragen in diesem Zusammenhang: „Warum gibt es so viele Christen, die Projekte der Trennung unterstützen und soweit gehen, ihre Brüder zu töten?" Die Christen sollten sich zusammenschließen, um gemeinsam den Frieden für das Land zu suchen.

Mit Urteil vom 18. Juli entschied das Bundesverwaltungsgericht in Berlin, daß die Einrichtung eines Diplomstudiengangs am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt widerrechtlich vorgenommen wurde. Damit wies das oberste Verwaltungsgericht ein Revisionsbegehren des Hessischen Wissenschaftsministeriums und der Universität Frankfurt gegen ein Berufungsurteil des Hessischen Verwaltungsgerichtshofes von 1994 zurück. Zunächst 1982 innerhalb des damals noch bestehenden bikonfessionellen Fachbereichs Religionswissenschaften (vgl. HK, Juli 1988, 352), dann in veränderter Form 1988 im Rahmen des neugebildeten Fachbereichs Katholische Theologie hatten Land und Universität gegen den Willen des Bischofs von Limburg einen Diplomstudiengang Katholische Theologie eingerichtet. Dieser hatte dagegen prinzipielle wie auch Gründe des Theologenbedarfs bzw. der personellen Austattung des Fachbereichs geltend gemacht. In seiner mündlichen Begründung betonte das Gericht, die Einrichtung von Studiengängen zur Ausbildung von Volltheologen dürfe nicht ohne Einverständnis der Kirche erfolgen. Die Universität prüft z. Z., ob sie in der Angelegenheit das Bundesverfassungsgericht anrufen wird.

Gesellschaften für Katholische Theologie aus mehreren Kontinenten haben sich jetzt zu einem internationalen Netzwerk zusammengeschlossen. An der Gründungsversammlung in Sherbrooke (Kanada) nahmen Vertreter von Theologenvereinigungen aus Europa, Nordamerika, Lateinamerika und Afrika teil. Gründungspräsident des theologischen Netzwerkes ist der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann, von 1989 bis 1995 erster Präsident der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. Die Europäische Gesellschaft hat sich seit ihrer Gründung um den Kontakt zu vergleichbaren Zusammenschlüssen in anderen Erdteilen bemüht. Vizepräsidenten des internationalen theologischen Netzwerkes sind die US-Amerikanerin Anne Patrick und der Brasilianer Marcio Fabri de los Anjos. Ziel des Netzwerkes ist der wissenschaftliche Austausch über Projekte, Arbeitsvorhaben und Forschungsergebnisse.

Etwa jeder sechste österreichische Katholik besuchte am „Zählsonntag" im September 1995 den Gottesdienst. Insgesamt wurden 1,12 Mio Gottesdienstteilnehmer gezählt; die Zahl der Katholiken in Österreich wird für 1995 mit 6,06 Mio angegeben. Damit entspricht derzeit der Prozentsatz der Kirchenbesucher in Österreich etwa dem in Deutschland. 1990 ergab die Zählung in Österreich 1,34 Mio Gottesdienstbesucher am Sonntag, 1980 waren es noch 1,59 Mio. Kirchenaustritte waren 1995 in den österreichischen Diözesen 43527 zu verzeichnen; dem standen 3325 Wiedereintritte gegenüber. 1980 waren 32665 und 1980 erst 24700 Kirchenaustritte zu verzeichnen.

Die Kirche sei bis in die 60er Jahre davon überzeugt gewesen, daß das Verschwinden der Kultur der Aborigines wünschenswert und sogar notwendig für eine erfolgreiche Christianisierung sei, bedauerte in Melbourne der Vorsitzende der Sozialkommission der Australischen Bischofskonferenz, Weihbischof Patrick Power (Canberra), vor einem parlamentarischen Untersuchungsausschuß. Dieser untersucht das Schicksal von Kindern australischer Ureinwohner, die ihren Eltern weggenommen worden waren, um sie von Weißen erziehen zu lassen. Die Behauptung von der Überlegenheit der weißen Rasse sei so effektiv vermittelt worden, daß zahlreiche Aborigines ihre Kinder freiwillig abgegeben hätten. Die größte Ungerechtigkeit und Tragödie sei, so Power, daß die Aborigines ein tiefverwurzeltes Bewußtsein der eigenen Unterlegenheit entwickelt hätten.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Eigenwerbung, je eine Beilage des Katholischen Bibelwerkes, Stuttgart (Verlegerbeilagen), des Verlages Herder, Freiburg, und des Verlages W. Kohlhammer, Stuttgart, beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 10 50. Jahrgang Oktober 1996

Jeder Mehrgewinn an Freiheit ist im Sinne des Evangeliums, dem nur wirklich freie Menschen gehorsam sein können.
Bischof Joachim Wanke

Kirche als Gegenkultur?

Man traut seinen Augen nicht. Wer sich für Reformen in der Kirche einsetzt, läuft – so sehen es manche – nur dem Zeitgeist nach. „Spießer" sollen es sein, die sich dafür verwenden, daß der Graben zwischen den Plausibilitäten heutiger Kultur und dem Glauben der Christen nicht unnötig breit und tief wird. „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht", ironisieren diejenigen, die sich für den Erhalt dessen aussprechen, was sie für spezifisch katholisch halten.

Gegen das Kirchenvolksbegehren machte man sich eine Bemerkung von *Johann Baptist Metz* zu eigen, der sich von einem Kirchenreformismus distanziert hatte, der in Gefahr sei, das Christentum im Sinne „unserer mitteleuropäischen Bürgerlichkeit" auf eine vordergründige Weise „menschenfreundlicher" zu machen. Die Widerständigkeit der christlichen Botschaft preisen diejenigen, die selbst oder deren Vorgänger innerkirchliches Widerstandspathos bisher eher als typischen Ausdruck einer übersteigert emanzipatorischen 68er Gesinnung kritisierten.

Die Zeitgeistkritik ist nicht weniger zeitgeisthaltig

Verkehrte Welt? Von konservativer Seite wird immer wieder auf eine Weise Kritik laut gegen kirchliche Entwicklungen, daß man den Eindruck haben könnte, als sei diesen Kritikern der *Graben zwischen moderner Kultur und christlichem Glauben* nicht tief und breit genug, als solle die Kirche zu einer Art Gegenkultur werden. Dieser Lesart nach hat die katholische Kirche mit dem „aggiornamento" von Konzil und Nachkonzilszeit des Guten zuviel getan – wenn man dies denn überhaupt auch nur im Ansatz für gut hält. Die Hinwendung der Kirche im Konzil zur „Welt von heute" gerät schlichtweg zum Sündenfall. Man geißelt den zu großen Optimismus der Konzilsjahre. Wittert bürgerlich-liberale Anpassung, wo es gelte, Entschiedenheit, Profil – „gelegen oder ungelegen" – zu zeigen.

Einige meinen in dieser Anpassung gar die Ursachen für eine verhängnisvolle Entwicklung zu erkennen, die die Kirche in den vergangenen 30 Jahren genommen habe und die sie in erster Linie als *Rück- bzw. Niedergang* erleben. Wo die Kirchen leerer werden, der Priesternachwuchs ausbleibt, der kulturelle und gesellschaftliche Einfluß des Christentums abnimmt, glaubt man in einer zu großen Nachgiebigkeit und Anpassungsbereitschaft in Kirche und Theologie einen wesentlichen Grund dafür erkannt zu haben. Welche Anziehungskraft könne von einem Christentum ausgehen, so wird gefragt, das lediglich hinter dem herlaufe, was die säkulare Welt auch schon tut und denkt.

Selbst wenn in diesem Zusammenhang der Zeitgeist als beliebte Zielscheibe von Spott und Distanzierung dient – selbstredend hat das, was hier zur Diskussion ansteht, *eng mit dem Zeitgeist zu tun*. Ist es doch beileibe kein Zufall, daß zur selben Zeit, in der diese verstärkte Distanzierung von der Gegenwartskultur innerhalb der Kirche an Bedeutung gewinnt, „Modernität", „Fortschritt", „Zukunft" eine deutliche Abwertung erfahren.

Der Fortschrittsoptimismus Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre ist eben verflogen. Die Hoffnung, mit rationaler Steuerung die großen Fragen der modernen Industriegesellschaft, Arbeitslosigkeit und Ökologie, die ungleiche Verteilung der Ressourcen auf dieser Erde, die Bevölkerungsent-

wicklung u.v.a. über kurz oder lang in den Griff zu bekommen, wird nur mehr zurückhaltend oder in bezug auf überschaubare Teilbereiche geäußert. Die „Dialektik der Aufklärung" sorgt auf unterschiedlichsten Gebieten des privaten wie gesellschaftlichen Lebens für Unsicherheiten, Ängste, Orientierungslosigkeit... die besten Voraussetzungen dafür, daß die Distanz zur Welt unter Gläubigen, durchaus nicht nur in Teilen des Lehramtes, erstaunlich groß ist.

Wenn die Gegenwartskultur heute von vielen Zeitgenossen skeptischer und kritischer gesehen wird als noch vor wenigen Jahrzehnten, so setzt sich einiges davon naturgemäß auch in den Kirchen fort. Die unübersichtliche, weil äußerst *plural gewordene innerkirchliche Lage* läßt manche an der Gesamtentwicklung zweifeln, die die katholische Kirche nimmt. Ein identitätsstiftendes Wir-Gefühl früherer Zeiten besteht unter Katholiken in dem Maße weniger, wie man innerhalb der säkularen Gesellschaft immer weniger unterscheidbar ist. Die moderne Theologie steht unter dem Verdacht, lebenswichtige Glaubensgewißheiten zu gefährden.

Was ist in dieser Lage naheliegender, als sich auf diejenigen Traditionen des Christentums zu besinnen, die eine größtmögliche Distanz zur Welt fordern? Wir erleben – um es soziologisch zu sagen – Versuche, eine „Gegenmoderne" zu errichten. Eine vermeintlich zwingende Gültigkeit von Normen, Lehrsätzen, Institutionen wird behauptet – im vollen Wissen, daß eben dies nicht der Fall ist. Obwohl die moderne wissenschaftlich-technische Zivilisation manche alte Selbstverständlichkeiten faktisch beseitigt hat, setzt man auf eine „hergestellte Fraglosigkeit" (*Ulrich Beck*).

Nicht jede Fremdheit von Glaube und Kirche ist immer schon gefährlich

Überraschend ist daran lediglich die *Sprache*, in der diese künstliche Fraglosigkeit eingeklagt wird. Anleihen macht man dabei ausgerechnet bei einer sich gesellschaftskritisch verstehenden Theologie. Der von Johann Baptist Metz inspirierte Beschluß „Unsere Hoffnung" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zeichnete in der ersten Hälfte der 70er Jahre für das Christentum die „Gefahr der Überanpassung an eine Lebenswelt, auf deren Definition und Gestaltung es kaum mehr Einfluß nimmt".

Was damals als schlechte Anpassung problematisiert wurde, ist nicht dasselbe, was heute unter demselben Stichwort innerkirchlich gebrandmarkt wird. Politische Theologie zielte auf Aufklärung über eine bürgerlich-liberale, aber damit auch in gewissem Sinne „ungefährlich" gewordene, weil zum individuell genutzten Therapeutikum verkommende Religion ohne gesellschaftskritische Kraft.

Bei denen, die heute verbale Anleihen bei einer gesellschaftskritischen Theologie machen, geht es dagegen um Fragen der *Individual- bzw. Sexualmoral* und das Einhalten *kirchlicher Disziplin*, von denen die angezielte Ungleichzeitigkeit des Christlichen ausgehen soll. Aus der Not einer immer weniger zu überbrückenden Kluft zwischen dem Status quo und in der Kirche geäußerten Reformwünschen wird die Tugend einer manchmal fast manichäisch anmutenden notwendigen *Fremdheit von Glaube und Kirche in der modernen Gesellschaft* gemacht. Eine Fremdheit, die mindestens so ungefährlich ist wie die bürgerlich angepaßte Religion, von der die Würzburger Synode in ihrem Hoffnungsbeschluß sprach.

„Gaudium et spes" und die Option für den Hasen

Dabei ist die Befürchtung durchaus nicht abwegig, Glaube und Kirche könnten Schaden nehmen, wenn lediglich versucht würde, sie *modernitätsverträglicher* zu gestalten. Gerade in gemischtkonfessionellen Ländern legt sich der Vergleich mit der Lage jener Kirchen nahe, in denen ein höheres Maß an Modernitätsnähe Platz gegriffen hat und in denen manches von dem realisiert ist, von dem sich viele Katholiken wünschten, ihre eigene Kirche würde sich in diesem Sinne verändern. Trotzdem ist der innere Zustand des Protestantismus nicht so, als daß man wie selbstverständlich zur Überzeugung käme, wenn sich die katholische Kirche erst einmal ihres viel beschworenen Problemstaus entledigt hätte, brächen für sie goldene Zeiten an.

Dennoch: das bloße Festhalten am Status quo und dem Beschwören von etwas vermeintlich überzeitlich Gültigem schafft noch nicht die Art von *Ungleichzeitigkeit*, die als produktive und kritische Auseinandersetzung mit der Gegenwart auf andere anziehend wirken könnte. Verweigerung gegenüber geschichtlicher Entwicklung, Festhalten an Anachronismen weckt allenfalls mitleidiges Kopfschütteln. Diese Art Widerständigkeit mag eine gewisse Exotik ausstrahlen, aber inspirierende und korrigierende, Nachdenken erzeugende, in einem nichtfundamentalistischen Sinne kritische Impulse für eine Gesamtgesellschaft gehen davon nicht aus. Und auch dort, wo die Moderne selbst nachdenklich geworden ist, gelingt es auf dieser Basis kaum, sich in das Gespräch der Gesellschaft einzuklinken.

Als das Fallbeispiel schlechthin für diesen Zusammenhang kann weiterhin die Auseinandersetzung um die *ethische Bewertung künstlicher Mittel der Empfängnisregelung* herhalten. Nicht problematisch ist dabei, daß die katholische Kirche in dieser Frage eine Position vertritt, die gesamtgesellschaftlich keine Akzeptanz findet. Damit könnte sie leben, wenn es denn eine Position wäre, die Kernschichten des Kirchenvolkes teilten und – vor allem – sich hinreichend überzeugend rational wie aus der Offenbarung begründen ließe. Dies verhindert jedoch bekanntermaßen ein naturalistischer Biologismus, der der Begründung in „Humanae vitae" zugrunde liegt.

In dieser Situation hilft es nicht weiter, wenn Lehramtsvertreter *Feministinnen* zu Kronzeugen für eine Problematisierung von Kontrazeptiva anrufen. Wenn Frauen die Verwendung künstlicher Kontrazeptiva problematisieren, haben sie dafür andere Gründe, als diejenigen, die die katholische Kirche dafür anführt, diese Mittel für sittlich unerlaubt zu hal-

ten. Die Einsicht in die Schattenseiten und Nebenwirkungen dieses pharmazeutischen Eingriffs in den Körper der Frau und dessen komplexe Folgewirkungen auf Paarbeziehungen und Sexualverhalten ist das eine, etwas anderes ein Verbot, das auf einem anthropologisch schwer haltbaren Naturbegriff beruht.

Eine Tragik der kirchlichen Position besteht darin, daß man sich durch die gewählte Argumentation den Zugang auch zu jenen versperrt hat, die sich einen kritischen Blick auf die Schattenseiten der Moderne bewahrt oder neu errungen haben, ohne deswegen in eine Fundamentalopposition zu verfallen. Erst nach einer grundlegenden Revision der eigenen Argumentation in Fragen wie der ethischen Bewertung von Kontrazeptiva hätte der kirchliche Einspruch Aussicht, von nachdenklichen Zeitgenossen ernst genommen zu werden. Aussicht gehört zu werden hat nur derjenige Kritiker der Gegenwartskultur, der sich auch tatsächlich in diese hineinbegibt, sich bemüht, ihre Ambivalenzen auszuhalten, und nicht derjenige, der mit ihr gegebene Handlungsmöglichkeiten pauschal als unethisch bewertet, ohne dies aber plausibel machen zu können.

Das genau ist jene Konstellation, die Johann Baptist Metz mit dem Märchen vom *Hasen und vom Igel* näher beschrieben hat. Der Hase arbeitet sich in der Ackerfurche ab, geht Risiken ein, während der Igel jeweils am Ende der Furchen den Eindruck erweckt, immer schon dazusein. Eine Kirche, die meint, sich dieses Laufen in den Ackerfurchen der Moderne sparen zu können, im vermeintlich sicheren Wissen, immer schon die Wahrheit zu besitzen, verkörpert jenen „theologischen Igeltrick" des „Ick bün all hier".

Der Weg des Konzils bzw. von „Gaudium et spes" war – um in diesem Bild zu bleiben – die Option für den Hasen: Kirche lebt Zeitgenossenschaft, indem sie solidarisch Anteil nimmt an den Freuden und Sorgen aller Menschen guten Willens. Sie definiert sich nicht aus dem „gegen", wie sie dies in den letzten beiden Jahrhunderten oft tat, sondern setzt sich den Fragen und Risiken, den Entscheidungszwängen und mitunter schwierigen Güterabwägungen aus, denen alle übrigen Menschen auch ausgesetzt sind. Sie behauptet nicht vorgebliche Fraglosigkeiten, obwohl offensichtlich ist, wie wenig fraglos sich die betreffende Angelegenheit für die Menschen tatsächlich darstellt.

Eine Bewährungsprobe bedeuten in dieser Hinsicht für die Kirche gerade solche Fragen, wie sie sich zunehmend häufiger stellen, in denen Entscheidungen sich nicht unvermittelt aus dem Neuen Testament oder der (frühen) kirchlichen Tradition abrufen lassen – Beispiele: Frauenordination, Religionsdialog u. a. –, weil die entsprechenden Fragen sich so nicht stellten, wie dies heute der Fall ist. Eine über Gebühr herausgestellte Distanz zur modernen Gegenwartskultur würde sich als der große Verhinderer für jede Form von Wandel und Reform erweisen, weil sich auch die unverdächtigste Reform immer als eine vermeintlich schlechte „Anpassung" denunzieren läßt.

Ganz zu schweigen davon, daß eine Kirche, die sich aus dem Modell des Widerstands gegen die moderne Gegenwartskultur heraus definieren wollte, leugnen würde, wie sehr Christliches in eben diese Kultur Eingang gefunden hat – selbst wenn es als solches in vielen Fällen heute nicht erkennbar ist, wenigstens nicht auf den ersten Blick.

Keine Frage, die Kirche muß dort, wo dies von der Sache her angezeigt ist, Ungelegenes verkünden, prophetischen Einspruch wagen, Anstoß erregen, gerade auch auf ethisch-sozialem Gebiet. Bei der Glaubensvermittlung und der Gestaltung kirchlicher Lebensformen darf es nicht um Modernitätsverträglichkeit um jeden Preis gehen. Theologumena wie das Gericht oder das Kreuz u. a. können nicht aus Gründen einer vermeintlichen Menschenfreundlichkeit unterschlagen werden, weil sie einem modernen Bewußtsein als schwer vermittelbar gelten. Nur setzt all dies voraus, daß man sich auch tatsächlich dem wahrlich nicht leichter werdenden Vermittlungsproblem stellt.

Das mißverständliche Wort von der Anpassung

Insofern ist auch das von Befürwortern wie Gegnern gern gebrauchte Wort „Anpassung" in dem Zusammenhang mehr als mißverständlich. Es unterstellt, als stünden sich hier zwei Größen gegenüber: die Welt, die ihren Weg unbeirrbar geht, sich wandelt, und ein Christentum, das sich im Takt dessen, was die als eigenständige Größe gedachte Welt vorgibt, nachvollzieht, auf sich anwendet und sich dem passend macht. So als gebe es ein Christentum pur, das sekundär immer wieder neu an die sich je verändernden, ihm aber äußerlichen weltlichen Verhältnisse anzupassen wäre.

Kirche und Welt lassen sich nicht wie zwei getrennte Größen denken, die sich gegenüberstehen. Kirche lebt zu jeder Zeit aus und mit den Menschen einer jeweiligen Zeit. Sie ist immer schon involviert, um nicht zu sagen: inkarniert in das, was Menschen einer bestimmten Zeit tun, denken, entdecken – auch wenn sie darin nicht aufgeht und nicht aufgehen darf.

Dies hat selbstverständlich Rückwirkungen auf den unterschiedlichsten Gebieten christlichen Lebens, in den kirchlichen Strukturen, auf den verkündeten Glauben und seine Ausdrucksformen, auf die Menschen, die mit und in diesem Glauben leben. Vor allem aber hat es Folgen auf die Art und Weise, mit der die Kirche auf die sie umgebende und mit ihr zutiefst verbundene Kultur gegenübertritt: ob es dieser Kultur etwas zutraut oder ob man ihr in erster Linie im Verdacht begegnet, ob man auch Aporien auszuhalten bereit ist oder sich einer Widerstandsrhetorik befleißigt, die den realen Verhältnissen nicht gerecht wird.

Es geht um nicht weniger als die Frage, ob die katholische Kirche zu der von ihr im Konzil bekundeten Solidarität mit der Welt und ihren Menschen stehen will. Ob der programmatische Satz aus „Gaudium et spes" (noch) gilt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger..." – und wie man heute hinzufügen würde – und Jüngerinnen „Christi".

Klaus Nientiedt

Kein Platz?

Johannes Paul II. und die Frage, ob es einen emeritierten Papst geben wird

An Pressemeldungen über den tatsächlichen oder auch nur vermutlichen Gesundheitszustand von Papst Johannes Paul II. hat es in den letzten Monaten nicht gemangelt. Seit Monaten bemühen sich die Medien um eine verläßliche Einschätzung des Gesundheitszustandes von Johannes Paul II., darin unterstützt vom vatikanischen Pressesprecher, der selbst Arzt ist. Im Vorfeld der beiden Reisen nach Ungarn und Frankreich konnte es keineswegs als ausgemacht gelten, daß diese auch wirklich stattfinden. In den zurückliegenden Monaten mehrten sich die Fälle, in denen der Papst Termine absagen oder aus Gründen momentaner körperlicher Schwäche abkürzen mußte. Im Oktober soll es zu einem weiteren, dem sechsten, chirurgischen Eingriff seit dem Attentat von 1981 kommen.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß die Frage wieder einmal auftaucht, ob es möglich und denkbar wäre, daß ein Papst auf sein Amt verzichtet und den Weg freimacht für die Wahl eines Nachfolgers. Von Paul VI. wird berichtet, daß er sich diese Frage ernsthaft gestellt habe. Von Johannes Paul II. verbreiteten die Agenturen eine Äußerung, nach der er gesagt haben soll, für einen emeritierten Papst sei in der Kirche kein Platz. Andererseits werden auch Äußerungen aus früheren Jahren dieses Pontifikates berichtet, denen zu entnehmen ist, daß die Möglichkeit eines Amtsverzichts für diesen Papst zumindest nicht immer undenkbar gewesen ist.

Was Johannes Paul II. mit der Bemerkung, für einen emiritierten Papst sei kein Platz, tatsächlich gemeint hat, darüber läßt sich nur spekulieren. Bemerkungen dieser Art fallen in der Regel am Rande von Reisen, im Flugzeug gegenüber den mitreisenden Journalisten oder bei ähnlichen Gelegenheiten. Solche Bemerkungen sind keine formellen Verlautbarungen.

Wollte er damit sagen, so und nur so kann es sein: der Amtsverzicht eines Papstes und das damit verbundene anschließende Nebeneinander eines neuen Amtsinhabers und seines Vorgängers ist faktisch unmöglich? Die einzige Ausnahme von der Regel: Cölestin V., bis zu seiner Wahl Benediktinermönch, wurde im 13. Jahrhundert von seinem Nachfolger aus Angst vor einem möglichen Schisma bis zu seinem Tod immerhin in Haft gehalten. Vielleicht hat Johannes Paul II. mit der Bemerkung aber auch nur gemeint, daß man sich kaum etwas anderes vorstellen kann als die bisherige Praxis. Dies schlösse nicht aus, daß es eines Tages trotzdem anders kommen könnte.

Eines jedenfalls kann der Papst mit seiner Bemerkung nicht gemeint haben, daß nämlich rechtlich ein solcher Schritt unmöglich wäre. Das Kirchenrecht spricht in Can. 332 § 2 sogar ausdrücklich von der Möglichkeit, daß ein Papst auf sein Amt verzichtet. Zur Gültigkeit eines solchen Schrittes wird lediglich verlangt, „daß der Verzicht frei geschieht und hinreichend kundgemacht… wird". Im Unterschied zu einem Verzicht auf andere kirchliche Ämter bedarf der Verzicht eines Papstes – so betont es das Kirchenrecht ausdrücklich – keiner Annahme durch irgend jemanden.

Aber selbst wenn einem Amtsverzicht des Papstes rechtlich nichts entgegensteht, dafür, daß dieser Fall bei diesem Pontifikat, und zwar schon bald eintreten wird, spricht momentan wenig. Wer wollte im übrigen auch ausschließen, daß Johannes Paul II. sich wenigstens so weit erholt, daß er sein Amt wenn auch vielleicht nicht so wie in den ersten Jahren seines Pontifikates, aber eben doch so ausfüllen kann, daß keine ernsthaften Schwierigkeiten entstünden.

Wenn sich ein möglicher Amtsverzicht dennoch in der öffentlichen Diskussion hält, liegt dies sicherlich auch daran, daß es sich dabei um ein Thema handelt, das alle Ingredienzien eines Medienknüllers enthält: vermeintliche Enthüllungen über vatikanische Interna, Spekulationen, im Vorfeld der Frankreich-Reise sogar regelrechte Rücktrittsaufforderungen.

Andererseits würde man es sich zu leicht machen, wollte man dieses Thema ausschließlich als mutwillig forciertes Medienthema ausgeben. Mit dem Stil und den Zielen seiner Amtsführung hat dieser Papst selbst Erwartungen geweckt, die ihm nun als krankem Mann Probleme bereiten. Mit seinen Reisen, den Auftritten in den größten Arenen der Welt hat Johannes Paul II. wie keiner seiner Vorgänger auf die Möglichkeiten der Massenmedien gesetzt. Wie kein anderer Papst vor ihm ist er fortwährend in elektronischen Bildern rund um den Erdball präsent, hat sich größten Strapazen im Wechsel zwischen den Kontinenten ausgesetzt.

Deshalb darf man sich nun nicht wundern, wenn man in einer Medienkultur, zu der dieser Papst auf ungewöhnliche Weise ja gesagt hat und deren Möglichkeiten er systematisch für seine Ziele zu nutzen weiß, einem ganz offensichtlich gesundheitlich angeschlagenen Papst solche Strapazen ersparen möchte. Als es noch als ungewöhnlich galt, daß die Päpste den Vatikan überhaupt nur verließen, konnte dies nicht auf die gleiche Weise zum Problem werden. Ganz zu schweigen von den nicht unerheblichen Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß die Planungen von Reisen unter dem mehr als nur theoretischen Vorbehalt abgewickelt werden müssen, ob sie denn überhaupt stattfinden können.

Hinzu kommt die Schwierigkeit, daß die katholische Kirche mit ihrer Zentrierung auf die umfassenden Vollmachten und Zuständigkeiten des Papstes in hohem Maße davon abhängig ist, daß der betreffende Amtsinhaber im Vollbesitz seiner Kräfte ist. Der Papst, wie im Grunde jeder Bischof, kann sich – wenn es darauf ankommt – nicht vertreten lassen. Der Einwand, in dieser Hinsicht habe man schon sehr viel schwierigere Perioden durchlebt, trägt nicht: Die Arbeitsweise des Apostolischen Stuhls hat sich mit der allge-

meinen kulturellen Entwicklung gleichfalls verändert, beschleunigt, der Arbeitsumfang ist angewachsen, auch weil die Kirche zentralistischer wurde. Wohlgemerkt: Auch seine Amtsführung in den letzten Jahren deutet darauf hin, daß es beim jetzigen Papst eher nicht zu einem Verzicht kommen wird. Um der Würde des Betroffenen willen und angesichts der Rahmenbedingungen, unter denen heute das Papstamt in einer kommunikations- und verkehrstechnisch hochvernetzten Weltgesellschaft ausgeübt wird, wäre es im Grunde jedoch nur konsequent, daß ein Amtsverzicht zu einem von dem betreffenden Papst frei zu bestimmenden Zeitpunkt zu einer nicht nur theoretischen Möglichkeit wird. *nt*

Freiheitsfalle?

Was „Liberale" mit Vorliebe übersehen

„Wir brauchen keine neuen Gesetze und keine Gesinnungspolizei, die sich morgen schon gegen uns selbst richten könnte. Wir brauchen einen Staat, in dem jeder tatsächlich nach *seiner* Façon selig werden kann, egal, wie verwerflich wir es finden." So hieß es unlängst in einem Leitartikel der „Süddeutschen Zeitung" (24./25.8.96) unter der Überschrift „Im Zweifel gegen den Staat". Zur Debatte stand dabei nicht das öffentliche Sittenbild unserer Gesellschaft und natürlich erst recht nicht die verbrecherische Praxis von Sexhändlern und professionellen Kinderschändern, sondern die Frage, wie der Staat auf autoritäre Sekten und esoterische Psychokulte mit wirtschaftlichem Hintergrund, demonstriert am Beispiel der „Scientology Church", zu reagieren hat. Und bezogen darauf hatte der Einspruch natürlich auch seine – begrenzte – Berechtigung.

Es gibt offenbar gerade in freiheitlichen Demokratien ein Bedürfnis nach „political correctness", das zwar den Minderheitenschutz bis an die Grenzen des Sinnvollen und Erträglichen perfektioniert, zugleich aber überaus empfindlich gegen alles reagiert, was von einem bestimmten Verständnis von Freiheit und Gleichheit abweicht. Es ist z. B. noch nicht lange her, daß freidemokratische und sozialdemokratische Abgeordnete in Bonn der katholischen Kirche „dauerhafte Menschenrechtsverletzungen" vorwarfen, weil diese ihren Klerus zum Zölibat verpflichte. Oder Gemeinschaften wie das Opus Dei werden nicht nur ihrer seltsamen Arkandisziplin wegen menschenrechtswidriger Führungs- und Gehorsamsmethoden bezichtigt, sondern auch, weil sie beispielsweise Elemente einer „vormodernen" Bußdisziplin weitertradieren, die bis in die Zeit des Zweiten Vatikanums hinein in katholischen Orden noch selbstverständlicher Usus waren.

Es hilft in der Tat nicht weiter, wenn alle Sonderheiten (und auch Sonderlichkeiten) von gesellschaftlichem Standard abweichenden Gemeinschaften von vornherein als totalitär oder menschenrechtswidrig qualifiziert werden und zwischen freiwillig eingegangenen, wenn auch verbindlichen Verpflichtungen und Persönlichkeitsvergewaltigung nicht mehr unterschieden wird. Es wird dabei nur allzu deutlich, daß unter dem Anspruch allseitiger Selbstverwirklichung der Sinn für Verpflichtungen, die für ein ganzes Leben verbindlich sind, überhaupt schwindet. Scientology und andere Unternehmungen in der Grauzone zwischen Religion, mißverstandener Lebenshilfe und Kommerz machen die Sache allerdings besonders schwierig. Sie erstreben hinter einem religiösen Etikett durch Vermarktung irgendwelcher abwegiger Erleuchtungstechniken unter Inkaufnahme von Gewissenszwang und Persönlichkeitsveränderung wirtschaftliche und gesellschaftliche Macht. Liberalen Zeitgenossen, für die Pluralismus, in welcher Facettierung auch immer, nicht einfach Faktum und Chance, sondern Wert an sich schlechthin ist, eine Art Faszinosum also, mag da jedes Setzen öffentlicher Grenzen als grausig stilwidrig erscheinen. Erst recht muß ihnen der Einsatz von Staatsanwaltschaften und Verfassungsschützern als abschüssiger Weg in Gesinnungsterror vorkommen, auf dem unklar wird, wo es noch ein Halten geben kann.

Und – auch nicht zu vergessen: Religion und Religiosität sind zu einem der unklarsten Begriffe geworden, mit denen wir es „zeitgeistig" gegenwärtig zu tun haben. Da unterstellt oder konzediert man religiöse Absichten gerne auch dort noch, wo sie nur als Vorwand zur Erreichung sehr irdischer Zwecke dienen. Und man kann – im christlichen Glashaus sitzend – auch dafür noch ein gewisses Verständnis aufbringen. Schließlich ist die Geschichte der Christenheit voll von Beispielen ähnlicher Verfremdungen.

In summa: Das Phänomen ist neuartig und doch auch wieder nicht so neuartig. Auf jeden Fall muß der demokratische Staat das Maß der rechten Mitte im Umgang damit erst finden. Die Stärkung der gesellschaftlichen Abwehrkräfte, soweit solche sich mobilisieren lassen, führt auf jeden Fall weiter als „rechtspolitischer Aktionismus".

Dennoch hinterläßt ein so leichtsinnig hingeworfener liberaler Bekenntnissatz wie der eingangs zitierte speziell auf dem Hintergrund so mancher Ereignisse der letzten Wochen und Monate ungewollt einen faden Nachgeschmack. Natürlich wird keiner unserer Bekenntnisliberalen das geringste Verständnis aufbringen wollen für Zwangsprostitution und erst recht nicht für Eltern (oder Angehörige), die aus Geldgier oder anderen niedrigsten Motiven die eigenen Kinder Verbrechern ausliefern, und natürlich auch nicht für Leute höheren Orts, die gegenüber immer bedenkenloseren Pornohändlern selbst dort ein Auge zudrücken, wo diese in schlimmste Formen der Kriminalität abgleiten.

Natürlich sind das für jedermann und jede Frau schlimmste Verwerflichkeiten und kein möglicher Weg, auch so noch nach eigener Façon selig zu werden. Und doch: man kennt die Latte der halben Rechtfertigungen und kleinen und großen Entschuldigungen für eine immer rücksichtsloser agierende Pornoindustrie: Man ist doch erwachsen, ein jeder muß selbst entscheiden,

was ihm frommt, auch Kinder können ihre Lage beurteilen…; notfalls macht man selbst aus den niedrigsten Bedürfnissen noch ein Freiheitsideal, mögen Kinderrechte und Jugendschutz dabei auch vor die Hunde gehen.

Beide – das Pornogeschäft mit Zulieferern und Endverbrauchern und die pseudoreligiösen Ausbeutungsorganisationen – liegen weit auseinander und sind doch eine *gemeinsame Frage* an die liberale (tolerante) Gesellschaft wie an den freiheitlichen Staat: wie weit darf die eigene Façon, selig zu werden, in Anspruch genommen werden und wo muß mit welchen Mitteln jeweils zum Schutz der Würde Dritter Freiheit eingeschränkt werden?

Und was Gesinnungspolizei und Gesinnungsschnüffelei betrifft: Sie könnte im „privaten" Ambiente penetranter werden als bei punktuellen Aktionen gegen betrügerisch agierende Großorganisationen, wenn die Aufmerksamkeit der Nachbarn für das geweckt werden soll, was in deren Umfeld zwischen den eigenen vier Wänden vor sich geht. Und doch könnte solche Penetranz zur Mobilisierung gesellschaftlicher Abwehrkräfte angesichts der Vereinzelung der Familien und des Ausfalls „naturwüchsiger" Sozialkontrolle unvermeidlich werden. *se*

Hektik

Die Bischofssynode und das Jahr 2000

Das Generalsekretariat der Bischofssynode unter Leitung des belgischen Kurienkardinals *Jan Schotte* ist derzeit wirklich nicht zu beneiden. Für 1997 ist eine Sonderversammlung der Bischofssynode für *Amerika* vorgesehen, für 1998 eine ebensolche für *Asien*. Seit dem jüngsten Deutschlandbesuch Johannes Pauls II. (vgl. HK, August 1996, 392 ff.) ist bekannt, daß zur Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000 auch eine zweite Sondersynode für *Europa* stattfinden soll. Für *Ozeanien* wiederum könnte eine Regionalsynode „nützlich sein", so der Papst in seinem Schreiben „Tertio millennio adveniente" von Ende 1994.

Die Vorbereitung für die Amerika- und Asiensynode ist jetzt mit der Veröffentlichung der „Lineamenta" für beide Ereignisse Anfang September angelaufen. Nach dem für Bischofssynoden üblichen Prozedere sollen die erwarteten Stellungnahmen aus den Ortskirchen der beiden Kontinente zu diesem ersten Vorbereitungspapier dann zur Erarbeitung eines „Instrumentum laboris" für die jeweilige Versammlung dienen. Ein thematischer Aufriß für die Arbeit der Synoden wollen die „Lineamenta" ausdrücklich nicht sein.

Sie belegen allerdings – unfreiwillig – die *Verlegenheiten*, die mit der Häufung von Sondersynoden in den nächsten Jahren verbunden sind. Beide Texte enthalten über weite Strecken theologische Ausführungen zu Jesus Christus, seinem Heilswerk und der Kirche, die mühelos auch in jedem anderen lehramtlichen Dokument unterzubringen wären. Es finden sich die vertrauten Versatzstücke und Stichworte zur kirchlichen Gegenwartsanalyse von Materialismus und Egoismus bis zur fehlenden Lehramtstreue. Es wird wie üblich reichlich aus schon vorliegenden päpstlichen Dokumenten zitiert; die Hinweise zur gesellschaftlichen, religiösen und kirchlichen Situation in Amerika bzw. Asien bleiben weithin allgemein und oberflächlich. Die ständig hergestellte Beziehung der einzelnen Themen zum Jahr 2000 wirkt ausgesprochen künstlich.

Natürlich unterscheidet sich der Sinn oder Unsinn kontinentaler Sondersynoden nicht an solchen Vorbereitungsdokumenten. Aber die Frage, ob es solche Veranstaltungen wirklich braucht oder wem sie nützen, ist nicht abzuweisen. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben sich erst 1992 zu ihrer vierten Generalversammlung in Santo Domingo getroffen und dabei ein umfangreiches Schlußdokument zu den Aufgaben der Kirche in ihrem Subkontinent verabschiedet. In Asien leistet die Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen seit Jahr und Tag qualifizierte theologische Arbeit, gerade im Blick auf das für weite Teile dieses Erdteils brennende Problem des Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen. Was können Sonderversammlungen der Bischofssynode darüber hinaus eigentlich erbringen?

Der Idee einer gesamtamerikanischen Synode läßt sich durchaus manches abgewinnen. Schließlich sind die ökonomischen Verflechtungen zwischen Nord- und Südamerika eng, stellen die „Hispanics" eine immer gewichtigere Minderheit in den USA, kommen die meisten Sekten und religiösen Gruppen, die der katholischen Kirche in Lateinamerika so schwer zu schaffen machen, aus der Nordhälfte des Kontinents. Aber ist die kulturell-pastorale Situation von Nord- und Südamerika nicht doch so unterschiedlich, daß eine gemeinsame Synode davon eher blockiert als befruchtet werden könnte?

Letztlich geht es hier wieder um das ominöse Jahr 2000, auf dessen Vorbereitung man derzeit quer durch die Weltkirche viel Mühe verwendet. Aber wem ist in Kirche und Welt damit gedient, wenn jetzt allen möglichen pastoralen Vorhaben das Etikett „Jubiläumsjahr 2000" angeheftet wird, ohne daß es von der Sache her zwingend und einsehbar wäre? Die katholische Kirche rühmt sich gerne ihres langen Atems und wird immer wieder auch von außen um diesen beneidet. Gerade darum ist nicht einzusehen, warum jetzt im Blick auf das Jahr 2000 soviel – gerade auch synodale – Hektik praktiziert wird. *ru*

Kunde Kirche

Südwestdeutsche Bistümer bilanzieren gemeinsame Öffentlichkeitsinitiative

Vier Bischöfe boten per Telephon und für jedermann eine Mischung aus Lebenshilfe, Kummerkasten und Motzecke; Foto-Plakate wiesen Passanten darauf hin, daß für die katholische Kirche das Thema Tod kein Tabu sei, sich

kirchliche Mitarbeiter ganz schön „für andere abstrampeln“ und sie zeigten einen gewinnend lächelnden Kapuziner, der einen „anderen“ Lebensentwurf als Alternative zu „Horoskopen, Gurus und Trendberatern“ präsentiert. Deutlich erkennbar an Nicht-Insider adressierte Broschüren informierten über die Verwendung von Kirchensteuern, bemühten sich, kirchliche Haushalte und Finanzpläne verständlich zu machen; Pfarrgemeinderatswahlen wurden durch professionelle Öffentlichkeitsarbeit unterstützt.

Alle diese Aktionen waren Bestandteil einer groß angelegten „Öffentlichkeitsinitiative“ der Diözesen Limburg, Mainz, Speyer und Trier. Die auf drei Jahre angelegte „Kommunikationsoffensive“ – unter dem etwas blaßen Slogan „Wir sind nicht nur sonntags da“ – wurde in diesem Sommer offiziell beendet und bilanziert, der Prozeß selbst in einer siebzigseitigen Broschüre, aufwendig und erkennbar „zeitgemäß“ und attraktiv gestaltet, dokumentiert. Die Initiatoren waren zufrieden: Der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* sprach von einem „wegweisenden Experiment“, von dem er hoffe, daß es auch für andere Diözesen „Pionierarbeit“ geleistet habe. „Strategische Ansätze“ und „innovative Instrumente“ für die künftige kirchliche Öffentlichkeitsarbeit geliefert zu haben, wünschen sich auch die Autoren der Dokumentation.

Die Initiative hatte eine doppelte Aufgabenstellung: zum einen sollten kirchliche Kommunikationsprozesse und -strukturen wie auch die in den Bistümern praktizierte Öffentlichkeitsarbeit einmal gründlich unter die Lupe genommen werden. Zum anderen aber wollte man auch direkt etwas für die Verbesserung der Kommunikation, innen wie nach außen, tun. Daß an diesem Punkt Handlungsbedarf besteht, ist kaum zu bestreiten. „Dialog“ ist zum zentralen Schlagwort, zur wichtigsten Richtungsanzeige für dringende Reformen geworden. Eine fehlende Dialogkultur in der Kirche trägt für viele die Hauptschuld an der weitverbreiteten Mißstimmung. Nicht nur, aber auch die hohen Austrittszahlen weisen zudem auf unbestreitbare Imageprobleme der Kirchen hin. Anfangs sollte die später mit gutem Grund viel umfassender angelegte Öffentlichkeitsinitiative eine schlichte Kirchensteuerkampagne sein.

Für die mit großen Erwartungen verbundene Initiative haben sich die Bistümer „Profis“ von außen zu Hilfe geholt, die Frankfurter Public Relation Agentur „ABC“, und damit eine jüngere, begrüßenswerte Entwicklung fortgeschrieben. Aber immer noch ist dieser Rückgriff auf außenstehende Experten weder einfach noch selbstverständlich, auch wenn in einigen Seelsorgereferaten Organisations- und Systemberater Hilfestellung leisten oder die Evangelische Kirche in Bayern den Gemeinden des Stadtdekanates München die renommierte Unternehmensberatung McKinsey ins Haus schickte.

Bis professionelle Kompetenz und der nüchterne, der emotionslos und oftmals schonungslos offene Blick von der Außenperspektive her ihre erhoffte Wirkung entfalten, entsteht erst einmal viel Klärungs- und Erklärungsbedarf über das Spezifische des „Kunden“ Kirche. Auch die Dokumentation der Öffentlichkeitsinitiative macht dies anschaulich. Sie beschreibt einen mühsamen wechselseitigen Kennenlernprozeß: Die einen hatten sich mit dem Status des „gewöhnlichen“ Kunden mit vielen Kommunikationsproblemen zu arrangieren. Den Profis begegnete ein im letzten dann doch „besonderer“ Kunde, der beispielsweise erst einmal in seiner Vielzahl von „Gruppenidentitäten“ zu entdecken war.

Vor allem aber hatten die Verantwortlichen erst einmal einiges an Skepsis und Argwohn in den eigenen Reihen auszuräumen. Da es die Profis nicht zum Nulltarif gibt, stellt sich für viele zuallererst die Frage, ob das Geld, in Zeiten knapper Kassen zumal, nicht besser in soziale Dienste investiert sei. Besonders aber gegenüber „weltlicher“, professioneller Öffentlichkeitsarbeit bestehen Vorbehalte, nicht zuletzt weil sie zumeist mit schlichter „Werbung“, und diese wiederum mit Anstand und Ehrlichkeit abholder Manipulation gleichgesetzt wird.

Ein Gutteil der Ablehnung mag dabei auch eine Reaktion auf übersteigerte Erwartungen sein: Auch eine noch so perfekt inszenierte Öffentlichkeitskampagne wird weder Kirchenbänke füllen, noch zusätzliche Millionen an Kirchensteuern einbringen oder Kommunikationsbarrieren quasi über Nacht zerschlagen. Die Verantwortlichen der Öffentlichkeitsinitiative hatten sich aber vor allem gegen das Mißverständnis zu wehren, ihnen gehe es um eine klassische Werbekampagne. Manche Medien, die über diesen spektakulären Vorstoß fleißig berichteten, taten ihnen hier einen Bärendienst.

Die in der Dokumentation aufgeführten „Erfahrungen und Einsichten“ decken sich zum Teil mit den Ergebnissen und Empfehlungen einer Untersuchung über Struktur und Effizienz kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit, das das Gemeinschaftswerk Evangelischer Publizistik bei den ebenfalls renommierten Unternehmensberatern Kienbaum und Partner in Auftrag gegeben hatten: etwa im Postulat, Öffentlichkeitsarbeit müsse zur Sache der Führungsebene und gleichzeitig im Bewußtsein aller kirchlicher Mitarbeiter fest verankert werden. Aus beiden Untersuchungen ergab sich aber vor allem die Forderung: „Kirche muß sich in ihrer Außendarstellung stärker auf ihre dem Glauben entspringenden Kernleistungen und -themen besinnen. Als reiner Dienstleistungsanbieter neben anderen hat sie keine Zukunft.“ Kienbaum und Partner hatten ein deutliches und identifizierbareres Profil angemahnt: die Kirchen sollten in der Öffentlichkeit selbstbewußter auftreten, die christliche Botschaft und die kirchliche Arbeit offensiver und offen nach außen tragen und darstellen. Ängste, die Professionellen von außen würden das Spezifische und Eigentliche der Kirche verkennend nur die gefällige Anpassung an Zeitgeist und modische Themen empfehlen, scheinen demnach unbegründet.

Bezüglich der heiklen Frage nach dem Rückgriff auf externe Beratung habe,

so die Dokumentation zur Öffentlichkeitsinitiative der Bistümer, der wechselseitige Lernprozeß gezeigt: Solche Beratung konfrontiere die Kirchen mit ihrer Fremdwahrnehmung, mit ihrem eigenen Image; externe Beratung könne besser als kircheneigene Kräfte inspirieren und zum Einsatz innovativer Mittel motivieren. Allerdings dürfe sie nie zum Selbstzweck werden und könne für die Kirche nur erfolgreich sein, „wenn sie die besonderen Rahmenbedingungen kirchlicher Kommunikation berücksichtigt". *fo*

Diskrepanz

Warum soziale Dienstpflicht, wenn es für „Freiwillige" zu wenig Plätze gibt?

Nach Mitteilung von Bundesjugend- und Familienministerin *Claudia Nolte* begannen zum 1. September dieses Jahres 8100 junge Menschen (ganz überwiegend Mädchen) im Alter zwischen 17 und 27 ihr Freiwilliges Soziales Jahr. Zum gleichen Zeitpunkt traten 1100 Jungen und Mädchen ihren Dienst im Rahmen des erst vor zwei Jahren eingeführten Freiwilligen Ökologischen Jahres an. Dabei überstieg in beiden Bereichen die Zahl der Bewerber die zur Verfügung stehenden Plätze bei weitem, beim Freiwilligen Sozialen Jahr rund um das Zweieinhalbfache, beim Freiwilligen Ökologischen Jahr fast um das Fünffache. Man könnte über dieses Mißverhältnis entsetzt sein; ganz verwunderlich ist zumindest die hohe Nachfrage, deren Ausmaße allerdings auch nicht überschätzt werden dürfen, jedoch nicht.
Die Bewerberzahlen nehmen seit Jahren zu. Dies spricht keineswegs nur für die Güte des Instituts und ist für sich genommen auch kein Beweis für ein wachsendes soziales Interesse oder gar Engagement unter jungen Menschen, sondern hat höchst unspektakuläre Ursachen: Die Lehrstellen sind knapp, also sucht mancher (manche) ein vorübergehendes Unterkommen. Die Lebenschancen, die sich einem bieten, sind unübersichtlich und schwer kalkulierbar; man kennt die eigenen Fähigkeiten und Neigungen noch nicht zur Genüge.
Man will Erfahrungen sammeln; sehen, was man sich selbst zutrauen kann und mag. Vielleicht klärt sich dabei der einzuschlagende berufliche Weg. Und eine berufliche Empfehlung ist ein freiwillig geleistetes soziales Jahr allemal. Träger- und Begleitorganisationen haben sich längst auf diese gegenüber der rein sozialen Zielsetzung deutlich veränderte Erwartungshaltung eingestellt.
Einigermaßen seltsam wirkt allerdings das weite Zurückbleiben des Angebots hinter der Nachfrage. Keine zehntausend Plätze in der ganzen Bundesrepublik, ein Einfühlungs- und Leistungsausweis für die unmittelbar dafür Verantwortlichen ist das nicht. Landauf, landab ist aus den Wohlfahrtsverbänden zu hören, ganze Einrichtungen würden zusammenbrechen, gäbe es die *Zivildienstleistenden* nicht, und dann soll es nicht möglich sein, einige tausend Absolventen des Freiwilligen Sozialen Jahres mehr unterzubringen?

Die Wohlfahrtsverbände als direkt Angesprochene klagen über die Knauserigkeit der öffentlichen Hände. Bund und Länder verweigerten die für die Einrichtung von solchen Stellen nötigen Mittel. Und da zur Zeit bei den öffentlichen Ausgaben auf allen Seiten und in allen Bereichen, vom Wehretat über die Bildungsleistungen bis zur Entwicklungshilfe gespart und selbst in gesetzliche Leistungen eingegriffen werden muß, ist von dorther für absehbare Zeit Besserung auch nicht zu erwarten.

Aber es wäre verfehlt, die Gründe allein dort zu suchen. Es ist zu schlicht, wenn die Träger das Fehlen eines ausreichenden Angebots allein dem Staat anlasten. Es gibt widerstrebende Probleme in den Einrichtungen, den Trägern und deren Personal selbst. Jugendliche, die sich noch in der Phase der Selbstexperimentation befinden und sich einem solchen Dienst unterziehen, haben ihre starken und ihre schwachen Seiten. Sie bringen Idealismus mit, haben Erwartungen, aber nicht jeder und jede ist den Belastungen eines solchen Dienstes auf Anhieb gewachsen. Die jungen Menschen brauchen Begleitung, erfordern Geduld. Mit Einführungsseminaren und Begleitgesprächen allein ist es noch nicht getan. Die Probleme müssen vor Ort bewältigt werden. Das bringt Sand ins Getriebe der Arbeitsorganisation, stellt zusätzliche Anforderungen an das „normale" Personal.
Die jungen Freiwilligen geraten in das ein Stückweit natürliche Spannungsverhältnis Hilfskräfte – Professionalisierung. Mehr Hilfs- und Anlernkräfte belasten nicht nur die Arbeitsweise und Arbeitszeit der ausgebildeten Kräfte; sie stellen in den Augen der Profis vielmehr eine Bedrohung des eigenen Berufsbildes dar. Man will dem Eindruck entgegenwirken: „Pflegen kann jeder", weil man darin eine Abwertung der eigenen Leistung sieht. Die in den Trägereinrichtungen und von Pfleger- und Schwesternvertretern ventilierte Faustregel „Es dürfen keine Dienstleistungen fehlen, wenn freiwillige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ausfallen", macht deutlich, wo der Schuh drückt.
Natürlich sind Hilfskräfte, die in den Arbeitsprozeß eingegliedert werden sollen und zugleich besonderer Rücksicht bedürfen, die aber, sobald sie „integriert" sind, ihren Dienst wieder beenden, immer irgendwie unbequem. Aber es ist auch nicht gerade ein Zeichen von Beweglichkeit in den pflegerischen und sonstigen sozialen Einrichtungen, wenn man sich davon allzu sehr beeindrucken läßt oder daraus gar einen Vorwand strickt, um interessiert nachfragende junge Menschen abweisen zu können.
Gegenwärtig wird von politischer Seite immer wieder die Einführung eines Sozialen Pflichtjahres gefordert, und sei es auch nur, um im erwarteten Übergang von der Rekruten- zur Berufsarmee Probleme der Wehrgerechtigkeit zu lösen. Da wäre es doch doppelt an der Zeit, erst einmal die Nachfrage der Freiwilligen zu befriedigen. Dann kann man weitersehen. *se*

Österreich: Trendwende durch „Wallfahrt der Vielfalt“

Anfang September ist es in Mariazell gelungen, die verschiedenen Strömungen im österreichischen Katholizismus zusammenzuführen. Jetzt kommt es darauf an, das veränderte Klima in konkrete Erneuerungsschritte umzusetzen.

Die „Wallfahrt der Vielfalt“, zu der im September die österreichischen Bischöfe in den steirischen Wallfahrtsort Mariazell einluden, war ein Risiko. Denn angesichts der harten Auseinandersetzungen im österreichischen Katholizismus hätte es natürlich zu beinhartem Streit kommen können. Ebensogut war aber möglich, daß sich die Einladung der Bischöfe einem verbreiteten Boykott gegenübergesehen hätte. Beides ist nicht eingetroffen. Jetzt atmen alle Beteiligten auf: Nach den heftigen innerkirchlichen Turbulenzen in den vergangenen zehn Jahren ist es in Mariazell gelungen, die verschiedensten Gruppierungen und Strömungen des katholischen Lebens in Österreich wieder zusammenzubringen, und auch die Exponenten der 500 000 Unterzeichner des Kirchenvolks-Begehrens waren mit dabei.

Man redete frei und offen

Nach dem Unmut und der Proteststimmung, die sich seit 1986 durch eine ganze Reihe oktroyierter Bischofsernennungen in Österreich angesammelt hatten, ist dieser Erfolg ein Kunststück, an dessen Gelingen nur wenige geglaubt haben. Eine Voraussetzung für diesen positiven Ausgang war wohl – so merkwürdig das klingen mag – der Umstand, daß sich die Bischofskonferenz auf keine näheren inhaltlichen Vorgaben und damit auch auf kein genaues Programm der Veranstaltung einigen konnte. Das Magnificat war der einzige „rote Faden“. So kam es, daß bei den sogenannten „Stationes“, die als Einstimmung in die eigentliche Wallfahrt rund um Mariazell gleichzeitig in zwölf Orten stattfanden, faktisch jedes Thema und jeder Referent möglich waren.

Auf diese Weise fanden als Auftakt der „Wallfahrt der Vielfalt“ in der ganzen Region rund um Mariazell Gesprächskreise zu den Themen „Kirche und Macht“, „Stolpersteine der Kirche“, „Jugend nach 2000“, „Formen von Armut in Österreich“, „Geschwisterliche Kirche“, „Konflikt und Kommunikation in der Kirche“, „Ansehen und Würde der Frau“, „Familie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend“, „Diakonat der Frau“ sowie „Kirche und Arbeitswelt“ statt. Die Zahl der Teilnehmer schwankte jeweils zwischen 60 und 400. In einen eigenen Gesprächskreis wurden Jugendliche eingeladen, die mit der Botschaft der Kirche nicht allzu viel anzufangen wissen und die sich von der Kirche nicht verstanden fühlen. Besonders starkes Publikumsinteresse fand jene Gesprächsrunde, in der sich drei Bischöfe aktuellen Fragen stellten. Erst spät, zu spät, kam man darauf, daß es eigenartigerweise keine eigene „statio“ zum Thema Priestertum und Pflichtzölibat gab…

Dieser wenig systematische Zugang hatte den Vorteil, daß sich niemand von dieser Kette breit angelegter Einführungsveranstaltungen ausgeschlossen fühlen konnte, und daß in jeder „statio“ völlig frei und offen geredet wurde. Dies wirkte sich vor allem in der „statio“ in Aflanz aus, wo das Thema „Kirche und Macht“ behandelt wurde, und wo der Bischof von Basel, *Kurt Koch*, für die Einbeziehung der Ortskirchen bei Bischofsbestellungen plädierte. Die direkte Ernennung durch Rom gebe es erst seit dem 19. Jahrhundert. Er selbst sei durch ein altes Privileg der Diözese Basel zuerst vom dortigen Domkapitel gewählt und erst dann vom Papst ernannt worden: „Somit bin ich als Bischof ein Traditionalist“, so Koch. Das Prinzip der Subsidiarität und die synodalen Grundsätze müßten in der katholischen Kirche wieder stärker betont werden.

Als der Bischof von Basel von einem Sprecher des Kirchenvolks-Begehrens gefragt wurde, ob er Möglichkeiten sehe, in einem synodalen Prozeß in Österreich die Frage der Zulassung zu den Weiheämtern neu zu stellen, antwortete Koch, dies müsse hierzulande geklärt werden. Es sei eine „neue Art von Klerikalismus“, einen Gastbischof aus der Schweiz dafür zuständig zu machen. Er setze sich wohl für geänderte Zulassungsbedingungen ein, fügte der Bischof von Basel hinzu, aber mehr noch für Toleranz, verstanden als „Verdacht, der andere könnte Recht haben“.

Die Wallfahrt selbst begann bei strömendem Regen und winterlichen Temperaturen mit einem abendlichen Wortgottesdienst in der Gnadenbasilika von Mariazell, wo der Innsbrucker Diözesanbischof *Reinhold Stecher* die „klima-unabhängigen Pilger“ willkommen hieß. Der Bischof plädierte für eine Kirche, die „das Heil der Menschen in allen Entscheidungen an die erste Stelle rückt“. Es dürfe nicht sein, daß „Sekundäres den göttlichen Auftrag blockiert“. Es dürfe aber auch nicht vorkommen, daß „das Heil in Wort und Sakrament nur noch die gepflegten Gärtchen elitärer Gruppen berieselt, aber die weiten Felder der Gemeinden nicht mehr erreicht, weil die alten Rohrleitungen nicht mehr genügen“.

Stecher konstatierte dann, wohl die meisten Wallfahrer seien nicht mit triumphalen Gefühlen nach Mariazell gekommen: „Für eine ganze Reihe von Fragen haben wir derzeit keine Ant-

worten. Ich weiß z. B. nicht, wie das mit der sakramentalen Seelsorge in unserer Diözese weitergehen soll, und ich weiß, daß viele Bischöfe in der Welt das auch nicht wissen." Er wisse, daß manches Unbehagen in der Kirche zur Zeit „verständlich" sei. Allerdings wisse er auch, daß eine Kirche Christi, in der es keine Probleme mehr gibt, weil „helle Köpfe alle Fragen gelöst haben", eine Illusion sei. Daher rufe er zum Gebet dafür auf, „daß wir von der Verheißung des Heilswillens Gottes überwältigt werden". Er bete für eine Kirche, die „in allem dem Heil dient". Nach diesen Worten brandete starker Beifall in der Wallfahrtskirche auf.

„Geht überall hin!"

Nach einer durchgehenden nächtlichen Anbetung, zu der sich vor allem Mitglieder verschiedenster katholischer Vereinigungen und charismatischer Bewegungen gemeldet hatten, feierte am nächsten Morgen der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber*, der als Vorsitzender der Österreichischen Bischofkonferenz die Hauptlast der „Wallfahrt der Vielfalt" zu tragen hatte, mit allen Bischöfen den Festgottesdienst in der Basilika von Mariazell. Vor vielen der insgesamt 6000 Pilger sagte Weber, es sei Zeit, von einer „Kirche der gegenseitigen Vorwürfe" zu einer „Kirche des unverdrossenen, gläubigen Dialogs" zu werden. Unter Österreichs Katholiken habe die Liebe zur Kirche Schaden gelitten. Die Kirche sei lächerlich gemacht worden, und „wir haben uns oft selbst lächerlich gemacht und machen lassen". Es sei zuviel gefragt worden „Wer ist stärker?", anstatt zu fragen: „Wer ist näher bei Christus?"

Bischof Weber rief die Katholiken auf, sich mit der Botschaft Christi neu auf den Weg zu machen. Es genüge nicht, sich in Kirchen und Pfarrheimen zu versammeln. Vielmehr sollten überall dort, wo Katholiken leben, „fröhliche, unverkrampfte Zellen des Glaubens und der Freundschaft entstehen". Weber: „Das Evangelium sagt nicht: Zieht euch zurück, bleibt unter Gleichgesinnten! Sondern: Geht überall hin!"

Der Grazer Bischof räumte allerdings ein, daß es viele Katholiken schmerze, wenn ihre Ungeduld nach Änderungen nicht gehört werde. Andere hätten wieder Angst um den Bestand des Glaubens und würden unsicher durch Veränderungen. Und nicht wenige fragen: „Merkt ihr nicht in euren Bischofshäusern, im Vatikan, wie es uns geht, wo unsere Not am größten ist und auch wie wir scheitern? Wie unsere Pfarrhäuser leer werden und wie viele aus der Kirche einfach fortgehen?" Nicht alle Wünsche könnten erfüllt werden, wie es die raschlebige Zeit verlange. Erneuerung heiße immer Geduld zu mehr Glauben, Hoffnung und Liebe und nicht Verachtung für andere – in der Meinung, allein den richtigen Weg zu wissen. Es gelte vielmehr, einander die Gewißheit zu geben: „Wir nehmen eure Sorgen und Fragen ernst, auch wenn sie unbequem sind, wenn sie vielleicht Unerreichbares verlangen und auch dann, wenn wir nicht zustimmen können."
Der Versuch, Versöhnung zu stiften, Mut zu geben und Gegensätze zu überwinden, wurde bei dem Festgottesdienst nicht nur durch Worte, sondern auch durch Zeichen und Gesten ausgedrückt. So brachte beim Opfergang der Hauptinitiator des Kirchenvolks-Begehrens, *Thomas Plankensteiner*, einen roten Ziegel mit dem Bemerken zum Altar, dieser sei ein Symbol der Bereitschaft, gemeinsam mit anderen an der Erneuerung unserer Kirche mitzuarbeiten. Kinder opferten einen Ball als „Zeichen der Freude, die wir uns in der Kirche wünschen", während Jugendliche Inline-Skaters mitbrachten. Die Fürbitten während des Gottesdienstes wurden nicht nur deutsch gelesen, sondern auch in den Sprachen der ethnischen Minderheiten in Österreich – Slowenisch, Kroatisch, Ungarisch, Tschechisch und Romani.

Ein persönliches Zeichen setzte Salzburgs Erzbischof *Georg Eder*. Noch im Vorjahr hatte er den Anhängern des Kirchenvolks-Begehrens vorgeworfen, sie wollten wie Martin Luther die Kirche spalten. Dieser Vorwurf führte damals zu langen Kontroversen und Polemiken. Jetzt in Mariazell zitierte der Salzburger Erzbischof wieder Luther, der einmal das Wort des hl. Augustinus aufgegriffen habe: „Vor Gott sind wir doch alle nur Bettler." In diesem Sinn, so meinte Eder diesmal, knien alle vor Gott, Päpste und Bettler, Könige und Kinder: „Hier in Mariazell ist für alle Platz, ist Raum für alle Vielfalt."

In einer kurzen Schlußfeier der „Wallfahrt der Vielfalt" appellierte der Wiener Erzbischof *Christoph Schönborn* an die Katholiken, mit der Verantwortung für die Menschen nicht auf Reformen in der Kirche zu warten. Man wisse wohl, daß es mancher Reformen in der Kirche bedarf, wenn sie ihre Verantwortung nach außen hin glaubwürdig wahrnehmen wolle: „Wir wissen aber auch, daß niemand auf Reformen warten darf, wenn es gilt, den Dienst des barmherzigen Samariters zu leisten, der uns ein für allemal ein Beispiel für spontane Nächstenliebe gegeben hat." Die Einladung der Bischöfe nach Mariazell sei kein Ausweichen vor einer Auseinandersetzung mit den Reformforderungen gewesen, sagte Schönborn. Die Bischöfe begegneten den Forderungen mit den Möglichkeiten und in den Grenzen ihres Hirtenamtes – mit brüderlicher Anteilnahme und ohne Scheu vor Veränderung.

Die Chance jetzt nicht versäumen

In diesem Sinn hatten die österreichischen Bischöfe unmittelbar vor der „Wallfahrt der Vielfalt" im Alpenhotel von Gösing nahe Mariazell eine *Fachtagung* mit 40 Experten abgehalten, unter denen sich bekannte Theologen wie *Johann Baptist Metz* und *Paul M. Zulehner* sowie Historiker, Philosophen, Naturwissenschaftler, Staatsrechtler und Ökonomen befanden. Einige kritische Geister aus den Bereichen des Laienapostolates und des Journalismus wurden diesem Kreis zu-

gezogen, der „Wege in das dritte Jahrtausend" diskutierte. Die Experten regten einen *breiten Gesprächsvorgang* an, dessen Ergebnis nicht nur Aussagen zur gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche im allgemeinen enthalten soll, sondern auch konkrete Lösungsansätze für die Grundfragen unserer gesellschaftlichen Situation. Die Kirche solle weder der Gesellschaft „Lehren", noch dem Staat „Warnungen" erteilen. Sie solle aber in Wort und Tat an der „Stärkung der erschöpften Solidaritätsressourcen" mitwirken. Es gelte, der Gesellschaft zu helfen, „ihre Seele wiederzufinden, die für ein Gelingen gesellschaftlichen Zusammenlebens angesichts der Herausforderungen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend mehr denn je unentbehrlich ist".

Diese Aussagen sind Indizien dafür, daß das in Mariazell begonnene Gespräch nicht so bald abreißen wird. Bischof Weber sprach in der abschließenden Pressekonferenz ausdrücklich von einem „Geist von Mariazell" und wünschte einen „Dialog für Österreich". Die strukturierten Formen dieses Dialogs müßten allerdings noch festgelegt werden. Eine *gesamtösterreichische Kirchenversammlung*, so wie sie das Kirchenvolks-Begehren verlangt, schloß Weber für den Augenblick aus. Angesichts der deutlichen klimatischen Verbesserung innerhalb der Kirche von Österreich sind aber überraschende Folgerungen nicht auszuschließen. Von allen möglichen Seiten wird jedenfalls zur Zeit beteuert, daß die „Wallfahrt der Vielfalt" alle Erwartungen übertroffen hat. Diese atmosphärische Verbesserung sollte möglichst rasch in konkrete Erneuerungsschritte umgesetzt werden.

Erleichtert wird ein derartiger Reformschub durch die *neue Struktur der Österreichischen Bischofskonferenz*, die in Gösing beschlossen wurde. Ab sofort wird ein „Ständiger Rat der Österreichischen Bischofskonferenz" eingerichtet, dem neben dem Vorsitzenden Bischof Weber der Wiener Erzbischof Schönborn, der Salzburger Erzbischof Eder, der Bischof von Gurk-Klagenfurt, *Egon Kapellari*, und der Linzer Bischof *Maximilian Aichern* angehören. Entsprechend dem Kirchenrecht wurde Bischof Schönborn zum stellvertretenden Vorsitzenden gewählt. Auf diese Weise gibt nunmehr die aufgeschlossene Mitte in Österreichs Bischofskonferenz den Ton an. Das ist in der Tat eine Trendwende. Und diese Chance sollte nicht versäumt werden. *F. C.*

USA: Vorstoß für eine starke Mitte in der Kirche

Seit langem leidet die katholische Kirche in den USA unter einem hohen Grad an innerer Polarisierung. Der Erzbischof von Chicago, Kardinal Bernardin, meldete sich mit einem Projekt zu Wort, das sich zum Ziel gesetzt hat, integrierend zu wirken.

In der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten gärt es. Vor Jahresfrist äußerte sich eine Gruppe von Bischöfen kritisch zur inneren kommunikativen Verfassung des US-Episkopates und zu dessen schwierigen Beziehungen zu Rom (vgl. HK, September 1995, 464 ff.). Vor wenigen Monaten sorgte der Alterzbischof von San Francisco, *John R. Quinn*, mit Bemerkungen zur Primatsausübung und zu einer Reform der römischen Kurie für Aufsehen (vgl. HK, August 1996, 386 ff.). Als ungewöhnlich drastisches, aber als solches auch isoliertes Symptom für eine bestehende Problemlage erwies sich die von zwei amerikanischen Bischöfen angedrohte Exkommunikation von Mitgliedern von als extrem eingestuften Gruppierungen innerhalb des US-Katholizismus (vgl. HK, Juni 1996, 320).

Eine Stimmung von Verdächtigung und Bitterkeit

Grund genug jedenfalls, um sich Gedanken zu machen, wie es mit der US-amerikanischen Kirche weitergeht. Am 12. August stellte der Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin*, der Öffentlichkeit ein Dokument vor, in dem er sich für die Stärkung der kirchlichen Mitte, des für die Katholiken Gemeinsamen und gemäßigter theologischer und kirchenpolitischer Positionen einsetzt. Der Titel des Dokuments lautet „Berufen katholisch zu sein. Kirche in gefährlicher Zeit" (Wortlaut: Catholic News Service, 12. 8. 96).

Der Text gibt zugleich den offiziellen Startschuß zu einem sogenannten „Catholic Common Ground Project", im Rahmen dessen vom Frühjahr 1997 an Tagungen und Vorträge zu diesem Thema abgehalten werden sollen. Veranstalter wird das „National Pastoral Life Center" in New York sein.

Neben Bernardin wird das Projekt von 23 weiteren prominenten amerikanischen Katholiken unterstützt, darunter der Erzbischof von Los Angeles, Kardinal *Roger Mahony*, die Erzbischöfe von Mobile, Cincinnati und Milwaukee, *Oscar Lipscomb*, *Daniel Pilarczyk* und *Rembert Weakland*, der Gründer des Mexikanisch-Amerikanischen Kulturzentrums von San Antonio, *Virgilio Elizondo*, der Publizist *Michael Novak* und die Chefredakteurin der Zeitschrift „Commonweal", *Margaret O'Brien Steinfels*. Dieses Projekt-Komitee umfaßt Vertreter unterschiedlicher Richtungen innerhalb des US-Katholizismus von konservativ bis liberal. Der Initiator des Projektes, Kardinal Bernardin, ist dienstältester der aktiven US-Kardinäle, er wurde noch von Paul VI. ins Kardinalat berufen. Als Ordinarius einer für den US-Katholizismus bedeutenden Diözese, als früherer Vorsitzender der US-Bi-

schofskonferenz und Vorsitzender des Redaktionsteams des sogenannten Friedenshirtenbriefs Mitte der 80er Jahre genießt er im US-Katholizismus bis heute hohes Ansehen. Innerhalb der US-Kirche wird er als „moderate" eingestuft, was für die einen „gemäßigt" heißt, für andere jedoch bereits ein Zuviel an Liberalität beinhaltet. Erste kritische Reaktionen gerade von konservativen und sich betont romnah gebenden Bischöfen zeigen, daß man die Erfolgsaussichten des Projektes insgesamt nicht zu hoch ansetzen wird.

Das Dokument „Called to be Catholic" ist weniger ein analytischer Text als vielmehr ein – in einem nicht wertenden Sinn – Gelegenheitstext, in dem nicht die theologische Nuance, sondern seine *publizistische Wirkung* als Ausgangspunkt für eine noch im Werden befindliche Bewegung im Mittelpunkt steht.

Es geht um das Wie innerkirchlicher Auseinandersetzungen

Aus dem Dokument spricht tiefe Besorgnis über den gegenwärtigen Zustand der Kirche in den USA angesichts einer ausgeprägten innerkirchlichen *Polarisierung*. Es zeichnet im ersten Hauptabschnitt das Bild einer Ortskirche, die sich mit der eigenen Identität schwertut und der eigenen Zukunft mit Befürchtungen entgegensieht. Trotz aller Lebendigkeit und allen Wachstums, die es auch gebe, könne man die Atmosphäre aus Uneinigkeit und Entmutigung nicht übersehen. Der Text spricht von einer aus „Verdächtigung und Bitterkeit" bestehenden Stimmung, die über den Aktivsten im kirchlichen Leben liege – bis hin zu den Bischöfen.

Im Mittelpunkt der Zustandsbeschreibung steht die Beobachtung einer verhängnisvollen Aufsplitterung kirchlichen Lebens in Lager, Richtungen, Parteiungen. Beunruhigendes in der Kirche nehme man unter diesen Bedingungen nicht wirklich ernst, offene Diskussion werde verhindert. Vorschläge würden einer Art von „ideologischem Lackmus-Test" unterworfen. Ideen, Zeitungen und Führungspersönlichkeiten würden gedrängt, sich bestehenden Lagern zuzuordnen und würden argwöhnisch betrachtet, wenn sie sich solchen Erwartungen entzögen.

Nicht die Tatsache, daß es innerhalb des amerikanischen Katholizismus unterschiedliche Meinungen gebe, sei das Problem, sondern die Art und Weise, in der der Kampf zwischen diesen Meinungsgruppen oftmals ausgetragen werde. Dies wirke sich nachteilig für die Kirche insgesamt aus. Die Führungspositionen innerhalb der Kirche gingen mehr und mehr an weniger profilierte Personen über, es verstärke sich ein sich institutionell scharf abgrenzender Katholizismus, wie man ihn aus früheren Zeiten kenne.

In einem zweiten Abschnitt zählt das Dokument eine Reihe von *Fragen* auf, mit denen man sich in der katholischen Kirche der USA dringend auseinandersetzen müsse. Solange dies jedoch nur unzureichend geschehe, sei die „nähere Zukunft katholischen Lebens in Amerika in Gefahr". Bei der stichwortartigen Nennung der Themen sind sogenannte „heiße Eisen", wie man sie auch aus anderen Teilen der Weltkirche kennt, ebenso zu finden wie spezifisch amerikanische Themen: die sich verändernden Rollen von *Frauen*; die Organisation und Effektivität *religiöser Erziehung*; die liturgische Gestaltung der *Eucharistiefeier;* die Bedeutung menschlicher *Sexualität* und die Lücke zwischen der kirchlichen Lehrverkündigung auf diesem Gebiet und den Überzeugungen vieler Gläubiger; „Image und Moral" von *Priestern* und der geringer werdende Anteil von Priestern und Ordensleuten unter den Gläubigen; die Übernahme von Positionen, die bisher von Priestern und Ordensschwestern eingenommen wurden, durch *Laien* bzw. die Vorbereitung und Befähigung von Laien für diese Funktionen; die Präsenz der Kirche im *politischen Leben*; die Fähigkeit der Kirche, *afrikanisch-amerikanische, hispanische und asiatische Gruppen der Bevölkerung*, deren kulturelles Erbe und deren soziale Bedürfnisse ernst zu nehmen; der Erhalt kirchlicher *Einrichtungen im Bildungs- und Sozialbereich* sowie das Bemühen um deren „religiöse Identität und Mission"; die schwindende *finanzielle Unterstützung* der Kirche durch die Gemeindemitglieder; Entscheidungsfindung und Beratung bei der *Kirchenleitung*; die Verantwortung der *Theologie* für autoritative kirchliche Verkündigung; *Kollegialität und Subsidiarität* in Beziehungen zwischen Rom und dem US-Episkopat.

In all diesen Fragen verhindere die innerkirchliche Polarisierung eine „offene und konstruktive Antwort". Man setze sich zuweilen für undifferenziert vorgetragene Positionen ein, ohne daß eine *mäßigende und vermittelnde Kritik* zu hören wäre. In den Köpfen der Gegner brauten sich daraufhin um so stärkere Ängste zusammen, die ihrerseits wiederum eigene undifferenzierte Positionen hervorbrächten und gerechtfertigt erscheinen ließen.

In einem dritten Abschnitt wird näherhin umschrieben, was unter der Einladung des Projektes zur Begründung einer neuen „Einigkeit" („common ground") zu verstehen sei. Kleriker und Laien müsse an „authentischer Einheit, zulässiger Vielfalt und Dialog im Respekt vor den anderen" gelegen sein. Dialog werde in diesem Fall nicht verstanden als Versuch, Konflikte bereits im Keim zu ersticken, sondern „Konflikte konstruktiv werden zu lassen", um dadurch „sich selbst verstehen zu lernen und der Welt die Bedeutung der Jüngerschaft Jesu nahebringen zu können".

So selbstverständlich, gerade aus europäischer Sicht, manche der Empfehlungen des Dokuments auch erscheinen mögen – in dieser Selbstverständlichkeit wird der Druck spürbar, unter dem sich die Autoren dieses Textes und die kirchlichen Milieus, für die sie stellvertretend sprechen, faktisch stehen. Ein verantwortlicher Umgang mit der katholischen Tradition bedeute nicht die „Umkehr zu einem Kommandostil, einem in hohem Maße institutionellen Verständnis der Kirche, einer Führungsstruktur, wie man sie aus modernen Wirtschaftsunter-

nehmen kennt, mit Zentralen und Zweigstellen, sondern die Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils von einer ‚communio' und dem einen Gottesvolk".

Der Einheitsstifter gerät zwischen die Fronten

Verantwortlicher Umgang mit der katholischen Tradition heiße nicht, daß man den Glauben als Ideologie begreife, als ein „allumfassendes Lehrsystem, das für jede menschliche Frage fertige Erläuterungen und praktische Anweisungen hervorbringt". Ein solcher Umgang mit der Tradition habe nichts mit „knalliger Gelehrsamkeit, unsolider Theologie, ungeschichtlichen Behauptungen oder leichtfertigem Gerede" zu tun, was man auf der rechten wie auf der linken Seite des Meinungsspektrums nur allzuoft erlebe.

Authentische Verantwortlichkeit distanziere sich von einem Fundamentalismus, der den Reichtum der Tradition auf einen einzelnen Text oder eine einzelne Bestimmung reduziere. Ebenso halte sie sich fern von einer Verengung auf die Erfahrung einzelner bzw. die Gegenwartserfahrung, ohne daß die „Glaubenszeugen über die Jahrhunderte hin oder das lebendige, von den Bischöfen und dem Nachfolger Petri ausgeübte kirchliche Lehramt" berücksichtigt würden.

In einem abschließenden Abschnitt listet der Text Verhaltensweisen auf, wie man sie für einen „erneuerten Geist des Dialogs" für wünschenswert hält und im Rahmen des Projektes fördern möchte. U. a. heißt es da, keine einzelne Gruppe besitze das Monopol auf die Wahrheit in der Kirche. Alle Vorschläge solle man auf ihren pastoralen Realismus, ihre potentiellen Auswirkungen auf alle Beteiligten sowie ihre theologische Wahrheit hin prüfen. Man solle im übrigen grundsätzlich davon ausgehen, daß derjenige, mit dem man eine Meinungsverschiedenheit austrage, in „gutem Glauben" handele. Motive solle man nicht unterstellen. Die Liebe zur Kirche und die Loyalität mit der Kirche dürfe niemandem abgesprochen werden. Die komplexe kirchliche Wirklichkeit solle man nicht ersetzen durch Labels, Abstraktionen oder pauschalisierende Begriffe wie „radikaler Feminismus", „die Hierarchie", „der Vatikan". Der Gegenwartskultur dürfe man nicht mit Trotz oder naiver Zustimmung begegnen: Wie in „Gaudium et spes" müßten wertvolle Errungenschaften ebenso wie wirkliche Gefahren benannt werden.

Es ist kennzeichnend für die innerkirchliche Lage in den Vereinigten Staaten, wenn auch dieser Versuch, angesichts der herrschenden Polarisierung einend zu wirken, recht schnell selbst zwischen die Mühlen eben der polarisierten Lager kam. Von Bischöfen, die an dem Projekt nicht beteiligt sind, kam sowohl Zustimmung als auch scharfe Ablehnung.

Bei aller Zustimmung zur Zielperspektive dieses Projektes, die Einheit der Kirche zu stärken, vermochte der Erzbischof von Washington, Kardinal *James A. Hickey*, in dem Text eher eine „Verdunkelung" des wahren „common ground" zu erkennen. Diesen habe man zu suchen in „Schrift und Tradition, so wie sie vom Heiligen Vater und den Bischöfen" weitergegeben würden. Dabei verweist er auf den Weltkatechismus. Den Ansichten der Katholiken, die mit dem Lehramt nicht übereinstimmten, werde in dem Text eine zu große Bedeutung gegeben.

Der Erzbischof von Boston, Kardinal *Bernhard F. Law*, bezeichnete den Text seines Mitbruder aus Chicago als „nicht hilfreich". Dialog sei kein Weg zu jenem „common ground", den man stärken wolle. Über Dissens in Fragen des offenbarten Glaubens oder der autoritativen Lehre der Kirche könne man nicht in Dialog treten. Wahrheit und Dissens gegenüber der Wahrheit könnten keine gleichrangigen Partner innerhalb eines kirchlichen Dialogs sein. Als pastorale Bemühung zur volleren Annahme der Wahrheit sei Dialog geeignet, als Vermittlung zwischen Wahrheit und Dissens jedoch sei er eine „gegenseitige Täuschung".

Nur schon der kurze, aber heftige Schlagabtausch unmittelbar nach der Bekanntgabe des Projektes durch Kardinal Bernardin zeigte, wie dringend notwendig Bemühungen um eine Stärkung der kirchlichen Mitte in den USA sind. Daß dabei kurzfristige Veränderungen nicht zu erwarten sind, spricht nicht gegen dessen Berechtigung. Daß diese Initiative ausgerechnet von einem Bischof ausgeht, dem seine Ärzte wegen einer Krebserkrankung nur noch eine Lebenserwartung von einem Jahr bescheinigen, macht das Projekt schon zu dessen Lebzeiten zu einer Art Vermächtnis dieses bedeutenden Vertreters des US-Katholizismus. *K. N.*

Orthodoxie: Lösung für Estland?

Anfang dieses Jahres kam es wegen der orthodoxen Gemeinden in Estland zum Bruch zwischen den Patriarchaten von Moskau und Konstantinopel (vgl. HK, April 1996, 176 ff.). Inzwischen hat man eine Lösung für Estland gefunden, die allerdings noch Fragen offen läßt.

Ende Februar 1996 brach das Moskauer Patriarchat seine kirchlichen Beziehungen zum Patriarchat von Konstantinopel offiziell ab. Als Begründung wurde die Einmischung des Patriarchats von Konstantinopel in das „kanonische Territorium" der Russischen Orthodoxen Kirche genannt, nachdem Konstantinopel einen Teil der estnisch-sprachigen orthodoxen Gemeinden in seine Jurisdiktion aufgenommen hatte. Der Abbruch der zwischenkirchlichen Beziehungen zwischen den beiden Patriarchaten wurde allgemein als Sensation betrachtet, vergleichbar mit dem Schisma des Jah-

res 1054. Dabei wurde allerdings übersehen, daß der Abbruch von zwischenkirchlichen Beziehungen innerhalb der orthodoxen Kirchen – wenn auch nicht üblich – kein ungewöhnlicher Schritt war und ist.

Eine gemeinsame Erklärung

Nach diesem spektakulären Abbruch bemühten sich beide Seiten offensichtlich darum, die Differenzen und Streitigkeiten auf dem Verhandlungswege beizulegen, zumal die Gefahr bestand, daß nach anti-estnischen Kundgebungen in Moskau, St. Petersburg und Tallinn von russisch-orthodoxen Gruppen der Streit zu eskalieren drohte. Mitte Mai veröffentlichten dann der Hl. Synod in Moskau und Konstantinopel gleichlautende Erklärungen, in denen sie ihre Bereitschaft versicherten, „durch gemeinsame Anstrengungen die kirchliche Krise in Estland" zu überwinden.

In einer Verlautbarung teilte das Außenamt des Moskauer Patriarchats am 16. Mai mit, daß „die Heiligen Synoden des Patriarchats von Konstantinopel und Moskau beschlossen haben, die Krise zu überwinden, die zwischen den beiden Kirchen entstanden sei. Weiter hieß es, daß allen Geistlichen, die den Wunsch geäußert hätten, sich „dem Omophor von Konstantinopel zu unterstellen", das Recht zugestanden werde, dies zu tun, „einschließlich derer, die früher vom geistlichen Dienst suspendiert wurden. Den Gemeinden, die „bisher ihren Willen hinsichtlich der Frage der Jurisdiktion nicht zum Ausdruck gebracht haben, wurde zur Auflage gemacht, dies in einem Zeitraum von vier Monaten nachzuholen, gerechnet vom 20. Februar ab (an diesem Tag hatte Konstantinopel beschlossen, die estnischen Gemeinden unter seine Jurisdiktion zu nehmen). Das Ziel dieses Moratoriums bestünde darin, auf dem Territorium Estlands zwei orthodoxe Diözesen zu schaffen: eine für die russisch-sprachigen Gemeinden unter Moskauer Jurisdiktion, eine zweite für die estnisch-sprachigen Gemeinden unter der Jurisdiktion von Konstantinopel.

Es handelt sich um eine Regelung, die das kanonische Recht der orthodoxen Kirchen grob mißachtet. Nach diesem Recht kann es auf dem Territorium einer orthodoxen Landeskirche oder auf deren Missionsgebiet nur eine *Jurisdiktion* geben. Die orthodoxen Gemeinden in Estland sind historisch eindeutig das Ergebnis der Missionstätigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche. Selbst die in kanonischen Fragen sicher nicht besonders bewanderte nicht-kirchliche Presse in Rußland kritisierte diese Regelung mit dem Hinweis auf die Unvereinbarkeit mit den kirchlichen Kanones.
Zwar war in der Vereinbarung vom Mai vorgesehen worden, daß die Gemeinden sich mehrheitlich für eine Jurisdiktion entscheiden könnten, doch wurde von den estnischen Behörden massiver Druck ausgeübt, damit die Gemeinden für die sog. unabhängige „Estnisch Apostolische Orthodoxe Kirche" und damit für Konstantinopel votierten. So verweigerten die estnischen Behörden z. B. der orthodoxen Gemeinde des Hl. Isidor in Walga die Registrierung, nachdem diese sich nun für die Jurisdiktion Moskaus entschieden hatte. Ähnlich erging es der Gemeinde der Uspenskij-Kirche in Tartu (ebd. Nezavisimaja gazeta v. 22.5.96).

Die Gemeinden haben sich entschieden

Inzwischen liegen die Ergebnisse der „Abstimmung" vor. Die Verhandlungsdelegationen der beiden Patriarchate haben das Ergebnis Ende August gebilligt. Russischen Presseveröffentlichungen zufolge (Sevcenko: Razdel prichodov v Estonii, in Nezavisimaja gazeta v. 27.8.96; Malover'jan: Moskva i Konstantinopol' podelili estonskie prichody, in: Segodnja v. 27.8.96) trafen sich in Tallinn die Delegationen der beiden Patriarchate. Die russische Delegation stand unter der Leitung von Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, die Delegation Konstantinopels unter der Leitung von Metropolit Meleton von Philadelphia. Laut einer Mitteilung des Moskauer kirchlichen Außenamtes fand das „Treffen im Geiste brüderlicher Liebe" statt.
Die Delegationen behandelten die Liste mit der Entscheidung, welcher Jurisdiktion die Gemeinden künftig unterstehen werden. Von den derzeit 84 registrierten Gemeinden haben sich 54 Gemeinden für die unabhängige „Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche" unter der Jurisdiktion von Konstantinopel entschieden, 30 orthodoxe Gemeinden wollen beim Moskauer Patriarchat bleiben. Nach Auskunft des Sekretärs des Synods der EAOK liegen von zwei Gemeinden bisher keine Entscheidungen vor. Vermutlich handelt es sich um die beiden erwähnten Gemeinden in Walga und Tartu.

Auch für die Kathedral-Gemeinde zu Ehren des hl. Alexander Nevskij in Tallinn und das Pjuchtizer Nonnenkloster stehen Entscheidungen noch aus. Der künftige Status der Kathedrale und des Klosters waren aus den Verhandlungen ausgeklammert worden.
Für die russisch-orientierten Gläubigen spielt die Alexander-Nevskij-Kathedrale eine besondere Rolle. Sie wurde aus den privaten Mitteln der Zarenfamilie als Gedächtniskirche für den ermordeten Zaren Alexander III. erbaut (vergleichbar mit der russischen Kirche in Darmstadt, die als Privatkirche ebenfalls aus dem Privatvermögen des letzten Zaren erbaut worden ist). Über die Eigentumsrechte an der Kathedrale streiten die EAOK und das Moskauer Patriarchat bereits vor Gericht. Das Nonnenkloster hat einen „stauropegialen" Status, d. h. es untersteht direkt dem Moskauer Patriarchen, gehört also administrativ nicht zur estnischen Diözese.

Nach Auskunft „pro-Moskauer" Geistlicher sollen von den 55 000 orthodoxen Gläubigen des Landes sich 40 000 für die Moskauer Jurisdiktion entschieden haben, darunter auch die zahlenmäßig bedeutende estnisch-

sprachige Gemeinde in Tartu. Die meisten estnisch-sprachigen Gemeinden liegen auf dem Lande, darunter ca. 30 Gemeinden, die erst in den letzten Jahren registriert worden sind. Die „Mehrheit dieser Gemeinden" existiert – nach russischer Einschätzung – nur auf dem Papier, ein einzelner estnischer Priester müßte bis zu einem „Dutzend dieser Gemeinden" betreuen (Nezavisimaja gazeta v. 27.8.96). Die Registrierung von zwei Drittel aller Gemeinden auf die EAOK macht vor allem eines deutlich, daß es in dem Streit von Anfang an um kirchliches Eigentum ging, nicht um das Recht der Verwendung der estnischen Sprache im Gottesdienst. Dieses Recht hatten die Gemeinden schon vor der Revolution, wenn es sich um Missionsgemeinden mit estnischer Mehrheit handelte.

Der jetzt vereinbarte Status quo führt dazu, daß eine Minderheit von ca. 25 Prozent der (estnisch-sprachigen) Gläubigen heute über einen enormen kirchlichen Grundbesitz verfügt: Etwa 5 Prozent des estnischen Territoriums mit umfangreichen Gebäuden war vor 1917 Eigentum der Russischen Kirche und aus deren Mitteln erworben worden. Das gilt speziell für das Pjuchtizer Nonnenkloster mit seinem umfangreichen Landbesitz. Das Kloster war auch unter der Sowjetherrschaft nicht geschlossen worden. Etwa die Hälfte der Nonnen sind Estinnen, allerdings – soweit bekannt – aufgrund der Kalenderfrage (alter d. h. julianischer Kalender) moskauorientiert.

Nach wie vor ungeklärt bleibt aber die Frage, was mit dem Kirchenvermögen der Gemeinden passiert, die jetzt für Moskau votiert haben. Bisher weigerten sich die estnischen Behörden, dieses Vermögen auf das Moskauer Patriarchat zu registrieren. Man ist lediglich bereit, den Gemeinden Besitzrechte und „kostenlose Nutzung" der Kirchen und Gebäude zuzugestehen. Nachdem es auch bei den Abstimmungen zu Unregelmäßigkeiten und massivem Druck gekommen ist, dürften Prozesse um Eigentums- und Nutzungsrechte die estnischen Gerichte in den nächsten Jahren beschäftigen. Der kirchliche Frieden ist sicher nicht dadurch hergestellt worden, daß sich zwei offizielle Delegationen der Patriarchate über die Aufteilung der Nutzungsrechte geeinigt haben, Minderheitenvoten gibt es ja auch noch.

Das Einlenken Moskaus überraschte vor allem deswegen, da Moskau im Februar zunächst mit eindeutiger Sprache auf die Einmischung Konstantinopels reagiert und sich dabei auf das kanonische Recht der Orthodoxen Kirchen berufen hatte. Nun scheint es aber so, daß man die kirchlichen Beziehungen doch für wichtiger hält als das kanonische Recht. Die jetzt erzielte Übereinkunft muß auch deswegen überraschen, weil Konstantinopel zwischenzeitlich auch die ca. zwölf *ungarisch-sprachigen* orthodoxen Gemeinden unter seine Jurisdiktion genommen hat. Diese bilden seit 1945 ein selbständiges Dekanat des Moskauer Patriarchats.

Mit der Lösung dieses Problems wurde der in Berlin residierende Erzbischof Feofan des Patriarchats beauftragt. Vermutlich wird er nun auch die „estnische Lösung" anstreben. Gefährlich könnte es für Moskau aber werden, wenn Konstantinopel sich in die *ukrainischen* Kirchenangelegenheiten einmischt: Immerhin unterstehen ukrainische Exilgemeiden in den USA und Kanada Konstantinopel schon seit Jahrzehnten. Es gibt also „historische Ansprüche", die sich leicht auf die Ukraine an wenden lassen. *G. S.*

Zukunft in ungeteilter Solidarität

Die Botschaft des Katholischen Kongresses in Hildesheim

„Solidarität ist unteilbar" – unter dieses Motto hatte das ZdK den „Katholischen Kongreß" in Hildesheim vom 12. bis 15. September 1996 gestellt. Die etwa 2000 Teilnehmer prüften dieses Bekenntnis in bezug auf die Verhältnisse zwischen West und Ost, Nord und Süd sowie in Deutschland selbst.

In markigen Worten variiert die Schlußerklärung des Katholischen Kongresses in Hildesheim noch einmal die zentrale Botschaft, zugleich das Motto, unter dem die Veranstaltung stand: Solidarität ist unteilbar. Freiheit und Gerechtigkeit, beginnt die Erklärung, hätten nur eine Chance, wenn sie durch das ungeteilte Ja zur Solidarität mit allen Menschen untermauert würden, insbesondere zur Solidarität mit den Armen und Benachteiligten. „Unsere Welt hat eine Zukunft in ungeteilter Solidarität, oder sie hat keine Zukunft."

Zwar wurde dieses Bekenntnis mit dem Verweis auf dringenden Handlungsbedarf, „besorgniserregende Entwicklungen" verknüpft: unter der Oberfläche des Wohlstandes verschärften sich soziale Konflikte, Entbehrungen und Verelendung nähmen zu, die Kluft zwischen Arm und Reich vergrößere sich weltweit, aber auch in unserem Land dramatisch; vor allem aber stehe die eigentliche Bewährungsprobe für die freiheitliche demokratische Ordnung und die soziale Marktwirtschaft noch bevor. Einigen, Teilnehmern wie Beobachtern des Kongresses, waren diese Aussagen jedoch zu allgemein, der Auftritt der Erklärung doch

zu leise, Aussagen und Forderungen zu blaß – zumindest gemessen an dem hohen Anspruch, mit dem die Veranstalter angetreten waren: „Unsere Anstöße aus den Foren, Arbeitskreisen und Diskussionsrunden sollen in Kirche und Staat Entwicklungen anregen und unterstützen, die helfen, daß Menschen weltweit ihr Leben in Würde führen können…", so ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch* bei der Eröffnung.

Ein politischer Kongreß ohne Parteipolitik

Der nur zufällige zeitliche Zusammenfall des Kongresses mit dem Bundestagsbeschluß über das sogenannte „Sparpaket" der Bundesregierung beförderte die Erwartungen, die organisierte katholische Laienschaft werde in der aktuellen politischen Debatte um Ab- oder Umbau des Sozialstaates, um Gewinner und Verlierer der jetzt beschlossenen Sparmaßnahmen entschieden und konkret Stellung beziehen. Schließlich stand der Kongreß auch in einem weiteren Kontext, wurde das Thema „Solidarität mit den Benachteiligten weltweit" in Hildesheim nicht zum ersten Mal auf die kirchliche Tagesordnung gesetzt: Mit der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz beginnt die letzte Phase der Abfassung eines gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (HK, März 1996, 123 ff.).
Gleichzeitig sind die Vorbereitungen für die für Juni nächsten Jahres in Graz geplante zweite Europäische Ökumenische Versammlung in vollem Gange, auch wenn in Hildesheim einmal mehr in einem Arbeitskreis zum Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung erneut das geringe Interesse und Engagement beim Gros der Christen, aber auch der Kirchenleitung beklagt wurde. Bei der von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland mit Blick auf Graz veranstalteten deutschen Ökumenischen Versammlung im Juni dieses Jahres in Erfurt bildete die Auseinandersetzung über die künftige Gestaltung der sozialen Marktwirtschaft, die Ziele unseres Wirtschaftens und die notwendigen Veränderungen des Lebensstils in den Industrieländern einen wichtigen Schwerpunkt (vgl. HK, Juli 1996, 332 f.).

Einige Kongreßteilnehmer erinnerten auch an die „Sozialstaatscharta" des „Sozialgipfels" im Mai, vom Deutschen Gewerkschaftsbund zusammen mit den Wohlfahrtsverbänden, darunter auch das Diakonische Werk und der Deutsche Caritasverband veranstaltet; an diesem hatten auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD-Ratsvorsitzende teilgenommen (vgl. HK, Juni 1996, 275 f.) In den Foren und Arbeitskreisen des Hildesheimer Kongresses fanden die Redner durchaus die in der offiziellen Schlußerklärung vermißten deutlichen Worte. Wie auch schon beim Konsultationsprozeß wurde dabei offenbar, wie weit das Spektrum der Positionen und Einschätzung beispielsweise zur aktuellen Sozialstaatsdebatte auch unter Christen ist.
Die Kongreßleitung in Hildesheim wird sich bei der Schlußredaktion der Erklärung am vorletzten Tag – lange war unklar, ob es die „Hildesheimer Botschaft" überhaupt geben würde – aber ebenso erinnert haben, nämlich an die heftigen Vorwürfe gerade auch aus dem Lager der Regierungsparteien: die Kirchen ließen sich beim Sozialgipfel, ebenso wie beim Konsultationsprozeß parteipolitisch vereinnahmen. Unmißverständlich hatte man sie auf die Grenzen ihrer Zuständigkeit und Kompetenz in politischen Fragen hingewiesen. Offiziell und durchaus plausibel begründete *Rita Waschbüsch* die Vorsicht gegenüber allzu konkreten Aussagen: Der Kongreß sei ein eindeutig politischer, aber kein parteipolitischer gewesen. Bewußt habe man sich nicht durch die Tagespolitik einengen lassen wollen, die für Hildesheim gewählte Perspektive sei weiter gewesen.

Der Hauptakzent der Erklärung liegt statt dessen, einen zentralen Aspekt der Foren und Arbeitskreise des Kongresses aufnehmend, auf der Selbstverpflichtung der Christen zu ungeteilter Solidarität, die in der gläubigen Erfahrung der Solidarität Gottes mit den Menschen gründe. „Angesichts der Armen darf unser Glaube nicht zur Besänftigung und Vertröstung mißbraucht werden, um eigenes Nichtstun zu verdecken. Vielmehr sind wir als Kirche durch die prophetische Stimme der Armen und ihre Hoffnung herausgefordert, unsere Beiträge zur Überwindung von Armut, Ungerechtigkeit und Unfreiheit zu leisten." Dieses solidarische Handeln zugunsten der Armen, das wirtschaftliche Maßnahmen ebenso umfasse wie die Vermittlung von Bildung und die Entwicklung von *Strukturen* für mehr Teilhabe am gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben erfordere von den Christen entschiedene Umkehr: die Abkehr von Selbstbezogenheit und Gruppenegoismus als notwendige Voraussetzung zur Teilhabe an der Verheißung des Reiches Gottes.

Diese alternativlose Verpflichtung der ganzen Kirche, der Gemeinden und des einzelnen Gläubigen gleichermaßen zu ungeteilter Solidarität prägte *Josef Homeyer*, der Bischof der gastgebenden Diözese und als Vorsitzender der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz ein Mitinitiator und Motor des Kongresses, zu der an *Karl Rahner* erinnernden Formel: „Die Kirche von morgen wird eine mit den Notleidenden solidarische Kirche sein, oder sie wird nicht sein." Diese Formel wurde in Hildesheim vielfach variiert. Die vorrangige Option für die Armen sei der Preis, den wir für unsere eigene Katholizität zu zahlen hätten, unterstrich der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* zur Begründung weltweiter Solidarität. Die Teilnehmer verschiedener Arbeitskreise, etwa aus dem Bereich von Flüchtlings- und Asylbewerber-Hilfsinitiativen, wendeten die Formel zur Forderung: Gemeinden und Kirchenleitung müßten sich bezüglich ihrer Option für die Armen sehr viel stärker profilieren.
In einer Zusammenfassung der Ergebnisse eines Arbeitskreises zu kirchlichen Dritte-Welt-Gruppen – alle Arbeitsgruppen waren zu einem solchen Fazit, präsentiert am letzten Tag auf dem Hildesheimer Marktplatz, aufgefordert worden – heißt es: „Wir alle müßten uns darüber verständi-

gen und dies auch in den Gemeinden immer wieder zur Sprache bringen, daß die soziale Praxis etwa der Dritte-Welt-Gruppen ein Ort auch der Erfahrung und Konstitution des Glaubens ist, nicht nur seiner Anwendung. Diese Arbeit gehört zum ‚Eigentlichen' des Glaubens." Auch die schon so oft geforderte Rückbesinnung der Kirchengemeinden auf ihre diakonische Dimension wurde in Hildesheim aufgegriffen.

Die insgesamt 60 Arbeitskreise bildeten das eigentliche Zentrum des Katholischen Kongresses, einer in dieser Form bisher einmaligen Veranstaltung in der katholischen Kirche in Deutschland. Ein Arbeitskongreß, bei dem der konzentrierte, erfahrungs- und praxisbezogene Austausch zwischen Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen, Experten und einfach nur Interessierten im Mittelpunkt steht, sollte die Veranstaltung sein. Nachdem man den üblichen Zwei-Jahres-Rhythmus der Katholikentage unterbrochen hatte, lag der Kongreß zwischen dem 92. Deutschen Katholikentag in Dresden 1994 (vgl. HK, August 1994, 393 ff.) und dem für 1998 geplanten 93. Katholikentag in Mainz.

Kompetenz statt Prominenz

Vor allem die durch die Form der Arbeitskreise erst ermöglichte „intensivere und dichtere" Auseinandersetzung (Bischof Homeyer) mit dem Thema unterschied den Katholischen Kongreß auch von den kleinen Katholikentagen bei denen, den Kirchentagen immer ähnlicher, das Ereignis als solches im Vordergrund steht.

Die Arbeitskreise ebenso wie alle anderen thematischen Veranstaltungen waren dabei in drei verschiedene Bewährungsfelder ungeteilter Solidarität geordnet: den Konflikt zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden, die Beziehung zwischen Ost und West sowie die Verhältnisse in unserem eigenen Land. Während die Veranstaltungen – Foren und Arbeitskreise – der ersten beiden Tage geschlossen waren, öffnete man den Kongreß nicht zuletzt mit einer „Infobörse" (90 Gruppen, Initiativen, Verbände und Institutionen stellten ihre Arbeit auf dem Hildesheimer Markt vor) und einem „Solidaritätsfest" auch den verhaltenneugierigen Hildesheimer Passanten.

Die eher „vertrauliche" Atmosphäre, die den Kongreß prägte, war dabei nicht ganz freiwillig gewählt. Das ZdK hätte gerne auch 1000 Teilnehmer mehr begrüßt. 2000 waren nach Hildesheim gekommen, darunter 200 ausländische Gäste aus insgesamt 31 Ländern. Die Anmeldung zum Kongreß war sehr schleppend verlaufen, woraufhin man ohne besonders durchschlagende Wirkung etwas offensiver Werbung betrieb, um auch Interessierte in den Gemeinden vor Ort zu gewinnen.

Im Unterschied zu den Katholikentagen waren unter den Teilnehmern von Hildesheim die 40- bis 60jährigen stärker repräsentiert; die Jugend fehlte dafür fast vollständig. Für die politische Prominenz, die traditionell die Hallen der Katholikentage füllt, war der politische „Solidaritätskongreß" sichtbar weniger attraktiv, sie beschränkte sich auf den stellvertretenden SPD-Vorsitzenden (ZdK-Mitglied) *Wolfgang Thierse,* den früheren Bundesminister für Entwicklung und Zusammenarbeit *Erhard Eppler* und Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm.* Die von Beobachtern geprägte wohlmeinende Formel „Kompetenz statt Prominenz" brachte dabei den von zahlreichen Teilnehmern besonders in bezug auf die Arbeitskreise mehrfach bestätigten positiven Eindruck auf den Punkt. Insgesamt war der Kongreß zunächst einmal eine Demonstration der Vielfalt kirchlicher solidarischer und darin auch parteinehmender Praxis, geleistet von den großen Hilfswerken ebenso wie von kleinen Initiativen und auch von vielen einzelnen Privatpersonen.

Solidarische Praxis verlangt immer eine moralische Entscheidung

Von früheren Katholikentagen dagegen vertraut waren einige Querelen im Vorfeld: auch in Hildesheim gab es quasi einen „Katholischen Kongreß von unten", eine Parallel- oder Gegenveranstaltung, veranstaltet von der „Initiative Kirche von unten" (IKvu), diesmal mitgetragen von den Initiatoren des Kirchenvolksbegehrens. Mit dem vom Vatikan amtsenthobenen Bischof *Jacques Gaillot* war es den beiden Basisinitiativen gelungen, einen Publikumsmagneten zu gewinnen. Mit seiner ebenso anschaulichen wie charmanten Schilderung konkreter christlicher Solidarität mit den von Abschiebung bedrohten Flüchtlingen und Asylbewerbern zog er geschätzte 300 Zuhörer in Bann, darunter auch zahlreiche Teilnehmer des „offiziellen" Kongresses. Ausdrücklich stellte sich Bischof Gaillot auf einem Podium beim „Kirchenvolkstag" hinter die Ziele und Forderungen des Kirchenvolksbegehrens. Für die Trennung der beiden Veranstaltungen schien er jedoch ebenso wie zahlreiche Teilnehmer an beiden „Kongressen" kaum Verständnis aufbringen zu können.

Die für die kleineren Teilnehmerzahlen etwas überdimensionierten Podien der Foren vor und nach dem Tag der Arbeitskreise dienten gleichsam der Verständigung und Klärung der Grundlagen: den Bedingungen konkreter solidarischer Praxis, der Frage nach dem Spezifischen des christlichen Solidaritätsethos' und zuerst einmal der Lichtung des begrifflichen Dschungels, den die derzeit so wohlfeilen und oft so Unterschiedliches meinenden Solidaritätsappelle wachsen lassen. Einen zentralen Aspekt der Foren bildete dabei die Vergewisserung über den tatsächlichen Bestand an gesellschaftlichen Solidaritätspotentialen, an Sinn- und Wertressourcen für eine solidarische Praxis. Mehrfach setzten dabei die damit beauftragten Experten Fragezeichen hinter die landläufig verbreitete These des Solidaritätsverfalls, warnten vor kontraproduktivem Lamento und mahnten zumindest zur Differenzierung wie der Siegener Politologe *Gerhard Hufnagel* und der Vechtaer Religions- und

Kirchensoziologe *Karl Gabriel*. Letzterer entfaltete dabei seine These vom „solidarischen Individualismus", vom Entstehen neuer Solidaritätsformen, die freilich im Kontext der postmodernen weltanschaulichen Pluralität von früheren qualitativ unterschieden seien.
Schwerer als der Appell zu mehr Nächstenliebe fiel die Antwort auf die Frage, wer denn eigentlich mein Nächster sei, der sich ein eigenes Forum widmete. In den Hildesheimer Arbeitskreisen kamen auch die Resignation und Frustration erzeugenden Überforderungsängste derer zur Sprache, die unteilbare Solidarität tatsächlich zu leben suchen. Für die Frage nach Konsensfähigkeit und politischen Durchsetzungsmöglichkeiten solidarischen Denkens und Tuns warnten mit Blick auf die Entwicklungszusammenarbeit der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* zusammen mit dem theolgischen Grundsatzreferenten des kirchlichen Hilfswerkes Misereor, *Peter Rottländer:* Solidarität in der Bevölkerung der reichen Industriestaaten könne nicht mit Horrorszenarien (z. B. Flüchtlingsströme) und dem sogenannten „wohlbegründeten Eigeninteresse" quasi erzwungen werden. Eine solche Argumentation gehe zu Lasten derer, die für niemanden auf der Welt von Interesse, für niemanden eine Bedrohung seien. Sie aber brauchten unsere Solidarität in besonderem Maße. Solidarität bleibe somit immer eine ethische Entscheidung.
In den meist sach- und informationsbezogenen Auseinandersetzungen des Hildesheimer Kongresses verliefen Diskussionen nicht in polarisierenden Schemen: So konnte der Ingolstädter Wirtschaftsethiker *Karl Homann* mit Zustimmung rechnen, als er mahnte, stärker auf die politischen Durchsetzungsmöglichkeiten des christlich fundierten Solidaritätsethos zu achten. Ebenso sprach er mit der Kritik an der auch katholischen moralischen „Appellitis" einem Teil seiner Zuhörer aus dem Herzen. Weniger durchsetzungfähig war dagegen seine These: „Unter den Bedingungen von Markt und Wettbewerb muß christliche Ethik die ökonomische Handlungslogik intakt lassen und die moralischen Intentionen über die Handlungsbedingungen, also über Anreize, zur Geltung bringen." Sein Podiumsnachbar, der Kölner Theologe *Hans-Joachim Höhn*, befürchtete – bei weitgehender Zustimmung – erneute problematische Einseitigkeiten, sollten moralische Intentionen ausschließlich ökonomischer Logik folgend durchgesetzt werden. Dagegen brachte er den nicht in Kosten-Nutzen-Kalkülen zu verrechnenden „Rest" menschlicher, christlicher Moralität in Anschlag.
Bei der Ursachenerforschung und der Frage nach möglichen Auswegen aus der mit gesellschaftlichen Entsolidarisierungstendenzen einhergehenden Krise des deutschen Modells, der Gefährdung der sozialen Marktwirtschaft, dominierte einmal mehr das neue Zauberwort der „Zivil- oder Bürgergesellschaft", wurden reichlich Anleihen beim Gedankengut der US-amerikanischen „Kommunitaristen" gemacht. Kritische Solidarität wurde dabei auch mit den Verantwortlichen in der Politik gefordert, nicht zuletzt damit diese sich wieder trauten, unpopuläre Forderungen zu vertreten, zu regieren und zu entscheiden. Selbstkritisch unterstrich dabei *Annette Schavan*, Kultusministerin von Baden-Württemberg und Vizepräsidentin des ZdK, die Politik habe über Jahrzehnte einen schweren Fehler gemacht, indem sie den Eindruck erweckt habe, der Staat selbst könne Subjekt solidarischen Handelns sein.

Auf die konkreten Aktivitäten solidarisch arbeitender Gruppen bezogen und zielorientiert sollten die Arbeitskreise sein, die Problemlagen der jeweiligen Arbeit beschrieben und direkte Lösungsansätze erarbeitet werden. Damit ging es vor allem um Motivation, Vernetzung und Informationsaustausch zwischen den in den verschiedenen Solidarfeldern Engagierten, von der Arbeit in sozialen Brennpunkten bis zur Hilfe für Frauen als Opfer von kriegerischer Gewalt. Mehrheitlich schienen die Arbeitskreise in Hildesheim dieser Aufgabenstellung gerecht geworden zu sein.
Daß dabei einige Problemfelder von den solidarischen Katholiken erst erschlossen werden müssen, erfuhren etwa die Verantwortlichen eines Arbeitskreises zur AIDS-Problematik, zu dem sich nur fünf Kongreßteilnehmer einfanden. Der notwendigen Vergewisserung über die Bedingungen und Realitäten derer, mit denen man sich solidarisch verbunden weiß, aber auch der Frage, welche „Ideen" und Traditionen Solidarität überhaupt begründen können, widmeten sich vor allem Arbeitskreise zum Themengebiet „West-Ost": den ethnischen, interkonfessionellen und interreligiösen Spannungen in den postkommunistischen Ländern, den mit den Transformationsprozessen verbundenen psychosozialen Problemen.

Allianzen bilden

Den rasanten Solidaritätsverfall in den nun am schnellen Konsum orientierten Gesellschaften ihrer Länder beklagten dabei vor großem Publikum auch der ehemalige slowakische Ministerpräsident *Jan Čarnogursky* und der frühere polnische Außenminister *Wladyslaw Bartoszewski*. Dabei zogen die osteuropäischen Gäste ebenso wie die in West-Ost-Partnerschaften Engagierten ein gemeinsames Fazit, das zugleich ein Appell war: Solidarische Hilfe des Westens mit dem Osten dürfe sich nicht auf die materielle Ebene beschränken. Gerade in der jetzigen Situation käme alles auf die Begegnung von Mensch zu Mensch, auf persönliche Kontakte an. Gleichzeitig machten sie sich kaum Illusionen über das immer noch geringe Interesse an solchen Kontakten, auch in den Kirchengemeinden Westeuropas.
Auf einem Forum, das nach dem Preis fragte, der für einen unteilbarer Solidarität Rechnung tragenden Lebensstil zu zahlen sei, hatte nach sehr persönlichen Statements des Podiums der Trierer Weihbischof und Geistliche Assistent des ZdK, *Leo Schwarz*, die Anwesenden aufgefordert, Allianzen und Gemeinschaften zu bilden. Die vielen kleinen Schritte hin zu einem anderen Lebensstil seien kaum alleine zu leisten.
Diese Aussage weist zugleich auf die Bedeutung des Hildes-

heimer Kongresses hin. Gerade in einem Umfeld und einer Zeit, in der solidarische Praxis erst wieder neu entdeckt werden muß, in der auf der ganzen Welt, aber auch direkt vor der Haustüre Menschen warten, daß man sich ihrer solidarisch annimmt, ist der Austausch und die Vernetzung der Gleichgesinnten, der in gleicher Sache Engagierten wichtig und motivierend. In Hildesheim war dafür Raum.

Die Veranstalter selbst sprachen von einem gelungenen Experiment, wollten sich jedoch in der Frage, ob es weitere Katholische Kongresse geben werde, nicht festlegen. Die ZdK-Präsidentin bekräftigte zunächst nur, am zweijährigen Rhythmus der Katholikentage festhalten zu wollen. Wird die Frage nach einer Fortsetzung geprüft, muß zum einen mitbedacht werden, wie wenig Resonanz der Kongreß in den Gemeinden vor Ort gefunden hat, zum anderen daß ein Gutteil der in Hildesheim Anwesenden, darunter zahlreiche „Profis", auch über andere Formen des Austausches verfügen. Dennoch könnten sich weitere Katholische Kongresse, Mischformen zwischen Fachtagung und Katholikentag, als dienlich und sinnvoll erweisen, vorausgesetzt, sie halten das hohe Niveau der Auseinandersetzung und sind zugleich offen und ausgerichtet für Interessierte, die nicht zum Insiderzirkel der Verbände, Hilfswerke, Initiativen und schon bestehenden Gruppierungen gehören. *Alexander Foitzik*

Auf Profilsuche

Zur Situation der evangelischen Kirchen in Deutschland

Von den „Umstellungskrisen", mit deren Bearbeitung besonders die evangelische Kirche beschäftigt sei, sprach der Berliner Bischof Wolfgang Huber in einem Vortrag vor einigen Monaten. Die in der EKD zusammengeschlossenen Kirchen müssen derzeit mit abnehmenden Mitgliederzahlen, knapper werdenden Finanzmitteln, inneren Spannungen und Problemen bei ihrer Selbstdarstellung nach außen fertig werden.

Anfang November trifft sich die 8. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland zu ihrer siebten und gleichzeitig letzten Tagung. Im nächsten Jahr wird die – um ein Viertel verkleinerte – 9. Synode zusammentreten und dann auch einen neuen Rat der EKD sowie dessen Vorsitzenden wählen. Die derzeit noch amtierende Synode war die erste gesamtdeutsche seit der Gründung des DDR-Kirchenbundes im Jahr 1969. Nach dem Beitritt der früheren DDR zur Bundesrepublik Deutschland am 3. Oktober 1990 wurde am 27. Juni 1991 die Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland wiederhergestellt (vgl. HK, August 1991, 378ff.). Seither zählt die EKD 24 Gliedkirchen mit zusammen ca. 28 Millionen Mitgliedern, was 35 Prozent der deutschen Bevölkerung entspricht.

Fünf Jahre nach der kirchlichen Wiedervereinigung ist die institutionelle und staatskirchenrechtliche Integration der östlichen Gliedkirchen weitgehend unter Dach und Fach. So haben alle neuen Bundesländer mit Ausnahme von Brandenburg Verträge mit den jeweiligen evangelischen Kirchen abgeschlossen, die in Kontinuität zu entsprechenden westdeutschen Staatskirchenverträgen stehen. Sie regeln die für das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland seit dem Ende des Staatskirchentums „klassischen" Materien wie den Religionsunterricht, die Theologenausbildung, die Kirchensteuer und Staatsleistungen an die Kirche. Für die nach der Wiedervereinigung besonders strittige evangelische *Militärseelsorge* wurde im Frühjahr 1996 zwischen der Bundesrepublik und der EKD eine Rahmenvereinbarung für die neuen Bundesländer getroffen. Sie ist bis Ende 2003 befristet und sieht vor, daß in den neuen Ländern hauptamtliche Militärseelsorger als Kirchenbeamte (nicht, wie im Militärseelsorgevertrag von 1957 geregelt, als Staatsbeamte auf Zeit) eingesetzt werden können.

Die Mitgliederzahlen werden sinken

Unterschiedlich ist nach wie vor das *religiös-weltanschauliche Umfeld* für die evangelischen Kirchen in den westlichen Bundesländern einerseits und den östlichen andererseits. In den alten Bundesländern bilden die Kirchenmitglieder die Bevölkerungsmehrheit, in den neuen dagegen nur eine Minderheit. Den Gliedkirchen der EKD gehören in den neuen Bundesländern etwas weniger als ein Viertel der Gesamtbevölkerung an; den christlichen Kirchen insgesamt ca. 29 Prozent, während es im alten Bundesgebiet knapp achtzig Prozent sind.

Das Referat Statistik im EKD-Kirchenamt kam Ende 1994 in einer Übersicht zur Entwicklung der *Kirchenzugehörigkeit* in Deutschland im Blick auf die evangelische Kirche zum Schluß, sie müsse infolge der zu erwartenden negativen natürlichen Bevölkerungsbewegung mit sinkenden Mitglie-

derzahlen rechnen: „Verstärkt wird diese Entwicklung durch mehr oder weniger hohe Kirchenaustritte, die auch künftig durch Aufnahmen und Erwachsenentaufen bei weitem nicht kompensiert werden dürften. Aus dem Ausland zuziehende Deutsche und Ausländer werden allenfalls geringe Wanderungsgewinne bringen. Ein steigender Ausländeranteil wird stattdessen den Prozentsatz der Evangelischen an der Gesamtbevölkerung weiter reduzieren" (epd-Dokumentation, Nr. 1a/95).
Die Zahl der *Kirchenaustritte* ging 1993/94 nach den Spitzenwerten der beiden vorausgegangenen Jahre wieder zurück. Während 1991 in West- und Ostdeutschland zusammengenommen 320 000 Austritte aus der evangelischen Kirche zu verzeichnen waren und 1992 sogar 361 000, waren es 1993 und 1994 dann 284 000 bzw. 290 000 (Zahlen für 1995 liegen bei der EKD noch nicht vor). Den Austritten standen 1993 wie 1994 jeweils 55 000 Aufnahmen in die evangelische Kirche gegenüber, wobei hier die Erwachsenentaufen mitgerechnet werden.

Während in den letzten fünf Jahren die Zahl der Kirchenmitglieder weiter zurückgegangen ist, hat sich die Zahl der Theologinnen und Theologen im aktiven Dienst leicht erhöht. In den Gliedkirchen der EKD und den gesamtkirchlichen Zusammenschlüssen waren Ende 1990 23 012 Theologinnen und Theologen tätig, Ende 1994 waren es 24 821. Die Zahl der Studierenden, die den Beruf des Pfarrers bzw. der Pfarrerin in einer der EKD-Gliedkirchen anstreben, hat sich allerdings deutlich verringert. In die entsprechenden landeskirchlichen Listen waren 1991/92 insgesamt 8501 Studierende der evangelischen Theologie eingetragen, während es 1995/96 nur noch 5578 waren. Davon entfielen auf die westlichen Gliedkirchen 4630 und auf die östlichen 948 Studierende. Der Rückgang der letzten Jahre betrifft die westlichen Gliedkirchen weit stärker als die östlichen.

Keine baldige Verbesserung auf dem Stellenmarkt

Die *Berufsaussichten* für künftige evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen haben sich in den letzten Jahren insgesamt verschlechtert, auch wenn sich die Situation in den einzelnen Gliedkirchen der EKD recht unterschiedlich darstellt. Teilweise können nicht mehr alle Theologinnen und Theologen nach dem ersten Examen in den Vorbereitungsdienst übernommen werden; einige Landeskirchen führen Wartelisten für Vikare und Vikarinnen, die das zweite Examen abgelegt haben, aber nicht auf eine Planstelle übernommen werden können. Andere haben Konzepte ausgearbeitet, um möglichst viele Bewerber unterzubringen: So hat die Evangelische Kirche im Rheinland einen Fonds eingerichtet, aus dem etwa 70 Prozent aller Bewerber um eine Pfarrstelle bei 80 Prozent eines Pfarrergehalts bis zum Jahr 2008 finanziert werden können.
Der Rückgang der Studienanfänger wird sich erst in einigen Jahren bei den Absolventen – bzw. Bewerberzahlen bemerkbar machen. Deshalb dürfte eine Entlastung beim kirchlichen Stellenmarkt für evangelische Theologen und Theologinnen erst nach dem Jahr 2000 eintreten. Allerdings wird gleichzeitig die Zahl der zur Verfügung stehenden Stellen als Folge finanzieller Engpässe und des zu erwartenden weiteren Rückgangs des Mitgliederbestandes in absehbarer Zeit geringer werden. In den östlichen Gliedkirchen der EKD geht es um einen drastischen Abbau von bis zu fünfzig Prozent der vorhandenen Stellen. In den westlichen Gliedkirchen stehen ebenfalls – allerdings weit weniger massive – Reduzierungen ins Haus, die vermutlich stärker die übergemeindlichen als die gemeindlichen Pfarrstellen betreffen dürften.
Dabei stellt sich verstärkt die Frage nach den Kriterien, die für Streichung oder Aufrechterhaltung von Stellen oder auch für die Übernahme von Bewerbern für den Pfarrdienst angewandt werden: Finanzielle Zwänge können auf der einen Seite dazu veranlassen, über Prioritäten und Schwerpunktsetzungen kirchlicher Arbeit neu nachzudenken. Sie können aber auch dazu verleiten, ekklesiologisch-theologische Gesichtspunkte hintanzustellen und rein pragmatisch vorzugehen.

Die Abnahme der Studienanfänger im Fach Evangelische Theologie läßt inzwischen auch die grundsätzliche Frage nach der Ausrichtung der *theologischen Ausbildung* virulent werden. So will sich Mitte Oktober eine Tagung der Evangelischen Akademie Nordelbien diesem Thema widmen. Im Ausschreibungstext zu dieser Veranstaltung hieß es u. a., man müsse klären, ob sich die theologische Ausbildung auf das Berufsbild von Pfarrern ausrichten oder auf unterschiedliche Tätigkeiten auf dem Arbeitsmarkt „Religion" vorbereiten solle, ob sie bekenntnisgebunden in konfessioneller Ausrichtung erfolgen oder durch eine religionswissenschaftliche Ausbildung abgelöst werden solle.

Im Frühsommer dieses Jahres bot die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" ein Forum für einen protestantischen Disput über die Zukunft der theologischen Fakultäten mit dem Münchner Systematiker *Hermann Timm* und dem Tübinger Systematiker *Eberhard Jüngel* als Kontrahenten. Timm forderte für die Fakultäten zur Sicherung ihres quantitativen Besitzstandes „Nachtragslegitimationen", Zusatzleistungen und Ergänzungsangebote (FAZ, 21.6.96). Die Theologie solle als dafür kompetente Leitwissenschaft das Konzept für einen „um die philosophische Ethik und die interreligiöse Ökumene erweiterten Religionsunterricht der Zukunft" entwerfen. Jüngel hielt dagegen (FAZ, 26.6.96): „Die Zahl der Thelogiestudenten mag noch so gering sein – die theologischen Fakultäten haben, wenn sie ihre genuine Aufgabe wahrnehmen, genug zu tun. Sie müssen, um ihre Existenz zu rechtfertigen, nicht auch noch allerlei – allemal faszinierende – Allotria treiben."
In der Bundesrepublik bestehen derzeit siebzehn evangelisch-theologische Fakultäten, davon sechs in den neuen Bundesländern (Berlin, Greifswald, Halle-Wittenberg, Jena, Leipzig, Rostock). Die ostdeutschen Fakultäten werden

durch die neuen evangelischen Staatskirchenverträge garantiert. Allerdings ist fraglich, ob sie alle auf Dauer zu halten sind, vor allem im Blick auf die beiden Fakultäten im strukturschwachen und bevölkerungsarmen Mecklenburg-Vorpommern. Zu den evangelisch-theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten kommen im Bereich der EKD noch drei kirchliche Hochschulen in Wuppertal, Bethel (Bielefeld) und im fränkischen Neuendettelsau.

Die knapper werdenden Finanzmittel der Kirche haben auch zur Neubelebung einer Diskussion beigetragen, die innerhalb der EKD seit Jahr und Tag virulent ist. Es geht dabei zum einen um Zahl und Größe der Gliedkirchen, zum anderen um den Sinn der konfessionellen Zusammenschlüsse innerhalb der EKD (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche, Evangelische Kirche der Union). Einen entsprechenden Stein warf unlängst der Cottbuser Generalsuperintendent *Rolf Wischnath* ins Wasser, als er in einem Gespräch mit dem „Sonntagsblatt" (19.7.96) die Frage stellte: „Muß die EKD ins nächste Jahrtausend mit 24 Landeskirchen gehen?"

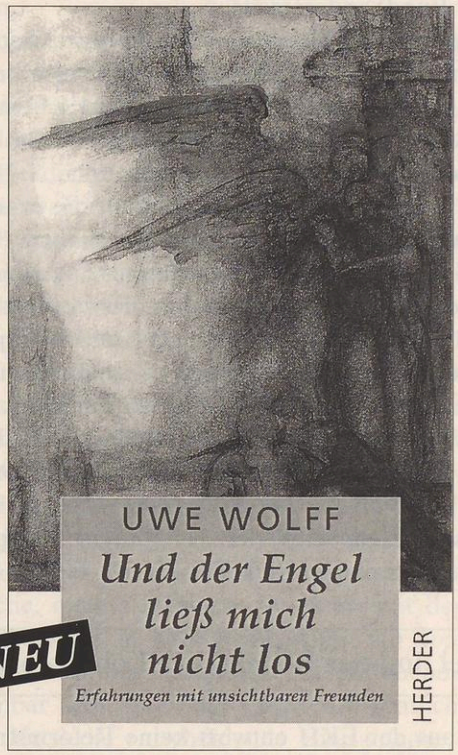
Das Für und Wider einer Neugliederung

Der geographische Zuschnitt der deutschen Landeskirchen entspricht heute noch überwiegend der staatlichen Gliederung Deutschlands nach dem Wiener Kongreß. Die einzige strukturelle Veränderung der landeskirchlichen Landschaft seit Bestehen der Bundesrepublik erfolgte 1977 mit der Bildung der Nordelbischen Kirche aus vier bis dahin selbständigen Landeskirchen in Hamburg und Schleswig-Holstein. Die historisch bedingte Gliederung hat zur Folge, daß neben sehr großen EKD-Gliedkirchen wie der Hannoverschen und Rheinischen (mit 3,3 bzw. 3,2 Millionen Mitgliedern) auch sehr kleine wie Schaumburg-Lippe oder Anhalt (mit 68 000 bzw. 86 000 Mitgliedern) stehen.

Rolf Wischnath erntete mit seinem Plädoyer für eine „vernünftige Neugliederung in überschaubaren Größen" Widerspruch von verschiedenen Seiten. Kritik kam vom Vorsitzenden des Reformierten Bundes wie vom Bischof der (kleinen) Kirche der Schlesischen Oberlausitz und vom Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes, der Zentrale der VELKD. Bischof *Wollenweber* aus Görlitz konterte, er verstehe überhaupt nicht, „wie eine Kirche dadurch glaubhaft werden kann, daß sie bestimmte Quantitäten aufweist" (Sonntagsblatt, 23.8.96). Kirchenamtspräsident *Scharbau* brach eine Lanze für die konfessionellen Zusammenschlüsse: „Sie nehmen Gemeinschaftsaufgaben wahr, die im Interesse der Landeskirchen liegen, für deren Erledigung dann aber – abgesehen von anderen Hindernissen – die Wege in einer großen Einheit viel zu weit wären" (Sonntagsblatt, 2.8.96).

Daß es in absehbarer Zeit zu einer umfassenden Neugliederung unter dem Dach der EKD kommt, ist höchst unwahrscheinlich. Aber auch mit einzelnen Zusammenschlüssen derzeit selbständiger EKD-Gliedkirchen (in Frage käme dafür zum einen Ostdeutschland, zum anderen der Raum Niedersachsen mit seinen vier lutherischen Landeskirchen)

Erfahrungen mit unsichtbaren Freunden



128 Seiten, Klappenbroschur
DM 22,80 /öS 166,– /SFr 22.–
ISBN 3-451-26050-6

Kann ich auch heute noch Engeln begegnen? Wo und wie kann ich sie erfahren? Uwe Wolff ist wie kein anderer den Spuren der Engel durch die vielfältigsten Erfahrungszeugnisse und Zeiten gefolgt. Im Grenzbereich zwischen äußerer und innerer Erlebniswirklichkeit liegt der Schlüssel zum Geheimnis der Engel.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

ist nicht zu rechnen. Allerdings werden die Stimmen auch nicht verstummen, die eine begrenzte Flurbereinigung in der kirchlichen Landschaft des deutschen Protestantismus befürworten. Das gilt auch für das Nebeneinander von EKD einerseits und konfessionellen Zusammenschlüssen (neben VELKD und EKU noch Arnoldshainer Konferenz und Reformierter Bund) andererseits.

Die Synode der Evangelischen Kirche der Union machte sich bei ihrer Tagung im Juni 1994 eine Ausarbeitung des Ständigen Theologischen Ausschusses der EKU mit dem Titel „Stichwort ‚Volkskirche'" zu eigen (*Wilhelm Hüffmeier* [Hg.], Modell Volkskirche, Bielefeld 1995, S. 14–39). Im Stichwort „Volkskirche" bündeln sich für die evangelischen Kirchen in Deutschland Grundfragen nach ihrer Stellung in der Gesellschaft, ihrem Selbstverständnis angesichts innerer Spannungen und unterschiedlicher Erwartungshaltungen und ihrem weiteren Weg unter – in Ost und West jeweils anders gearteten – nachchristlichen Verhältnissen. Für die Hessen-nassauische Kirche entwarf vor einigen Jahren eine Perspektivkommission Strategien für die „Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft" (vgl. HK, Februar 1993, 67 ff.). „Zukunft der Volkskirche" lautet ein Anfang 1994 veröffentlichtes Thesenpapier der Hamburger Hauptpastoren (vgl.: Pastoraltheologie, Heft 12/95, S. 598–603).

Die Bibel und der Wandel der Lebensformen

Der Text aus der EKU entwirft keine Reformstrategie für die evangelische Kirche. Er macht auf dem Hintergrund der wechselvollen Problemgeschichte des Begriffs Volkskirche und der Erfahrungen der evangelischen Kirche in der DDR „volkskirchentypische Merkmale" namhaft, die den status quo beschreiben und verständlich machen, ohne ihn damit einfach heiligzusprechen. So heißt es, der Befund, daß eine relativ kleine Kerngemeinde von einer meist unübersichtlichen Menge anonymer Kirchenmitglieder flankiert werde, sei keine „Zielkonstellation, sondern eine Ausgangssituation kirchlicher Arbeit, die nur als Herausforderung, als Anstoß zu Evangelisation und Sendung verstanden werden kann".

Die westdeutschen Kirchen, so die Ausarbeitung der EKU, müßten sich mit dem Gedanken befreunden, daß Volkskirche auch in der Minderheitssituation existieren könne. Umgekehrt stünden die ostdeutschen Kirchen vor der Aufgabe, „gegenüber den sich bietenden Möglichkeiten unbefangener zu reagieren und sie ebenso kritisch wie gezielt auch zu nutzen". Den gegenwärtigen Zustand der Kirche dürften die Kirchen in der Erinnerung an den Auftrag ihres Herrn nicht zum Idealzustand protestantischen Kirchentums verklären.

Als ein „volkskirchentypisches Merkmal" führt der Text aus der EKU an: „Die Kirche ist offen und ermöglicht im Rahmen ihrer konfessionellen Gebundenheit Pluralität. Sie akzeptiert differierende Frömmigkeitsstile und unterschiedliche Formen des Christseins. Sie fördert die Kommunikation untereinander." In der bisherigen Geschichte der 1948 gegründeten EKD wurde der Streit um konfessionelle Gebundenheit und Pluralität, um Recht und Grenzen unterschiedlicher Frömmigkeitsstile und politischer Optionen auf *wechselnden Schauplätzen* ausgetragen.

In den fünfziger Jahren stritt man über die Theologie *Rudolf Bultmanns*, vor allem um seine Forderung nach einer „Entmythologisierung" des christlichen Glaubens bzw. der biblischen Botschaft. In den siebziger Jahren schlugen die Auseinandersetzungen zwischen dem reform- und gesellschaftskritisch orientierten „Linksprotestantismus" und der „Bekenntnisbewegung" hohe Wellen, die sich u. a. am Deutschen Evangelischen Kirchentag und an der Entwicklung des ÖRK entzündeten. In den frühen achtziger Jahren dominierte dann der Streit um den richtigenn Weg zum Frieden, besonders um die Haltung der evangelischen Kirche zur nuklearen Abschreckung.

Die Fragen, um die es seinerzeit in der Bultmann-Diskussion ging, sind heute nicht einfach vom Tisch. Das zeigte sich zuletzt bei der Auseinandersetzung um den Göttinger Neutestamentler *Gerd Lüdemann* mit seinen Thesen zu Auferstehung und leerem Grab. Die Friedensdiskussion der achtziger Jahre fand einen Nachhall im Streit um die Militärseelsorge als Folge der deutschen Einheit und ihres kirchlichen Nachvollzugs. Hauptkampfplatz ist heute aber die *theologisch-ethische Bewertung der verschiedenen Lebensformen* mit ihren Konsequenzen für kirchliches Handeln.

Das wird beim Thema *Homosexualität* deutlich, zu dem die EKD in diesem Frühjahr eine von einer ad-hoc-Kommission erarbeitete „Orientierungshilfe" vorgelegt hat (vgl. HK, April 1996, 170 ff.), das aber auch in den letzten Jahren von verschiedenen Synoden und Kirchenleitungen auf landeskirchlicher Ebene kontrovers verhandelt wurde. Es zeigt sich auch bei der Frage nach *Ehe und Familie*. Im Dezember 1995 fand eine Begegnung des Rates der EKD mit Vertreterinnen der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland statt, die vor allem den Fragen von Lebensformen und Lebensordnungen gewidmet war: In einem Positionspapier (vgl. epd-Dokumentation, Nr. 18/96) hatte die Evangelische Frauenarbeit u. a. die These vertreten, eine Rangordnung zwischen den Lebensformen könne es nicht geben. In der Rheinischen Kirche ist eine Auseinandersetzung um ein Synodenpapier zu „Sexualität und Lebensformen/Trauung und Segnung" im Gang.

Das Diskussionspapier wurde im Januar dieses Jahres von der Landessynode entgegengenommen; die Gemeinden und Kirchenkreise der Evangelischen Kirche im Rheinland sollen bis Mitte 1998 zu den Grundaussagen des umfangreichen Papiers Stellung nehmen. Der Teil über „Sexualität und Lebensformen" stellt den heutigen gesellschaftlichen Befund dar und beschäftigt sich ausführlich mit Sexualität in der Bibel. Im Kapitel über Gesichtspunkte für eine evangelische Sexualethik kommt die Ausarbeitung zu dem Schluß: „Unsere heutige Rechtsform der Ehe ist das Ergebnis einer (christlich geprägten) Kulturentwicklung. Sie hoch zu schätzen und im Rahmen staatlicher und kirchlicher Lebensordnung zu schützen, gibt es gute Gründe. Aber die Behaup-

tung, daß die Ehe eine ‚göttliche Stiftung' oder eine ‚Schöpfungsordnung' sei, wie immer wieder behauptet wird, hält der Prüfung an biblischen Texten nicht stand."

Daß sich derzeit innerkirchlicher Konfliktstoff gerade beim Thema Lebensformen anhäuft, nimmt nicht wunder. Zum einen schlägt hier der gesellschaftlich-kulturelle Wandel besonders massiv auf die Kirche durch, die mit ihren normativen Leitbildern von Ehe und Familie unter Legitimationsdruck gerät. Zum anderen kommen Grundfragen des Umgangs mit der Bibel in den Reformationskirchen ins Spiel: Wie verpflichtend sind heute Schriftaussagen etwa über Homosexualität, welchen Deutungsspielraum läßt die Schrift für die Bewertung heutiger Lebensformen? Wie weit trägt ein Denken in biblisch begründeten „Ordnungen" von Ehe und Familie? Gerade die EKD-Orientierungshilfe zur Homosexualität ist mit ihrem Bemühen, nach keiner Seite Türen zuzuschlagen und Spannungen auszuhalten, ein sprechendes Beispiel für die Schwierigkeiten heutiger ethischer Urteilsbildung auf der Grundlage des reformatorischen Verständnisses von kirchlicher Lehre.

„Evangelisch aus gutem Grund"

Letztlich geht es um die Frage nach dem Profil der evangelischen Kirche, das nach Meinung vieler innerkirchlicher wie außerkirchlicher Kritiker heute kaum mehr zu erkennen ist. Hier setzt ein Projekt an, das die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau nach einer Erprobungsphase in acht Dekanaten jetzt flächendeckend gestartet hat und das auch die Evangelische Kirche in Berlin und Brandenburg übernimmt. Andere Landeskirchen haben Interesse an dem Projekt signalisiert. Das Projekt mit dem Titel „evangelisch aus gutem Grund" richtet sich an alle Gemeinden und Einrichtungen der hessen-nassauischen Kirche und soll mit der Feier zu ihrem fünfzigjährigen Bestehen im Herbst 1997 abgeschlossen werden.

In der Projektmappe heißt es, die Öffentlichkeit verstehe kaum noch, „was an der Evangelischen Kirche gut und nötig ist und inwiefern wir uns von anderen Anbietern auf dem religiösen Markt unterscheiden". Ziel des Projekts soll sein, evangelische Identität deutlich zu machen. In Zukunft müßten alle positiven Kräfte gebündelt „und die christliche Botschaft und evangelische Arbeit offensiver nach innen und außen dargestellt werden".

Öffentlichkeitswirksamstes Schaufenster des deutschen Protestantismus wird 1997 der 27. Deutsche Evangelische Kirchentag sein. Er findet im Juni in Leipzig statt, als erster Kirchentag in einer der östlichen EKD-Gliedkirchen nach der Wende und der kirchlichen Wiedervereinigung. Unter dem Motto „Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben" soll es dabei in vier Themenbereichen um „Glaube und Kirche", „Miteinander leben", „Die eine Welt" und „Zukunft" gehen. *Volker Kreß*, Bischof der gastgebenden sächsischen Landeskirche, meinte in einem Interview mit dem „Sonntagsblatt" (12.7.96), er habe keine Angst vor kontroversen Diskussionen. Nur müsse es für die Außenstehenden irgendwie erkennbar sein, „was die Christen eigentlich wollen". Damit hat Kreß die entscheidende Hausaufgabe nicht nur für den Kirchentag, sondern für die evangelische Kirche insgesamt auf den Punkt gebracht. *Ulrich Ruh*

„Frankreich beginnt nicht erst 1789"

Ein Gespräch mit dem Pariser Soziologen Emile Poulat

Die 1500-Jahrfeier der Taufe des Frankenkönigs Chlodwig und der Papstbesuch führten in den vergangenen Monaten in Frankreich zu erheblichen Auseinandersetzungen über das laizistische Frankreich. Der Einsatz der Bischöfe und von Wissenschaftlern für eine differenzierte Sicht der geschichtlichen Wirklichkeit drohte zwischen den Mühlsteinen extremistischer Sichtweisen zerrieben zu werden. Über den Hintergrund dieser Auseinandersetzungen sprachen wir mit dem Pariser Soziologen Emile Poulat. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Poulat, was hat Sie denn in den vergangenen Wochen und Monaten in Frankreich mehr erstaunt, die ungewöhnliche Aggressivität im Vorfeld des Papstbesuches oder das Ausmaß, in dem die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche neu hochkam?

Poulat: Ich bin nicht jemand, der sich sehr viel wundert. Schon seit einiger Zeit sah ich diese Welle an Aggressivität auf uns zukommen. Die französischen Katholiken fordern gerne eine „neue" oder „offene Laizität". Sie wollen, daß sich unsere Laizität verändert. Wenn man sich jedoch füreine „neue Laizität" ausspricht, darf man sich nicht wundern, wenn man sich schließlich einen neuen „Laizismus" einhandelt.

HK: Aber warum sollten französische Katholiken auf diese Forderung verzichten, wenn sie zur Ansicht kommen, daß

die bestehenden Staat-Kirche-Beziehungen den veränderten Verhältnissen nicht oder nicht mehr entsprechen?

Poulat: Der französische Laizismus ruht auf einem historisch gewachsenen Gleichgewicht, das sich – nach langen und schmerzlichen Auseinandersetzungen – nach und nach herausbildete. Es gab Zeiten, in denen man vom „Krieg der beiden Frankreich" sprach. An diesem Gleichgewicht zu rühren, bedeutet in jedem Fall ein erhebliches Risiko; das kann zum Abenteuer werden. Parlamentarische Auseinandersetzungen über religiöse Fragen – nehmen Sie als Beispiel die Schulfrage – sollte man meines Erachtens prinzipiell vermeiden. Die entsprechende Frage läßt sich auch anders lösen, nicht jedoch auf parlamentarischem Weg. Eine parlamentarische Debatte bedeutet die Büchse der Pandora zu öffnen, die die Leidenschaften freisetzt.

„Traditionalistische Bewegungen spielen sich als Beschützer des Christentums auf"

HK: Aber schon die Tatsache, daß solche Fragen in Frankreich parlamentarisch schwer zu handhaben sind, signalisiert doch, daß das Verhältnis von Staat und Gesellschaft auf der einen Seite, Religion und Kirche auf der anderen in hohem Maße problematisch ist. Bilden sich in dieser Hinsicht erneut Fronten?

Poulat: Seit einiger Zeit stelle ich tatsächlich eine gewisse gegen das Christentum gerichtete Einstellung fest, einen Laizismus, auf katholischer Seite aber zugleich auch eine gewisse Feindlichkeit gegenüber der Aufklärung. Ich sehe da eine ganze Reihe von Brandherden, die sich jederzeit entzünden können. Von laizistischer Seite gab es erhebliche Kritik an der Beerdigung von François Mitterrand in der Pariser Kathedrale Notre-Dame, am Besuch von Präsident Chirac im Vatikan Anfang dieses Jahres. In diesen Zusammenhang gehört auch die Diskussion über die Sekten, derentwegen man sich sehr beunruhigt zeigt. Man sieht also: Alles, was mit Religion zu tun hat, ist ein heißes Thema. Auf katholischer Seite spielen sich traditionalistische Bewegungen als Beschützer und Bewahrer der großen christlichen Werte und des Christentums insgesamt auf. Themen wie Abtreibung und Empfängnisregelung, aber auch Fragen der Bioethik und andere spielen eine Rolle. Da sind alle Zutaten für die Neuauflage einer Art von Religionskrieg beisammen.

HK: Vor über zehn Jahren, im Zusammenhang mit dem damaligen sogenannten „Schulkrieg" hieß es bereits, daß diese Auseinandersetzung einigermaßen anachronistisch sei. Hat die französische Gesellschaft in den vergangenen zehn Jahren nichts hinzugelernt?

Poulat: Der durchschnittliche Franzose interessiert sich für diese Fragen nicht. Aber es gibt auf beiden Seiten Aktivisten-Gruppen, die allenfalls Minderheiten hinter sich wissen, denen es aber gelingt, die Massenmedien in Beschlag zu nehmen. Wir haben es hier in erheblich größerem Maße mit einem Medienphänomen zu tun als mit grundlegenden Fragen der französischen Bevölkerung. Für das katholische Schulwesen bedeutete es 1984 eine erstaunliche Mobilisierungs-Leistung, eine Million Menschen auf die Straße zu bekommen. Bei den Chlodwig-Gegnern heute dürfte es sich um vielleicht 1000 handeln, wenn es zum Schwur kommt 500. Viel ist das nicht.

HK: Was macht es Laizisten heute so schwierig, staatliche Feierlichkeiten wie die aus Anlaß der 1500-Jahrfeier der Taufe Chlodwigs zu tolerieren, zumal wenn sie nicht auf der Basis einer extremistischen Deutung abgehalten werden?

Poulat: Für Laizisten befinden wir uns im Zentrum des Mythos der Französischen Revolution und des Bruchs, den sie mit der Enthauptung des Königs darstellte. Die Französische Revolution schuf immerhin einen eigenen Kalender. Mit dem Jahr 1 der Republik begann ein neues Zeitalter. Für diese Leute beginnt Frankreich im Jahre 1789, alles, was vorher war, existiert im Grunde nicht. Mehr noch: Die Vergangenheit existiert nicht nur nicht, sie ist gleichbedeutend mit Obskurantismus. Man selbst definiert sich als den Fortschritt der Aufklärung, sieht sich einer strahlenden Zukunft entgegengehen.

HK: Aber selbst wenn es sich lediglich um wenige Aktivisten handelt, auch extreme Positionen enthalten zumeist ein Körnchen Wahrheit. Die geringe Zahl der interessierten Aktivisten kann doch nicht verdecken, daß es sich um ein reales, bis heute nicht wirklich gelöstes Problem handelt.

Poulat: Dies ist leider so. Nicht selten wird darauf hingewiesen, man sei inzwischen versöhnt, es sei Einigkeit hergestellt. Es gab und gibt sicherlich auch den Wunsch zur Zusammenarbeit und zur Versöhnung. Aber die eigentlichen grundlegenden Meinungsunterschiede zwischen Laizisten und Klerikalen, wenn Sie so wollen, bestehen fort.

„Die Trennungslinie verläuft nicht zwischen Klerikalen und Laizisten"

HK: Wobei sich Laizisten und Klerikale aber nicht einfach wie zwei klar voneinander abgrenzbare Lager gegenüberstehen…

Poulat: Die Trennungslinie verläuft in der Tat nicht einfach zwischen Klerikalen und Laizisten. Sie verläuft ebenso quer durch das laikale Lager wie quer durch das Lager der Katholiken. Eine laizistische Bewegung wie die „Ligue Française de l'Enseignement" beispielsweise, die immerhin zwei bis drei Millionen Mitglieder umfaßt, macht bei der laizistischen Initiative gegen den Katholizismus nicht mit. Und auf katholischer Seite gibt es Widerspruch gegen den Papst von Gruppen wie „Wir sind Kirche", „Golias", „Parthenia 2000", die Gruppe um Bischof Jacques Gaillot und anderen.

HK: Apropos Gaillot. Welchen Stellenwert geben Sie bei der Entstehung der aktuellen Auseinandersetzung kircheninternen Vorgängen wie denen um Bischof Gaillot und Eugen Drewermann? Wäre die Diskussion um die Chlodwig-Taufe und die Papstreise auch ohne einen „Fall Gaillot" so heftig?

Poulat: Diese internen Vorgänge der Kirche, wenn man sie so nennen will, haben keinen Einfluß auf die Entscheidung darüber, ob etwas und wenn ja, was tatsächlich geschieht. Aus dem Fall Gaillot oder dem Fall Drewermann folgt für die 1500-Jahrfeier gar nichts. Diejenigen, die sich für oder gegen Gaillot und Drewermann einsetzen, finden im Streit um die Feier der Taufe Chlodwigs lediglich neue Nahrung. Mit anderen Worten: Der bestehende Streit wird nur weiter angeheizt. Die 1500-Jahrfeier ist völlig unabhängig von den innerfranzösischen oder innerkatholischen Auseinandersetzungen. Aber von dem Tag an, an dem Präsident Mitterrand in dieser Sache eine Entscheidung fällte, wurde daraus ein die ganze Gesellschaft betreffender Vorgang, gegen den bestimmte Teile der Gesellschaft und Kirche opponieren.

„Die laizistischen Gruppen besitzen keine laizistische Kultur"

HK: Wenn es letztlich nur Minderheiten sind, die den Streit anheizen, heißt dies dann, daß weder Staat noch Kirche in Frankreich gegenwärtig in der Lage sind, die extremen Positionen zurückzuweisen und die Diskussion in vernünftigere Bahnen zu lenken?

Poulat: Der Staat ist praktisch draußen. Und was die Kirche angeht – seit langem gelingt es ihr nicht, eine intellektuelle Debatte von Gewicht anzustoßen. Dem französischen Katholizismus ist die Lust an der intellektuellen Auseinandersetzung abhanden gekommen. Man redet zwar von Dialog, aber spricht nicht miteinander. Über gesellschaftliche Fragen gibt es nicht nur keine wirkliche Auseinandersetzung; es gibt nicht einmal einen Ort, an dem diese Auseinandersetzung stattfinden könnte. Früher gab es das „Zentrum der französischen katholischen Intellektuellen" – es verschwand und wurde durch nichts ersetzt.

HK: Nun ist die Gegensätzlichkeit innerhalb des kirchlichen Lagers sehr groß, was den Dialog nicht gerade erleichtert. Wie sehen Sie innerhalb des kirchlichen Lagers die Gewichte verteilt?

Poulat: Das kirchliche Lager zerfällt im wesentlichen in drei Positionen: Die einen springen geradezu auf die 1500-Jahrfeier der Taufe Chlodwigs auf, um darauf hinzuweisen, daß Frankreich die älteste Tochter der Kirche ist. Dies ist ihnen Grund genug, erneut in den Krieg zu ziehen gegen die Laizität. Das ist die Position des Front National und der traditionalistischen Katholiken. Die genau entgegengesetzte Position hält es für einen Skandal, daß Katholiken dieses Ereignis feiern. Das ist die Position von „Golias" und all derjenigen, die dem „Réseau Voltaire" nahestehen. Die französischen Bischöfe, insbesondere der Erzbischof von Reims, Gérard Defois, nehmen eine mittlere Position ein. Sie besagt: ‚Wir halten uns an die Geschichte. Außerdem sind wir Menschen des 20. Jahrhunderts, Erben der Geschichte dieses Landes, das heute geteilt ist in unterschiedliche Glaubensrichtungen und Überzeugungen. Laßt uns zusammen überlegen, welches heute unsere Probleme sind.' In zeitlicher Nähe zum Papstbesuch veranstaltet man in Reims ein Kolloquium von Historikern.

HK: Wie konnte es aber trotz des offensichtlichen Bemühens der Bischöfe um eine differenzierte historische Sichtweise der Taufe Chlodwigs zu solchen Verwerfungen innerhalb eines Teils der französischen Öffentlichkeit kommen?

Poulat: Die laizistischen Gruppierungen, die sich lautstark äußern, besitzen im Grunde keine laizistische Kultur. Man beklagt gerne die mangelhafte religiöse Kultur. Die mangelnde Kultur der Laizisten scheint mir jedoch viel größer zu sein. In Frankreich kennt man vielleicht nicht mehr die religiöse Geschichte des eigenen Landes, Europas, des Abendlandes. Aber man weiß noch weniger über die Geschichte der Laizität. Das hängt auch damit zusammen, daß die Laizität zwar gelebt, erkämpft, nicht aber eigentlich gelehrt wurde. Bis vor wenigen Jahren gab es keinen einzigen Lehrstuhl in Frankreich, der sich mit Fragen der Laizität befaßt; inzwischen gibt es einen. So beruft man sich heute zwar unentwegt auf den Laizismus und beschwört ihn, so ähnlich wie man vom Islam spricht und darunter wie selbstverständlich Fundamentalismus versteht. Auf diese Weise kann man vom Islam sprechen, ohne je im Koran gelesen zu haben oder eine Vorstellung davon zu haben, was Muslime eigentlich sind. Im einen wie im andern Fall wendet man sich gegen einen potentiellen Gegner, ohne zu wissen, worüber man eigentlich spricht.

HK: Eben ein Problem der Mediengesellschaft …

Poulat: Auch. Leute aus der Umgebung des Erzbischofs von Reims mußten in einer Fernsehsendung darauf hinweisen, daß die Entscheidung für die 1500-Jahrfeier der Taufe noch unter Präsident Mitterrand und Premierminister Balladur gefällt wurde. Alle Laizisten waren überzeugt, daß dies eine Entscheidung von Chirac gewesen sei. Chirac hatte man dies als Beweis für seinen Klerikalismus ausgelegt. Dabei brachte er lediglich zur Ausführung, was sein Vorgänger bereits beschlossen hatte. So zimmern sich die Laizistengruppen ihren Laizismus zusammen und die anderen ihr Christentum, ohne überhaupt informiert zu sein.

HK: Im Zusammenhang mit gefeierten Jahrestagen von geschichtlichen Ereignissen – etwa der Französischen Revolution – fällt immer wieder das große Interesse der Medienöffentlichkeit an Vorgängen dieser Art auf. Wie erklären Sie sich das?

Poulat: Im 19. und 20. Jahrhundert haben wir die Geschichte

im modernen Sinne erfunden. Wir kennen die Geschichte als Fächer in der Schule und an den Universitäten, wir haben Geschichtsbücher und Professoren für Geschichte. In der modernen Mediengesellschaft überschwemmt nun die Geschichte unsere Bildschirme. Dank der Medien schreiben Wissenschaftler Bücher für das große Publikum, und diese Bücher werden zu einem großen Erfolg. Geschichte ist zu etwas sehr Wichtigem in unserer Mentalität geworden.

HK: Benutzt man heute die Geschichte zur Identitätssicherung einer Gesellschaft, weil sie etwas darstellt, was dem ständigen Wandel und Wechsel enthoben zu sein scheint?

Poulat: Ich sehe darin eher hervorragende Gelegenheiten, für die Jüngeren wie für die Erwachsenen große Geschichtslektionen zu veranstalten. Eine Feier wie die der Taufe Chlodwigs hat ihre Bedeutung aus sich heraus, in einer Gesellschaft, die ihr Gedächtnis kultiviert. Sie steht für die Gelegenheit, einen „Ort der Erinnerung" wieder neu zu beleben. Wir haben es mit einem Raster zu tun – nicht nur mit einem einzelnen Ereignis. Die Feier der Taufe Chlodwigs findet nach der Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution statt, die wiederum auf die 1000-Jahrfeier der Kapetinger folgte. Über die Medien, über Veröffentlichungen, über die öffentlichen Feiern tragen diese Vorgänge dazu bei, für die Erinnerung eine historische Landschaft herzustellen.

„Die Katholiken müßten ihre ‚Beschwerdebriefe' zusammenstellen"

HK: Schwierig wird es vor allem dadurch – und damit hat man beileibe nicht nur in Frankreich zu kämpfen –, daß man es nicht mit Geschichte pur, sondern oft mit nationalen Mythologisierungen und ihren Folgewirkungen zu tun hat. Warum gelingt es auch in Frankreich jetzt nicht besser, das eine vom anderen zu unterscheiden?

Poulat: Die Geschichte Frankreichs, wie sie in der Dritten Republik gelehrt wurde, war eine durch und durch mythologische Geschichte. Die Geschichte, die man die Kinder lehrte, war und ist nie die Geschichte der Wissenschaft. Die Medien müssen sich daher die Mühe machen zu informieren. Zu der Bezeichnung Frankreichs als der „ältesten Tochter der Kirche" hätte man Untersuchungen anstellen können. Ich habe versucht, Historiker dafür zu interessieren. Das ist mir nicht gelungen. Wie alt ist diese Formulierung? Tatsache ist, daß diese Formulierung gerade mal aus dem vergangenen Jahrhundert stammt. Diese relativ junge Formulierung hatte die Aufgabe, Frankreich, die älteste Tochter der Kirche, Frankreich, der Tochter Voltaires, entgegenzustellen. Es handelt sich um eine Kampf-Formel. Aber sie hatte nie einen realen geschichtlichen Hintergrund.

HK: Aber wenn der Papst diese Formulierung 1980 hervorholt und zum Schlüsselwort seines ersten Frankreich-Besuchs macht, hat man es mit realer Geschichte zu tun …

Poulat: Als diese Formulierung 1980 fiel, rief sie in der Tat bereits einige heftige Reaktionen hervor. Johannes Paul II. hatte mit solchen Reaktionen sicherlich nicht gerechnet. Zugleich interessierte man sich aber auch nicht für die Herkunft dieser Formulierung. Kritisches Bewußtsein wird immer erst nach und nach geweckt, in Auseinandersetzung mit bestimmten Vorgängen.

HK: Wie selbstverständlich ist eigentlich heute Chlodwig und die mit ihm in Verbindung gebrachte integralistische Sicht von einem christlichen Frankreich für die extreme Rechte in Frankreich? Wird sie von der gesamten Rechten geteilt?

Poulat: Zwischen dem Regime von Vichy und der extremen nationalistischen Rechten heute besteht zwar eine offensichtliche Verwandtschaft. Das Regime von Vichy interessierte sich aber nicht für Chlodwig, sondern für Vercingetorix. Warum? Weil Chlodwig Franke war, und die Franken waren die Deutschen. Heute hat die extreme Rechte Vercingetorix vergessen, und man begeistert sich für Chlodwig. Warum? Nicht weil er Franke war, sondern weil er sich katholisch taufen ließ. Man hat es hier mit symbolischen Strategien zu tun. Innerhalb der extremen Rechten gibt es heute zwei Richtungen: Die einen sympathisieren mit der germanischen und arischen Religion; die anderen sind die traditionalistischen Katholiken, die von einer Erneuerung der Christenheit träumen. Für letztere steht Chlodwig als Inbegriff dessen, was Frankreich später wurde.

HK: Um die Laizität von Staat und Gesellschaft in Frankreich streitet man nun ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, an dem eine Diskussion darüber eingesetzt hat, ob die geschichtlich gewachsene Laizität heutigen Erfordernissen noch gerecht wird. Hier scheint etwas in Bewegung gekommen zu sein. Oder etwa nicht?

Poulat: Diese Diskussion charakterisiert vor allem die Tatsache, daß es eine Diskussion eigentlich nicht gegeben hat. Man formuliert bestimmte Wünsche. Man ist nicht zufrieden. Man akzeptiert zwar die Laizität, aber eben nicht genau so, wie sie ist. Man hätte gerne eine „neue Laizität". Ich frage mich immer wieder: Was nennt ihr „neue Laizität"? Und über welche genauen Punkte wäre zu reden? Bei der Französischen Revolution sprach man von den „cahiers de doléances" (Beschwerdebriefe). Die Katholiken müßten heute lediglich ihre „cahiers de doléances" zusammenstellen. Sie müßten sagen, was sie wollen.

„Die Religionsgeschichte in der Schule wurde nicht im Namen der Laizität geschwächt"

HK: Bedarf an einer „neuen Laizität" sehen Sie also nicht?

Poulat: Wir haben doch bereits eine neue Laizität, und zwar seitdem sie 1946 in der Verfassung verankert wurde. Man befand sich schon damals nicht mehr in einem polemischen

Klima, wie es die Verabschiedung des Trennungsgesetzes begleitet hatte. Die neue Laizität geht im Grunde bereits auf das Trennungsgesetz selbst zurück. Das vergessen wir nur allzu leicht. Das Trennungsgesetz wurde vor allem wahrgenommen als Ergebnis eines Konfliktes zwischen Klerikalen und Republikanern. Dabei gab es ebenso einen Konflikt unter den Republikanern. Schlußendlich setzte sich eine moderate Trennungsregelung durch.

HK: Im Zusammenhang mit der Frage nach einer „neuen Laizität" taucht die Vorstellung auf, das Curriculum der staatlichen Schule müsse religiöse bzw. religionsgeschichtliche Inhalte ernster nehmen, als dies geschieht. Offenbar erweisen sich die bestehenden Strukturen – wenigstens für manche – als Hindernis.

Poulat: Mit Laizismus hat das nichts zu tun. Der Platz der Religionsgeschichte in der Schule wurde nicht im Namen der Laizität geschwächt.

HK: In wessen Namen dann?

Poulat: Es gibt heute immer mehr Dinge, die gelehrt werden sollen. Eines Tages hieß es, man müsse die Naturwissenschaften lehren, die modernen Sprachen, Geschichte und Geographie. So schaffte man die klassischen Sprachen Latein und Griechisch ab, da man halt nicht alles lehren kann. Heute geht es um die Sexualerziehung, die Verkehrserziehung. Ergebnis: Man streicht fortwährend in den Schulprogrammen Inhalte, die bisher wie selbstverständlich dazugehörten.

„Wir stehen vor einer allgemeinen sozialen Veränderung, die nicht ideologischer Natur ist"

HK: Mit anderen Worten: Auch die laizistische Staatsschule berücksichtigte Inhalte der Religionsgeschichte bereits mehr, als dies heute geschieht?

Poulat: Aber ja. Sie war sogar in den Schulprogrammen vertreten, die laizistischsten eingeschlossen. Die klassischen Sprachen habe ich zur Zeit der Dritten Republik gelernt, und die war durchaus laizistisch eingestellt. Wir wurden in Religionsgeschichte unterrichtet, lernten den Nahen Osten kennen – die Bibel eingeschlossen –, Griechenland, Rom. Die Entwicklung, die die Schule in dieser Hinsicht genommen hat, hängt mit der allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft zusammen und hat mit dem Prinzip der Laizität nichts zu tun.

HK: Eine religiöse Unterweisung im eigentlichen Sinne schloß dies aber nicht ein?

Poulat: Diese wurde in der Tat abgeschafft. Als die religiöse Unterweisung aus dem Unterrichtsprogramm gestrichen wurde, wurde dafür gesetzlich ein Tag pro Woche freigehalten. Dies alles geschah jedoch bereits 1886, also rund 20 Jahre vor der Trennung von Staat und Kirche. Aber niemand will heute zu einer obligatorischen religiösen Unterweisung in den öffentlichen Schulen zurück. Kein einziger Bischof verlangt dies.

HK: Kennzeichnend für die französische Diskussion zu diesem Thema ist die Alarmmeldung, Franzosen verlören zunehmend den Kontakt zu großen Teilen der eigenen Kultur, wenn sie nicht mit biblisch-christlicher Tradition vertraut gemacht würden …

Poulat: Das ist ein reales Problem. Aber auch hier haben wir es mit einem Problem zu tun, das von der allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft herrührt und nicht vom Laizismus. In meiner Schulzeit lehrte man griechische Mythologie. Heute kennt niemand mehr die griechische Mythologie. Wenn man an die Museen denkt, ist die griechische Mythologie ebenso wichtig wie die biblische Geschichte. Meine Generation kannte zwar die griechische Mythologie, aber verstand sie nicht. Ich befürchte, daß man heute sagt: Man muß die französischen Kinder die Geschichte der Religion, biblische Geschichte lehren. Aber wenn man sie etwas lehrt, was sie nicht verstehen, glaube ich nicht, daß dies einen großen Fortschritt darstellt.

HK: Auch im Zusammenhang mit den Feierlichkeiten zur 1500-Jahrfeier der Taufe Chlodwigs wird in Frankreich gefordert, die Gesellschaft müsse das religiöse Element endlich als für sich konstitutiv wahr- und ernst nehmen. Man dürfe das Religiöse nicht einfachhin in den Privatraum verbannen. Das klingt doch eigentlich ganz vernünftig …

Poulat: Hier stehen wir gleichfalls vor einem Phänomen der Entwicklung der Gesellschaft insgesamt. Dadurch, daß man der Religion rechtlich, verfassungsmäßig diesen konstitutiven Charakter anerkennt, ändert sich am Desinteresse der Gesellschaft gegenüber der Religion nichts. Man sollte nicht die rechtlichen und institutionellen Probleme mit den Problemen der Gesellschaft verwechseln. Wenn eine Gesellschaft sich für religiöse Phänomene weniger interessiert und sie in den Privatraum verlagert, ändert daran kein Gesetz etwas. Wir haben es mit einer breiten gesellschaftlichen Veränderung zu tun. Die Menschen denken an die Freizeit, an die Medien, die Ferien, an den Sport. Das Interesse an der Religion ist an die dritte, vierte oder zwanzigste Stelle zurückgefallen. Dieses Phänomen ist nicht auf Frankreich beschränkt, es ist in Deutschland im Kern ebenso anzutreffen.

HK: Die Diskussion in den letzten Monaten erweckt zuweilen den Eindruck, als lebten in Frankreich alte ideologische Gegensätze wieder auf, Gegensätze, die möglicherweise nie wirklich überwunden wurden. Ist der Eindruck falsch?

Poulat: Wenn unsere Gesellschaft laizistischer wird, rührt dies von einer allgemeinen sozialen Veränderung her, die nicht ideologischer Natur ist. Zu ihr kommt es einfach auf Grund der materiellen Entwicklung, die die Gesellschaft nimmt. Jeder verfügt heute über das Fernsehen, über Tonband und Videokassetten. Man verreist, benutzt das Flugzeug, geht in Ferien. Wir haben es mit einer Gesellschaft zu tun, die sich „materialisiert", wenn Sie mir diesen Ausdruck erlauben. Das

Interesse an Religion wird unter diesen Umständen weniger wichtig oder gar unwichtig. Mit anderen Worten: Wir befinden uns nicht mehr in einem ideologischen Kampf – außer in einigen Minderheitsgruppen. Das unverhältnismäßige Interesse der Medien für diese Gruppen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um Minderheiten handelt.

HK: Nun herrscht im Elsaß und in Lothringen aufgrund der besonderen konkordatären Lage eine weniger scharfe institutionelle Trennung von Staat und Kirche als in anderen Teilen Frankreichs. Könnte dies nicht ein Hinweis darauf sein, daß auch in anderen Teilen des Landes engere Staat-Kirche-Beziehungen durchaus denkbar wären?

Poulat: Ich würde es eher als Hinweis dafür lesen, daß der Laizismus in Frankreich nun einmal unterschiedliche Formen annehmen kann. Das große Paradox unseres institutionellen Laizismus besteht eben darin, daß er nicht nur alles erlaubt, sondern auch das Gegenteil von allem. Er stellt eine Regel auf und macht zugleich alle erdenklichen Ausnahmen möglich, die er im übrigen mehr als nur toleriert. Auf Guyana, einem sogenannten Territoire d'outre mer, ist der Katholizismus sogar Staatsreligion, von der Fünften Republik anerkannt. Und er ist die einzige, vom Staat anerkannte Religion seit 1828.

„Handelt es sich um religiöse oder politische Gründe, die ein bestimmtes Verhalten motivieren?"

HK: Aber auch solche Ausnahmen können doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Trennung von Staat und Kirche schärfer, die aktive Zusammenarbeit beider geringer ausfällt als anderswo, man muß da noch nicht einmal an Deutschland denken.

Poulat: In gewisser Weise stimmt das, aber manches Urteil hängt davon ab, was man im einzelnen betrachtet. In Frankreich gibt es 40 000 Kirchen. Die meisten davon sind Eigentum der Gemeinden bzw. des Staates. Glauben Sie wirklich, daß sich die Gemeinden, der Staat und die bischöflichen Ordinariate gegenseitig nicht beachten könnten? Wegen der Kultstätten gibt es sehr enge Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Aber davon spricht niemand, weil man sich dafür nicht interessiert. Es gibt gemischte Kommissionen – wegen der Arbeiten, die an diesen Gebäuden vorzunehmen sind. Im Detail sind die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Frankreich erstens sehr gut, zweitens sehr viel komplexer und enger, als man es gemeinhin annimmt. Der Erzbischof von Paris ruft den Präsidenten oder den Ministerpräsidenten an – er bekommt ihn ans Telefon. Das war vor 100 Jahren anders.

HK: Können informelle Kontakte Ersatz sein für eine neue institutionelle Basis der Staat-Kirche-Beziehungen?

Poulat: Eine Gesellschaft ist zu vielen informellen Veränderungen bereit. Eine neue formelle rechtliche Grundlage für die Staat-Kirche-Beziehungen kann man sich zwar wünschen. Aber erstens, welchen Gewinn verspricht man sich davon? Und zweitens, welche Widerstände wird man damit erst auf den Plan rufen? Mit anderen Worten: Was hat man letztlich davon?

HK: Zu den veränderten Rahmenbedingungen der Laizitätsfrage gehört die Präsenz des Islam in Frankreich. Religion wird immer mehr in ihren vielfältigen Erscheinungsformen wahrgenommen. Erleichtert dies das Gespräch über die Laizität oder erschwert es sie?

Poulat: Beides. Die Präsenz des Islam in Frankreich hat deutlich gemacht, daß die Sache nicht geklärt ist. Mit seinen drei Millionen Muslimen steht Frankreich vor erheblichen religiösen und sozialen Problemen. Das Phänomen ist noch relativ neu. Man weiß nicht so recht, wie man damit umgehen soll. Zugleich stellt man fest, daß die Reserven gegenüber dem muslimisch-integralistischen Fundamentalismus vor allem in der traditionalistischen, extremen Rechten liegen. Hier bekämpfen sich zwei Fundamentalismen. Hinzu kommt, daß viele in der laizistischen Gesellschaft das Christentum für ebenso fundamentalistisch halten wie den Islam. Die christlichen Kirchen werden äußerst simplifizierend dargestellt.

HK: Gerade die Auseinandersetzungen um das Tragen des Kopftuches durch islamische Schülerinnen vermittelte den Eindruck einer erheblichen Verunsicherung der französischen Bevölkerung.

Poulat: Das hängt damit zusammen, daß sich im Einzelfall nur schwer ausmachen läßt, ob es sich um religiöse oder um politische Gründe handelt, die ein bestimmtes Verhalten motivieren. Es ist wie in Irland: Die Ursache der Auseinandersetzungen in diesem Land besteht nicht darin, daß sich Protestanten und Katholiken gegenüberstehen. Man schlägt sich nicht im Namen von Katholizismus oder Protestantismus, sondern in Namen des Unterschieds der beiden.

HK: Wie wird es in der Diskussion um eine veränderte Stellung von Kirche und Religion in Frankreich voraussichtlich weitergehen? Wird es Veränderungen institutioneller Art geben?

Poulat: Hier muß man zwei Ebenen unterscheiden. Wie sich der Konflikt auf der Ebene der öffentlichen Meinung entwickeln wird, hat niemand in der Hand. Hier haben wir es einerseits mit Extremisten zu tun, andererseits mit einem erheblichen öffentlichen Desinteresse. Wenn die Leute Krawall haben wollen, werden sie Krawall haben. Auf der Ebene der Beziehungen zwischen amtlicher Kirche und staatlichen Autoritäten ist die rechtliche Lage alles in allem kein Problem. Wenn es Probleme gibt, möge man sie nennen. Beispiel Schulfrage: Sie wurde im wesentlichen durch das Gesetz Debré von 1959 geregelt. Nachher hat man noch über das eine oder andere Detail verhandelt. Aber letztlich geht es dabei eben doch nur um Randfragen. Alle Veränderungen, die es geben wird und die gelingen, werden die stillschweigend vorangetriebenen und nicht die Veränderungen sein, die Leidenschaften wachrufen.

Nicht alle Erwartungen erfüllt

Ein Zwischenbericht über die Erfahrungen mit der Pflegeversicherung

Herausragende sozialpolitische Entscheidung der letzten Jahre war in Deutschland die Verabschiedung und die weitere Ausgestaltung des Pflege-Versicherungsgesetzes. Der folgende Beitrag skizziert die Genese und stufenweise Umsetzung dieses Gesetzes. Er stellt seine Stärken und Schwächen gegenüber und benennt Probleme, die sich bei der praktischen Arbeit mit der Pflegeversicherung bisher ergeben haben. Die Autorin, Ursula Wetzel, ist Leiterin der Abteilung Altenhilfe des Deutschen Caritasverbandes.

Lange bevor sich die Politik der Frage nach einer eigenständigen Absicherung des Risikos der Pflegebedürftigkeit angenommen hat, stand in Fachorganisationen des Sozialwesens dieses Thema immer wieder auf der Tagesordnung. Sowohl die Zunahme der Zahl der pflegebedürftigen Menschen und der Dauer und Schwere der Pflegebedürftigkeit wie auch die größer werdenden Probleme für Familien, die Pflege von Angehörigen im notwendigen Umfang sicherzustellen, machten die Lücke in unserem sozialen Sicherungssystem immer deutlicher. Bereits 1976 hatte der Deutsche Verein für öffentliche und private Fürsorge eine Empfehlung vorgelegt, das Risiko der Pflegebedürftigkeit sozialversicherungsrechtlich abzusichern, da es zu einem allgemeinen Lebensrisiko geworden war, das die Sozialhilfe überforderte.

Die weiteren Überlegungen für eine konkrete Lösung dieses Problems mündeten schließlich in einen ausformulierten Gesetzesvorschlag, der 1986 auf dem Deutschen Fürsorgetag der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Zu dieser Zeit hatten auch die Länder Hessen, Rheinland-Pfalz und Bayern im Bundesrat Gesetzentwürfe eingebracht. Die Bundesregierung lehnte jedoch bis zum Jahre 1990 eine umfassende Lösung ab. Sie beschloß im Gesundheitsreformgesetz lediglich die Einführung einer begrenzten häuslichen Pflegehilfe ab 1991 bei Schwerpflegebedürftigkeit als Krankenkassenleistung. Erst in der Koalitionsvereinbarung von 1991 verpflichtete sie sich zur Vorlage eines Pflege-Versicherungsgesetzes. Die Verwirklichung dieses Vorhabens führte jedoch zu harten Auseinandersetzungen, die sich in modifizierter Form und bezogen auf differenzierte Sachfragen bis zum Mai dieses Jahres fortsetzten.

88 Prozent der Leistungsberechtigten entschieden sich für den Bezug des Pflegegeldes

Am 22. April 1994 verabschiedete der Deutsche Bundestag das Pflege-Versicherungsgesetz als Elftes Buch des Sozialgesetzbuches (SGB XI). Das Gesetz zum Inkraftsetzen der zweiten Stufe der Pflegeversicherung wurde am 31. Mai 1996 und das Erste SGB XI-Änderungsgesetz am 14. Juni 1996 im Bundesgesetzblatt verkündet. Erst diese beiden letzten gesetzlichen Regelungen ermöglichten die Gewährung von Leistungen in vollstationärer Pflege, wobei die Staffelung der Leistungshöhe und die Finanzierungsmodalitäten lediglich in einer Übergangsregelung bis Ende 1997 festgelegt wurden.

Die Pflegeversicherung setzt ihren Schwerpunkt auf die Pflege im *häuslichen Bereich* und auf die *Unterstützung der Pflegebereitschaft im sozialen Umfeld*. Dies trägt der Tatsache Rechnung, daß die weitaus größte Zahl pflegebedürftiger Menschen im privaten Haushalt lebt und von Angehörigen unterstützt wird. Derzeit erhalten hier rd. 1,2 Millionen Menschen Leistungen, davon etwa 100000 privat Versicherte. Dabei steht den betroffenen Menschen je nach ihrem individuellen Bedarf die Wahl unterschiedlicher Leistungsarten offen. Obwohl die Pflegeversicherung im Grundsatz nach dem *Sachleistungsprinzip* konzipiert ist, haben sich 88 Prozent der Leistungsberechtigten für den Bezug des *Pflegegeldes* entschieden, mit dem sie die Pflege im privaten Umfeld selbst sicherstellen. Sie sind allerdings verpflichtet, in bestimmten gesetzlich festgelegten Abständen einen Einsatz durch einen ambulanten Pflegedienst abzurufen, der der Sicherung der Qualität der Pflege und der Beratung der Pflegeperson dienen soll.

Die mit diesen Pflegeeinsätzen verbundene Absicht ist durchaus begrüßenswert. Für viele pflegende Angehörige kann durch die Beratung wertvolle Hilfestellung und damit Erleichterung in ihrer verantwortungsvollen Tätigkeit vermittelt werden. Nicht befriedigend ist allerdings die Tatsache, daß die Pflegekasse zur Kürzung oder sogar zum Entzug des Pflegegeldes berechtigt ist, wenn diese Pflegeeinsätze nicht regelmäßig abgerufen werden oder der Weiterleitung des Berichts an die Pflegekasse nicht zugestimmt wird. Wenn tatsächlich Probleme in der häuslichen Pflegesituation bestehen, werden sie durch diese Sanktion nicht gelöst.

Anstelle des Pflegegeldes kann *ambulante Pflege* als Sachleistung gewählt werden oder der Besuch in einer *Tages- oder Nachtpflegeeinrichtung*. Der individuellen Bedarfslage entspricht insbesondere die Möglichkeit der Kombination dieser Leistungsarten, wobei allerdings das Pflegegeld prozentual zur Inanspruchnahme der Sachleistung angerechnet wird und die Leistungen insgesamt den zustehenden Höchstbetrag der ambulanten Pflegesachleistung nicht übersteigen dürfen. Wenn im Anschluß an eine stationäre Behandlung oder wegen einer sonstigen Krisensituation des Pflegebedürftigen die häusliche Pflege vorübergehend nicht möglich ist, wird Pflege in einer vollstationären Einrichtung gewährt. Der Anspruch ist jedoch auf vier Wochen pro Kalenderjahr

und auf einen Betrag bis zu 2800 DM begrenzt. Um die Pflege in der Häuslichkeit zu erleichtern und länger zu ermöglichen, stellen die Pflegekassen Pflegehilfsmittel und technische Hilfsmittel zur Verfügung und können bis zu einer Höhe von 5000 DM Maßnahmen zur pflegegerechten Anpassung der Wohnung bezuschussen.
Positiv ist zu bewerten, daß die Pflegeversicherung auch Leistungen vorsieht, die unmittelbar den Pflegepersonen zugute kommen, die nicht erwerbsmäßig einen pflegebedürftigen Menschen in seiner häuslichen Umgebung pflegen. Für Pflegepersonen besteht Versicherungsschutz in der gesetzlichen Unfallversicherung und Anspruch auf Leistungen des Arbeitsförderungsgesetzes bei Rückkehr ins Erwerbsleben. Im Umfang der pflegerischen Tätigkeit entrichten die Pflegekassen Beiträge zur Rentenversicherung. Für längstens vier Wochen im Jahr übernimmt die Pflegekasse mit einem begrenzten Betrag die Kosten einer Ersatzpflege, damit die Pflegeperson im Verhinderungsfall entlastet wird und Urlaub machen kann. Und schließlich besteht die Möglichkeit der unentgeltlichen Teilnahme an Kursen, um sich für die pflegerischen Tätigkeiten schulen und beraten zu lassen.

Hauswirtschaftlicher Hilfebedarf begründet allein keine Pflegebedürftigkeit

Während die Leistungen bei häuslicher Pflege bereits seit 1. April 1995 gewährt werden, erhalten die Bewohner in *stationären Einrichtungen* die Leistungen erst seit dem 1. Juli 1996. Etwa 400000 Menschen in Einrichtungen der Altenhilfe und etwa 80000 Menschen in Einrichtungen der Behindertenhilfe gehören damit zusätzlich zum leistungsberechtigten Kreis der Pflegeversicherung, so daß insgesamt rd. 1,7 Millionen Menschen von dem neuen Versicherungszweig profitieren. Dies ist durchaus positiv zu würdigen. Auch der umfangreiche Leistungskatalog, vor allem für die Unterstützung der häuslichen Pflege, trägt den Bedürfnissen der pflegebedürftigen Menschen und ihrer Pflegepersonen Rechnung.
Trotzdem ist unübersehbar, daß das Pflegeversicherungsgesetz nicht alle Erwartungen erfüllt. Viele Menschen, die sich bei Einführung der Pflegeversicherung Hoffnung auf Unterstützung gemacht hatten, wurden enttäuscht. Rund 30 Prozent der Anträge auf Leistungen im Bereich der häuslichen Pflege wurden abgelehnt, im Bereich der stationären Pflege werden es voraussichtlich etwas mehr als 20 Prozent im Bundesdurchschnitt sein. Bereits während des Gesetzgebungsverfahrens wurde um die Anspruchsvoraussetzungen gerungen, mehr noch nach Verabschiedung des Gesetzes, als sie in den Pflegebedürftigkeitsrichtlinien näher konkretisiert wurden. Schließlich war und ist die Einhaltung des Finanzrahmens der Pflegeversicherung oberstes politisches Gebot, so daß die Zahl der leistungsberechtigten Personen in diesen Grenzen gehalten werden muß.
Die Anspruchsvoraussetzungen sind, von einigen versicherungsrechtlichen Bedingungen abgesehen, zunächst durch den Begriff der *Pflegebedürftigkeit* und dann durch die Stufen der Pflegebedürftigkeit gesetzlich definiert. Pflegebedürftigkeit setzt danach das Vorliegen einer körperlichen, geistigen oder seelischen Krankheit oder Behinderung voraus sowie die Notwendigkeit, bei gewöhnlichen und regelmäßig wiederkehrenden Verrichtungen im Ablauf des täglichen Lebens Hilfe in Form der Unterstützung, der teilweisen oder vollständigen Übernahme oder der Beaufsichtigung oder Anleitung zu benötigen.
Die relevanten Verrichtungen sind abschließend aufgezählt. Sie beziehen sich auf den Bereich der Körperpflege, der Ernährung, der Mobilität, allerdings außerhalb des Wohnbereichs nur in zwingenden Fällen, und auf den Bereich der hauswirtschaftlichen Versorgung. Der Hilfebedarf bei der Körperpflege, der Nahrungsaufnahme und der Mobilität ist als *Grundpflege* definiert. Sie steht bei den Stufen der Pflegebedürftigkeit im Vordergrund, während *hauswirtschaftlicher Hilfebedarf* zwar zusätzlich vorliegen muß, aber alleine keine Pflegebedürftigkeit im Sinne des Gesetzes begründet.
Erhebliche Pflegebedürftigkeit der Pflegestufe I liegt vor, wenn mindestens einmal täglich bei zwei grundpflegerischen Verrichtungen Hilfe benötigt wird und eine nicht beruflich ausgebildete Pflegeperson dafür mehr als 45 Minuten im Tagesdurchschnitt benötigt, insgesamt zusammen mit der hauswirtschaftlichen Hilfe 90 Minuten.
Bei der *Schwerpflegebedürftigkeit* der Pflegestufe II ist mindestens dreimal täglich zu verschiedenen Zeiten grundpflegerischer Hilfebedarf vorausgesetzt, für den mindestens zwei Stunden benötigt werden, insgesamt drei Stunden. Die *Schwerstpflegebedürftigkeit* der Pflegestufe III setzt einen Hilfebedarf rund um die Uhr voraus, auch nachts, in einer zeitlichen Anforderung von mindestens vier, insgesamt fünf Stunden.
Schon die Tatsache, daß hauswirtschaftlicher Hilfebedarf allein keinen Leistungsanspruch begründet und erst zusammen mit mehr als 45 Minuten Grundpflege die erste Pflegestufe anerkannt wird, schließt viele chronisch kranke Menschen aus dem Leistungsbezug aus. Auch die Schwelle zur Pflegestufe III ist hoch angesetzt.
Von den Leistungsberechtigten im häuslichen Bereich sind derzeit 34 Prozent der Pflegestufe I zugeordnet, 53 Prozent der Pflegestufe II und nur 13 Prozent der Pflegestufe III. Im stationären Bereich hat der Medizinische Dienst der Krankenversicherung bei 20 Prozent der Antragsteller die Pflegestufe I empfohlen, bei 31,5 Prozent die Pflegestufe II und bei 24,4 Prozent die Pflegestufe III. Das Gesetz sieht darüber hinaus bei einem außergewöhnlich hohen Pflegebedarf eine *Härtefallregelung* vor, die jedoch von der einzelnen Pflegekasse nur bei drei Prozent ihrer Versicherten der Pflegestufe III im häuslichen Bereich und bei fünf Prozent im stationären Bereich anerkannt werden darf.
Da das Pflegegeld sowie die Pflegesachleistungen jeweils auf einen *Höchstbetrag* begrenzt sind, der nach Pflegestufen gestaffelt ist, relativiert sich die Entlastungswirkung der Pflegeversicherung. Die Höhe der Leistungen, die nur durch

eine Rechtsverordnung im Rahmen der Einnahmeentwicklung geändert werden kann, ist im häuslichen Bereich auf 400, 800 und 1300 DM bei der Geldleistung und auf 750, 1800, 2800 und im Härtefall 3750 DM bei der Sachleistung festgesetzt. Im stationären Bereich wurde übergangsweise eine Staffelung von 2000, 2500, 2800 und im Härtefall 3300 DM vorgenommen. Außerdem dürfen die Aufwendungen der einzelnen Pflegekasse für stationäre Pflege im Durchschnitt 30000 DM je Pflegebedürtigen nicht übersteigen, um die Einhaltung des kalkulierten Finanzrahmens der Pflegeversicherung abzusichern.

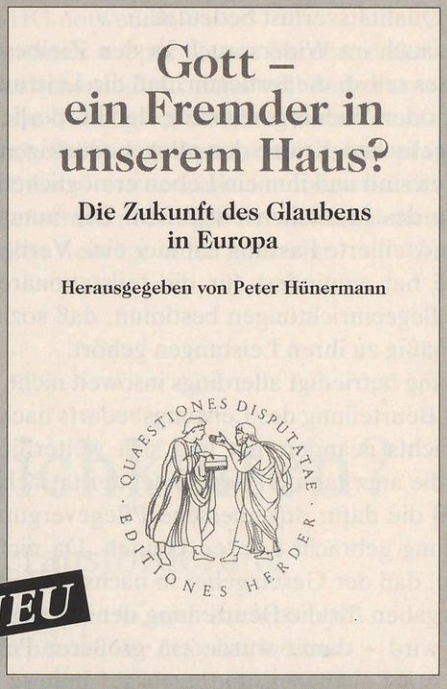
Beschränkung auf „Satt-und-Sauber-Pflege" bedeutet erheblichen Qualitätsverlust

In der gesetzlichen Definition der Pflegebedürftigkeit liegt jedoch noch eine weitere Begrenzung des Zugangs zu den Leistungen. Mit der Festlegung auf Verrichtungen der Körperpflege, Ernährung und Mobilität als vorrangig berücksichtigungsfähigem Hilfebedarf hat der Gesetzgeber die Pflegebedürftigkeit auf *körperbezogene Bereiche eingeschränkt*. Die Unterstützung bei sozialen, kommunikativen und geistigen Tätigkeiten, eine allgemeine Beaufsichtigung und die Anleitung zu einer Beschäftigung sind bei der Begutachtung nicht heranzuziehen, was dem dafür zuständigen Medizinischen Dienst der Krankenversicherung (MDK) viel Kritik eingebracht hat, obwohl er dies nicht zu verantworten hat.

Eltern von geistig behinderten Kindern, die während des ganzen Tagesablaufs sich um ihr Kind kümmern, es bei jeder geringfügigen Tätigkeit anleiten und dafür Sorge tragen müssen, daß kein Schaden entsteht, können kein Verständnis dafür aufbringen, wenn trotz dieses hohen Aufwands nicht die höchste Pflegestufe oder sogar keine Pflegebedürftigkeit anerkannt wird. Das gleiche Problem besteht bei einer großen Zahl von psychisch behinderten und von gerontopsychiatrisch erkrankten Menschen. Sie sind zwar grundsätzlich nicht von Ansprüchen nach dem Gesetz ausgeschlossen, doch die Kriterien zur Beurteilung ihres Hilfebedarfs werden den tatsächlichen Erfordernissen weder vom Inhalt noch vom Umfang her gerecht. In den stationären Einrichtungen der Altenpflege führt dies derzeit zu der widersprüchlichen Situation, daß Bewohner, die aufgrund bisheriger Regelungen als schwerstpflegebedürftig eingestuft waren und entsprechend der für sie notwendigen Leistungen auch den höchsten Pflegesatz entrichten, keine Leistungen der Pflegeversicherung erhalten oder nur die der unteren Stufen.

Diese Beschränkung setzt sich bei den *Inhalten der Pflegeleistungen* fort. Die Leistungen der Grundpflege und der hauswirtschaftlichen Versorgung, die von ambulanten Pflegediensten zu Lasten der Pflegekassen erbracht werden dürfen, sind inhaltlich auf die für die Pflegebedürftigkeit relevanten Verrichtungen beschränkt. Dies sollte nach dem

Glaube
in Europa



Quaestiones disputatae, Band 165
224 Seiten, Paperback,
DM 46,– /öS 330,– /SFr 44.–
ISBN 3-451-02165-X

Leere Kirchen und die Gleichgültigkeit gegenüber religiöser Problematik stellen die Frage, ob Gott in unserer Gesellschaft zu einem Fremden geworden ist. Auf der Grundlage einer Situationsanalyse (Welchem Gott/welchen Göttern wird heute Vertrauen geschenkt? Was hält die Menschen davon ab, bei den Kirchen Antwort zu suchen?) untersuchen die Autoren, wie heute verantwortet von Gott gesprochen werden und die gegenwärtige Situation als Chance und Herausforderung begriffen werden kann.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Willen des Gesetzgebers zunächst auch für die Leistungen in teilstationären und stationären Einrichtungen gelten. Die Wohlfahrtsverbände haben hieran deutliche Kritik geübt und darauf hingewiesen, daß damit die Pflegeversicherung nur eine *Satt-und-Sauber-Pflege* ermögliche, die einen erheblichen Qualitätsverlust bedeutet.

Dies steht auch im Widerspruch zu den Zielbestimmungen des Gesetzes selbst, die festlegen, daß die Leistungen auf die Erhaltung oder Wiedergewinnung der körperlichen, geistigen und seelischen Kräfte des pflegebedürftigen Menschen auszurichten sind und ihm ein Leben ermöglichen sollen, das der Würde des Menschen entspricht. Die nunmehr verabschiedete novellierte Fassung hat hier eine Verbesserung gebracht. Sie hat zumindest für die teilstationären und stationären Pflegeeinrichtungen bestimmt, daß soziale Betreuung regelmäßig zu ihren Leistungen gehört.

Diese Lösung befriedigt allerdings insoweit nicht, als sich damit an der Beurteilung des Leistungsbedarfs nach Inhalt und Umfang nichts geändert hat und sich weiterhin die Frage stellt, wie die anerkannte Pflegestufe, der tatsächliche Hilfebedarf und die dafür angemessene Pflegevergütung in eine Entsprechung gebracht werden können. Da nicht damit zu rechnen ist, daß der Gesetzgeber in nächster Zeit die inhaltlichen Vorgaben für die Beurteilung der Pflegebedürftigkeit erweitern wird – damit würde ein größerer Personenkreis Anspruch auf Leistungen und auch auf höhere Leistungen erhalten –, muß zumindest als Grundlage für die zukünftige Pflegesatzregelung eine *einheitliche Beurteilung* entwickelt werden.

Die Überprüfung des Begutachtungsverfahrens ist noch aus einem anderen Grunde notwendig. Die Begutachtungsergebnisse der Medizinischen Dienste, auf die sich die Leistungsbescheide der Pflegekassen stützen, weisen zwischen den Bundesländern und innerhalb der Bundesländer zwischen den Zuständigkeitsbereichen der jeweiligen Medizinischen Dienste zum Teil *erhebliche Unterschiede* auf. So waren z. B. bis zum 31. März 1996 in stationären Einrichtungen in Baden-Württemberg nur 15,1 Prozent der Antragsteller der Pflegestufe III zugeordnet und 31,2 Prozent abgelehnt worden, während sich in Hamburg das Verhältnis fast genau umgekehrt darstellte. Ähnlich hohe Differenzen liegen in Nordrhein-Westfalen vor zwischen den Landesteilen Nordrhein und Westfalen-Lippe, wo jeweils ein eigenständiger MDK zuständig ist.

Diese Ergebnisse sind mit regionalen sozio-demographischen Unterschieden wohl kaum hinreichend erklärbar. Sie weisen vermutlich eher daraufhin, daß die Richtlinien und die Begutachtungsanleitung *Ermessensspielräume* offen lassen, die vom jeweiligen MDK unterschiedlich genutzt werden. Und es ist anzunehmen, daß einige der 80 000 Widersprüche, die im letzten Jahr gegen die Entscheidungen der Pflegekassen erhoben worden sind, auch in der Begutachtungspraxis begründet sind.

Zu einer besonderen Problematik hat die Pflegeversicherung bei der *Behandlung von behinderten Menschen* geführt. Menschen mit Behinderungen haben bisher in ganz überwiegender Zahl durch den Sozialhilfeträger Leistungen der Eingliederungshilfe nach dem Bundessozialhilfegesetz (BSHG) erhalten, zu der je nach individuellem Bedarf auch pflegerische Leistungen gehören. Eine Unterscheidung nach Leistungsarten war nicht erforderlich. Der vorrangige Anspruch auf Pflegeleistungen nach dem Pflegeversicherungsgesetz zwingt jedoch zu einer inhaltlichen Abgrenzung und führt den Sozialhilfeträger zu der Prüfung, ob und inwieweit daneben die Gewährung von Eingliederungshilfe im jeweiligen Einzelfall angezeigt und zweckmäßig ist.

Unbefriedigender Kompromiß zur Behandlung von behinderten Menschen

In dieser Abgrenzungsfrage lag der hauptsächliche Gegenstand des Konflikts. Während der Gesetzgeber verhindern wollte, daß die Pflegeversicherung mit Aufwendungen für Leistungen belastet werden sollte, für die sie nicht geschaffen und ausgestattet worden ist, wiesen die Länder und Sozialhilfeträger mit Nachdruck auf die Nachrangigkeit des BSHG hin. Die verabschiedete Novellierung hat dieser Auseinandersetzung vorläufig ein Ende gesetzt. Nach den jetzt geltenden Bestimmungen erhalten behinderte Menschen für ihre Pflege im häuslichen Bereich Pflegegeld oder Pflegesachleistung wie andere Leistungsberechtigte. Sie erhalten keine Leistungen für die Pflege, die sie während des Aufenthalts in einer teilstationären Einrichtung, z. B. einer Behindertenwerkstatt, benötigen. Und sie erhalten lediglich einen Zuschuß von höchstens 500 DM, wenn sie in einer vollstationären Einrichtung der Behindertenhilfe leben.

Im Sinne des Gleichbehandlungsgrundsatzes ist dieser Kompromiß *nicht befriedigend*. Die Träger der Einrichtungen befürchten weiterhin, daß aus fiskalischen Gründen behinderten Menschen der Anspruch auf Förderung und Eingliederung beschnitten wird und daß sie zu strukturellen Eingriffen in ihre Wohn- und Betreuungskonzepte gezwungen werden, damit sie wenigstens in Teilbereichen als Pflegeeinrichtung anerkannt werden.

Ein weiteres sozialrechtliches Problem liegt in der Zuordnung der medizinisch-pflegerischen Leistungen, der sogenannten *Behandlungspflege*, in teilstationären und stationären Einrichtungen in den Zuständigkeitsbereich der Pflegeversicherung. Es handelt sich hierbei um Leistungen der Krankenbehandlung. Pflegebedürftigen Menschen, die in einem privaten Haushalt leben, werden diese Leistungen von der Krankenversicherung gewährt. Da die Leistungen der Pflegeversicherung nach oben begrenzt sind und in den meisten Fällen den pflegebedingten Aufwand in den Einrichtungen nicht decken, bedeutet diese Regelung, daß die Bewohner die Kosten für die Behandlungspflege selbst bezahlen müssen, obwohl sie wie andere Versicherte Beiträge bezahlen. Noch gravierender ist die Ungerechtigkeit für die Bewohner, die keine Leistungen aus der Pflegeversicherung erhalten. Für sie stellt es kaum einen Trost dar, daß der Ge-

setzgeber diese Regelung bis zum Ende des Jahres 1999 begrenzt hat und in dieser Zeit die weitere Zuordnung überprüfen will.
Vor eine Reihe von Problemen, Unstimmigkeiten und Unsicherheiten sehen sich auch die Träger der ambulanten Dienste und insbesondere der Pflegeeinrichtungen gestellt. Sie haben eine Fülle von neuen Anforderungen zu erfüllen, die zum Teil bis heute noch nicht abschließend geregelt sind. Den Pflegekassen ist eine weitgehende *Definitionsmacht* und *Direktionsbefugnis* eingeräumt oder auch auferlegt worden, als ob sie alleine eine ausreichende und bedarfsgerechte Pflege und die dafür notwendige Infrastruktur sicherstellen könnten. Der Pflegesektor ist jedoch von einer ganzen Reihe von gesetzlichen und verordnungsrechtlichen Vorgaben auf Bundes- und Landesebene gestaltet, deren Anforderungen es zu koordinieren gilt. Und vor allem die begrenzten Leistungen der Pflegeversicherung machen die Abstimmung und Übereinstimmung mit anderen Gesetzen, insbesondere mit dem BSHG notwendig.
Daher muß immer wieder betont werden, daß die Chancen der Pflegeversicherung nur dann voll wirksam werden können, wenn alle Beteiligten zusammenarbeiten in der Bereitschaft zu sicherlich rechtskonformen, aber pragmatischen Lösungen. Dies in erster Linie im Interesse der pflegebedürftigen Menschen, aber auch der Solidargemeinschaft, die die finanziellen Beiträge dafür aufbringt. *Ursula Wetzel*

Unbegrenzte Möglichkeiten?

Das Internet als Chance und Herausforderung

Der weltweite Computerverbund Internet ist eine Wachstumsbranche, aber auch Anlaß zu kulturkritischen Warnungen. Es bieten sich neue Möglichkeiten der Information und Kommunikation, die aber auch gestaltet werden müssen. Andreas Schwenzer, Netzverantwortlicher der Theologischen Fakultät Würzburg, wägt Chancen und Probleme dieser neuen Technik ab.

Keine andere technische Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte scheint die Gesellschaft im ganzen zu wandeln und zugleich in zwei Lager zu teilen wie die wachsende Computervernetzung „Internet". War es bis vor kurzem den Hochschulen vorbehalten, die weltweit verstreuten Ressourcen zu erschließen, verschaffen sich immer mehr computerbegeisterte Privatpersonen einen Zugang zum Internet. Viele Unternehmen schließen sich – getreu dem olympischen Gedanken „Dabeisein ist alles" – dieser Euphorie an und präsentieren sich nun im Internet.
Andererseits sind die Stimmen nicht zu überhören, die vor gefährlichen Auswirkungen auf die Gesellschaft warnen. Wie ein mystischer Schleier legt sich dabei ein Reigen klischeehafter Behauptungen um die heimlich wachsende Internet-Gemeinde. Viele der aufgebrachten Hypothesen veranlassen aber die erfahrenen Internet-Nutzerinnen und -Nutzer nur zu verständnislosem Kopfschütteln.

Entstehung und Nutzungsmöglichkeiten

Am Siedepunkt des Kalten Krieges entstanden im *US-Verteidigungsministerium* erste Pläne zur Entwicklung einer Kommunikationsstruktur, die eine überregionale Verständigung der Militäreinheiten auch im Falle einer Atombombenexplosion gewährleistete. Statt eines Zentralrechners, der alle Informationen sammelt und weitergibt, wurde ein Netz aufgebaut, in dem jeder Rechner zu einem Knotenpunkt eingerichtet wurde. Dadurch konnten die Informationen auf ganz unterschiedlichen Wegen ihr Ziel erreichen. Selbst beim Ausfall eines oder mehrerer Knotenpunkte wurde die Kommunikation aufrechterhalten.
Nach Heranreifung dieser Technik und der gleichzeitigen Aufhellung der gesamtpolitischen Wetterlage übernahmen die *nordamerikanischen Universitäten* diese neue Kommunikationstechnik zum sicheren und schnellen Datentransfer wissenschaftlicher Ressourcen. Von da aus schwappte die Internet-Welle auch in die nordamerikanischen Privathaushalte, was die Bandbreite der Gebrauchsmöglichkeiten des Internet erweiterte. Über den Wissenschaftsaustausch hinaus rückten private Angelegenheiten in den Vordergrund, und erste kommerzielle Interessen mußten durch Verbote abgehalten werden.
In der Übernahme der neuen Kommunikationstechnologien hinkt der europäische Kontinent den nordamerikanischen Pionieren um ca. vier Jahre hinterher. Entwicklungsabläufe, die die Ausbreitung des Internet in Nordamerika kennzeichneten, wiederholen sich nun auch in Mitteleuropa. Wieder zählen die Hochschulen zu den ersten Institutionen, die sich das Internet zunutze machen. Erneut ziehen einzelne Computerbegeisterte nach, und Unternehmen entdecken das Internet als eine neue Marktlücke.
Mittlerweile ist die Nutzung des Internet vom Privathaushalt recht einfach geworden. Auf finanziell erschwinglicher Basis

wird der eigene Rechner mit Hilfe eines zwischengeschalteten „Modems" (Modulations-Demodulations-Gerät) oder einer eingebauten ISDN-Platine mit dem gewöhnlichen Telefonanschluß verbunden. Mit einem Rechnerprogramm wählt man sich bei einem Internet-Knotenpunkt (Provider) ein und erhält von dort aus Zugang zum Internet und seinen Nutzungsmöglichkeiten. Dabei fallen zum einen private Kosten für die Telefonverbindung zum Provider-Unternehmen an, die über die normale Telefonrechnung erhoben werden. Zusätzlich legen die Provider ihre Kosten, die bei jeder Art von Datenübertragung anfallen, in unterschiedlichen Tarifsystemen auf die Nutzerinnen und Nutzer um.

Auf der Basis von derzeit ca. 40 Millionen angeschlossenen Rechnern ermöglichen die verschiedenen Internet-Dienste einen vielfältigen und bedarfsgerechten Gebrauch.
E-mail: Beim Versenden „elektronischer Briefe" (electronic mail bzw. E-mail) wird ein Text an eine (weltweit eindeutig und einmalig vergebene) „Internet-Adresse" meist in Sekundenschnelle übertragen. Dieser E-mail können beliebige Dateien als Anlage beigefügt werden, die als solche (wie die E-mail selbst) vom Adressaten weiterverarbeitet werden können. Sonderfunktionen wie Bestätigung der erfolgreichen Überstellung und Angaben über den Zeitpunkt, an dem die E-mail vom Adressaten gelesen wurde, runden diesen Internet-Dienst ab. Eine Besonderheit ist die Einrichtung automatisierter Verteilerlisten (mailinglist), bei der die angemeldeten Teilnehmerinnen und Teilnehmer automatisch jede E-mail erhalten, die an die zentrale Verteileradresse gesandt wird. Mit diesen automatisch generierten „Rundbriefen" ist eine schnelle und umfassende Information realisierbar geworden, wobei die Aufnahme in den Verteilerkreis auch kontrolliert erfolgen kann (z. B. für organisationsinterne Informationen).

ftp: Zur Übertragung ganzer Dateien sind bestimmte Internet-Rechner eingerichtet (sog. ftp-Server; von file transfer protocol), die über öffentlich zugängliche oder durch Paßwort geschützte Bereiche verfügen können. Dieser Dienst erlaubt das Abspeichern von Dateien auf diesem ftp-Server bzw. das Kopieren von Dateien des ftp-Servers auf den eigenen Speicherträger.
telnet: Dieser Internet-Dienst ermöglicht die Fernbedienung eines ausgewählten Internet-Rechners vom eigenen Rechner aus. Dabei werden zumeist Datenbanken nach bestimmten Kriterien durchsucht (z. B. Kataloge von Bibliotheken) oder anspruchsvolle Rechenoperationen auf leistungsfähigen Großrechnern durchgeführt.
news(groups): Bei den news bzw. newsgroups handelt es sich um öffentliche Kommunikationsforen, die (abhängig vom Provider) allen Internet-Nutzerinnen und -Nutzern zur Verfügung stehen. Die newsgroups sind thematisch spezifiziert und lassen dadurch Gleichgesinnte und Fachleute aus der ganzen Welt zusammentreffen. Wie an einem Schwarzen Brett werden hier bestimmte Nachrichten in die newsgroup „hineingestellt" (posting). Zur Beantwortung kann der ursprüngliche Text der Nachricht übernommen und zeilenweise kommentiert in die newsgroup zurückgeschickt werden. So entstehen ganze Stränge von Diskussionsbeiträgen, die in Sekundenschnelle weltweit zum Abruf bereitliegen.

Erst Anfang der 90er Jahre reifte eine Entwicklung heran, die auf bedienungsfreundliche Weise die bisher entwickelten Internet-Dienste miteinander verknüpfte. Gekoppelt mit der Darstellung von Texten und der multimedialen Einbindung von Bildern und Videosequenzen bzw. Klängen und Tonaufnahmen stellt das World Wide Web (WWW, W3 oder auch Web) ein Informationssystem dar, das weltweite Informationsmaterialien zugänglich macht. Grundlage für die Nutzung des WWW sind Textdateien, die nach einem bestimmten Standard (HTML – Hypertext markup language) strukturiert und formatiert sind. Bei der Bildschirmdarstellung sind bestimmte Worte oder Bilder optisch hervorgehoben (z. B. durch Unterstreichung, Umrandung oder farblich abweichender Schrift). „Unter" diesen Worten und Bildern „liegen" Verweise auf weitere Text-, Bild- oder Ton-Dateien, Online-Zugänge zu anderen Informationssystemen oder Zentralrechnern (telnet) und Übergängen zu weiteren Kommunikationsmedien (E-mail und news). Durch Bewegen des Maus-Pfeiles auf diese Worte oder Bilder und durch Betätigen der entsprechenden Maustaste (Mausklick) wird die Datei oder Anwendung automatisch aufgerufen bzw. dargestellt. Auf diese Weise gelangt man von Datei zu Datei durch das WWW, was in Anlehnung an die Wellensportart auch „Surfen" genannt wird.

Vorteile, aber auch Schwachstellen

Drei Charakteristika unterscheiden das Internet bzw. WWW von den bisherigen Kommunikationsformen, wie z. B. Briefpost und Rundfunk:
Schnelligkeit: Das WWW mit seinen zugrundeliegenden Internet-Diensten ermöglicht weltweit eine hohe und kostengünstige Kommunikationsgeschwindigkeit. In Sekundenschnelle rasen die Informationen um den Globus und erreichen ihre Empfänger. Diese Schnelligkeit im Informationsfluß hat im E-mail-Bereich Auswirkungen auf die Reaktionszeit und den Schreibstil. Einerseits wird seitens des Absenders eine rasche Antwort erwartet, andererseits setzt sich statt des umständlichen Behördendeutschs ein knapper und direkter Stil durch. Dies wird besonders von Internet-Anfängern als unhöflich empfunden.
Ortsunabhängigkeit: Jede Datei im WWW ist einer eindeutigen „Adresse" zugeteilt, was einen Zugriff aus der ganzen Welt erlaubt. Es ist daher unerheblich, auf welchem Internet-Rechner (bzw. Webserver) beispielsweise die WWW-Seiten einer Organisation oder Institution zum Abruf bereitliegen. Alle diese WWW-Seiten können sogar mitsamt der eindeutigen Internet-Adresse (Domain-Name) innerhalb kurzer Zeit auf einem anderen Internet-Rechner abgespeichert werden, ohne daß eine Änderung der Adresse bekanntgegeben werden muß. Auf der anderen Seite überwin-

den die Internet-Surfer während ihrer Sitzungen mit einem Mausklick Zeitzonen und Kontinentalgrenzen innerhalb von Sekunden.
Interaktivität: Das Internet läßt die Nutzerinnen und Nutzer nicht in reiner Passivität verharren, und die Informationen im WWW prasseln nicht von sich aus auf die Bildschirme herab. Vielmehr nimmt der klassische „Endverbraucher" das Steuer selbst in die Hand und bestimmt den Verlauf des Informationsflusses. Darüber hinaus bietet ihm das Internet mit seinem WWW die Möglichkeit zu direkter Rückmeldung auf dargebotene Informationen und Anwendungen. Das interaktive Spektrum reicht von der einfachen E-mail über Online-Bestellungen bis zur Abwicklung von Bankgeschäften.

Selbstverständlich hat jede Münze zwei Seiten. Es ist unbestritten, daß das Internet nicht nur Vorteile, sondern auch Schwachstellen in sich birgt. Daß es in Einzelfällen auch zum Mißbrauch (Gewaltpornographie, politischer Extremismus) bzw. zu Störungen zwischenmenschlicher Kompetenzen (bis hin zur Internet-Sucht) führen kann, ist nicht verwunderlich. In der gegenwärtigen Diskussion über das Internet treten gewisse Eigenarten zutage, die an entsprechende Auseinandersetzungen bei der Erfindung des Buchdrucks oder der Einführung des Fernsehens erinnern. Zum einen ist der Beifall derjenigen, die keinen Zugang zum Internet haben, weniger den kühl denkenden und klar formulierenden Fachleuten als den selbsternannten Propheten zugetan. Zum zweiten besteht der Nährboden solch überzogener Prophezeiungen meist aus mangelnder Kenntnis der Internet-Technologie und fehlender Praxis mit den Internet-Diensten. Zum dritten müssen nicht selten die Produkte dafür herhalten, das Internet zu verteufeln, die der bisherigen Technologieentwicklung zu verdanken sind (z. B. Diktiergerät und Computer).

Der Begriff „Informationsgesellschaft" hat gute Chancen, zum Wort des Jahres 1996 zu avancieren. Vollmundig propagieren Politiker den gegenwärtigen Wandel zur Informationsgesellschaft und übertreffen sich in den Vorschlägen, wie der Staat – zum Wohle der Gesellschaft – darauf zu reagieren habe. Es fragt sich allerdings, was denn nun so umwälzend Neues auf die Allgemeinheit zukomme. Informationen stellen schließlich ein urmenschliches Phänomen dar, weil sie eng mit der Entstehung zwischenmenschlicher Kommunikation verbunden sind.
Gewiß liegt durch die Computervernetzung und die Internet-Dienste eine Fülle von Informationen weltweit zum Abruf bereit. Des weiteren liegt es im Wesen von Informationen, daß sie etwas beim Rezipienten bewirken können. Es geht aber zu weit, von einem solch individuellen Vorgang auf eine Determinierung der ganzen Gesellschaft zu schließen. Das scheitert allein schon an elementaren menschlichen Unfähigkeiten, da der einzelne weder die Zeit noch die verstandesmäßige Kapazität hat, alle dargebotenen Informationen zu erschließen und zu gebrauchen. Was heute schon beim Zeitunglesen oder Nachrichtenhören geschieht, wird auch morgen noch Aufgabe für jeden bleiben: die selektive Wahrnehmung und Verarbeitung der Informationen. Auch wenn die Errungenschaften der Informations- und Kommunikationstechnologien in den nächsten Jahren weitere Verbreitung finden und gewisse Handlungsabläufe verändern wird, so scheint doch weniger eine „Netzrevolution" als eine „informationelle Evolution" im Gange zu sein. Das Internet ist *nur ein Instrumentarium unter vielen*, das der Informationsbeschaffung und Kommunikation dient, aus der bisherigen technologischen Fortentwicklung hervorkam und ständigen Verbesserungsmaßnahmen unterzogen wird. Die Geschichte zeigt einmal mehr, wie neue Technologien aufgrund entstandener Bedürfnisse entwickelt werden und ihrerseits schnelle Verbreitung finden, sobald sie zur Verfügung stehen.

Hinter die Klischees blicken

Das Internet erscheint auf den ersten Blick wie eine unüberschaubare Landkarte, auf der zwar Orte, aber keine Straßen eingezeichnet sind. Erst nach einigem Ausprobieren eröffnen sich einzelne Wege zu der Masse von Informationen, ohne daß sich jedoch eine bestimmte einheitliche Struktur herausbildet. Darüber hinaus sucht man im Internet das Abbild gesellschaftlich vertrauter Strukturen und Hierarchien vergebens. Das beginnt schon in den Diskussionsforen, in denen nicht der Titel hochgestellter und verdienter Persönlichkeiten zählt, sondern sachliche bzw. persönliche Kompetenz von ihnen eingefordert wird. Ein Ausruhen auf alten Lorbeeren oder ein Schmücken mit fremden Federn wird sehr schnell und deutlich geahndet. Außerdem haben im WWW alle Seiten – ungeachtet ihrer Urheber oder ihres Inhalts – eine eigene „Adresse" und sind aufgrund der Hypertext-Formatierung von jeder Seite aus direkt „anwählbar". Auch wenn z. B. die Seiten einer Organisation in sich hierarchisch (mit Unterverzeichnissen) strukturiert sind, kann jeder direkt auch auf Seiten zugreifen, die in der organisationsinternen Hierarchie eher unten angesiedelt sind.

Doch ganz so chaotisch und ohne jeden Umgangsstil, wie es vielleicht scheinen mag, geht es im Internet nicht zu. Allein schon die technische Seite zeigt ein anderes Bild. Mit dem Standardprotokoll zur Datenübertragung TCP/IP (transmission control protocol / Internet protocol) ist es erstmals gelungen, über die Unvereinbarkeit der unterschiedlichen Computer-Betriebssysteme hinweg eine „gemeinsame Sprache" für die Datenfernübertragung zu schaffen. Zudem sind die „Adressen" der angeschlossenen Rechner und Ressourcen (IP-Nummer, Domain-Name) bzw. der einzelnen Nutzerinnen und Nutzer (E-mail-Adresse) genau festgelegt. Sie werden durch eine internationale Organisation mit nationalen Abteilungen verwaltet.
Darüber hinaus haben sich bestimmte Verhaltensregeln herausgebildet, die als „Netikette" (aus Netz und Etikette) zusammengefaßt sind. Darunter fallen Benutzungsordnungen öffentlicher Geräte (in Rechenzentren), Sonderregeln beim E-mail-Versand und Diskussionsprinzipien in den öffentli-

chen Foren (newsgroups). Schließlich ist die oft zitierte Behauptung ahnungsloser Optimisten, beim Internet handele es sich um einen rechtsfreien Raum, schlichtweg falsch. Selbstverständlich sind die Anbieter von Internet-Diensten (Provider) und WWW-Seiten an die staatlichen Bestimmungen wie z. B. Namens-, Wettbewerbs- und Urheberrecht gebunden.

Zu einem Klischee, das sich trotz gegenteiliger Erfahrungen hartnäckig hält, ist das *Nutzerprofil* des Internet geworden. Die Prozentzahlen, die den Nutzer zugleich als jung, ledig, männlich, gebildet und wohlhabend kennzeichnen, erreichen oft schwindelerregende 95 Prozent. Solche pauschalierenden Zahlenspielereien dienen dann meist der Prognose gravierender Gesellschaftsumwälzungen, die scheinbar den Generationenkonflikt verschärfen, eine sexistische Diskriminierung mit sich bringen und die soziale Kluft vergrößern lassen.
Viele der herangezogenen Umfragen entlarven sich jedoch als nicht stichhaltig. Die meisten entsprechen nicht einmal den strengen Kriterien, die von der Soziologie an repräsentative Umfragen gestellt werden. Andere Umfragen überziehen in der Ergebnisinterpretation die ursprüngliche Fragestellung, als ob das Ergebnis schon vor Umfragebeginn oder gar Frageformulierung festgestanden habe. Tatsächlich ist in bezug auf die Geschlechtsverteilung der Anteil der Internet-Nutzerinnen in Nordamerika bereits auf über 30 Prozent angestiegen. Hierzulande nutzen schon jetzt viele Studentinnen und Mitarbeiterinnen an den Hochschulen die Internet-Dienste in steigendem Umfang. Und auch bei Privathaushalten ist nicht damit zu rechnen, daß der Internet-Zugang nicht nur von der als Kunde erfaßten männlichen Person genutzt wird, sondern auch von anderen zum Haushalt zählenden Angehörigen.

Es braucht die gesellschaftskritische Begleitung

In enger Verbindung mit der vorhergehenden These steht die Behauptung, das Internet „mache" einsam, „erzeuge" autistische Menschen und „treibe" sie in die Internet-Sucht. Einher geht dies mit der Prophezeiung eingeschränkter zwischenmenschlicher Kontaktaufnahme und Kommunikation. Die Aussage ist dabei die konsequente Fortsetzung der Anfang der 90er Jahre populär gewordenen These wachsender Vereinsamung in unserer Gesellschaft. Dabei wurde das Zerbrechen von Ehe und Familie, das Wachsen von Individualismus, Egoismus und Narzißmus sowie das Fortschreiten von Technisierung und Computerisierung konstatiert und in einen gegenseitigen Kausalzusammenhang gebracht.
So gewiß, wie ihr Popularitätsgrad vielleicht glauben macht, sind die getroffenen Aussagen jedoch nicht. Zum einen veranlaßt eine grobe Analyse zu berechtigtem Zweifel an der Gültigkeit der postulierten Wirkungszusammenhänge, weil empirische Daten der letzten Jahrzehnte auf einen rückläufigen Trend in der gesellschaftlichen Einsamkeitsentwicklung hinweisen. Zum anderen zeichnen erste Ergebnisse seriöser wissenschaftlicher Erörterungen und Untersuchungen sowie bisherige Erfahrungen ein anderes Bild. Wie im „richtigen Leben", so verhalten sich die Nutzerinnen und Nutzer auch im Internet: Wer in der realen Welt einsam und kontaktscheu ist, der ist es in aller Regel auch im virtuellen Raum des Internet. Wer sich ansonsten aufgeschlossen und redselig zeigt, der nutzt auch das Internet zur Anbahnung neuer Kontakte und zum regen Austausch.

Noch schlagzeilenträchtiger ist der Einwurf, das Internet sei ein Sündenpfuhl, in dem sich menschliche Borstentiere mit Hang zu politischem Extremismus oder zu pervertiertem Sexualverhalten mit Genuß und ohne Bedrängnis suhlen können. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß selbst reglementierende Eingriffe staatlicher Behörden nur kurzzeitigen Erfolg fristen. In dieser angeheizten Atmosphäre geht dann die ernstgemeinte Absicht einer im Internet entstandenen Gegenbewegung (blue ribbon) unter, die Lösung des Problems im Sinne einer „Freiwilligen Selbstkontrolle" selbst in die Hand nehmen zu wollen, nur weil man den Anfängen einer ausgedehnten staatlichen Zensurtätigkeit wehren will.
Mit diesem Thema wird eine heikle Sache angesprochen, die besonders markant die Zwiespältigkeit des Internet verdeutlicht. Denn technisch gesehen ist die Bereitstellung von zweifelhaftem Material relativ einfach und auch kurzfristig möglich – und das an jedem Ort der Erde. Juristisch endet das staatliche Recht an den Grenzen des Hoheitsgebietes, betrifft also nur die Provider der landesweiten Internet-Knoten. Die Sperrung eines Zugangs zu einem in Verruf gekommenen Internet-Rechner ist mit hohem technischem und administrativem Aufwand verbunden und scheitert letztlich an der zeitlichen Kapazität, die auch eine staatliche Aufsichtsbehörde nicht aufbringen kann. Vor allem kann damit das Umziehen des zweifelhaften Materials an einen anderen „Internet-Ort" nicht verhindert werden. Bei all dem ist aber zu beachten, daß der tatsächliche Anteil zweifelhafter Daten an der globalen Datenübertragung doch geringer einzuschätzen ist als weithin vermutet.
Ohne Zweifel sind länderübergreifende Maßnahmen zu treffen, um den Mißbrauch der Internet-Technik zu unterbinden und gegen Rassendiskriminierung und Kindermißhandlung vorzugehen. Man sollte sich aber davor hüten, das Internet bzw. seine Nutzerinnen und Nutzer zu überfordern. Denn sie können nicht die gesamtgesellschaftliche Aufgabe übernehmen, persönliche Neigungen zu politisch-extremistischen Gedankengut bzw. Verirrungen im Hinblick auf sexuelle Phantastereien und Praktiken zu therapieren. Das Internet selbst unterscheidet nicht zwischen „guten und schlechten" Informationen. Es wird sich daher zeigen müssen, inwieweit jeweils berechtigte Interessen der Internet-Gemeinde und staatlicher Institutionen ausgewogen zur Geltung kommen.

Die bisher erörterten Einwände gegen das Internet erwiesen sich eher als kurzatmig, weil in den meisten Fällen unbegründet oder überzogen. Das darf jedoch nicht dazu führen,

die Augen vor den im Umfeld des Internet aufgekommenen *Herausforderungen* zu verschließen. Es hat nämlich den Anschein, daß sich viele der Internet-Nutzerinnen und -Nutzer eher mit den technischen Fragen beschäftigen und ihre Sorge allein der schnellen und sicheren Datenübertragung bei gleichzeitig zunehmendem Datenverkehr gilt. Da bleibt dann kaum noch Zeit und Kraft für die Erörterung von bestehenden Schwierigkeiten und schwelenden Konflikten, die meist auf der Metaebene angesiedelt sind. Sie drohen oftmals im Rausch der technischen Entwicklung unterzugehen. Daher ist dringend ein interdisziplinärer Meinungsaustausch indiziert, an dem sowohl Informatiker als auch Geisteswissenschaftler beteiligt sind. Denn der vielbeschworene neue Kulturraum des Internet bedarf nicht nur der technischen Kultivierung, sondern auch der gesellschaftskritischen Begleitung.

Informationen unbestimmten religiösen Inhalts

Die geschichtliche Hypothek der Verbreitung des Internet über die akademischen Institutionen lastet noch schwer im Hinblick auf eine vom sozialen Status und Bildungsstand unabhängige Zugangsmöglichkeit zum Internet. Denn es erscheint noch zu sehr wie ein Spaltwerkzeug, das die gesellschaftliche Kluft weiter auseinandertreibt. Wenn auch die Konditionen für den privaten Internet-Zugang im gegenwärtigen Preiskrieg erheblich im Preis gesunken sind, verfügen weite Gesellschaftsschichten noch nicht einmal über einen eigenen, für die Internet-Nutzung geeigneten Rechner.
Hier ist die derzeitige Aktion „Schulen ans Netz", an der neben staatlichen Behörden auch wirtschaftliche Kräfte beteiligt sind, vom Ansatz her zu begrüßen. Richtig in allen Schulzweigen eingesetzt und pädagogisch begleitet kann das die Chancengleichheit fördern und die neuen Kommunikationsmöglichkeiten sinnvoll bei allen Bildungsschichten in die Persönlichkeitsbildung integrieren. Darüber hinaus ergeht ein Aufruf auch an Institutionen und Organisationen, denen eine gesellschaftliche Rolle hinsichtlich der Kulturgestaltung und Werteprägung zukommt. Sie sollten nach Möglichkeiten für sozial schwächergestellte Glieder der Gesellschaft zum Aufspringen auf den Internet-Zug ausfindig machen und entsprechend fördern. Dies kann bei Ausschöpfung ihrer jeweiligen öffentlichen Kompetenz durch Einflußnahme auf den Providermarkt (vgl. educational sponsoring) oder gar durch Bereitstellung eigener Einwählknoten und geeigneter Hard- und Software erfolgen. Nur so kann der Vorsprung, den Internet-Nutzerinnen und -Nutzer in puncto Informationsbeschaffung haben, halbwegs eingedämmt werden.

Im Anfang der Internet-Zeiten ging es noch paradiesisch zu. Im „globalen Dorf" des Internet war man sich wohlgesonnen, teilte die Ressourcen nach dem Geben-und-Nehmen-Prinzip und trachtete nicht nach persönlichem Gewinn auf Kosten der anderen. Doch jedem Paradies eignet ein Sündenfall, und so traten bald nach der Ausdehnung des Internet die ersten kommerziellen Anbieter aufs Parkett. In gewohntem Stil strebten sie danach, das Angebot ihrer Informationen und Ressourcen in Gold aufzuwiegen. Zunächst wurden parallel zum Internet eigene geschlossene Netzwerke aufgebaut, wie z. B. CompuServe, America online und T-online (früher Btx bzw. Datex-J genannt). Das gewohnte Marktprinzip von Angebot und Nachfrage regelte hierbei Inhalt und Gestaltung der vorwiegend zum kostenpflichtigen Abruf bereitgestellten Informationsseiten. Gleichzeitig versuchten im freiheitsgeprägten Internet große weltweit bedeutende Zeitungen, ihre aktuellen Tagesausgaben bzw. ihr ganzes Archivmaterial gegen Zahlung von Benutzungsgebühren zur Verfügung zu stellen und so zu verwerten.
Es ist schwierig abzuschätzen, ob die Masse der Internet-Nutzerinnen und -Nutzern die Freiheit der Information „zurückerobert" oder ob sich die wirtschaftlichen Interessen durchsetzen können. Zumindest ist diese Auseinandersetzung im Internet noch in vollem Gange. In dieser Pattsituation sahen sich die geschlossenen Netzwerke bereits gezwungen, den Zugang zum Internet – wenn auch widerwillig – zu gewähren.

Das rasante Ansteigen der Informationsmenge auf den weltweit angeschlossenen Internet-Servern hat eine Unübersichtlichkeit der Daten und zugleich eine Unsicherheit hinsichtlich der Bewertung der Inhalte zur Folge. Um ein leichteres Auffinden der gewünschten Informationen zu erreichen, wurden im WWW bereits „Suchmaschinen" implementiert, die durch Eingabe von Stichworten bzw. mit hierarchisch gegliederten Verweislisten zum Suchergebnis führen. Zudem werden derzeit Standards zur Verschlagwortung des Inhalts einzelner Informationsseiten im WWW wie im bibliothekarischen Bereich entwickelt. Auf der Basis dieser Schlagwortliste sind dann spezielle Abfragen über das Internet möglich.
Wichtiger erscheint aber zunehmend die Bewertung der verschiedenen Informationsseiten, die im Internet zum Abruf bereitliegen. Dabei geht es weniger um Verstöße gegen gesellschaftliche Werte bzw. staatliche Regelungen, sondern um die Evaluation von Informationen im Hinblick auf ihre Authentizität. Beispielsweise „explodieren" derzeit WWW-Seiten, die Informationen unbestimmten religiösen Inhalts anbieten. Für die Nutzerinnen und Nutzer ist es bisweilen nicht erkennbar, welche Organisation hinter diesem WWW-Angebot steht bzw. wie verbindlich die Angaben aufzufassen sind. Hier bleiben neben moderierten „Suchmaschinen", deren Neueinträge vor der Veröffentlichung überprüft werden, auch sachlich betreute und manuell erstellte Verweislisten wichtige Anlaufstellen wie etwa die Informationssysteme der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Die inhaltliche Evaluation kann aber nicht von Rechnersystemen übernommen werden, sondern stellt ein (neues) Aufgabengebiet für entsprechend fachlich kompetente Personen dar.

So empfiehlt die Netikette beispielsweise, vor jedem Verfas-

sen eines elektronischen Briefes oder eines Beitrages für ein Diskussionsforum sich stets in die andere Person hineinzudenken und sich vor überzogenen, leicht beleidigenden Gefühlsäußerungen zu hüten.

Die mitunter als anarchisch empfundene „Gleichberechtigung" der an einem Diskussionsforum Teilnehmenden stellt *jedoch* eine Chance dar, zwischenmenschliche Kommunikation auf eine neue Basis zu stellen. Nicht die Organisation, die hinter einem steht, sondern die eigene Person (mit allen Stärken und Schwächen) rückt in den Mittelpunkt; nicht fremde Federn, sondern eigene Kompetenzen stehen im Rampenlicht.

Ein Gewinn für die Informations- und Kommunikationsqualität

Es mag an vielen Faktoren liegen, daß trotz Netikette der Umgangston in manchen newsgroups mitunter nicht gerade zimperlich ist. Die Grenzen zwischen engagierter Auseinandersetzung in der Sache und beleidigenden Tiefschlägen gegen die Person sind nicht selten fließend. Gerade in den sensiblen Bereichen der persönlichen Weltanschauung und eigenen politischen Meinung ist dies besonders greifbar. Entsprechende newsgroups (v. a. de.soc.weltanschauung. christentum) erweisen sich geradewegs als Auffangbecken radikaler Atheisten und extremer Sektenanhänger. Dies führt nicht selten dazu, daß mancher Diskussionsstrang – von der Sache bereits entfernt (off topic) – in einen zähen Austausch liebloser Beschuldigungen und Beschimpfungen (flames) ausartet.

Sicherlich ist eine auch kämpferisch geführte Diskussion über sensible Themen durchaus zu begrüßen. Sie vermag die unterschiedlichen Ansatzpunkte und Sichtweisen zu schärfen und die miteinander Diskutierenden trotz inhaltlicher Auseinandersetzung zusammenzuführen. Doch zeigt schon die Erfahrung von Podiumsdiskussionen, daß solche Debatten an Reiz verlieren, wenn die Emotionen sich gegenseitig hochschaukeln und Haßtiraden auf andere Beteiligte abgeschossen werden. Hier käme den gesellschaftlichen Gruppen, Institutionen und Organisationen, die eine kulturgestalterische und wertprägende Rolle innehaben, eine besondere Aufgabe zu. Denn nicht wenige Teilnehmende verstehen die newsgroup wie einen Raum, in dem sie sich austoben und in abstrahierender und teils anonymisierender Weise gleich einem Don Quichote auf die Windmühlen der „Gegner" einhauen können.

Mitunter gelingt es diesen Quertreibern, eine newsgroup lahmzulegen oder gar zu verhindern, daß ernsthafte Diskussionen überhaupt erst zum Tragen kommen (z. B. de.sci.theologie). Doch stehen dahinter meist persönliche Probleme und Schicksale, die zur eigenen Entlastung bzw. zur Ablenkung von der eigenen mißlichen Situation auf andere „Feindbilder" übertragen werden. Diesen Menschen muß geholfen werden, persönlich und außerhalb der Öffentlichkeit der newsgroups. Landesweit agierende Organisationen könnten in diese Hilfe durch ihre Vernetzung auch die personale Begegnung mit einschließen, wie das zum Beispiel die Kirchen zur Zeit für den Bereich der Internet-Seelsorge angehen möchten.

Wenn man alle Vor- und Nachteile des Internet, all die damit verbundenen Erleichterungen und möglichen Gefährdungen vergleicht und erwägt, kommt man nicht daran vorbei, im Internet und seinen Nutzungsmöglichkeiten einen Gewinn für die Informations- und Kommunikationsqualität zu sehen.
Die Datenübertragungsdienste des Internet (ftp, telnet) vereinfachen die Erschließung relevanter Informationsquellen für den wissenschaftlichen und alltäglichen Gebrauch in einer neuen Qualitätsstufe. Die Recherche in weltweit verstreuten Datenbeständen und die direkte Übernahme der Ergebnisse in die Programme des eigenen Computers bedeuten in den meisten Fällen eine Erhöhung des Ressourcenbestandes, der Forschungsergebnisse und (durch Wegfall erneuter Digitalisierung) eine nicht zu unterschätzende Zeit- und Arbeitskraftersparnis. Dabei reicht die Nutzungsbreite von der Anfertigung wissenschaftlicher Arbeiten bis zum Entwurf privater Einladungskarten.
Die Kommunikationsdienste des Internet (E-mail, news) bieten eine schnelle und einfache Kontaktierungsmöglichkeit. Sie steigern den Komfort zum Aufbau zwischenmenschlicher Kommunikation durch die einfache Versendung von E-mails und durch die Zusammenführung von Fachleuten und „Gleichgesinnten" in den newsgroups. Sie erweisen damit der Anbahnung zwischenmenschlicher Begegnungen, die sie selbstverständlich nicht ersetzen können, einen großen Dienst. Nicht zuletzt ermöglicht der vereinfachte, von formelhaften Wendungen befreite Schreibstil eine Konzentration auf die wesentlichen Aussagen und eine straffere und differenziertere Erörterung.

In der Bewertung des Internet ist tatsächlich etwas mehr Gelassenheit geboten. Die Hinweise auf den Mißbrauch und die Gefahren des Internet vermögen jedoch nicht als Alibi herzuhalten, um es insgesamt zu verteufeln oder sich dem neuen Kulturraum des Internet gänzlich fernzuhalten. Vielmehr gilt es genau hinzuschauen, welche Vorteile die verschiedenen Internet-Dienste für die zwischenmenschliche Kommunikation und für die Bewältigung der alltäglichen Aufgaben (in dessen Dienst die Wissenschaften stehen) haben und wie einzelnen Defiziten entgegengewirkt werden kann (auch im Sinne einer subsidiären und kulturprägenden Hilfestellung). Diese Herausforderungen stellen sich den Internet-Nutzerinnen und -Nutzern genauso wie gesellschaftlich relevante Gruppen und Organisationen, deren bisherige „Welt" weniger im Computerbereich lag. Doch auch sie sind willkommen im „Netz", das ihnen die Gelegenheit bietet, ihre eigentlichen Adressaten wieder anzutreffen, die sie auf der Schiene ihrer bisherigen Infrastruktur nicht mehr erreichen.

Andreas Schwenzer

Ein neues Lied?

Pop, Rock und Techno im kirchenmusikalisch-pastoralen Dialog

Nachdem im Februar dieses Jahres ein „Techno-Kreuzzug" Einzug in die spätgotische Hamburger Hauptkirche St. Katharinen gehalten hatte, kam es neben verhaltener Zustimmung vor allem zu beträchtlichen Wellen der Empörung. Geblieben sind Fragen: Welche Musik ist Kirchenraum und Liturgie angemessen? Ist ein religionspädagogisch-pastorales Eingehen auf die jugendliche Musikkultur zu begrüßen oder als Anbiederung abzulehnen? Klärungen versucht der Theologe und Musikwissenschaftler Meinrad Walter.

Der kirchenmusikalisch-pastoralen Diskussion in beiden Konfessionen mangelt es nicht an Themen und Streitfragen. Neben der interdisziplinären und interkulturellen Grundsatzfrage nach dem Verhältnis von Musik und Religion (vgl. HK, Oktober 1989, 468 ff.) denke man nur an das zunächst umstrittene, inzwischen jedoch weithin etablierte „Neue Geistliche Lied" und das sich wandelnde Berufsbild des Kirchenmusikers, an die Diskussionen um das nunmehr in praktisch allen Landeskirchen mit breiter Akzeptanz eingeführte neue Evangelische Gesangbuch (vgl. HK, Februar 1994, 89 ff.), sowie an einige katholisch-nachkonziliare Probleme, etwa an den Mangel zeitgenössischer liturgiegerechter Kompositionen oder an die kontrovers beurteilte Vereinbarkeit „klassischer" Orchestermessen mit der Konzilsforderung nach einer „actuosa participatio" (Sacrosanctum Concilium, 114) der gesamten Gemeinde.

Im Frühjahr 1996 kam nun ein neues Thema hinzu: Welche Berechtigung hat Technomusik im Kirchenraum? Wie ist überhaupt die inzwischen ebenso vielgestaltige wie kurzlebige, von Pop und Kuschelrock über die Neue Deutsche Welle bis zu Rap, Punk und Heavy Metal reichende jugendliche Musikszene (vgl. *Wolfgang Rumpf:* Stairway to Heaven. Kleine Geschichte der Popmusik von Rock'n'Roll bis Techno, München 1996) qualitativ zu deuten? Wie sollte auf den verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern vom Religionsunterricht bis zur Jugend(chor)arbeit darauf reagiert werden? In all diesen Fragen gibt es neben einem Informations- und Klärungsbedarf zugleich ein beträchtliches Dialogdefizit nicht nur zwischen Theologie und Musikwissenschaft, sondern auch zwischen den kirchlichen Handlungsträgern untereinander.

Die verunglückte Techno-Aktion

Begonnen hatte die mit dem Titel „Crusade" (Kreuzzug) denkbar unglücklich benannte Techno-Aktion, bei der neben einer Konzertagentur auch die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche als Mitveranstalterin auftrat, am 16. Februar mit einer aufsehenerregenden „Techno-Party" (auch diese im Discojargon gängige Bezeichnung war wohl nicht das richtige Wort) in der Hamburger Katharinenkirche, zu der etwa 2500 vorwiegend jugendliche Besucher gekommen waren und bei der neben Techno (sprich: Tekkno) auch gregorianische Gesänge erklangen. Der Eintritt betrug DM 60,– (im Vorverkauf DM 52,–), die Lautstärke war disco-üblich, im Kirchenraum galt jedoch Rauchverbot, und die Bewirtung fand in einem Zelt neben der Kirche statt.

Auf die zufriedenen Reaktionen der Veranstalter (Pastor *Stefan Wolfschütz*, kirchlicher Mentor und Organisator, sprach von der „Begegnung zweier Kulturen" im Rahmen einer „friedlichen Mega-Party") folgten innerkirchliche Proteste, etwa aus dem Mund des Berliner evangelischen Bischofs *Wolfgang Huber*, der bemängelte, daß die „gottesdienstliche Bestimmung des Kirchenraumes" nicht angemessen berücksichtigt worden sei. Das spektakuläre Verbot der für April in der Münchner Innenstadtkirche St. Markus geplanten und vom dortigen Kirchenvorstand bereits beschlossenen Veranstaltung durch den Bayerischen Landeskirchenrat war dann überdies von wenig sensiblen politischen Kommentaren begleitet, in denen beispielsweise von „Teufelslook" die Rede war, dem man den Einzug ins Gotteshaus nicht ermöglichen solle. Schließlich wurden alle geplanten weiteren Termine in Berlin, München, Köln und Frankfurt am Main abgesagt, so daß der musikalische „Kreuzzug" bereits beendet war, kaum daß er begonnen hatte.

Hinterlassen hat das gescheiterte Projekt neben einem beträchtlichen Finanzdefizit eine nicht nur kontroverse, sondern geradezu polarisierte Phase der schon älteren kirchlichen Diskussion um die Rock- und Popmusik in all ihren Spielarten. An diesem Streitgespräch beteiligen sich seit einiger Zeit mehrere Seiten: Warnende und dezidiert ablehnende Stimmen kommen aus dem Bereich der Fachtheologie, wobei als prominentester katholischer Gegner von Rock (und Pop) *Kardinal Joseph Ratzinger* zu nennen ist (vgl. neuerdings: Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1995, S. 126, 140 ff., 159 f.). Daneben finden sich aus den Bereichen der Liturgiewissenschaft und Kirchenmusik abwägende und im Ergebnis vorsichtig bejahende Positionen (vgl. *Peter Bubmann* und *Rolf Tischer*, Hrsg., Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?, Stuttgart 1992) ebenso wie skeptisch-ablehnende Stellungnahmen (*Markus Eham*, Aufschwung mit Techno? Grundsätzliche Überlegungen zu einem aktuellen Phänomen, in: Gottesdienst, 9. Mai 1996).

Aus der praktischen Theologie kommen um Information bemühte und um Verständnis werbende Beiträge zustimmenden Charakters, etwa von *Ilse Kögler* (Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion, Graz u. a. 1994) und *Rolf Siedler* (Feel it in your body. Sinnlichkeit, Lebensgefühl und Moral in der Rockmusik, Mainz 1995), wobei die letztgenannte Tübinger Dissertation als musikwissenschaftlich unzureichend und ärgerlich unsorgfältig bezeichnet werden muß. Aus der ernsthaften Diskussion auszuklammern ist wohl die Fülle evangelikaler (bzw. musikalisch-traditionalistischer) Positionen, die, vielleicht auch aus Mangel an direktem Einblick, vor allem die Rockmusik voreingenommen und pauschal mit Okkultismus und Satanismus identifizieren und hartnäckig an unbewiesenen Vorstellungen festhalten wie etwa der eines „Backward Masking", womit „rückwärts" ablaufende und die Hörer so unmerklich und unbewußt beeinflussende Geheimbotschaften gemeint sind.

Gleichwohl darf keineswegs verschwiegen werden, daß es in dieser Musikszene Phänomene gibt, die zu Besorgnis Anlaß geben: rechtsradikale Texte (aber auch „Rock gegen Rechts" gibt es) und Drogenkonsum, Gewalt und Gewaltverherrlichung, gesundheitsgefährdende Lautstärken und pseudoreligiöse Momente, die bereits in Namen wie „Black Sabbath" oder „Bad Religion" anklingen. Auch diese Auswüchse sind jedoch differenziert zu beurteilen und dürfen keineswegs unbesehen für das Ganze genommen werden.

Kirchenmusik ist vielfältiger geworden

Adäquate Beschreibungen und Deutungen der musikalischen Phänomene, um die es geht, sind nicht einfach – eine Schwierigkeit, die sich bei den Begleitumständen noch verschärft. Die „derzeit viele Jugendliche elektrisierende Freizeitmode" Techno (M. Eham) etwa steht für eine von extrem harten und schnellen Rhythmen dominierte Disco-Musik, für deren Zuschnitt außerdem synthetische Klangfarben und von Diskjockeys „gemixte" Überlagerungen mehrerer Stücke charakteristisch sind. Techno ist in der gegenwärtigen Discomusik eine bevorzugte Stilrichtung, die sich zu ekstatischem Tanz bis hin zu völliger körperlicher Erschöpfung eignet (vgl. *Friedhelm Böpple* und *Ralf Knüfer*, Generation XTC. Techno und Ekstase, Berlin 1996).

Als kritische Punkte werden der Konsum synthetischer Drogen (vor allem die Designerdroge Ecstasy) sowie die in dieser Szene verbreitete und etwa auch auf der diesjährigen Berliner „Love Parade" anzutreffende eskapistische Haltung angesehen. „Die feindliche, graue Langeweile da draußen im richtigen Leben ist alles, wogegen sie sich wehren. Techno bedeutet Escapismus – und ist die wohl unromantischste Jugendkultur, die es je gegeben hat" (*Karin Krabbe* im SZ-Magazin vom 31.10. 91, S. 39).

Für eine sinnvolle Verhältnisbestimmung von Techno und Kirchenmusik muß ein Blick auf das *gegenwärtige kirchenmusikalische Selbstverständnis* geworfen werden. Heutige katholische Kirchenmusik ist im Unterschied zu früheren Epochen – und im Einklang mit den Bestimmungen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – nicht mehr einem einzigen Stilideal verpflichtet; vielmehr „billigt die Kirche alle Formen wahrer Kunst, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen, und läßt sie in der Liturgie zu" (SC 112) – eine Herausforderung, um deren praktisch-stimmige Umsetzung immer wieder neu gerungen werden muß.

Zudem können die geschichtlichen Wandlungen, denen die Kirchenmusik unterworfen ist, als Chance begriffen werden, die eine vielgestaltig-lebendige Kirchenmusik überhaupt erst ermöglicht, zugleich aber das kritische Urteil der Kirchenmusiker (und Seelsorger) sowie deren musikalische Kompetenz in mehr als einer Stilrichtung sehr viel stärker erfordert als das bei der alleinigen Orientierung am traditionell Bewährten oder gar per Katalog Vorgeschriebenen der Fall war. Gefragt wird heute nicht mehr abstrakt und ungeschichtlich nach der „wahren Kirchenmusik", sondern situationsbezogen: Welche Musik bewährt sich in welchen konzertanten, liturgischen und seelsorglichen Kontexten? Dabei sind die Kriterien der „theologischen" Eignung (Musik als Theo-logie, d. h. als Kunde von Gott) und der musikalischen Qualität (was aber ist das und wer bestimmt das?) eng aufeinander zu beziehen und es sind hierbei auch liturgiewissenschaftlich begleitete Prozesse des Experimentierens vonnöten, die Klärungen bringen, Korrekturen ermöglichen und sensibel auf die Rezeption reagieren.

Enorm erschwert werden alle Überlegungen zur kirchlichen Eignung von Techno-Musik dadurch, daß bereits deren Qualität höchst unterschiedlich beurteilt wird und die Urteile sich nur sehr bedingt wissenschaftlich ausweisen können, zumal diese „Musikfarbe" kaum im Blickpunkt der Musikwissenschaft steht. Neben der Qualitäts-Frage – und damit letztlich verquickt – scheint auch die Frage ungelöst, welche weltanschaulichen Implikationen etwa im Sinne eines Menschenbildes der Techno-Musik eignen. Längst nicht alle Techno-Fans entsprechen dem Klischee des „Ravers", der, ebenso glückshungrig wie unpolitisch, das ganze Wochenende (mit oder ohne Ecstasy) durchtanzt, um dann am Montag wieder seiner geregelten Arbeit nachzugehen.

Eine vorschnelle Identifikation mit politischer Gleichgültigkeit und Drogenkonsum verbietet sich ebenso wie die gegenteilige Behauptung, Musik sei doch generell von geradezu unschuldiger gehaltlicher Neutralität. Pauschale Kritik und unkritische Apologetik sind hier gleichermaßen unzureichend. Interdisziplinär, d. h. unter Berücksichtigung von Wort und Ton aufzuarbeiten wären vielmehr die zahlreichen versprengten (pseudo-)religiösen Elemente in der Pop- und Rockmusik. Wo handelt es sich wirklich um die „Sehnsucht nach mehr" (*I. Kögler*) im Sinne musikalischer Transzendenzerfahrung – und wo blüht mitten im Geschäft der kommerziellen Selbstdarstellung und des schrankenlosen Starkults ein neuer Zweig der Gnosis mit Tendenzen zur Selbsterlösung (vgl. *Bernd Schwarze* über „Popmusik und Gnosis" in dem

von *Helga de la Motte* herausgegebenen Sammelband Musik und Religion, Laaber 1996, S. 267 ff.).
Ansetzen könnten solche Analysen etwa bei den dezidiert religiösen Anspielungen in dieser Musik, die regelmäßig Anstoß erregen (zuletzt der Song „L'agnello di Dio" des italienischen Popmusikers *Francesco de Gregori* im August 1996). Bevor jedoch Vorwürfe wie „Auflösung der Person" und „Gegenreligion" (J. Ratzinger, a.a.O., S. 159 f.) erhoben werden, wäre genauer zu eruieren, wie intensiv die im weitesten Sinne „religiöse" bzw. „gegen-religiöse" Dimension überhaupt von den Machern ernsthaft beabsichtigt und von den Konsumenten dann auch wahrgenommen wird. Werden religiöse Tabus nur im Blick auf die Verkaufszahlen gebrochen? Wo handelt es sich um mehr als um „verkaufsfördernden Mummenschanz" und um „lächerliche Utensilien einer musikalischen Geisterbahn" (*Andreas Malessa*, in: Pop & Religion, S. 102)?

Ein synkretistisches Gesamtbild

Zur gegenwärtigen Musikszene scheint ein Phänomen zu gehören, das sich am ehesten als „synkretistische Tendenz" bezeichnen läßt und das (auch außerhalb der Bereiche von „Weltmusik" oder sog. „New Age Musik") traditionell gültige Abgrenzungen als nur noch begrenzt verwendbar erscheinen läßt. Im E-Bereich zählen zu dieser je nach Standpunkt als eklektisch oder als integrativ bewerteten Entwicklung manche Rückwendungen ins Tonale bis Archaische sowie die durchaus publikumsfreundliche Liaison der Klassik mit Jazz, Pop und Rock oder der Musik anderer Kulturkreise. Im U-Bereich sind rasche Entwicklungen mit nur kurz andauernden Höhepunkten zu verzeichnen, zugleich aber auch merkwürdige bis befremdliche Übernahmen, etwa gregorianische Einsprengsel in der Discomusik.
Zudem wechseln gerade hier die Moden immer rascher, so daß auch die Techno-Welle, über die im übrigen auch nicht wenige jugendliche Disco-Besucher stöhnen, bald am Abklingen sein könnte, wenn sie es nicht bereits ist. Aus diesem Gesamtbild ergibt sich neben der Schwierigkeit, die Vorgänge angemessen zu bewerten, zugleich eine kirchenmusikalische Chance: Viele der heutigen Musikstile müssen und können gar nicht in ihrer „Hochform" kirchenmusikalisch angeeignet werden. Die Liturgie ist weder ein Rockkonzert noch eine Techno-Party – sie ist aber im übrigen auch kaum der angemessene Ort für ein liturgisch-konzertantes Mozart-Requiem, dessen Mitschnitt dann anschließend mitsamt Glockengeläut und lateinischem Canon Missae auf einer CD vermarktet wird; gerade der Vorwurf der Kommerzialisierung darf nicht einseitig nur an bestimmte Musiksparten gerichtet werden.

Die Liturgie kann heute vielmehr durch alle Musikstile sinnvoll bereichert werden, wenn diese in angemessener, qualitätvoll dargebotener und aufeinander abgestimmter Form (und das heißt auch Dosierung) eingebracht werden. Daß

Besinnliche Impulse für alle Tage des Jahres



400 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag
DM 36,– /öS 263,– /SFr 34,–
ISBN 3-451-26099-9

Dieses Lesebuch lädt ein, sich ein Jahr lang von den Erfahrungen, Gedanken und Meditationen des großen geistlichen Autors Henri J.M. Nouwen ansprechen zu lassen. In kurzen Erzählungen und Betrachtungen erfahren wir von seiner Freude und Trauer, von seinem Denken und Fühlen, von Freundschaft, Liebe, Hoffnung und Gebet. Indem Nouwen Gott gerade im Alltäglichen immer wieder sucht und findet, eröffnet er dem Leser jeden neuen Tag als spirituelle Reise, als Aufbruch zum Wesentlichen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

das nicht nur mit traditionellen Musikstilen gelingen kann, zeigen die vielerorts beliebten Taizé-Gesänge und der gesamte Bereich des mit popmusikalischen Elementen qualitätvoll spielenden Neuen Geistlichen Liedes. Hier hat es seit den Anfängen, etwa mit dem bis heute unverwüstlichen „Danke" von *Martin Gotthard Schneider* (1961) viele Entwicklungen, Wandlungen und auch Klärungen gegeben; ein repräsentativer Querschnitt des kaum noch überschaubaren Repertoires findet sich in dem Band „Erdentöne-Himmelsklang. Neue geistliche Lieder" (hrsg. von der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1995). Als Zwischenergebnis kann jedenfalls festgehalten werden, daß diese zunächst auf Kirchen- und Katholikentage zentrierte kirchenmusikalische „Musikfarbe" aus dem kirchenmusikalischen Gesamtspektrum beider großer Konfessionen schlichtweg nicht mehr wegzudenken ist.

Aber auch im Bereich der stilistisch vielfältigen konzertanten geistlichen Musik finden sich überzeugende Beispiele für die Integration etwa von Rock und Jazz: genannt seien nur *Leonard Bernsteins* inzwischen weithin vergessene musicalartige „Messe" mit dem Untertitel „A Theatre Piece for Singers, Players and Dancers" von 1971, die eine Rockband miteinbezieht, sowie *Heinz Werner Zimmermanns* „Missa profana" (1968) mit Jazz-Orchester. In diesem liturgisch-konzertanten Gesamtspektrum, das jedoch kein kaleidoskopartig-zufälliges Stilmischmasch werden darf (wenngleich diese Gefahr immer gegeben ist), könnte nun auch die „Farbe Techno" ihren Platz finden. Ihn zu suchen wäre für Komponisten und Kirchenmusiker eine ebenso musikalisch reizvolle wie pastoral wichtige Aufgabe. Warum könnte die (allzu einseitig) auf Ekstase getrimmte Technomusik in verträglicher Dosierung der Kirchenmusik nicht dabei helfen, die „genuine Ekstase der Liturgie" (M. Eham), von der wahrlich nicht allzuviel zu spüren ist, neu zu entdecken?

Ein ähnliches Resultat ergibt die pastorale Ansicht des Problems unter dem Stichwort „Jugendkultur": Ist der Einbezug von Techno-Musik ein sinnvolles Zugehen und religionspädagogisches Eingehen auf die Jugendlichen, auf ihre spezifische Kultur und ihre musikalische Sprache, mithin sogar auf dem Weg zu einer „neuen Volksfrömmigkeit", wie ein Buchtitel es vielleicht voreilig nahelegt – oder ist es ein Sich-Anhängen an kurz aufflackernde Modeerscheinungen, ein Sich-Anbiedern und Aufspringen auf einen Zug, der vielleicht morgen schon auf dem Abstellgleis steht?
Gerade hier ist einiges aus der „Techno-Crusade" zu lernen. Ihr Scheitern war wohl hauptsächlich darin begründet, daß Veranstaltungen als zugkräftige „Events" geplant wurden, ohne daß es bereits irgendeine Beziehung zwischen den Besuchern und den Gemeinden oder auch nur die Chance zum Gespräch gegeben hätte. Damit war erstens gemeindlicher Widerstand provoziert und zweitens – nun aus dem Blickwinkel der Besucher – die Kirche kaum mehr als eben eine neue „Location". Architektur und Nachhallzeit eines Kirchenraumes sind aber allenthalben ungenügende Grundlagen für darin aufzuführende Musik.

Zudem waren die pastoralen Strategien, man wolle Jugendliche mit ihrer Musik für die Kirche und den Glauben begeistern und gewinnen, letztlich allzu unbedarft. In der Haltung, wir machen etwas *für* die Jugend, war wohl der Aspekt vergessen worden, was wir *mit* den Jugendlichen tun könnten. Geplant war ein Nebeneinander (eine zehnstündige Techno-Nacht neben all den anderen „Events" im Kirchenraum, die den Techno-Fans aber durchaus fremd bleiben dürfen), und was sich schließlich einstellte, war ein Gegeneinander.

Im Klartext: Von einem Jugendgottesdienst mit Technomusik, der in einer Gemeinde *mit* deren Jugendlichen gefeiert wird, darf man sich mehr versprechen als von einer den Gemeinden ohne Diskussions- und Gewöhnungsmöglichkeit übergestülpten „Techno-Crusade". So fragwürdig manche Versuche an der Basis auch sein mögen und welche Irritationen sie auch immer auslösen, sie bieten immerhin Begegnungschancen, bei denen es Kritik ebenso geben darf wie Anknüpfung und ein Sich-Einlassen auf Fremdes. Musik, die nur um des Neuigkeits- und Anbiederungseffekts oder aus akustischen und „auratischen" Gründen in der Kirche stattfindet, kann kaum sinnvoll sein. Das gilt aber für die dörfliche Blaskapelle ebenso wie für sinfonisch-„weltliche" Programme.

Kriterium kann nur die Botschaft des Glaubens sein

Musik im Kirchenraum kann im Gottesdienst erklingen, und das heißt letztlich *als* Gottesdienst, sie kann aber auch eine Art von Gastrecht genießen. Vor allem auf der zweite Linie sind viele Faktoren zu berücksichtigen: musikalische Qualitätsfragen an erster Stelle, aber auch weitere, damit zusammenhängende Aspekte wie die gesamte Gestaltung des Programms, die Ausführenden, die Eintrittspreise… Anbiederung und musikalische Proselytenmacherei sind dabei ebenso zu vermeiden wie Abschottung oder gar die Ausgrenzung bestimmter Stile. Wer die Rockmusiker in der Kirche auf ihren persönlichen Glauben hin examinieren wollte, müßte diese Praxis auch auf den Solotenor der Bach-Kantate oder Mozart-Messe anwenden.
Wo immer jedoch Jugendliche für den Glauben begeistert werden sollen, geht das letztlich nur mit dem Zeugnis des Glaubens selbst; alles andere ist (musikalischer) Etikettenschwindel. Unerträglich wird es schließlich, wenn die Mitfeiernden der Liturgie zum „Publikum" gemacht werden und wenn auf den Charakter des Kirchenraumes keinerlei Rücksicht mehr genommen wird. Hier ist jedoch vieles durch sinnvolle Planung und sensible Absprachen zu regeln, damit die Musik in der Kirche auch Musik im Leben der Gemeinden bleibt.
Zu den Hauptaufgaben zukünftiger Kirchenmusik könnte der Ausgleich einiger auf den ersten Blick gegenläufiger Tendenzen gehören: dazu zählt die Integration von kirchli-

chem Dienst und musikalisch-konzertanter Qualität ebenso wie eine von recht verstandener Autonomie und sensibel gehandhabter Verantwortung. Daß an die Stelle starrer Direktiven weithin eine offene Pluralität getreten ist, ist nicht zu beklagen. Einzufordern ist jedoch als Bedingung ihrer Möglichkeit die im haupt- und nebenberuflichen Studium der Kirchenmusik und der Theologie zu schulende Urteilsfähigkeit, die musikalische mit pastoralen Kriterien zu verbinden weiß. Im praktischen Zusammenspiel kommt es dann nicht zuletzt auf die dialogbereite Kompetenz von Seelsorgern, Kirchenmusikern und Gemeinden an.

Im kirchenmusikalischen Spektrum der Zukunft sollte keine Musik ausgeschlossen sein, es sei denn aufgrund offenkundiger Qualitätslosigkeit. In diesem „Konzert" hat sich jedoch jede Musik musikalisch und pastoral neu zu verantworten, wobei das Kriterium letztlich nur die Botschaft des Glaubens selbst sein kann. Dies gilt für den Gregorianischen Choral, dessen Vorrangstellung seit längerem eher einem Ehrenvorsitz gleicht (wie weit können die Gemeinden sich diesen Gesang musikalisch und sprachlich aneignen?), für das Kirchenlied (spricht es die Sprache unserer Zeit?), die klassische chorische Tradition von der Vokalpolyphonie bis zur Orchestermesse (gelingt die musikalische Stellvertretung oder macht sie die Gemeinde zum Publikum?), für die spärlich genug vertretene Avantgarde (überfordert sie Ausführende und Hörer?) und für das Neue Geistliche Lied (ist es mehr als ein Abklatsch von Popmusik?).

Nachdem frühere Engführungen in einen Stilmonismus überwunden sind, stellt sich heute dringlich die Frage nach der Bewältigung des dadurch entstandenen Stilpluralismus. „Ritual und Aufbruch. Kirchenmusik zwischen pädagogischem Handeln und künstlerischem Anspruch" – dieser Titel eines Sammelbandes des auch im „Gotteslob" mehrfach vertretenen evangelischen Kirchenmusikers und Komponisten *Rolf Schweizer* (hrsg. von *Peter Bubmann*, München 1996), beleuchtet schlaglichtartig die gegenwärtige Situation in beiden Konfessionen.

Spannungen ergeben sich vor allem zwischen Tradition und Innovation sowie zwischen der pastoral-pädagogischen und der musikalisch-künstlerischen Seite. Das Suchen und Finden gangbarer Wege könnte ein Prüfstein für kirchliches Handeln auf dem überaus wichtigen kirchenmusikalisch-pastoralen Gebiet sein. Die dazu höchst notwendige „Unterscheidung der (musikalischen) Geister" braucht neben Kompetenz auch Fingerspitzengefühl und Mut zum Wagnis. Doch gute Kirchenmusik, das lehrt ihre an Erfahrungen (und auch an Irrwegen) reiche Geschichte, hatte und hat Anbiederung ebensowenig nötig wie musikalische Berührungsängste. *Meinrad Walter*

Ende einer Ära?

Politische und religiöse Spannungen in Indonesien

Die Unruhen dieses Sommers haben deutlich gemacht, daß in Indonesien nicht alles zum besten steht. Die Ära Suharto könnte in eine Phase der Instabilität münden. Auch die Spannungen zwischen muslimischer Mehrheit und christlicher Minderheit haben zugenommen; es gibt Tendenzen zu einer Aufspaltung der Gesellschaft nach religiösen Zugehörigkeiten.

Seit der Wahl von *Megawati Sukarnoputri* zur Vorsitzenden der Indonesischen Demokratischen Partei (PDI) im Jahre 1993 ist die Attraktivität dieser Oppositionspartei ständig gewachsen. Die zunehmende Popularität der Tochter Sukarnos stellt in den Augen der jetzigen Regierung eine immer ernster zu nehmende Gefährdung einer siebten Wiederwahl von Präsident *Suharto* bei den für 1998 anstehenden Präsidentschaftswahlen dar. Die Regierung hatte schon 1993 vergeblich versucht, die Wahl von Megawati Sukarnoputri zu verhindern. Im Sommer dieses Jahres kam es dann zu einer internen Auseinandersetzung innerhalb der PDI, als ein Teil der Mitglieder einen außergewöhnlichen Parteikongreß in Medan abhielt, um Megawati abzuwählen. In dieser Frage sind auch die in der PDI verhältnismäßig zahlreichen katholischen Mitglieder gespalten. Die PDI entstand 1973 als Koalition verschiedener Parteien, zu denen auch die ehemalige katholische Partei, *Partai Katolik*, gehörte.

Für Beobachter ist deutlich, daß die angeblich partei-internen Querelen von außen, d. h. konkret: von der Regierung, in die PDI hineingetragen wurden, um eine stärker werdende Oppositionspartei zu spalten und zu lähmen. Obwohl Megawati Sukarnoputri 16 Vorstandsmitglieder der PDI, die den außergewöhnlichen Parteikongreß gegen die Statuten organisierten, entlassen hatte, wurde am 22. Juni *Suryadi* zum neuen Vorsitzenden der PDI gewählt. Er hatte dieses Amt schon von 1988–1993 innegehabt, als er nach seiner Wiederwahl auf Druck der Regierung an der Weiterführung des Amtes gehindert und durch Megawati Sukarnoputri ersetzt worden war, die in einer neu angesetzten Wahl für den Zeitraum 1993–1998 zur neuen Vorsitzenden bestimmt

wurde. Im Vergleich zu Megawati Sukarnoputri ist er in den Augen der Regierung jetzt wohl das kleinere Übel und für die Sicherstellung der Wiederwahl von Suharto im Jahre 1998 die geringere Gefahr.

Herausgefordert fühlte sich die Regierung auch durch die Gründung einer neuen politischen Partei durch den ehemaligen Abgeordneten *Sri Bintang Pamungkas*, der die *Indonesische Demokratische Unionspartei* (PUDI) ins Leben gerufen hatte. Die neue Partei wurde dann auch schnell von der Regierung verboten. Pamungkas ist den Behörden seit einiger Zeit als Störer der etablierten Ordnung bekannt und war wegen seiner offenen Kritik an Präsident Suharto während dessen Deutschlandbesuch im Jahre 1995 zu 34 Monaten Gefängnis verurteilt worden. Er hatte sich vor einiger Zeit von seiner Partei, der *Vereinten Entwicklungspartei* (PPP), trennen und sich mit anderen Kritikern der Regierung verschiedener politischer und religiöser Provenienz zu einer neuen Oppositionspartei zusammenschließen wollen. In Indonesien sind von der Regierung offiziell nur drei politische Parteien erlaubt: *Golkar*, die offizielle Regierungspartei, die *Indonesische Demokratische Partei* (PDI) und die *Vereinigte Entwicklungspartei*, die den Muslimen nahesteht. Die PPP entstand 1973 nach der Auflösung von den bis dahin bestehenden vier islamischen Parteien. Nach der Anerkennung der Pancasila als der einzigen Grundlage für alle politischen Organisationen im Jahre 1983 kann die PPP formell nicht mehr eine islamische Partei genannt werden, obwohl sie eindeutig die islamischen Interessen vertritt.

Am 27. Juli 1996 wurde die Parteispitze der PDI in ihrem Hauptquartier von der Polizei teilweise verhaftet bzw. vertrieben, ein Vorgang, der ohne Absegnung durch Regierung und Militär nicht denkbar gewesen wäre. Die von der Regierung initiierte oder doch zumindest geduldete Gewaltanwendung gegen die Parteizentrale der PDI löste zunächst in Jakarta und später in anderen Städten im Lande heftige Demonstrationen aus. Beteiligt an den gewaltsamen Demonstrationen waren vor allem Studenten und Aktivisten, die sich vor zwei Jahren in der von der Regierung als illegal erklärten *Demokratischen Volkspartei* (Partai Rakyat Demokratik oder PRD) zusammengeschlossen haben, sowie Mitglieder der Gewerkschaften. Der Vorsitzende der PRD, *Budiman Sudjatmiko*, wurde im Gefolge der Ereignisse des 27. Juli festgenommen. Auch wenn die PRD in Jakarta nicht einmal über 300 Mitglieder verfügt, wird ihr von den Militärs vorgehalten, die Keimzelle einer kommunistischen Verschwörung zu sein. Dieser Vorwurf, der gleichbedeutend mit Hochverrat ist, kann für die betroffenen Studenten und Gewerkschaftler weitreichende juristische Folgen haben, da auf Hochverrat immer noch die Todesstrafe steht.
Zu den Rädelsführern der Demonstrationen rechnet die Regierung mehrere Nicht-Regierungsorganisationen (NGO), die ebenfalls Repressalien seitens der Polizei erfuhren. Mehr als 30 NGOs haben ihre Unterstützung für Megawati Sukarnoputri zum Ausdruck gebracht und sich zum *Indonesischen Volkskongreß* zusammengeschlossen. Die Unterstützung von Megawati Sukarnoputri durch Studenten, Menschenrechtsaktivisten, islamische Gruppen und Gewerkschaften beunruhigt die Militärs über die Maßen. Bei der Spaltung der PDI haben die Militärs in Ausübung der von ihnen beanspruchten *doppelten Funktion* (dwifungsi), nach der sie sich nicht nur für militärische, sondern auch für politische Angelegenheiten zuständig fühlen, eine entscheidende Rolle gespielt. Im indonesischen Parlament sind für das Militär immer noch 75 Abgeordnetensitze reserviert. Megawati Sukarnoputri war während der Ereignisse am 27. Juli nicht im PDI-Hauptquartier anwesend. Wegen ihres internationalen Bekanntheitsgrades und der damit gegebenen internationalen Unterstützung hat die Regierung bisher von einer Verhaftung abgesehen.

Ein Klima der Unsicherheit

Härter angegangen wurden die Studenten, die in Jakarta, in Yogyakarta, Malang und in Bandung für die Rechte der PDI und gegen die Polizeiwillkür demonstriert haben. Gegen sie und Gewerkschaftsmitglieder wurde wieder das Gespenst der kommunistischen Gefahr und Verschwörung beschworen. Wenn diese Vorwürfe schon vor 30 Jahren, als ca. 600 000 Menschen wegen angeblicher Zugehörigkeit zur kommunistischen Partei ihr Leben verloren, weitgehend nicht gerechtfertigt waren, so gilt dies heute noch viel mehr. In Kreisen der Wirtschaft und der indonesischen Gesellschaft wird das unbeholfene und gewaltsame Vorgehen der Polizei und des Militärs für die politische Krise, die sich daraus entwickelte, verantwortlich gemacht. Der Versuch, im Vorfeld der Wahlen die politische Opposition der PDI und ihre Vorsitzende zu schwächen und einzuschüchtern, hat im Gegenteil zum Zusammengehen der ansonsten eher in sich gespaltenen Oppositionskräfte geführt. Ein landesweit beachtetes Element einer entstehenden Demokratiebewegung stellen die *Unabhängigen Wahlbeobachtungskomitees* (KIIP) dar, die zunächst in Jakarta und danach in allen wichtigen Provinzhauptstädten aus Kreisen verschiedener NGOs seit März 1996 gebildet wurden. Die Wahlbeobachter werden schon im Vorfeld der eigentlichen Wahlen bei der Erstellung der Wahllisten tätig, um die in der Vergangenheit üblichen Einmischungen durch Behörden und den Sicherheitsapparat zugunsten der Staatspartei Golkar bei den nächsten Wahlen zu verhindern.

Typisch für das politische System in Indonesien ist, daß Megawati Sukarnoputri die Rolle einer Oppositionsführerin gar nicht spielen will, sondern nach ihren eigenen Worten nur darauf bedacht ist, die Einhaltung der Verfassung sicherzustellen. Opposition im westlichen Demokratieverständnis paßt dabei nicht in das javanische Verständnis von gemeinsamer Beratung und Harmonie, das in der Pancasila verankert ist. Die eher bedächtig und oft ungeschickt operierende Megawati Sukarnoputri ist so fast gegen ihren Willen zu einer nationalen Figur geworden, die in den Augen immer

mehr Indonesier eine echte Alternative zum alternden Präsidenten Suharto geworden ist, der im Juni 1996 seinen 75. Geburtstag gefeiert hat. Seit dem unvorhergesehenen Tod seiner Frau im April 1996 erscheint der Präsident zunehmend verunsichert und in seiner Gesundheit angeschlagen. Das gewaltsame Vorgehen der Polizei und des Militärs gegen die Opposition hat das Klima der Unsicherheit und Verunsicherung verstärkt, weil deutlich wurde, daß bis ins Herz der Regierung hinein der Ausgang der Parlamentswahlen im März nächsten Jahres und die nachfolgende Präsidentenwahl 1998 nicht mehr als gesichert angesehen wird. Es mehren sich die Stimmen, die von der Unfähigkeit Suhartos sprechen, seine Nachfolge so zu ordnen, daß es nicht zu gewaltsamen Aktionen und zu einem offenen Kampf kommt. Die Regierung hat in der jüngeren Zeit verstärkt versucht, die kritische Presse des Landes auszuschalten. Im Juni 1994 wurden drei führende Wochenzeitschriften durch Entzug der Presselizenz verboten, ohne damit aber kritische Berichte über Menschenrechtsverletzungen, Korruptionsskandale und Vetternwirtschaft unterbinden zu können. Erste Auswirkungen der gegenwärtigen Krise und der sie begleitenden allgemeinen Verunsicherung auf dem Kapitalmarkt sind schon zu spüren, weil das sprichwörtlich „scheue Geld" internationaler Investoren spärlicher nach Indonesien zu fließen beginnt.

Glanz und Elend des indonesischen Wirtschaftswunders

Für viele interne und externe Beobachter stellt das Prestigeprojekt der Regierung, ein eigenes indonesisches Auto zu bauen, ein Musterbeispiel für die immer stärker werdende Verzahnung von nationalen wirtschaftlichen Interessen mit dem privaten Gewinnstreben von Mitgliedern des Suharto-Clans dar. Nach den jetzt vorliegenden Plänen soll das nationale Auto Indonesiens von der eigens für diesen Zweck gegründeten Gesellschaft Kia-Timor Autos gebaut werden – ein Joint-venture, das zu 70 Prozent von *Hutomo Mandala Putra*, einem Sohn von Präsident Suharto, und zu 30 Prozent von der südkoreanischen Kia-Motorenfirma getragen wird. Das Unternehmen soll als nationale Autofabrik einen Pioniercharakter haben und deswegen für drei Jahre von Luxus- und Importsteuern befreit werden. Proteste gegen das Projekt kommen zunächst von ausländischen Autofirmen, vor allem aus Japan, die bisher 90 Prozent des indonesischen Automarktes unter sich teilen konnten. Die koreanische Kia-Motorenfabrik dagegen war bisher überhaupt nicht auf dem indonesischen Markt vertreten. In Zukunft wird sie aber jetzt die übrige ausländische Konkurrenz durch ihre bevorzugte Stellung um 30–40 Prozent unterbieten können. Für das erste Jahr der Fertigung soll das neue indonesische Auto sogar ausschließlich in Südkorea gefertigt werden, bis die Produktion in Indonesien endlich möglich sein wird.
Der Nepotismus und die Bevorzugung der direkten Verwandten von Präsident Suharto zeigen sich an vielen Stellen. Ein Sohn und eine Tochter Suhartos haben z. B. führende Positionen in der Führung der Regierungspartei Golkar inne. Eine andere Tochter wird voraussichtlich den Generalstabschef des Heeres heiraten. Der zweite Sohn Suhartos, *Bamgang Tihatmodjo*, kontrolliert die Bimantra-Gruppe, die auf den Gebieten der Telekommunikation, der Petrochemie und Banken tätig ist. Eineinhalb Jahre bevor die Aktien für die internationalen Telefondienste auf den Markt kamen, hatte Bamgang umsonst eine Lizenz erhalten, die ihm zusammen mit der staatlichen PT Indosat die Hälfte der Anteile sicherte. 1996 hat dann die deutsche Telekom für 25 Prozent dieser Aktien 600 Millionen US $ bezahlt, wodurch der geschätzte Reichtum des finanziell mächtigsten Suharto-Sohnes auf drei Billionen US $ gewachsen sein soll. Angesichts der Endzeitstimmung von Suhartos Herrschaft wird darüber spekuliert, inwieweit die sieben Suharto-Kinder ihre vielfältigen Finanz- und Wirtschaftsimperien nach dem Ende der Ära ihres Vaters werden behaupten können. Die Großfamilie Suharto verfügt jedenfalls über Anteile an einer Vielzahl von Unternehmen und ist an vielen Finanztransaktionen beteiligt, wodurch sie zur reichsten Familie Indonesiens geworden sein soll, ohne daß jemand in der Lage wäre, die finanzielle Größenordnung des Reichtums der Dynastie Suharto genau anzugeben.

Die Entwicklung Indonesiens von einem der ärmsten Länder der Welt im Jahre 1965 zu einem „lower-middle-income country" im Jahre 1995 wird allgemein als ein Erfolg der fast dreißigjährigen Regierungszeit Suhartos angesehen. Mit einem durchschnittlichen Wirtschaftswachstum von mehr als sechs Prozent (für das Jahr 1995 lag die Rate bei 7,5 Prozent) befindet sich der größte Teil der Bevölkerung oberhalb der Armutsschwelle. Das Standbein der wirtschaftlichen Expansion ist immer noch die Erdölindustrie, obschon in den letzten Jahren andere Exportgüter die indonesische Wirtschaft vielfältiger und leistungsfähiger gemacht haben. Der neuerworbene Reichtum der indonesischen Volkswirtschaft ist allerdings sehr uneben verteilt. Neben einer kleinen reichen Oberschicht und einer Mittelschicht von etwa 20 Millionen gibt es eine große Gruppe von wirtschaftlich Benachteiligten, unter denen die Arbeitslosen die schwächsten sind. Besonders die Jugendlichen haben Schwierigkeiten, einen Arbeitsplatz zu finden: Von 2,1 Millionen Personen, die jährlich auf den Arbeitsmarkt drängen, finden gerade 300 000 einen Arbeitsplatz.

Trotz einer relativ erfolgreichen Bevölkerungspolitik ist das Bevölkerungswachstum von gegenwärtig 1,66 Prozent eines der größten Probleme des Landes geblieben. Mit 195 Millionen Einwohnern ist Indonesien die viertgrößte Nation der Welt. Bis zum Jahr 2000 wird mit einer Bevölkerung von 210 Millionen gerechnet. Diese Zahl liegt erheblich niedriger als die 280 Millionen, die vor einigen Jahren vorhergesagt wurden. Unter dieser Rücksicht kann man durchaus von einer „erfolgreichen" Bevölkerungspolitik in den letzten Jahren sprechen. Zu diesem relativen Erfolg trug wesentlich bei,

daß es gelungen ist, die Analphabetenrate im Lande bis fast auf Null zu senken. Der ursprüngliche Widerstand der islamischen Geistlichkeit gegen die Zwei-Kinder-Politik der Regierung ist zurückgegangen und beschränkt sich im wesentlichen auf die Ablehnung von Abtreibung als Mittel der Geburtenkontrolle. Der Gebrauch der Pille und auch chirurgische Eingriffe wie Vasektomie und Tubenligatur werden inzwischen akzeptiert, da sie in der Regel rückgängig gemacht werden können. Die katholische Kirche steht der staatlichen Familienpolitik wesentlich kritischer gegenüber.

Die fortdauernden Auseinandersetzungen um *Osttimor* belasten die Beziehungen zwischen Indonesien und Portugal, spielen aber auch sonst in den internationalen Beziehungen Indonesiens eine für die indonesische Seite ärgerliche Rolle. Demonstrationen von Studenten aus Osttimor vor ausländischen Botschaften im Inland oder bei internationalen Begegnungen sorgen immer wieder für Schlagzeilen. Die Indonesische Bischofskonferenz hat sich in der Vergangenheit immer aus dem Konflikt herauszuhalten versucht und nach außen weitgehend die offizielle Position der Regierung vertreten, wonach Osttimor inzwischen rechtmäßig zu Indonesien gehöre. Es erregte daher Aufsehen, daß sich die Bischofskonferenz, als es im September 1995 zu Unruhen gegen die verstärkte Einwanderung von Muslimen nach Osttimor gekommen war, in einem öffentlichen Kommuniqué kritisch zur Einwanderungspolitik der Regierung äußerte. Die Bischöfe stellen warnend fest, daß eine verstärkte Einwanderung islamischer Gruppen letztlich dazu führen werde, daß die Osttimoresen sich in ihrem eigenen Territorium immer stärker an den Rand gedrängt und kulturell marginalisiert fühlten.

Bei einem Treffen der Oppositionsgruppen aus Osttimor in Schladming (Österreich) im März 1996, an dem Bischof *Filipe Ximenes Belo*, der Apostolische Administrator von Dili, angeblich auf Intervention des Vatikans, nicht teilnahm, lag das Schwergewicht der Forderungen nicht länger auf der Selbständigkeit Osttimors, sondern auf der Sicherstellung der Menschenrechte der dort lebenden Bevölkerung. Im Vorfeld dieses Treffens hatte Kardinal *Roger Etchegaray* bei einem Besuch in Indonesien im Februar 1996 versucht, die Spannungen abzubauen, indem er den Appell des Papstes aufgriff, in dem die beteiligten Parteien ermutigt werden, den Dialog wieder aufzunehmen. Etchegaray trat dabei Gerüchten entgegen, wonach die Diözese Dili aufgespalten werden soll, indem ein neuer Bischof für Dili ernannt werde und der in den Augen der indonesischen Regierung mißliebige Bischof Belo eine neue Diözese Bacau erhalten solle.
Irian Jaya, der westliche Teil von Neuguinea, ist wegen der rigorosen wirtschaftlichen Ausbeutung und der kulturellen Unterdrückung der einheimischen Stammesbevölkerung ein weiteres Krisengebiet Indonesiens. Die Politik der Regierung, die Bodenschätze Irian Jayas durch ausländische Firmen ohne Rücksicht auf die ökologischen Schäden ausbeuten zu lassen, hat, verbunden mit der Mißachtung der kulturellen Eigenart der Stammesbewohner, zur Entstehung lokaler Widerstandsgruppen geführt. Die indonesischen Militärs reagieren mit immer schärferer Grausamkeit und Repression. Im September 1995 hatte ein Protest wegen besonderer Grausamkeiten indonesischer Soldaten durch Bischof *Herman Munninghoff* von Jayapura vor der Nationalen Kommission für die Wahrung der Menschenrechte Erfolg, da die Kommission seinen Anschuldigungen in einem eigenen Bericht weitgehend recht gab. Der Bischof hatte dem Militär vorgeworfen, elf Personen, unter ihnen zwei Kinder und ein protestantischer Pfarrer, die gegen die umweltzerstörerischen Praktiken einer Minengesellschaft protestierten, im Mai 1995 in der Gegend von Timika mit gezielten Gewehrschüssen getötet zu haben.

Schon früher hatten sich bei Protesten gegen die amerikanische Kupfergesellschaft „Freeport America", die die Minen in der Gegend betreibt, ähnliche Zwischenfälle mit tödlichem Ausgang ereignet. Die Kupfervorkommen liegen im Stammesgebiet der Amungme, die sich ihrer Rechte auf Fischfang und Jagd beraubt sehen. Unterstützung erfahren die Amungme von der melanesischen Widerstandsbewegung, *Bewegung für ein Freies Papua* (Organisi Papua Merdeka), die für eine Loslösung Irian Jayas aus dem indonesischen Staatenverbund kämpft.
Die Papuas fürchten, durch die Umsiedlungspolitik der Regierung, die seit den 60er Jahren mehr als 400 000 indonesische Einwanderer nach Irian Jaya, oft unter Zwang, umgesiedelt hatte, im eigenen Land zu einer Minderheit zu werden. Christliche Sprecher haben sich gegen die einseitige Bevorzugung islamischer Einrichtungen in Irian Jaya durch das Ministerium für religiöse Angelegenheiten beschwert, das christliche Einrichtungen finanziell nur minimal unterstützt, während die Muslime reich bedacht werden. Bei der Volkszählung im Jahre 1990 waren von den 1,6 Millionen Einwohnern Iran Jayas 63 Prozent Protestanten, 20 Prozent Katholiken, 15 Prozent Muslime und 1,1 Prozent Animisten. Die Christen beschweren sich, daß die Regierung offensichtlich eine Islamisierung fördere und trotz der klaren Mehrheitsverhältnisse die christlichen Gruppen offensichtlich benachteilige. Die Unabhängigkeitsbewegung in Irian Jaya wird von den christlichen Kirchen allerdings nicht unterstützt.

Konflikte zwischen Muslimen und Christen

Seit einiger Zeit kommt es in verschiedenen Regionen Indonesiens immer wieder zu *Konflikten zwischen Muslimen und Christen*. Anlaß für solche Auseinandersetzungen waren z. B. Fälle von Hostienschändung durch Muslime auf der Insel Flores. In Reaktion auf einen Fall von Hostienschändung haben 1995 katholische Jugendliche Häuser und Geschäfte von Muslimen in Brand gesteckt. Der indonesische Minister für Religiöse Angelegenheiten, *Tarmizi Taher,* beklagte daraufhin in einem Interview im Juli 1995 vor katholischen Journalisten die Intoleranz der Katholiken gegenüber den

Muslimen in Flores. Denn nach seinen Angaben gingen 80 Prozent der Hostienschändungen auf protestantische Täter zurück; es handle sich also um innerchristliche Auseinandersetzungen und nicht um islamisch-christliche Streitigkeiten, wie dies die Katholiken ohne hinreichende Beweise in ihrer feindseligen Haltung gegenüber dem Islam schlechthin annähmen. Hintergrund dieser Auseinandersetzungen ist die Siedlungspolitik der indonesischen Regierung, die zahlreiche muslimische Einwanderer in das vornehmlich christliche Flores bringt und dadurch die religiösen Spannungen verschärft hat.

Seit mehr als einem Jahr wiederholen sich auch in Westjava und im Süden von Sumatra Gewaltakte von Muslimen gegen christliche Einrichtungen, vor allem gegen Kirchen und Kapellen. Im Juni 1996 kam es in Ostjava im Gebiet um Surabaya zu Angriffen gegen christliche Kirchen, in deren Verlauf zehn Kirchen von einer Gruppe randalierender Muslime zerstört wurden. Die Muslime gaben an, einen angeblichen Mord an einem Muslim durch Christen rächen zu wollen. In anderen Fällen wurden christliche Gottesdienste durch Steinwürfe gestört. Die staatlichen Autoritäten greifen bei solchen Zwischenfällen meistens nicht ein und begnügen sich damit, den Christen zu raten, nicht ohne Zustimmung ihrer muslimischen Nachbarn Kirchen zu bauen bzw. kirchliche Zeremonien abzuhalten.

Daß das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen nicht überall vergiftet ist, zeigt sich z. B. an einer Meldung, die zeitgleich mit den Übergriffen auf christliche Kirchen veröffentlicht wurde. Staatliche Stellen sowie muslimische und christliche Religionsführer ehren den 82jährigen Steyler Pater *Theodorus Visser* dafür, daß er in seiner Tätigkeit als Architekt in Flores neben vielen Kapellen auch viele Moscheen gebaut habe. Bei seiner Einführung als neuer Erzbischof von Ende im Juli 1996 hat sich *Longinus da Cunha*, der erste einheimische Diözesanpriester, der diese Funktion wahrnimmt, für die Zusammenarbeit mit den anderen Religionen ausgesprochen. Zugleich bot er auch der Regierung gute Zusammenarbeit an, da sowohl die Kirche als auch der Staat für das Gemeinwohl aller tätig seien. Der Indonesische Kirchenrat, ein Zusammenschluß von 61 protestantischen Kirchen mit insgesamt 8,5 Millionen Mitgliedern, hat sich bei Präsident Suharto für die Abschaffung des Gesetzes eingesetzt, das den Bau von religiösen Einrichtungen wie Moscheen und Kirchen von der Zustimmung aller Religionsgemeinschaften abhängig macht. Immer häufiger führe dieses Gesetz in Gebieten, wo die Muslime in der Mehrheit seien, dazu, Kirchenneubauten, ja selbst Reparaturen an Kirchen zu verhindern.

Andererseits sind Versuche der Regierung fehlgeschlagen, sich durch gerichtliche Verfolgung von Blasphemie gegen den Propheten Muhammad bei der muslimischen Bevölkerung und den islamistischen Gruppen beliebt zu machen. Bei einem in der Öffentlichkeit groß herausgestellten Prozeß gegen *Permadi Satrio Wihoho*, einem javanischen Mystiker, der in einem öffentlichen Vortrag von Muhammad als „Diktator" gesprochen hatte, reagierten selbst muslimische Kreise eher kritisch, weil es zu offensichtlich war, daß die Regierung mit diesem Prozeß in erster Linie einen Kritiker mundtot machen wollte. Führer muslimischer Organisationen, wie *Abdurrahman Wahid* von der Nahdlatul Ulama, der größten islamischen Massenorganisation, distanzierten sich von diesem Versuch der Regierung, islamische Unterstützung im Kampf gegen ihre politischen Gegner zu finden. Andererseits hat Präsident Suharto seit einiger Zeit verstärkte Anstrengungen unternommen, sich der Unterstützung islamischer Kreise zu versichern. So hat er das Patronat für den 1990 gegründeten Verband Islamischer Intellektueller (ICMI) übernommen und führende Mitglieder dieser Organisation in sein Kabinett geholt. Mit dieser Zuwendung zu islamischen Kreisen hat Suharto aber zugleich beim Militär Widerstand erregt, das sich traditionell gegen alle Versuche wendet, in Indonesien einen islamischen Staat zu errichten.

Religiöse Spannungen im Gefolge der Unruhen

Im Gefolge der Unruhen dieses Sommers haben sich mehr oder weniger latent bestehende interreligiöse Spannungen innerhalb der indonesischen Gesellschaft wieder bemerkbar gemacht. Muslimische Zeitungen beschuldigen die Katholiken, „hinter den Kommunisten zu stehen" und damit die subversiven Kräfte im Lande zu unterstützen. Aufhänger für diese Behauptungen ist der Fall des Jesuiten *Ignatius Sandyawan Sumardi*, der als Leiter eines kirchlichen Sozialinstituts in Jakarta Studenten, die bei den Demonstrationen um das Parteigebäude der PDI beteiligt waren, vorübergehend Asyl gewährte. Unter den Studenten befand sich auch der Führer der verbotenen PRD, *Budiman Sudjatmiko*, der von der Polizei gesucht und schließlich verhaftet wurde. Sandyawan hat sich aus seinem sozialen Engagement – das Sozialinstitut selber vertritt die Anliegen einer christlichen Soziallehre und setzt sich z. B. für die Rechte von Arbeitern in der Textil- und Lederindustrie Indonesiens ein – um die Studenten gekümmert, ohne sich deswegen aktiv in die politischen Auseinandersetzungen haben einschalten zu wollen. Da sich unter den verhafteten Studenten auch einige Katholiken befinden, die sich bei der PRD engagierten, wird von der muslimischen Seite hier eine direkte Verbindung hergestellt und den Christen im allgemeinen vorgeworfen, sich gegen die Regierung gestellt zu haben.

Bei der gegenwärtig herrschenden Aufgeregtheit wird man manche Presseäußerung nicht überbewerten wollen. Aber es ist doch seit einiger Zeit zu beobachten, daß der Einfluß der christlichen Intellektuellen und Fachleute innerhalb der Regierung und des Militärs beschnitten wird. Im Kabinett sind die Christen, die früher sechs Ressorts besetzten, gegenwärtig nur noch mit drei von 41 Ministern vertreten. In der Gunst des Präsidenten haben die Angehörigen der *Indonesischen Vereinigung Muslimischer Intellektueller* (ICMI), die von *B. J. Habibie*, Minister für Forschung und Technologie,

geführt werden, gegenwärtig den größten Einfluß. Die Aufwertung der ca. 10000 Islamschulen, in der für Indonesien typischen Form der *Pesantren*, die vom Präsidenten den staatlichen Einrichtungen gleichgestellt wurden, zeigt ebenfalls den wachsenden muslimischen Einfluß. Allgemein läßt sich feststellen, daß sich in Indonesien eine Aufspaltung der Gesellschaft nach religiöser Zugehörigkeit herausgebildet hat, die es vorher so nicht gab. Die religiösen Gruppeninteressen gewinnen gegenüber den allgemeinen nationalen Interessen an Gewicht.

In einem offenen Brief, der am 3. und 4. August in allen Pfarreien Jakartas verlesen wurde, hat Kardinal *Julius Darmaatmadja*, der Erzbischof von Jakarta, eine friedvolle Lösung der gegenwärtigen Probleme gefordert und alle Beteiligten zu Demut, Ehrlichkeit und klarem Verstand aufgefordert. Die Anwendung von Gewalt sei gegen die Lehren aller Religionsgemeinschaften. Zugleich unterstützte er lobend die Bemühungen der Nationalen Kommission für die Menschenrechte und anderer Menschenrechtsorganisationen, die sich um die Beruhigung der Lage und eine Aufklärung der Vorfälle bemühen. Bei einem Seminar von muslimischen und christlichen Studenten in Palembang während der Unruhen im Juli dieses Jahres machten die Redner das Fehlen einer politischen Ethik für die gegenwärtigen Zustände im Land verantwortlich. Die muslimischen Sprecher *Arbi Sanit* und *Yusril Ihza Mahendra*, beides Politikwissenschaftler, bemängelten, daß die Regierung immer schnell dabei sei, Kritiker als Verräter oder Kommunisten zu beschimpfen, daß es aber in ihrem Vokabular kein mißbilligendes Wort für die vielen korrupten Politiker gäbe, die für die gegenwärtige politische und moralische Krise in erster Linie verantwortlich seien. *Franz Magnis-Suseno* SJ, Direktor der Philosophischen Hochschule Driyarkara in Jakarta, betonte ebenfalls, daß politische Ethik die Basis politischen Handelns darstelle, und diese für indonesische Politiker in der Pancasila eigentlich vorgegeben sei.
Auch der Indonesische Kirchenrat beklagte die Gewalt und die Opfer, die die politischen Auseinandersetzungen gekostet hatten. Ähnliche Erklärungen kamen auch von buddhistischen und muslimischen Religionsführern. Während aber die Protestanten und Buddhisten sich klar gegen jede Gewalt – sowohl auf seiten der Demonstranten als auch der Regierung – aussprachen, machten der Rat der muslimischen Rechtsgelehrten (Majelis Ulama Indonesia) und 26 andere muslimische Organisationen deutlich, daß sie die Politik und die Maßnahmen der Regierung unterstützten.

Aus Anlaß des 50jährigen Jahrestages der Unabhängigkeit Indonesiens hat im Herbst 1995 in Jakarta eine nationale Konferenz von Bischöfen, Priestern und Laien stattgefunden, die die Rolle der katholischen Kirche in Indonesien in einem Schlußdokument als Dienst an der Nation zum Aufbau des Staates beschrieben. Die Katholiken arbeiteten nicht für ihren eigenen Vorteil, sondern für den Fortschritt der ganzen Nation. Ausdrücklich wurde auf die Pancasila als der den Staat tragenden Philosophie verwiesen, die die Religionsfreiheit und die Gleichheit aller gläubigen Menschen sicherstelle. Die Katholiken erklären sich bereit, die fünf Prinzipien der Pancasila – Glaube an Gott, gerechter Humanismus, Einheit in Vielfalt, Demokratie auf der Basis der Übereinstimmung aller und soziale Gerechtigkeit für alle – besonders in bezug auf die Familie, die Erziehung und die soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen. Ausdrücklich wurden die Katholiken aufgefordert, sich am politischen Leben des Landes aktiv zu beteiligen.

Bemühungen um Inkulturation und interreligiösen Dialog

Bei einem ad-limina-Besuch indonesischer Bischöfe im Juni 1996 rief *Johannes Paul II.* die indonesische Kirche auf, die Anstrengungen zur theologischen Inkulturation vor allem auf dem Gebiet der Liturgie zu verstärken und sich angesichts der Minderheitensituation der indonesischen Kirche – von den 197 Millionen Einwohnern des Landes sind 87 Prozent Muslime, der Anteil der Christen beläuft sich auf 9,7 Prozent und derjenige der Katholiken auf 3,6 Prozent – intensiv um den Dialog mit den anderen Religionen in Indonesien zu bemühen. Bei den mehr als 300 verschiedenen ethnischen Gruppen auf den 13 677 Inseln erfordert die kulturelle und sprachliche Vielfalt besondere Anstrengungen, die Liturgie den vielfältigen Kontexten anzupassen. Bemühungen, das javanische Puppenspiel *Wayang* und die sie begleitende *Gamelan*-Musik mit christlichem Inhalt zu füllen, haben bisher eher gemischte Reaktionen hervorgerufen. Versuche, z. B. von *Johannes Suhartoyo*, die Passionsgeschichte in der Form eines christlichen Wayang darzustellen, wobei man die traditionellen Figuren beibehielt und ihnen eine neue Identität gab (z. B. wurde die Figur von Arjuna, der im Ramayana und Mahabharata der Anführer der guten Kräfte ist, als Jesus Christus porträtiert), fanden sowohl Zustimmung als auch scharfe Kritik. Offensichtlich bedürfen die Anstrengungen, ein christliches Wayang zu entwickeln, noch der Verfeinerung, um als gelungene Inkulturation der christlichen Botschaft auf größere Zustimmung zu stoßen.
Ein anderes Beispiel für Inkulturation in der Liturgie ist die Arbeit des indonesischen Priesters *Mateus Juli*, der als Pfarrer in Nana Tayap in West-Kalimantan die traditionelle Religion der Stammesbevölkerung aufgegriffen hat. Diese Bemühungen waren eine Reaktion auf eine Form von „religiösem Dualismus", den er unter seinen Pfarrangehörigen festgestellt hatte, die zum Teil an ihrem von den Ahnen ererbten Glauben festhielten, während sie sich offiziell als Katholiken verstanden. So benutzen sie auch in christlichen Gebeten und in der Liturgie weiter den von den Ahnen überkommenen Gottesnamen „Dewata Oanompak", mit dem die allmächtige Gottheit ihrer Stammesreligion bezeichnet wird. Der tiefen Verehrung des allmächtigen Gottes, des Respekts und der Dankbarkeit, die in diesen Formen der ererbten Religiosität und Spiritualität zum Ausdruck

kommen, hat sich Pfarrer Juli bedient, um neue liturgische Formen zu entwickeln, die der Mentalität der Menschen mehr entsprechen.

Eine besondere Form des interreligiösen Dialogs stellt der *Dialog von Christen mit Hindus auf Bali* dar. Auf der mehrheitlich von Hindus bewohnten und kulturell und religiös vom Hinduismus geprägten Insel Bali sind Christen eine kleine, relativ spät ins Land gekommene Minderheit. Bemühungen um Dialog und Kontakte mit den Hindus seitens der Katholiken wurden von den Hindus zunächst mit Mißtrauen aufgenommen. Auf Widerspruch stießen auch Versuche der Katholiken, Elemente aus dem Hinduismus für die Inkulturation der christlichen Botschaft in die religiöse Terminologie und in die Liturgie aufzunehmen. Die Hindus auf Bali beanspruchen ihre Kultur ausschließlich für sich und sprachen den Christen lange Zeit Heimatrecht auf Bali ab. Inzwischen gibt es eine Reihe von Kontakten zwischen katholischen Priestern und hinduistischen spirituellen Führern. Die einfachen Gläubigen auf beiden Seiten sind aber eher abwartend und auf bleibende klare Abgrenzungen bedacht.

In Maumere auf Flores unterhalten die Steyler Patres seit 1987 ein Studienzentrum für Religion und Kultur, *Candraditya*, das zunächst in Zusammenarbeit mit dem Priesterseminar von Ledalero begonnen wurde, sich aber inzwischen als eigenständiges Zentrum etabliert hat. Die Arbeiten des Zentrums zum Verständnis der örtlichen Kulturen Indonesiens, zu einem tieferen Verstehen des multikulturellen und multireligiösen Kontextes im modernen Indonesien und zum Aufdecken der Strukturen der Unterdrückung und der Armut innerhalb dieser Kontexte wird seitens der indonesischen Bischofskonferenz immer mehr geschätzt. Untersuchungen über die Volksfrömmigkeit und eine gründliche Studie über Ehe und Familienleben auf Flores waren für die pastorale Planung sehr hilfreich und führten zu Änderungen in der aktuellen Pastoralarbeit. Das Zentrum wurde im April 1996 von den Bischöfen offiziell als Koordinationsgremium für pastorale Forschung und Entwicklung anerkannt. Ein ähnliches Studienzentrum besteht schon seit längerer Zeit an der Atma Jaya Universität in Jakarta, das sich ebenfalls als beratendes Gremium für die pastorale Planung der indonesischen Kirche bewährt hat. *Georg Evers*

Kurzinformationen

Fünfter Pastoralbesuch des Papstes in Frankreich

Vom 19. bis 22. September hielt sich Papst Johannes Paul II. zum fünftenmal nach 1980, 1983, 1986 und 1988 in Frankreich zu einem Pastoralbesuch auf. Die Stationen der Reise waren diesmal Tours, Saint-Laurent-sur-Sèvre (Vendée), der bretonische Wallfahrtsort Sainte-Anne-d'Auray und Reims. Der Aufenthalt in Tours stellte den Beginn der Feier des 1600. Todesjahres des heiligen Martin dar, des berühmten Bischofs dieser Stadt im vierten Jahrhundert. Im Geist des Heiligen appellierte der Papst an das französische Volk, solidarisch mit den Armen, Ausgegrenzten, Kranken und Notleidenden zu sein. Der Abstecher in die Vendée galt dem Gedenken des 1947 heiliggesprochenen Ordensgründers Louis-Marie Grignion de Montfort (1673–1717), offenbar ein persönliches Anliegen des Papstes. Höhepunkt und Ausgangspunkt einer ungewöhnlichen heftigen Debatte im Vorfeld der Reise (vgl. HK, April 1996, 168f.; ds. Heft, 509ff.) war ein Gottesdienst aus Anlaß der Feierlichkeiten zum 1500. Jahrestag der Taufe von König Chlodwig Ende des fünften Jahrhunderts. 200000 Menschen nahmen an der liturgischen Feier auf einem Flughafenareal in der Nähe von Reims teil. Der Papst war in seinen Ansprachen sichtlich bemüht, auf die entstandene Situation eher vermittelnd und besänftigend einzuwirken. Die Taufe Chlodwigs wollte er als religiösen Vorgang bewertet wissen: Sie habe die „gleiche Bedeutung wie jede andere Taufe". Laizistische Kreise hatten sich gegen eine bis heute von rechtskonservativer und traditionalistischer Seite vertretene Deutung als Taufe der französischen Nation zur Wehr gesetzt. Der Papst vermied auch die Formulierung, die seinen ersten Frankreich-Besuch 1980 geprägt hatte, die Bezeichnung Frankreichs als die „älteste Tochter der Kirche". In seiner Begrüßungsansprache betonte Staatspräsident Jacques Chirac die innere Vielfalt des Landes bei aller Treue zur eigenen Geschichte. Er sprach von dem „republikanischen und laizistischen Frankreich, vom Frankreich der Erklärung der Menschenrechte, das den Glauben und die Überzeugung jedes einzelnen, alle Religionen und deren freie Praxis respektiert ..." Während seines von Kritikern gescholtenen Vatikan-Besuches im Januar hatte Chirac den Papst zur Mitfeier an dem Taufjubiläum eingeladen, dabei die Taufe Chlodwigs als einen der Gründungsakte Frankreichs bezeichnet und die über Jahrhunderte hinweg entstandene enge Verbindung zwischen Frankreich und dem Apostolischen Stuhl hervorgehoben. An der Papstmesse in Reims nahm Chirac nicht teil. An verschiedenen Orten des Landes kam es während des Papstbesuches zu Demonstrationen mit jeweils einigen 1000 Teilnehmern.

Konflikt zwischen Rupert Lay SJ und dem Jesuitenorden

Ein seit längerem schwelender Konflikt zwischen dem Jesuiten *Rupert Lay* und seinem Orden hat sich in den letzten Monaten deutlich zugespitzt. Die Veröffentlichung des Buches „Nachkirchliches Christentum." (Düsseldorf 1995) hatte die zuständigen Verantwortlichen des Jesuitenordens vor Jahresfrist veranlaßt, Rupert Lay von seinen Lehrverpflichtungen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. zu beurlauben. Auf Grund mancher Presseveröffentlichungen sah sich der Provinzial der Norddeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Götz Werner*, im Sommer zu einer Stellungnahme veranlaßt. Darin heißt es u. a., die theologischen Differenzen im Zusammenhang mit dem Buch „Nachchristliches Christentum" stellten „nur einen, wenn auch wichtigen Aspekt des Konfliktes" dar. Seit geraumer Zeit gebe es einen „kaum überbrückbaren Bruch in den Einstellungen zum Leben und Arbeiten im Orden zwischen Rupert Lay und der Gesellschaft Jesu. In wesentlichen Fragen des Gemeinschaftslebens, der gegenseitigen Offenheit und der gemeinsamen Zielsetzung sind zunehmend grundsätzliche Differenzen aufgetreten". Die Verantwortlichen des Ordens hätten „geduldig und diskret" versucht, Lay dafür zu gewinnen, „seine Solidarität mit dem Orden zu erneuern". Dies sei dadurch erschwert worden, daß Lay „seine Vorgesetzten und Kollegen oft vor vollendete Tatsachen gestellt hat, statt die geschuldete und erwartete Einvernehmlichkeit zu suchen". Rupert Lay wurde unterdessen als Hochschullehrer emeritiert und als Ordensmitglied der Kölner Kommunität der Jesuiten zugewiesen.

Entwicklungsbezogene Bildungsarbeit fördern

Anläßlich des vom 12. bis 15. September veranstalteten Katholischen Kongresses in Hildesheim (vgl. dieses Heft, 501 ff.) haben verschiedene katholische Verbände (der Bund der Deutschen Katholischen Jugend, das Weltnotwerk der KAB, der Katholische Frauenbund, die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands und Pax Christi) sowie die Diözesanräte von Aachen, Berlin, Freiburg, Hildesheim und Würzburg in einer gemeinsamen Erklärung eine bereits in früheren Jahren erhobene Forderung aufgenommen und bekräftigt. Solidarität sei „unteilbar mit Bildungsarbeit verbunden – denn zur konkreten Solidaritätsarbeit mit den Partner/-innen im Süden gehört auch die Bildungsarbeit im Norden. Diese verlangt eine stärkere und breiter angelegte Unterstützung." Dabei erinnert die Erklärung, daß bereits 1975 die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland beschlossen habe, zur Bewußtseinsbildung Maßnahmen zur Verbesserung der Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit aus kirchlichen Haushaltsmitteln zu unterstützen. Vor drei Jahren habe dann die Deutsche Kommission Justitia et Pax die Einrichtung eines „Ausschusses für entwicklungsbezogene und weltkirchliche Bildungs- und Solidaritätsarbeit" auf Bundesebene gefordert. Zuletzt wurde eine solche Forderung in einer von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen Studie über Dritt-Welt-Arbeitsgruppen im katholischen und ökumenischen Umfeld erhoben (vgl. HK, Februar 1996, 64 f.). Die Studie kritisierte und empfahl: Sehe man von der Verstärkung der „Inlandsarbeit" bei den kirchlichen Hilfswerken ab, stehe es im katholischen Raum um das Bildungsangebot bezüglich der Dritte-Welt-Arbeit beklagenswert schlecht. Die Unterentwicklung der entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit hänge auch damit zusammen, daß die katholische Kirche nicht wie die evangelische über ein Förderinstrument wie den „Ausschuß für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik" (ABP) verfüge, der mit einem Jahresetat von über zehn Millionen Mark ausgestattet sei. Die Erklärung der Verbände und einiger Diözesanräte bittet nun alle Verantwortlichen in der Deutschen Bischofskonferenz und den katholischen Hilfswerken, die Bemühungen zur Einrichtung eines solchen Förderinstrumentes zu unterstützen.

Neue Debatte über das „Kirchenasyl"

Der Fall eines 28jährigen Togolesen, der im bayerischen Wunsiedel im „Kirchenaysl" einer Adventistengemeinde Anfang September in Abschiebehaft genommen wurde, hat eine Welle des Protestes ausgelöst, den alten Konflikt über das „Kirchenasyl" zwischen der evangelischen Kirche und dem bayerischen Innenministerium und die grundsätzliche Diskussion über das „Kirchenasyl" von neuem entfacht. Landesbischof *Hermann Loewenich* erinnerte den bayerischen Innenminister *Günther Beckstein* an seine Zusage, Asylsuchende in kirchlichen Räumen gemäß dem Verhältnismäßigkeitsprinzips nicht verhaften zu lassen. Auf dem dritten Bundestreffen der Kirchenasyl-Initiativen im Frühjahr dieses Jahres hatte die Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche" Bilanz gezogen: Im Jahr 1995 hatten 74 katholische und evangelische Gemeinden 230 Flüchtlingen Kirchenasyl gewährt, um sie vor Abschiebung zu schützen. Bei 80 Prozent der beendeten „Kirchenasyle" waren sie dabei erfolgreich. Im Sommer dieses Jahres schätzte die Bundesarbeitsgemeinschaft die Zahl der Kirchengemeinden, die in Deutschland „Kirchenasyl" gewährten, auf 40. Mehr als 100 Menschen sollen sich derzeit im Schutz der Kirchen befinden.

Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Drei Jahre nach der *Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* in Santiago de Compostela 1993 (vgl. HK, September 1993, 473 ff.) traf sich jetzt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 10. bis 24. Au-

gust in Moshi (Tansania) zu einer Plenarsitzung. In der Kommission sind auch Kirchen vertreten, die dem ÖRK nicht angehören, vor allem die katholische Kirche. Auf der Tagesordnung des Treffens standen die Frage nach der *Rezeption* der ökumenischen Arbeit, eine Studie zum *Verständnis von Kirche*, sowie Studien zur ökumenischen Hermeneutik, zur Rolle des Gottesdienstes auf der Suche nach Einheit und zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik. In einem Bericht der Plenarsitzung an die Kirchen heißt es, „Glauben und Kirchenverfassung" stehe an einem Scheideweg: „Die Bewegung hat zahlreiche ökumenische Konvergenzen für die Kirchen erarbeitet, weiß aber auch, daß sehr viel mehr zu tun ist, sowohl im Blick auf die Konkretisierungen dieser Konvergenzen wie auch das Erreichen von Konvergenzen in vielen schwierigen Fragen. Werden wir den Mut und den Willen dazu haben, gemeinsam die grundlegenden und komplexen Fragen bezüglich Autorität und Lehramt anzugehen, die nicht nur die Kirchen voneinander trennen, sondern auch innerhalb der Kirchen diskutiert werden?" In einer *Botschaft* zum Abschluß der Tagung in Tansania (es war die zweite Plenarsitzung der Kommission in Afrika nach der von 1974 in der ghanaischen Hauptstadt Accra) bekräftigt die Kommission ihre Verpflichtung auf das Ziel der sichtbaren Einheit der Christen. Gleichzeitig sei man sich der Spannungen bewußt, die sich aus den Unterschieden im Verständnis von Kirche, in der Beurteilung der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Situation und in der Art, Theologie zu treiben, ergäben. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung besteht aus 120 Mitgliedern; ihr Genfer Sekretariat wird von dem schottisch-reformierten Theologen *Alan Falconer* als Nachfolger des deutschen Lutheraners *Günther Gassmann* geleitet.

Bücher

BERNHARD IRRGANG, Grundriß der medizinischen Ethik. Verlag Ernst Reinhardt, UTB 1821, München-Basel 1995. 295 S. 36,80 DM.

Das Buch des in Dresden und Siegen lehrenden Ethikers nimmt vor allem wegen der Sorgfalt und Differenziertheit in seiner Argumentation ein. Für alle diskutierten medizinethischen Konfliktfälle und Problembereiche, von der Reanimation und Intensivmedizin zur Hirntoddefinition über Sterbehilfe und den Umgang mit HIV-Infizierten bis zur pränatalen Diagnostik, der In-vitro-Fertilisation und dem Embryonentransfer sucht Irrgang allen Aspekten, Argumenten und Gegenargumenten (medizinischen, psychischen, psychosozialen, politischen und gesellschaftlichen) Rechnung zu tragen, diskutiert aber auch die oft in der aktuellen Auseinandersetzung kaum hinterfragten Hintergrundvorstellungen. So untersucht Irrgang, bevor er sich den medizinethischen Konfliktlagen im Bereich der immer wichtiger werdenden Intensivmedizin zuwendet, ob überhaupt ein „Krankheitskonzept" zur Verfügung steht, das normativ eingesetzt werden könne, ein allgemeiner Krankheitsbegriff sich entwickeln lasse. Zum Ausgangspunkt seines Ansatzes nimmt Irrgang die Kritik an dem im Verhältnis zur angelsächsischen Diskussion beklagenswerten Rückstand bei der Entwicklung einer professionellen, problemorientierten Medizinethik in Deutschland. Vor die Entwicklung des „Instrumentariums einer professionellen, anwendungsorientierten Ethik", in ihrer Leitvorstellung zwischen „traditionellem ärztlichem Paternalismus und radikaler Patientenautonomie" angesiedelt, stellt der Autor dabei eine gedrängte aber dennoch sorgfältige, typisierende Auseinandersetzung mit einigen Hauptströmungen moderner Ethik. Mit Blick auf den potentiellen Beitrag für eine dem hohen Grad an Verwissenschaftlichung und Technisierung der Medizin entsprechende Ethik werden ihre Begründungsverfahren und zentralen ethischen Grundsätze diskutiert. Zum Lehrbuch wird der „Grundriß" durch die übersichtliche Gliederung, die gut nachvollziehbare Argumentation, aber etwa auch durch das zweckdienliche Glossar medizinischer Grundbegriffe. *A. F.*

SABINE DEMEL, Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1995. 382 S. 79,– DM.

Die vorliegende Arbeit, eine Habilitationsschrift im Fach Kirchenrecht, spannt einen weiten Bogen von der philosophisch-anthropologischen und theologischen Frage nach dem Beginn menschlichen Personseins bis zur Darstellung und Diskussion des geltenden Abtreibungsrechts nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 und der Neufassung des § 218 StGB, die am 29. Juni 1995 verabschiedet wurde. Die Arbeit gibt einen historischen Überblick über die ethische Bewertung und strafrechtliche Sanktionierung von Schwangerschaftsabbrüchen in der Zeit vor der Schaffung des Reichsstrafgesetzbuches von 1871, in dem die Strafbestimmungen über die Abtreibung erstmals in die §§ 218 ff. gefaßt wurden. Schließlich werden die kirchlichen Strafrechts-Bestimmungen vorgestellt, die in der Abtreibungsdiskussion eine eher unterge-

ordnete Rolle spielen. Dieser letzte Teil ist auch über die Frage des Abtreibungsstrafrechts hinaus von Bedeutung, da hier die Eigenart des kirchlichen im Unterschied zum weltlichen Strafrecht bzw. das Neben- und Miteinander beider behandelt werden. Was das geltende Abtreibungsstrafrecht angeht, wendet sich die Autorin vor allem gegen zwei Bestimmungen: Zum einen distanziert sie sich von der Einordnung einer straffreien, wenn auch rechtswidrigen Abtreibung als Tatbestandsausschluß. Einen Tatbestandsausschluß könne es nur geben, wenn keine typische Tathandlung vorliege. Diese liege aber auch nach einer Schwangerschaftskonfliktberatung vor. Sie kritisiert auch die Tatsache, daß die medizinisch-soziale und kriminologische Indikation ohne Beratungspflicht und unterschiedslos als Rechtfertigungsgrund konzipiert sei. Im Fall des kirchlichen Strafrechts setzt sich die Autorin dafür ein, daß die Strafe der Exkommunikation generell nicht mehr den Empfang des Bußsakramentes verbieten solle. Die Zulassung zum Bußsakrament müsse nicht an einen vorherigen Strafnachlaß gebunden sein. *K. N.*

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (30): Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung. Verlag Aschendorff, Münster 1996. 166 S. 58,– DM.

Das 30. Essener Gespräch vom Frühjahr 1995, dessen Referate und Diskussionen der Band dokumentiert, befaßte sich auf hohem Niveau mit einer Fragestellung, die auf der einen Seite Grundprobleme des modernen Staatsverständnisses betrifft, auf der anderen Seite aber in viele konkrete Einzelthemen staatlicher Gesetzgebung bzw. des Staat-Kirche-Verhältnisses hineinreicht: Christliche Freiheit und freiheitliche Rechtsordnung sind im Interesse beider Seiten auseinanderzuhalten; gleichzeitig bestehen aber Verbindungen zwischen diesen beiden Größen, die mit der Weltverantwortung des christlichen Glaubens ebenso zu tun haben wie mit dem Angewiesensein des Staates auf ihm vorausliegende sittliche Haltungen. Die Vorträge und Diskussionen bewegen sich in diesem Spannungsfeld: *Robert Spaemann* betont in seinen Ausführungen zum Verhältnis von sittlichen Normen und Rechtsordnung, Freiheit könne durch das Recht nur geschützt werden, wenn sie inhaltlich strukturiert sei durch „geschichtliche und natürliche Vorgaben, die die Beurteilung menschlicher Handlungen präjudizieren" (S. 17). *Hermann J. Pottmeyer* macht das Bewußtsein der sittlich gebundenen und sich bindenden Freiheit als die ethische Vermittlungsgestalt namhaft, über die sich das christliche Freiheitsverständnis in die heutige Gesellschaft vermittle. *Martin Heckel* verfolgt die Wechselwirkungen von christlicher Freiheit und staatlichem Recht in der geschichtlichen Entwicklung seit der Reformation. Bei allen unterschiedlichen Akzentsetzungen bleibt als Fazit der Diskussion: Es gibt kein Zurück zum „christlichen Staat"; der moderne freiheitliche Staat muß weiterhin mit dem Risiko leben, das er mit seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität aus gutem Grund eingegangen ist. Gleichzeitig sollen die Christen ihr Freiheitsverständnis im gesellschaftlichen Pluralismus selbstbewußt vertreten und den Verfassungsstaat durch die Erinnerung an seine sittlichen Grundlagen stützen. *U. R.*

KENNETH L. SCHMITZ, Das Geschenk des Seins: die Schöpfung. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1995. 156 S. 18,– DM.

Im Nachlaß von Hans Urs von Balthasar fand sich der Briefwechsel betreffend die deutsche Ausgabe dieser 1982 erstmals in englischer Sprache veröffentlichten philosophischen Untersuchung über die Schöpfung als Urgabe. Was jetzt in der luziden Übersetzung von Sebastian Greiner vorliegt, greift mit seltener Klarheit, scharfsinnigem Unterscheidungsvermögen, seinsfromm und zugleich moderner Schöpfungskritik sich stellend in die laufende Diskussion um eine Neuinterpretation der jüdisch-christlichen Lehre von der *creatio ex nihilo* ein. Der Verfasser bemüht sich, die innerste ontologische Struktur des Geschöpfseins freizulegen. Zunächst gibt er einen Einblick in die mythischen, philosophischen und biblisch-theologischen Versuche, eine Schöpfung aus Nichts bildhaft und kategorial zu fassen. In einer streng phänomenologischen Analyse erscheint dann das Verhältnis des ersten Gebers aller Dinge zu ihrem Empfänger als eine unhintergehbare Ursprungsbeziehung. Das heißt: das Geschenk des Seins, das beständige Wunder, daß Seiendes überhaupt ist und nicht nichts, begründet menschliches Dasein vor jeder möglichen Form der Bestreitung der Schöpfung als Wohltat und zuvorkommende Güte durch den atheistischen Humanismus (Nietzsche, Sartre, Camus, Cioran). Dieser sieht in der totalen Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer eine inakzeptable Entwürdigung des Menschseins. Was steht mit diesem Einwand auf dem Spiel? Es ist das Risiko seiner Ablehnung, das der Schöpfer um der freien Entscheidung des Menschen willen eingeht. Sie ist aber dadurch ontologisch immer schon überboten, daß Protest und Revolte seinsbedingt sind, vom schon Seienden ausgehen und aus ihm nicht herausfallen. Im letzten Teil der Untersuchung entwirft der Verfasser im Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin eine Akt-Potenz-Lehre, die in das Zentrum der Schöpfung führen, die Möglichkeit ihrer Gestaltenvielfalt aus dem permanenten Seinsakt (actus essendi) aufweisen soll. In der zu intellektualistisch geprägten Exposition dieser Frage fehlt die sprachphilosophische Besinnung auf die Erkenntnis der von sich her sich zeigenden Dinge. Vom Leitthema des Buches aus hätte auch das Todesgeschick des Menschen in das Blickfeld rücken müssen, denn der Mensch stammt aus der schon bestehenden Schöpfung, und er stirbt in die fortdauernde hinein. Somit hat der Tod nicht und nie das letzte Wort, sondern das überwältigende Schöpfungsgeheimnis. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FREYER, THOMAS. Gott als „Geheimnis"? Zu einem theologischen Schlüsselbegriff. In: Theologie und Glaube, 86. Jhg. Heft 3 (1996), S. 325–342.

Der Autor fragt nach Gott als dem Geheimnis von Welt und Leben. Dies geschieht in vier Schritten. Er geht dem Geheimnisbegriff im alltäglichen Sprachgebrauch nach, auch im Vergleich zum Geheimnisbegriff, wie ihn Lehramt und Theologie verwenden. Der Rahnersche Geheimnisbegriff wird vorgestellt, schließlich danach gefragt, inwieweit dieser nicht in einer gewissen Spannung zu dessen anthropologischem Ansatz steht. Schließlich folgen eigene systematische Überlegungen des Autors zum Thema – „mit und zugleich gegen Rahner". Das Ergebnis: Die Nähe Gottes „am und im Menschen" diene nicht vorrangig der Stabilisierung der menschlichen Subjektivität. Sie führe vielmehr zu einer radikalen Umkehr des Menschen von der Selbstmächtigkeit und Spontaneität seines Geistes zu einem selbstlosen Dienst am Nächsten. In der Rede von Gott als „Geheimnis" gehe es letztlich nicht um die „Enthüllung seines göttlichen Wesens", um die Suche nach der „‚transzendentalen' Mitte des menschlichen Bei-sich-Seins". Der Gott der Bibel sei der, der als „‚Spur' des unaufhebbar Anderen, Transzendenten, auf seiten menschlicher Subjektivität zu einem Bruch des Bewußtseins führt". Der Autor betont die Disproportionalität zwischen menschlicher Rede und dem, was in ihr pneumatologisch anklinge, eine Hoffnung, die das Bekenntnis zu Gott als Geheimnis nicht zu einer „subjektivistischen Vertröstung oder einer harmonisierenden Beschönung" faktischer Unversöhntheit verkommen lasse.

SCHNEIDER, MICHAEL. Zur Neubestimmung der geistlichen Ausbildung heute. In: Erbe und Auftrag Jhg. 72 Heft 4 (August 1996) S. 280–304.

Der Beitrag schlägt einen Bogen von grundsätzlichen Überlegungen zu einer stärker spirituell orientierten Theologie bis zu konkreten Vorschlägen für die geistliche Ausbildung künftiger Priester und Ordensleute. Schneider konstatiert im Bereich der Spiritualität einen grundlegenden Wandel mit wichtigen Akzentverschiebungen: Die traditionelle Spiritualität löse sich auf, bestimmte „geistliche" Begriffe vom „geistlichen Beruf" bis zum „geistlichen Gespräch" würden immer fragwürdiger. Als „spirituell" gelte heute immer weniger das Aufgebot religiöser und aszetischer Leistungen, eine reich differenzierte Programmgestaltung des Tages und ein möglichst treues Ableisten religiöser Vorschriften und Ordnungen. Im geistlichen Leben werde statt Selbstverleugnung und Askese vor allem der Weg zur Selbstverwirklichung favorisiert. „Man möchte keine Spiritualität ‚übergestülpt' bekommen, sondern sich und die eigene Identität und Authentizität verwirklichen und leben." Auf diesem Hintergrund plädiert der Autor für einen grundlegenden Wandel in der geistlichen Ausbildung, etwa durch deren Anpassung an die einzelnen Lebensalter und Lebensphasen und eine „neue Hinführung in die Kultur des Sprechens über Gott". Jede Ausbildung müsse wieder zur Urkraft des Evangeliums führen, „damit der Mensch heute nicht nur das findet, was er immer schon wußte".

Kultur und Gesellschaft

GERMAN, CHRISTIANO. Politische (Irr-)Wege in die globale Informationsgesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B32/96 S. 16–25.

Angesichts der rasanten Entwicklungen in der Informations- und Kommunikationstechnologie und den kaum abschätzbaren gesellschaftlichen Folgewirkungen beim Einsatz der computergesteuerten neuen Medien seien die politischen Weichenstellungen und Rahmenregelungen in Deutschland völlig unzureichend; aber auch die Beschlüsse und Absichtserklärungen der G7-Staaten kämen rund ein Jahrzehnt zu spät. Dies zeigt der Autor unter anderem anhand der Problemfelder Datensicherheit, des Schutzes der Intimsphäre und der Urheberrechte. Es gehe heute nicht mehr darum, mögliche soziale und gesellschaftliche Auswirkungen der Informationsgesellschaft nur zu erkunden; es müßten Sofortmaßnahmen gegen bereits vorhandene Fehlentwicklungen ergriffen werden. Bezüglich der sozialen und gesellschaftlichen Auswirkungen zeigt der Artikel aber vor allem, daß die vieldiskutierte Warnung vor einer „Zwei-Klassen-Informationsgesellschaft" nicht unbegründet ist: Dies betrifft bei wachsenden Einkommensdisparitäten die G7-Staaten selbst, in denen für einkommensschwächere Gruppen der Zugang zu den Netzwerken kaum finanzierbar ist, Bildungsunterschiede auch hier grundlegend über Chancen entscheiden. Eine Zweiklassengesellschaft entsteht aber erst recht in globaler Perspektive: „Der Vorsprung an Technologie und Infrastruktur in den Industrieländern ist für die Informationshabenichtse nicht mehr aufholbar."

STÜCKELBERGER, CHRISTOPH. Sozialklauseln im internationalen Handel. Wirtschaftsethische Kriterien. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 40 Heft 3 (1996), S. 211–225.

Nicht zuletzt auf dem UN-Sozialgipfel in Kopenhagen hat dieses Thema für Diskussionen gesorgt: Sozialklauseln, Bestimmungen also über soziale Mindeststandards, die im internationalen Handel zu respektieren sind und deren Nichteinhaltung sanktioniert wird. Zur Beurteilung solcher Sozialklauseln entwickelt der Basler Sozialethiker zehn Kritierien unter der Perspektive einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik, unter anderem: ihr Beitrag dazu, daß die Liberalisierung des Welthandels unter der Maßgabe dreier Prinzipien, der Gleichbehandlung aller Vertragspartner, der Gleichbehandlung von Inland und Ausland und der Freiheit in der Menge der Güter, erfolgt. Ebenso könnten Sozialklauseln Menschenrechte schützen, die beispielsweise aus Angst vor Wettbewerbsnachteilen immer wieder in Frage gestellt werden. Sozialklauseln müßten sich daran messen lassen, ob sie zur Verminderung des Wohlstandsgefälles und zu mehr Gerechtigkeit dienen, ob sie dafür sorgen, daß der ethisch gebotene Schutz der Schwachen nicht um der Standortvorteile mißachtet wird und daß Preise die Wahrheit über soziale Kosten sagen. Stückelbergers Fazit: Als Mittel zur Stärkung der sozialen Verantwortung in der wirtschaftlichen Entwicklung sind Sozialklauseln ernsthaft zu erwägen, aber nur als ein mögliches Instrument unter anderen.

Notizen

Vertreter der evangelischen und der katholischen Kirche haben sich gegen Diffamierung der Kirchen in den Medien gewandt. Die EKD erklärte Anfang September, man wolle künftig direkter auf die Verunglimpfungen in Medien und Werbung reagieren. Früher nicht angetastete Grenzen würden immer weiter hinausgeschoben. In einem Interview mit KNA erklärte der langjährige Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Wilhelm Schätzler, ihn beunruhige, daß es sich meist um plumpe Aggression und Anpöbeleien, gepaart mit einem hohen Maß an Dummheit handele. Satire über Kirche könne eigentlich nur der verfassen, der sich insgesamt zu Glaube und Kirche bekenne. Eine zunehmende Diffamierung des Glaubens beklagte auch der Sprecher der Deutschen Bischofskonferenz, Rudolf Hammerschmidt, in einem Beitrag für die „Neue Bildpost" (8.9.96). Dabei gehe es gar nicht um die Kirche, sondern um die Menschenachtung und darum, wie mit Überzeugungen anderer umgegangen werde.

Den Anlaß für den Ungarnbesuch Johannes Pauls II. am 6./7. September gab der tausendste Jahrestag der Gründung des ältesten ungarischen Benediktinerklosters Pannonhalma. Zweite Station des Papstes waren Stadt und Diözese Györ. Dort wie auch sonst während der Reise ermutigte der Papst die Ungarn, nicht vor den wirtschaftlichen und sozialen Schwierigkeit zu resignieren und Trost und Stärkung in der reichen christlichen Tradition des Landes, dem Zeugnis der vielen Heiligen und Märtyrer und den trotz der Schwierigkeit beachtlichen Leistungen der Kirche zu suchen. Bei der Begegnung mit den ungarischen Bischöfen lobte Johannes Paul II. unter anderem auch deren Sozialhirtenbrief. In dem Ende August veröffentlichten Hirtenschreiben hatten die ungarischen Bischöfe die wachsende soziale Ungerechtigkeit in ihrem Land kritisiert, eine dramatische Diagnose der gesellschaftlichen Situation gestellt und die wirkliche Umgestaltung des Landes in eine demokratische und plurale Bürgergesellschaft gefordert.

Das polnische Parlament verabschiedete am 30. August mit 208 Ja-Stimmen bei 61 Nein-Voten und 15 Enthaltungen ein neues Abtreibungsgesetz. Rund 60 Parlamentarier hatten aus Protest gegen die Gesetzesvorlage zuvor den Saal verlassen. Formell handelt es sich um die Ergänzung der seit 1993 bestehenden Regelung. Eine Abtreibung wird demnach auch bei Vorliegen einer schwierigen materiellen und sonstigen persönlichen Situation der Mutter bis zur zwölften Schwangerschaftswoche möglich sein. Staatspräsident Kwasniewski kündigte bereits an, daß er kein Veto gegen das Gesetz einlegen werde. Ein früherer Novellierungsversuch war am Veto des damaligen Staatspräsidenten Walesa gescheitert. Von kirchlicher Seite, darunter auch von Johannes Paul II., wurde die Liberalisierung scharf verurteilt.

Der einzige Erzbischof Burundis, Joachim Ruhana, fiel einem Attentat zum Opfer. Am 9. September geriet der Erzbischof von Gitega zusammen mit weiteren Personen, die ihn begleiteten, in einen Hinterhalt. Nach dem Mord an Ruhana besteht die burundische Bischofskonferenz noch aus sechs Bischöfen, zwei Tutsi und vier Hutu. Erzbischof Ruhana gehörte dem Stamm der Tutsi an, distanzierte sich jedoch wiederholt von jedem ethnisch begründeten Extremismus. Ein Sprecher des US-amerikanischen Außenministeriums zeigte sich „schockiert" von dem Mord und bezeichnete Ruhana als „eines der großen moralischen Gewissen in Burundi".

Auf dem Stockholmer Weltkongreß gegen die kommerzielle Ausbeutung Minderjähriger Ende August wurde auch der Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Armut und Kinderprostitution betont. Die Armut als Hauptursache dieses „Verbrechens gegen die Menschlichkeit" hat im Kontext des Kongresses auch der Vorsitzende des Päpstlichen Familienrates, Kardinal Alfonso López Trujillo, in einem Beitrag für den „Osservatore Romano" (1.9.96) benannt und zugleich die Hoffnung geäußert, die Konferenz könne einen Markstein zugunsten des Wohles der Kinder darstellen. Der ständige Beobachter des Vatikans bei der Weltorganisation für Tourismus, Piero Monni, erklärte vor der Konferenz in Stockholm, das eigentliche Heilmittel des Problems sei eine Familie, in der die Kinder in Liebe und Sicherheit aufwachsen (O. R., 30.9.96).

In Rottenburg traf sich Anfang September die Lutherisch-Katholische Einheitskommission zu ihrer zweiten Tagung innerhalb der vierten lutherisch-katholischen Dialogphase. Walter Kasper, der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, ist katholischer Kopräsident der Kommission. Von lutherischer Seite liegt die Leitung beim ungarischen Bischof Béla Harmati. Auf der Tagesordnung des Treffens in Rottenburg standen die Vorbereitung eines katholisch-lutherischen Konsensdokuments zur Eucharistie, das Thema Apostolizität der Kirche sowie ethisch-moralische Fragen. Hier befaßte man sich mit dem Verständnis des Gewissens in der lutherischen und katholischen Tradition. Die Kommission soll sich in der vierten Dialogphase auf Bereiche konzentrieren, bei denen es noch keinen Konsens als Voraussetzung für weitere sichtbare Schritte zur Einheit gibt. In der dritten Dialogphase hatte die Kommission ein umfangreiches Dokument zum Thema „Kirche und Rechtfertigung" erarbeitet (vgl. HK, August 1994, 388 ff.).

Zum neuen Präsidenten des Päpstlichen Laienrates ernannte Johannes Paul II. am 21. August den bisherigen Erzbischof von Denver (Colorado), James Francis Stafford. Er ist damit Nachfolger von Kardinal Eduardo Pironio, der den Laienrat seit 1984 leitete. Der 64jährige Stafford wurde 1986 Erzbischof von Denver, wo im Sommer 1993 eines der vom Laienrat organisierten Weltjugendtreffen stattfand (vgl. HK, September 1993, 437).

Zu vier Jahren und zehn Monaten Haft wurde der Franziskanerpater Anastácio Ribero, Leiter der Landpastoral-Kommission (CPT) der katholischen Kirche im nordostbrasilianischen Erzbistum Paraíba, verurteilt; nach Angaben des Informationsdienstes der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn vor allem wegen seiner Unterstützung für 250 landlose Familien, die im vergangenen Jahr ungenutzten Boden zweier Fazendas besetzt hatten. In der Urteilsbegründung wurde dabei unter anderem die CPT als kriminelle Organisation diffamiert. Der Geschäftsführer der Bischöflichen Aktion Adveniat, Dieter Spelthahn, bezeichnete die Verurteilung als völlig unverständlichen und schockierenden Schritt gegen den gewaltlosen Einsatz der CPT.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Beilage des Freiburger Buchversandes und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 11 50. Jahrgang November 1996

Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst.

Lumen Gentium

Weltkirche als Anspruch

Sich genauer vorzustellen, was es eigentlich bedeutet, im „global village" zu wohnen, fällt nicht gerade leicht – auch wenn die Realität des „Weltdorfes" mit zunehmender Impertinenz beschworen wird. Wer vermag von sich wirklich zu behaupten, ein Weltbürger, in der Welt zu Hause zu sein? Und auch wenn es keineswegs nur dubiose Apokalyptiker und Katastrophenunken sind, die uns immer häufiger mit der ganzen Menschheit ins Boot setzen, alle mit allen unentrinnbar aneinanderketten, die Botschaft bleibt doch immer abstrakt – viel zu abstrakt, als daß sie für das Sich-Einrichten und Bestehen, das Handeln und Denken in der doch ziemlich kleinen eigenen Welt ausschlaggebend würde.

Vorbild für die zusammenwachsende Welt

Die globale Dimension zu denken, Weltmaßstab anzulegen, die Perspektive gleichsam des Raumfahrers einzunehmen, verlangt viel, bleibt (noch?) überfordernd, nahezu unmöglich. Daran rührt auch kein Internet, kein CNN, nicht weltweit operierende Unternehmen und Banken und ebensowenig der Begriff der Globalisierung in jeder fünften Schlagzeile der Tagespresse. Im Gegenteil: Die Vielfalt der Rückzugs- und Fluchtmöglichkeiten ins Überschaubare, in die eigenen vier Wände, in eine „Jeder-vor-seiner-eigenen-Türe-Mentalität" scheint mit der Beschwörung der zusammenwachsenden „einen Welt" in gleichem Maße zu wachsen.

Den Anspruch, eine wirklich weltumfassende Größe, eine globale Gemeinschaft zu sein, erhob die katholische Kirche lange vor Internet-Ideologen, Weltmarktenthusiasten und Globalisierungstheoretikern. Freilich hat sie diesen Anspruch im Laufe der Geschichte in sehr unterschiedlichen Formen und vor allem in sehr verschiedenen Kontexten erhoben und verwirklicht: von einem rein ideellen Anspruch zum Beginn der modernen Weltmission seit dem 16. Jahrhundert, vom konstantinischen Imperium über das Zeitalter der europäischen Expansion und die Hochzeit des Kolonialismus bis zur Phase der Entkolonialisierung. Nicht nur, daß erst im Kontext einer zusammenwachsenden Welt die Kirche auch im aktuellen Sinne wirklich Weltkirche sein kann. „Das II. Vatikanische Konzil ist der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche", faßte *Karl Rahner* die entscheidende Zäsur im Prozeß der Selbstverständigung der Kirche über ihr Weltkirchesein zur These; er versah diese Aussage mit der Erinnerung, daß „die Kirche ‚in potentia' immer Weltkirche war", die Aktualisierung dieser Potenz selber noch einmal „ein länger dauerndes geschichtliches Werden bedeutet" und „diese Aktualisierung natürlich auch heute noch nicht abgeschlossen ist".

Dabei sorgt die Frage, inwieweit sich diese Weltkirche im Sinne des Zweiten Vatikanums wirklich schon als eine versteht, die im wechselseitigen Zusammenwirken der vielen eigenständigen Ortskirchen entsteht, inwieweit konkret sich damit auch die europäisch dominierte und auf Europa zentrierte Kirche schon zu einer kulturell „polyzentrischen" Weltkirche *(Johann Baptist Metz)* gewandelt hat, nach wie vor für Kontroversen. Skeptiker finden reichlich Indizien zumindest für fortdauernde zentralistische Bestrebungen hin zu einer uniformen Einheitskirche nach römischem Zuschnitt.

Daneben richten sich gegen den Anspruch, Weltkirche zu sein, ähnliche Anfragen wie an jede andere „Eine-Welt"-Vorstellung auch: Wie steht es – etwa konkret bei uns in Deutschland – um das „weltkirchliche" Bewußtsein in den einzelnen Kirchengemeinden? Ist die „Weltkirche" für den einzelnen Christen vorstellbar? Ist die Weltkirche, unabhängig etwa von moralischen Appellen an die unteilbare Solidarität mit allen Brüdern und Schwestern weltweit, wirklich eine im Leben des einzelnen Christen wie im Leben der Gemeinden maßgebliche, relevante Größe? Oder bleibt die Weltkirche nicht doch eine rhetorische Floskel – vielleicht eine beschwörende Formel, weil es auch in der Kirche einen einseitigen, die weltweite Gemeinschaft ausblendenden Trend zu kleinen, überschaubaren Gemeinschaften gibt, der „zu einer starken Verarmung des spezifisch ‚katholischen', eben weltweiten Kirchenbewußtseins" *(Medard Kehl)* führen könnte?

Dabei erhebt die Kirche doch einen sehr viel weitergehenden, zumindest diesen eher skeptischen Anfragen entgegenstehenden Anspruch: Die Weltkirche könne der zusammenwachsenden Welt gar zum Modell dienen, *Vorbildfunktion und Vorreiterrolle* in der entstehenden „Weltgesellschaft" übernehmen. Gerade dann, wenn sie die Identifikation der Welt mit der westlich-abendländischen Zivilisation überwunden hat, könnte sie etwa die Gratwanderung zwischen uniformer weltweiter Einheitskultur und dem unverbundenen Nebeneinander pluraler Lebenskreise und Kulturen sichern helfen. Indem sie, deren Mitglieder heute zu zwei Dritteln in den Ländern der sogenannten Dritten Welt leben, tatsächlich solidarische Geschwistergemeinschaft ist, könnte sie, wie keine andere Institution sonst, die Anwaltschaft für die im Globalisierungsprozeß an den Rand Gedrängten übernehmen.

Aber wie läßt sich Weltkirche vom einzelnen Christen hier bei uns erleben? Unbestreitbar geht vom „Phänomen" Weltkirche zunächst keineswegs nur eine Bedrohung oder Überforderungsängste aus. Sie verfügt vielmehr auch über ein beträchtliches Maß an *Faszination*. Beeindruckend ist es beispielsweise doch – auch wenn die Erinnerung an die düsteren Kapitel der Missions- und Kirchengeschichte im Hinterkopf sitzt –, Tausende Kilometer von zu Hause entfernt in der Begegnung mit „fremden" Kirchen, ihrer Liturgie oder Elementen ihres Lebens überhaupt ein Stück Heimat zu finden.

Die Weltkirche fasziniert dabei nicht nur im binnenkirchlichen Raum – gerade in einer Zeit, in der die Spannung zwischen Prozessen des Zusammenwachsens und den gleichzeitig zutagetretenden immer neuen Spaltungen und Konflikten den Eindruck einer insgesamt steuerungslosen Welt hinterläßt: Galt die Wahl des Papstes durch das US-amerikanische Magazin „Time" zum „Mann des Jahres" 1994 nicht auch der weltweit moralische Autorität, Zusammenhalt und zumindest ein gewisses Maß an Orientierung garantierenden Institution katholische Kirche? Auch Vertreter anderer christlicher Konfessionen schätzen – mit Anerkennung und manchmal auch unverhohlenem Neid – die Möglichkeiten der katholischen Schwesterkirche, mit weltkirchlichen Pfunden zu wuchern.

Weniger fasziniert, eher beeindruckt und zugleich beschämt reagieren Katholiken im „Westen" auf eine andere Erfahrung von „Weltkirche", aktuell mit der Überwindung des Ost-West-Konfliktes verbunden: In der Begegnung mit Christen aus den ehemals kommunistisch regierten Ländern wird nun auch für einen weiteren Kreis von Christen hier erneut erkennbar, wie sehr das Wissen um die Zugehörigkeit zur größeren Weltkirche zum Überlebensimpuls und zur Widerstandskraft werden kann. Beschämend mag dabei für den einen oder anderen in unseren Breiten das Gefühl sein, nicht annähernd in ähnlicher Weise existentiell eine weltkirchliche Verbundenheit erlebt zu haben, zu erleben. Ist die „Weltkirche" etwas für Notzeiten, wie auch das eine oder andere Zeugnis aus der eigenen Ortskirche während der Nazizeit nahelegen könnte?

Wachsende Sensibilität und Offenheit für das Kirchesein anderer

Daß es in unseren Gemeinden ein beträchtliches weltkirchliches Solidaritätsempfinden und Verantwortungsbewußtsein gibt, belegen die jährlichen Spendenstatistiken der kirchlichen Hilfswerke. Schlicht unfair wäre es, diese enorme Spendenbereitschaft der deutschen Katholiken als billige Alibiveranstaltung, wohlfeile Gewissensberuhigung oder gar Ablaßhandel zu diffamieren. Selbstverständlich, das weltkirchliche Engagement und Verantwortungsdenken hat notwendige Klärungs- und Reinigungsprozesse durchlaufen müssen. Grob vereinfacht ließen sich diese auf Formeln bringen wie: von der Münze für den „Nickneger" an der Weihnachtskrippe hin zu Gemeindepartnerschaften oder Projektpatenschaften, von der Spende aus Barmherzigkeit und Mitleid und dem Eifer für die Weltmission hin zum „ganzheitlichen" Beziehungsgeschehen.

Der Eintritt ins „Zeitalter der Weltkirche" bedeutet in erster Linie eben diese Öffnung der alten Einbahnstraßen, etwa der traditionellen Missionswege, für den Gegenverkehr, „so daß die einzelnen Kirchen aus dem Reichtum der anderen schöpfen" (Johannes Paul II., Christifideles laici, Nr. 35). Gerade die zahlreichen Partnerschaften und ein wachsendes Bewußtsein um den Wert weltkirchlicher Zusammengehörigkeit haben sicherlich zur Bereicherung der Gemeinden hierzulande beigetragen. Mit Recht spricht man von der „Lerngemeinschaft" Weltkirche, die nicht nur diese inspirierende und befruchtende Seite hat, sondern etwa auch relativierend wirkt, wo der eigene Tellerrand zum Darüberschaun zu hoch scheint.

Die Bereicherung hat dabei eine quasi äußerliche Seite. Dazu gehört, daß doch mittlerweile aus einer Vielzahl von Kirchenräumen bestimmte Accessoires weltkirchlicher Verbundenheit in der Dekoration und künstlerischen Ausgestaltung, von dem gebatikten Altartuch bis hin zu den von

Künstlern aus Übersee gestalteten „Hungertüchern", kaum mehr wegzudenken sind.
Bereichert und befruchtet durch die jungen Kirchen wurde sicherlich auch eine gelegentlich in konventionellen Formen gefangene Liturgie: von vereinzelten, wohltuend rhythmischen Liedern aus den Kirchen Lateinamerikas und Afrikas bis hin zu der (Wieder-)Entdeckung, daß der körperliche Ausdruck spirituellen Empfindens nicht auf Stehen – Sitzen – Knien beschränkt bleiben muß. Gemeindebibelkreise versuchen sich immer öfter im von den jungen Kirchen in Afrika praktizierten „Bibelteilen". Im Bewußtsein weltkirchlicher Solidarität haben sich aber auch einige Gemeindemitglieder enorme Kompetenz erworben, von der Landeskunde zur Kenntnis weltwirtschaftlicher Zusammenhänge. Vor allem aber ist eine Sensibilität und Offenheit für „andere" Kulturen, Lebensformen, Weisen des Glaubens und Kircheseins entstanden.

Bedrohung und Ermunterung

Ohne alle diese Elemente nur auf Folklore, auf den Austausch pastoraler oder liturgischer Nebensächlichkeiten, partnerschaftliche Begegnungen zwischen verschiedenen Ortskirchen gar nur auf eine Variante eines etwas anspruchsvolleren Tourismus reduzieren zu wollen, etwas Skepsis gegenüber allzuviel Weltkirchen-Pathos ist durchaus angebracht, vor allem aber auch gegenüber einer gewissen Weltkirchen-Rhetorik. Überhaupt läßt sich mit der „Weltkirche" im Rücken trefflich streiten, sie bietet immer ein wohlfeiles Argument: Der Vorwurf des engstirnigen Provinzialismus taugt beispielsweise bestens als Waffe gegen die, die das Recht der Ortskirchen auf ihre eigenen Perspektiven, aber auch auf eigene Lösungswege und Antworten anmahnen. Diejenigen, die auf Reform vor Ort drängen, werden mit Verweis auf den größeren weltkirchlichen Zusammenhang, die ganz anderen Sorgen oder die größere Zufriedenheit anderer Ortskirchen mit dem Status quo zu Geduld ermahnt, vertröstet, zum Stillhalten gezwungen. „Weltkirche" wird dann durchaus nicht ohne Berechtigung als lästiger „Klotz am Bein" erlebt. Ärgerlich an dieser Argumentation ist der selektive Umgang mit der weltkirchlichen Zusammengehörigkeit. Das eigentliche Problem aber liegt in einem Kirchenverständnis, das ängstlich uniforme Einheitlichkeit durchzusetzen sucht, wo das offene Geschehenlassen von Vielfalt wirklicher Einheit eher förderlich wäre.
Die Belange der Weltkirche können jedoch auch vorgeschoben werden, um sich der vielleicht wirklich nicht besonders attraktiven, eben nicht von der Dynamik und Energie junger Kirchen geprägten Wirklichkeit der Kirche vor Ort zu entziehen. Der Blick nach Süden, das doch viel „authentischere" Christentum in Lateinamerika oder etwa das „spontanere" Kirchesein Afrikas bieten dann eine willkommene Projektionsfläche für unerfüllte Wünsche, ein Frustrationsventil für den von der Masse der Gemeinde- und Kirchenmitglieder „Unverstandenen".
Wie sehr aber haben sich unsere Gemeinden mit Blick auf die Zugehörigkeit zur Weltkirche wirklich verändert, können sie sich ändern? Wer trägt ihr weltkirchliches Engagement? Eine Studie über kirchliche oder kirchennahe Dritte-Welt-Gruppen, durchgeführt im Auftrag der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, gibt hierzu eine ebenso erfreuliche wie ernüchternde Antwort; ihre Ergebnisse sind sicherlich auf viele Partnerschaftsgruppen in den Gemeinden übertragbar. Sehr vereinfacht läßt sich der Befund der Studie so formulieren: Einige wenige sind hochmotiviert, im Zentrum der gemeindlichen Aufmerksamkeit stehen sie dabei aber wirklich nicht, erfahren oftmals kaum Unterstützung. Daß bei dieser Studie die Hauptamtlichen in der Gemeinde bezüglich ihres weltkirchlichen Engagements im Durchschnitt nicht besonders gut wegkommen, stellt einmal mehr eine weitere Frage: Warum haben die das weltkirchliche Zusammenleben betreffenden Themen in der Ausbildung von in der Pastoral hauptamtlich Tätigen einen so geringen Stellenwert?
Wer solche Einschränkungen gegenüber allzu demonstrativ bekanntem Weltkirchesein anmahnt, formuliert noch keinen moralisierenden Appell. Das Engagement in Sachen Weltkirche ist zum einen nicht voraussetzungslos, und dies betrifft keineswegs nur Sprachkenntnisse. Die Beziehungspflege zur Partnergemeinde in Indien oder Nordostbrasilien ist im realen Gemeindealltag zudem oft eine Zusatzbelastung; die immer weniger werdenden Aktiven haben schon reichlich genug zu tun, den „eigenen Laden" am Leben zu erhalten. Für einen Teil der Katholiken in unseren Breiten bleibt die Dimension Weltkirche eben auch abstrakt, für das persönliche (Glaubens-)Leben letztlich belanglos.
Der Vorwurf des Provinzialismus ist auch hier schnell bei der Hand gegenüber denen, die den Blick über den sprichwörtlichen Kirchturm hinaus nicht schaffen. Gerecht wird man der Situation in vielen Gemeinden damit nicht immer. Die 30 Jahre seit dem Eintritt in das „Zeitalter der Weltkirche" sind eine kurze Zeit. Das Wissen darum, daß es nur *eine* Weltkirche gibt und nicht zu „unserer" Kirche auch noch die Kirche in Übersee gehört, daß Weltkirchesein nicht ein beliebiges, sondern ein ganz zentrales Charakeristikum unseres Kirchenverständnisses ist, läßt sich nicht quasi über Nacht mit Leben füllen. Die Vielfalt der Weltkirche kann dabei durchaus auch etwas Bedrohliches, im negativen Sinn Befremdliches haben, das sich letztlich nur durch konkrete Begegnung mit Menschen aus der anderen Ortskirche, mit deren Glaubens- und Lebenspraxis abbauen läßt.
Der Blick aber aus der winterlichen Depression in der eigenen Kirche in den Frühling der Kirchen anderswo ermöglicht immer zwei Reaktionsweisen: die (gedankliche) Flucht in jene „wärmeren" Gefilde zum einen. Zum anderen aber kann aus dem Miterleben des Frühlings dort Vertrauen und Hoffen auf einen neuen Aufbruch auch hier genährt werden. Das Wissen um die Solidarität der Geschwister im Glauben weltweit mag zu diesem Vertrauen überdies einige Energie freisetzen, um nicht nur zu „überwintern", sondern aktiv auf den neuen Aufbruch hinzuarbeiten. *Alexander Foitzik*

Hoher Preis

Bischof in Osttimor erhält den Friedensnobelpreis 1996

Gleich zwei katholische Bischöfe galten inoffiziell als ziemlich sichere Anwärter für den diesjährigen Friedensnobelpreis: zum einen Bischof *Samuel Ruiz García* von San Christóbal de las Casas, die Schlüsselfigur der Friedensgespräche zwischen der „Nationalen Zapatistischen Befreiungsarmee" (EZLN) und der Regierung in der mexikanischen Provinz Chiapas. Bereits im vergangengen Jahr waren dem Nobelpreiskomitee 500 000 Unterschriften für die Zuerkennung des Preises an Ruiz übergeben worden, und besonders auch der brasilianische Indianermissionsrat hatte sich für den Bischof eingesetzt, der sich um die Anliegen der Indianer in Mexiko und ganz Lateinamerika verdient gemacht hat. Zum anderen Bischof *Carlos Filipe Ximenes Belo*, der als „Stimme der Stimmlosen" und „Schützer der timoresischen Identität" apostrophierte Menschenrechtsverteidiger und Anwalt der gegen die indonesische Besatzung kämpfenden Bevölkerung von Ost-Timor.

Es lassen sich einige Gemeinsamkeiten finden, obwohl beide Bischöfe ihre Friedens- und Vermittlerfunktion unter sehr verschiedenen Umständen ausüben: Belo wie Ruiz sind in ihrem Einsatz einer permanenten Bedrohung ausgesetzt. Bischof Belo, der Apostolische Administrator der Diözese Díli, war mehrfach schon Ziel von Attentatsversuchen. Er wird bespitzelt, sein Telefon überwacht, den indonesischen Militärs ist er ein Dorn im Auge. Bischof Ruiz wurde beschuldigt, die Unruhen in Chiapas provoziert zu haben. Vor seinem Haus wurden Strohpuppen mit Mitra, versehen mit Hammer und Sichel, verbrannt.

In beiden Fällen ist auch im letzten nur schwer durchschaubar, wie der jeweilige Episkopat, vor allem aber der Vatikan, zu dem unermüdlichen, zwangsläufig politischen, wenn auch nicht parteiischen Friedenseinsatz stehen. Im Falle von Ruiz waren öfters Gerüchte zu hören, der Apostolische Stuhl betreibe eine Versetzung, beziehungsweise dränge den streitbaren Kämpfer für Frieden und Gewaltlosigkeit zum Rücktritt. Bei Bischof Belo waren es immer wieder kolportierte Überlegungen, in Ost-Timor eine zweite Diözese einzurichten und Belo in das „ruhigere Bistum" zu versetzen. Offenkundig wurden die Spannungen anläßlich des Papstbesuches 1989 in Ost-Timor, als Johannes Paul II. wohl der politisch ungeklärten Situation des Landes wegen darauf verzichtete, die Erde des Gastlandes zu küssen.

Zwar anerkennt der Vatikan nicht die nun über 20jährige Annexion Ost-Timors als „27. Provinz" Indonesiens. Wie für die Vereinten Nationen ist für den Apostolischen Stuhl Ost-Timor „Territorium unter portugiesischer Verwaltung". Zugleich hatte die vatikanische Diplomatie aber berechtigte Befürchtungen, ein solcher Akt, der als Unterstützung der Unabhängigkeitsbestrebungen gewertet würde, werde sich letztlich negativ auf die Situation der katholischem Minderheit in Indonesien auswirken.

Jetzt gelangten allerdings auch aus dem Vatikan zustimmende und zufriedene Glückwünsche an Bischof Belo. Nachdem auch er bereits letztes Jahr als Kandidat gehandelt worden war, erhielt er jetzt den diesjährigen Friedensnobelpreis, zusammmen mit *José Ramos Horta*, der gemeinhin als so etwas wie der Auslandskoordinator der osttimoresischen Autonomie- und Widerstandsbewegung gilt. In diesem Jahr waren unter anderen auch der Architekt des Daytoner Friedensabkommens, *Richard Holbrook,* und der russische Menschenrechtler *Sergej Kowaljow* im Gespräch.

Die Auszeichnung gelte dem „lange währenden und selbstaufopfernden Einsatz gegen die Unterdrückung eines kleinen Volkes", begründete das Nobelkomitee die Verleihung. Bischof Belo habe unter Gefährdung des eigenen Lebens versucht, die Bevölkerung gegen die Übergriffe der Machthaber zu schützen. In seinem Einsatz für Gerechtigkeit habe er sich aber stets für Gewaltlosigkeit und den Dialog mit den indonesischen Behörden eingesetzt. Der Status als „Apostolischer Administrator" hat ihm diesen Einsatz sicherlich erleichtert, ist er damit doch unabhängig von der indonesischen Bischofskonferenz. Gleichwohl gibt es im Klerus seiner Diözese auch starke proindonesische Kräfte.

Bischof Belos „Residenz" ist Zufluchtstätte für verfolgte Timoresen. Unermüdlich klagt er Übergriffe des indonesischen Militärs auf die Zivilbevölkerung an, bezichtigt die Regierung ungeniert der Lüge, so nach dem Massaker 1991 auf dem Friedhof von Díli; Belo benannte die wirkliche Anzahl der Opfer. In einem vielbeachteten Brief an den damaligen UNO-Generalsekretär *Perez de Cuéllar* hatte er 1989 ein Referendum über die Unabhängigkeit Ost-Timors gefordert. Belo steht dabei im wörtlichen Sinne zwischen den Fronten. In den unzähligen Interviews anläßlich der Nobelpreisverleihung hat er es immer wiederholt: sein Engagement sei nicht politisch, er stehe nicht für die timoresische Widerstandsbewegung, es gehe ihm nur um Gerechtigkeit und Wahrheit. Bei gegen die „Besatzungsmacht" gerichteten Demonstrationen stellt er sich zwischen die Soldaten und die Demonstranten, diese immer wieder zur Gewaltlosigkeit ermahnend.

Der Friedensnobelpreis, der laut Testament Alfred Nobels an diejenige Person oder Institution verliehen wird, „die am meisten oder besten für die Verbrüderung der Völker und die Abschaffung oder Verminderung der stehenden Heere sowie für die Bildung und Beförderung von Friedensprozessen gewirkt hat", ist in jüngster Zeit schon einmal an einen Bischof ergangen, freilich keinen römisch-katholischen. 1984 hatte das Osloer Nobelpreiskomitee den schwarzen anglikanischen Bischof *Desmond Tutu* für seine „Rolle als Führer und Einiger der Bewegung zur Lösung der Apartheid-Probleme in Südafrika, seinen gewaltlosen Einsatz für einen Ausweg aus

der Krise und den Konflikten des Landes“ ausgezeichnet. Die regierungstreuen Medien hatten zum Teil die Wahl als „Irrtum“ und als Beitrag zur Verschärfung der Konfrontationen und Konflikte im Land getadelt.

Obwohl Tutu immer wieder betont hatte, wenn seine Anwalts-, seine Vermittlerfunktion nicht mehr gebraucht werde, wolle er lieber heute als morgen zu seinem eigentlichen seelsorglichen Amt zurückkehren – seine Vermittlungsfunktion war etwa zur Vorbereitung der ersten freien Wahlen in Südafrika 1994 unverzichtbar. Das für viele Beteiligten oft mit neuem Leid verbundene Ringen der „Wahrheitskommission“ um Vergangenheitsbewältigung – ein latenter Aggressionsherd im Land – benötigt das vermittelnde Wort Tutus immer noch.

Zwei mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnete Bischöfe und ein sicherlich weiterhin aktueller Kandidat an sehr verschiedenen Orten der Welt werfen ein Licht auf die besonderen Chancen und Möglichkeiten der Kirchen und einzelner ihrer Amtsträger bei der Vermittlung und Schlichtung von Konflikten in ihren Ländern. Es ließen sich mühelos weitere Beispiele besonderen Engagements und herausragender Leistungen kirchlicher Vertreter finden. Zu erinnern wäre dabei etwa an den durch seine Vermittlungsbemühungen zwischen der salvadorianischen Regierung und der Befreiungsfront Farabundo Martí bekannt gewordenen früheren Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera y Damas,* der wie Belo auch dem Orden der Salesianer Don Boscos angehörte.

Meist ist dieser Einsatz für eine friedliche und gewaltlose Konfliktlösung für jeden dieser Vermittler mit einem hohen Preis verbunden, nicht selten mit der Bedrohung des eigenen Lebens. Immer bleiben sie einer im letzten unlösbaren Spannung ausgesetzt, der Erfolg ihres Tuns hängt an dem „Stehen zwischen den Fronten“. Das Wissen darum, daß die Kirche(n) in ihrem Land, aber auch die weltweite Christengemeinschaft diesen Dienst mittragen, ist bzw. wäre dabei wohl die beste Rück- und Lebensversicherung. *fo*

Nischen

Die Kirchen und ihr Verhältnis zu religiösen Privatsendern

Etwas Besseres hätte dem sogenannten „Radio Paradiso“, dem evangelischen Pilotprojekt für ein bundesweites christliches Privatradio, gar nicht passieren können. Die Nachricht darüber, daß das in Frankfurt ansässige Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) dieses von privater Hand lancierte Projekt in seiner Anschubphase unterstützt, bewog den Intendanten des Senders Freies Berlin, *Günther von Lojewski*, zu einer geharnischten Kritik an der evangelischen Kirche, die auf viel Aufmerksamkeit stieß. Wenn die Kirche selbst Spartenprogramme dieser Art fördere, sieht von Lojewski keinen Grund mehr dafür, daß der öffentlich-rechtliche Hörfunk Kirchenprogramm ausstrahlt.

Vorausgegangen war dieser Äußerung folgendes: Am 21. August wurde in Kiel die *Radio Paradiso Christliches Radio Berlin GmbH* gegründet. Zu den Gesellschaftern gehören einige Landeskirchen, evangelische Presseverbände und weitere Organisationen aus dem evangelischen Raum sowie ein Kieler Freundeskreis Radio Paradiso. Seinen Sitz soll das Projekt in Berlin haben. Das neue Privatradio soll am Ersten Advent dieses Jahres auf Sendung gehen. Geplant ist ein 24-Stunden-Programm „christlicher Prägung“, ein Vollprogramm, das nicht elitär, sondern populär sein soll, zunächst nur für Berlin. Eine bundesweite Ausstrahlung wird jedoch angestrebt. Die Zusammenarbeit mit dem von katholischen Laien projektierten „Radio Campanile“ ist geplant, im Fall des evangelikalen Wetzlarer Evangeliumsrundfunks (ERF) ist man offenbar zurückhaltender.

Bei der Mehrheitsentscheidung innerhalb des GEP zugunsten einer Beteiligung an der Anschubfinanzierung von Radio Paradiso handelte es sich um eine, wie es hieß, „Dennoch-Entscheidung“. Mit anderen Worten: Man hat zwar erhebliche Bedenken und Anfragen, aber um dabei zu sein, entschloß man sich zu einer wenigstens symbolischen Unterstützung, obendrein, wie versichert wird, kirchensteuerfrei und in einer Höhe, die auch in Zeiten des knapper werdenden Geldes noch vermittelbar bleibt.

Aber da fängt das Problem bereits an. Schon aus finanziellen Gründen äußern sich Fachleute über die Erfolgsaussichten des Projektes eher skeptisch. Auch im besten Fall bräuchte es eine Finanzierung, die noch auf Jahre hinaus Defizite auszugleichen in der Lage wäre. Das GEP ließ bereits verlauten, nach der Anschubfinanzierung seien keine Mittel aus Kirchensteuereinnahmen zu erwarten. Und ob die Wirtschaft in einem solchen Sender ein Umfeld erkennt, in dem es sich für sie zu werben lohnt, steht dahin. Als Schwierigkeit könnte sich darüber hinaus die Tatsache erweisen, daß der Zwang, für Werbung attraktiv zu sein, u.U. einen Programmcharakter begünstigt, der sich mit dem weltanschaulichen Anliegen des Senders reibt. Ob es also je zu der vom SFB-Intendanten an die Wand gemalten Konkurrenz zwischen christlichen Radios und den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten mit ihren Kirchenprogrammen kommen wird, ist sehr die Frage.

Von einem „Paradigmenwechsel“ in der evangelischen Medienpolitik, wie manche bereits munkeln, will man jedenfalls auf seiten des GEP nichts wissen. Der GEP-Vorsitzende Hans *Norbert Janowski* beeilte sich, Befürchtungen dieser Art zu zerstreuen.

Auch sein katholisches Pendant, der Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, *Reinhold Jacobi*, trat Vermutungen entgegen, die katholische Kirche könnte mit „Radio Campanile“ den Einstieg in das Zeitalter der christlichen bzw. kirchlichen Privatradios wagen. Zugleich zeigte er sich sehr zufrieden mit der Kooperation mit den öffentlich-rechtlichen Anstalten: Mit ihnen sei

man bislang „gut bis bestens" gefahren: „Uns liegt sehr viel daran, diese Kooperationen fortzuführen."
Daß die Kirchen selbst zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht geneigt sind, umzudenken und damit die Verbindungen zu den öffentlich-rechtlichen Anstalten in Gefahr zu bringen, muß nicht heißen, daß damit alles andere von vornherein aussichtslos wäre. In den Medien deutet sich eine Entwicklung an, die eines nicht allzu fernen Tages auch den Bereich Religion erreichen könnte. Zuwächse gibt es derzeit weniger bei Vollprogrammen, sondern bei den Spartenprogrammen, durchaus analog zu sehen zur Zeitschriftenvielfalt an jedem Kiosk.
Die Kirchen ziehen bis heute den indirekten Weg vor, die Präsenz in den Programmen großer Rundfunkanstalten und lehnen die Schaffung religiöser „Reservate" ab. Diese Frage berührt nicht weniger als ihr Selbstverständnis in bezug auf die kirchliche Präsenz in der säkularen Gesellschaft. Die Kirchen lassen sich aus guten Gründen (noch) nicht darauf ein, sich in Sparten und Nischen einer pluralen Gesellschaft und ihrer Medien zu begeben. Aber sie können es auf längere Sicht möglicherweise doch nicht verhindern, daß die Entwicklung in genau diese Richtung weiter fortschreitet. *nt*

Vorreiter

Ein Friedenshirtenbrief der niederländischen Bischöfe

„Zum Frieden fähig?" – so lautet der Titel eines Hirtenbriefs über „Gerechtigkeit, Sicherheit und Frieden im Geist des Evangeliums", den die Niederländische Bischofskonferenz Mitte September veröffentlichte. Die Bischöfe erinnern gleich zu Anfang ihres jüngsten Friedenshirtenbriefs an dessen Vorgänger: 1969 hatten sie ein Schreiben vorgelegt (Titel: „Der Krieg in den Bann"), das die Impulse der Friedensenzyklika „Pacem in terris" Johannes' XXIII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnahm. 1983 erschien dann auf dem Höhepunkt der niederländischen (und deutschen) Nachrüstungsdiskussion ihr Hirtenschreiben „Frieden und Gerechtigkeit" (vgl. HK, Juli 1983, 296 ff.).
Seinerzeit häuften sich die bischöflichen Stellungnahmen zur Thematik Frieden, Rüstung, Abschreckung, Kernwaffen. Diesmal kommt den niederländischen Bischöfen eine *Vorreiterrolle* zu: Sie sind der erste Episkopat in der Westhälfte Europas, der sich nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation umfassend zur Friedensförderung in ihren verschiedenen militärischen und nichtmilitärischen Aspekten und zum christlichen Friedensauftrag auf dem Hintergrund der grundlegend veränderten Weltsituation äußert.

Beachtung verdient auch die Art und Weise, wie der neue niederländische Friedenshirtenbrief zustande gekommen ist. Der Text entstand in Zusammenarbeit mit der niederländischen Sektion der katholischen Friedensorganisation „Pax Christi" und verwendet Material, das in einer von Pax Christi veranstalteten Konsultation verschiedener Organisationen und Gruppierungen im niederländischen Katholizismus zur Friedensthematik zusammengetragen wurde. Eine ähnliche Konsultation hatte es im übrigen auch schon zur Vorbereitung des Friedenshirtenbriefs von 1983 gegeben.
Inhaltlich deckt das jetzige Dokument ein *breites, vielleicht zu breites Spektrum* ab, wobei die einzelnen Themen teilweise etwas unverbunden nebeneinanderstehen. Es geht um Gewaltdarstellung und Gewaltverherrlichung in den Medien ebenso wie um die Todesstrafe, um das Verhältnis von Vergeltung und Versöhnung und die Arbeit der südafrikanischen „Wahrheitskommission" ebenso wie um den internationalen Waffenhandel und Landminen, um christliche Friedensspiritualität genauso wie um die Friedensarbeit in den Kirchen.

Den konkreten politisch-militärischen Hintergrund für das neue Schreiben zum Gesamtthema Frieden bilden die Veränderungen bei den niederländischen Streitkräften. Wie auch andere Natomitgliedsstaaten sind die Niederlande dabei, ihre Wehrpflichtarmee in Berufsstreitkräfte umzuwandeln. Deren Auftrag liegt jetzt und in Zukunft vor allem in der Beteiligung an friedenssichernden oder -schaffenden Aktionen im Auftrag bzw. mit der Zustimmung der Vereinten Nationen. Hier ist auch schon eine erste, wenig erfreuliche Belastungsprobe aufzuarbeiten: Das Verhalten der niederländischen UN-Truppen im Zusammenhang mit der serbischen Eroberung der bosnischen Schutzzone Srebrenica gab vor einem Jahr Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen.

Die niederländischen Bischöfe benennen diesen Vorgang nicht direkt. Wohl weisen sie darauf hin, die bisherigen Erfahrungen bei UN-Aktionen hätten deutlich werden lassen, „daß die betroffenen Soldaten mit schweren moralischen Dilemmata und großen Gewissensproblemen konfrontiert werden können". Es gebe allen Grund dazu, bei einer Berufsarmee der *moralischen Dimension militärischer Einsätze* große Aufmerksamkeit zu widmen. Soldaten und ihre Angehörigen hätten Anspruch auf adäquate Begleitung, gerade auch bei ihren ethischen Fragen und spirituellen Bedürfnissen. In diesem Zusammenhang regt der Hirtenbrief an, es solle für Berufssoldaten eine institutionalisierte Regelung für das Geltendmachen von Gewissensbedenken im Einzelfall geben.

Im Blick auf mögliche Einsätze niederländischer Truppen im Rahmen der UNO greifen die Bischöfe auf die klassische Lehre vom „gerechten Krieg" zurück und entnehmen ihr Kriterien: Gewalt darf demnach nur gegen eine Aggression oder bei groben Menschenrechtsverletzungen angewandt werden; sie muß das letzte Mittel sein, wenn alle anderen erschöpft sind. Die Gewaltanwendung muß im Blick auf das angestrebte Ziel erfolgversprechend und angemessen sein: Es braucht den Auftrag der zuständigen Autorität, also in diesem Fall des UN-Sicher-

heitsrats. Schließlich muß „auch in der größten Hitze der Auseinandersetzung das Streben nach Frieden und Gerechtigkeit Richtschnur bleiben". Racheaktionen oder unkontrollierte Gewaltanwendung seien deshalb unzulässig.
Der Hirtenbrief „Zum Frieden fähig?" spiegelt in seinen Stärken und Schwächen wie auch in der Heterogenität der angesprochenen Themen die gegenwärtigen Herausforderungen und Aufgaben kirchlicher Friedensethik realistisch wider. Nicht nur in den Niederlanden, sondern auch insgesamt in Europa ist militärpolitisch sowie in der Organisation der Streitkräfte derzeit vieles in Bewegung, von der Natoreform und -erweiterung bis zu Veränderungen der Wehrverfassung einzelner Staaten.
Deshalb gibt es auch nicht nur in den Niederlanden einen gewissen friedensethischen Handlungsbedarf, nicht im Grundsätzlichen, wohl aber in dessen Fortschreibung für die neue Lage in Europa und in der Welt. Die deutschen Bischöfe haben 1983 mit ihrem weit über die Grenzen hinaus beachteten Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" Maßstäbe gesetzt. Gerade deshalb wäre auch hier die Weiterführung in einem neuen Dokument angebracht. *ru*

Aufgeschoben

Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigung verzögert sich

Aufgeschoben ist dem Sprichwort zufolge nicht aufgehoben. Das zeichnet sich jetzt auch im Fall der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund ab, die nach der bisherigen Planung im Juli 1997 bei der LWB-Vollversammlung in Hongkong feierlich verkündet werden sollte. Nach der jüngsten Ratstagung des Weltbundes Ende September ist klar, daß sich die Verabschiedung der Erklärung verzögern wird.

Begonnen hatte die Arbeit am lutherisch-katholischen Projekt eines Konsensdokuments zur Rechtfertigungslehre vor drei Jahren. Im Lauf des Jahres 1994 entstand ein erster Entwurf (vgl. den Text in HK, Juni 1996, 302 ff.), der den Mitgliedskirchen des LWB zur offiziellen Stellungnahme zuging und zu dem sich auch die katholische Kirche durch die zuständigen vatikanischen Instanzen äußerte. Beim Lutherischen Weltbund trafen Stellungnahmen aus 36 Mitgliedskirchen ein, wobei diese Kirchen fast zwei Drittel der zum LWB zählenden Lutheraner angehören. Die allermeisten Stellungnahmen signalisierten Zustimmung; nur drei Stellungnahmen wiesen den Text völlig zurück und vier das Vorhaben überhaupt.

Von den lutherischen Kirchen in Deutschland kam eine ausführliche gemeinsame Stellungnahme mit zahlreichen größeren und kleineren Änderungsvorschlägen. Im Juni dieses Jahres trafen sich dann in Würzburg Vertreter von Einheitsrat, Glaubenskongregation und Lutherischem Weltbund und erarbeiteten auf der Grundlage der eingegangenen Stellungnahmen einen revidierten Entwurf.
Dieser Entwurf wurde jetzt bei der LWB-Ratstagung in Genf beraten mit dem Ergebnis, daß man eine nochmalige Überarbeitung für notwendig erachtete. Die inhaltlichen Bedenken galten vor allem den Aussagen zum Verständnis der Sünde. Für eine Vertiefung der Sündenlehre im Sinn der entsprechenden reformatorischen Anliegen hatte sich schon die deutsche Stellungnahme zum ersten Entwurf ausgesprochen. Anfang 1997 soll die dritte und letzte Fassung des Konsensdokuments den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes zugehen; sie sollen dann bis zum 1. Juni 1998 ihre endgültige Entscheidung über die Annahme des Textes mitteilen. Ende 1998 könnte dann der Konsens zur Rechtfertigung in Kraft gesetzt werden.

Daß der ursprüngliche Zeitplan für die Erklärung nicht eingehalten werden kann, ist zumindest für den LWB ein Schönheitsfehler. Die Vollversammlung von 1997, die gleichzeitig an die Gründung des Weltbundes 1947 erinnern soll, hätte den geeigneten Rahmen für einen so gewichtigen ökumenischen Durchbruch geboten. Andererseits war abzusehen, daß sich die Rezeption der Erklärung im Lutherischen Weltbund mit seinen über 120 autonomen Mitgliedskirchen länger als geplant hinziehen könnte. Schließlich mußte man aus Anlaß dieses Konsensdokuments erst ein Verfahren für den Weg zu einer verbindlichen Lehrentscheidung auf der Ebene des Weltbundes entwickeln.

Heinz-Albert Raem, deutscher Mitarbeiter im Einheitsrat, hat Anfang dieses Jahres auf die Bedeutung einer formellen und autoritativen Rezeption der Erklärung zur Rechtfertigung hingewiesen (Catholica, Heft 3/96, 244): Der Streit um die Rechtfertigung war Ausgangspunkt der lutherischen Reformation; die Erklärung könne eine solide Basis für weitere Fortschritte im ökumenischen Dialog bilden; die formelle und autoritative Rezeption der Erklärung unterstreiche die Entschlossenheit beider Dialogpartner, die volle, sichtbare Einheit erreichen zu wollen. Außerdem würde damit zum ersten Mal ein lutherisch-katholisches Dokument formal rezipiert.

Daß das lutherisch-katholische Projekt „Rechtfertigung" zu einem guten, wenn auch etwas verzögerten Ende kommt, ist sehr wahrscheinlich. Grundlegende inhaltliche Bedenken bestehen auf beiden Seiten im jetzigen Stadium nicht mehr, der Weg für die endgültige Annahme der Erklärung wird mit der Vorlage des revidierten Entwurfs bald geöffnet sein. Eine verbindliche Lehrvereinbarung von Katholiken und Lutheranern in einem zentralen, wenn auch im kirchlichen Normalbewußtsein längst verblaßten Kontroverspunkt wäre ökumenisch insgesamt ein wichtiges und hoffnungsvolles Signal, sowohl auf Weltebene wie auch speziell in Deutschland, dem Ursprungsland der Reformation. *ru*

Bistumszeitungen: Optimieren und jüngeren Lesern öffnen

Eine von Allensbach vorgenommene Analyse deutscher Bistumszeitungen ergab einen vielschichtigen Befund: er zeigt die Zufriedenheit der Kernleserschaft ebenso wie erhebliche inhaltliche Mängel und ein unausgeschöpftes Interessentenpotential.

Die Frage nach der Existenzberechtigung, nach Chancen und Zukunft der Bistumszeitungen in Deutschland, nach deren Überleben sichernden Strategien wird nicht zum ersten Mal gestellt. Bereits 1975 und 1987 wurden entsprechende Bedarfs- und Funktionsanalysen durchgeführt, 1989 beschäftigten diese Fragen ein von der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz initiiertes „Kolloquium katholische Presse", an dem fast alle Bistumsleitungen teilnahmen (dokumentiert als Arbeitshilfe Nr. 79 in der Schriftenreihe der Deutschen Bischofskonferenz).

Trotz zahlreicher Bemühungen, der Bistumszeitung aus dem Keller zu helfen, bleibt die Lage prekär, steigt der Subventionsbedarf: Von 1963, dem Jahr, in dem die Gesamtauflage mit 2,4 Millionen ihren Höchststand hatte, bis zum Jahr 1995 hat sich die Auflage auf nun 1,2 Millionen halbiert. Ein Ende der Talfahrt bei der Auflagenentwicklung der in dieser Form im internationalen Vergleich ziemlich einmaligen, in ihrer historischen Entwicklung eng mit der Zeit des Nationalsozialismus verbundenen Gattung konfessioneller Publikationen ist nicht abzusehen.

Das veranlaßte die kirchliche Medien-Dienstleistungsgesellschaft (MDG), beim Institut für Demoskopie Allensbach eine vergleichende Situationsanalyse der deutschen Bistumszeitungen in Auftrag zu geben, die von Juni 1994 bis Januar 1995 durchgeführt wurde. Eine parallel unternommene Analyse von deren Gestaltung, Form und Inhalt unter Leitung des Mainzer Kommunikations- und Medienforschers *Hans Mathias Kepplinger* ergänzte die Allensbacher Studie, aus der, so die Intention der Auftraggeber, „Entscheidungshilfen für eine konzeptionelle Neuorientierung" der Bistumszeitungen abgeleitet werden sollen.

Auch treue Kirchgänger wollen die Bistumszeitung nicht

Die wichtigsten Ergebnisse beider Analysen werden nun in den beiden jüngsten Ausgaben der Zeitschrift „Communicatio Socialis" (2 und 3/96) vorgestellt. *Renate Köcher*, Geschäftsführerin des Allensbacher Institutes, konzentriert sich dabei einleitend vor allem auf die zentrale Frage, ob die Kirchenzeitungen nur „Opfer externer Entwicklungen sind", sich der Rückgang in Reichweite und Aufgabe eben parallel zu der Abnahme kirchlicher Bindung in der Gesellschaft überhaupt vollziehe, oder ob nicht doch auch „Hausgemachtes", Defizite im redaktionellen Angebot an der Misere Mitschuld tragen.

Auch wenn das allgemeine Umfeld beispielsweise für die Gewinnung neuer Leser ein schweres Hemmnis darstelle, so der Befund, spricht für die Analysanten doch einiges dafür, daß die Umstände nicht alle Probleme erklären können. Indizien dafür: auch im Segment der treuen Kirchgänger gibt es einige, die auf das Angebot der Bistumszeitungen nicht zurückgreifen wollen; auch befragte Abbesteller bezeichneten sich selbst als durchaus „kirchennah".

Das bisherige Angebot der Kirchenzeitungen sei „nicht attraktiv genug", um ein durchaus vorhandenes großes Leserpotential vom Nutzen eines Abonnements überzeugen zu können, faßt *Rüdiger Schulz*, ebenfalls Allensbach, dieses Ergebnis zusammen. Aus der Sicht der Auftraggeber soll es mit den Kirchenzeitungen wieder aufwärts, zumindest nicht mehr abwärts gehen, und ein bereits angelaufenes „Aktionsprogramm" stellt der Geschäftsführer der MDG, *Heiko Klinge*, vor. Sein Resümee aus den beiden Analysen: „Die Bistumszeitungen gehen einen interessanten und hoffnungsvollen Weg." Vorausgesetzt, nicht jedes Bistum wolle diesen alleine gehen und alle zeigten Bereitschaft zum Wandel, gebe es für das Konzept Bistumszeitung durchaus eine Chance. Die unter anderen befragten Bischöfe hatten mehrheitlich ebenfalls ihren Willen zum Fortbestand der Bistumszeitungen bekräftigt, allerdings auch durchaus eine Schmerzgrenze zu erkennen gegeben, an der über die weitere Unterstützung und Förderung neu nachgedacht werden müsse.

Der Salzburger Kommunikationswissenschaftler *Michael Schmolke* betont, die jüngste Analyse bestätige nur die bereits 1975 beschriebenen Trends, vor allem den der Überalterung der Kernleserschaft. Die gegenwärtige Entwicklung sei seit mehr als einem Vierteljahrhundert vorhersehbar gewesen und auch gesehen worden. Die Chefredakteure zweier ebenfalls analysierter Bistumszeitungen erhalten Gelegenheit, die Situation unter der Perspektive des ganz konkreten Redaktionsalltags zu schildern: *Josef Dewald* (Karlsruhe) und *Roland Juchem* (Aachen) beschreiben vor allem den alltäglichen „Spagat" zwischen den immer weniger zu vereinenden Wünschen und Interessen der verschiedenen Lesergruppen, aber auch zwischen den Erwartungen der Leserschaft und den Herausgebern sowie den Kampf mit zahlreichen Vorurteilen und dem den Bistumszeitungen anhaftenden Image.

Dabei setzen sie auch verschiedentlich Fragezeichen hinter einige der Studienergebnisse. Das lakonische Fazit des

Chefredakteurs des „Konradsblattes", der Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg: „Die Lage der Bistumspresse ist viel schwieriger, problematischer, als sie sich von außen zeigt, als sich in allgemeinen Situations- und Inhaltsanalysen darstellen läßt..." Redakteure der Tageszeitungen „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Stuttgarter Nachrichten" und „Die Welt" sowie der frühere Chefredakteur der „Herder-Korrespondenz" kommentieren Studienergebnisse und aktuelle Lage der Bistumszeitung aus der Außenperspektive.

Die Kommentatoren von „innen" wie von „außen" sind sich darin einig, Überraschendes und Unerwartetes habe auch die jüngste Forschung nicht zutage gebracht. Trends, die bereits bei den früheren Untersuchungen beschrieben worden waren, haben sich fortgesetzt und verstärkt – besonders einer: unter der Kernleserschaft befinden sich immer mehr Frauen höheren Alters, die jüngeren aber fangen mit dem redaktionellen Angebot immer weniger an. Durch die Anlage der Allensbach-Studie, die ihre Analyse differenziert nach den unterschiedlichen Perspektiven von Herausgebern, Verlegern, Chefredakteuren, von Lesern, Abonnenten, potentiellen Abonnenten und Abbestellern vornahm, seien die früheren älteren Befunde nun vertieft und ergänzt worden.

Die Diözese ist für viele keine Identifikationsebene

Bemängelt hat Allensbach an den 18 untersuchten Bistumszeitungen (nicht beteiligt waren die Bistümer Münster, Würzburg, Bamberg und Köln) beispielsweise, daß der sogenannte „Zusatznutzen", das im Vergleich zu anderen täglich genutzten Medien wie Tagespresse, Hörfunk und Fernsehen nur von ihnen den Lesern Angebotene, bei vielen Bistumszeitungen nicht ausreichend reflektiert sei. Einmal mehr aber wurde deutlich, wie unterschiedlich die Erwartungen an die Bistumszeitungen, an kirchliche Zeitungen überhaupt sind. Die Trennlinien laufen dabei vor allem zwischen Jung und Alt.

Bezüglich der grundlegenden Orientierungen teilen sich die Meinungen der Verantwortlichen besonders darüber, wie sehr die Kirchenzeitung die Funktion eines „Forums", eines Spiegels der Vielfalt der Meinungen in Kirche und Diözese haben sollte, welchen Stellenwert auch Kirchenkritik haben soll und darf. Weite Kreise der Leser ebenso wie der potentiellen Abonnenten aber wünschen sich die Bistumszeitung gerade als ein solches kritisches Meinungsforum.

Zwei wichtige Befunde werden dabei nicht nur den Chefredakteuren zu denken geben: Zum einen hat die Studie deutlich eine dem Bistumsblatt gegenüber distanzierte Haltung von Pfarrern und Vertretern verschiedener Laiengremien, sogenannten „Multiplikatoren" also, gezeigt. 39 beziehungsweise 41 Prozent von ihnen zeigten sich keineswegs davon überzeugt, „daß jeder Katholik, dem die Kirche etwas bedeutet", die Bistumszeitung lesen sollte. Von dieser Seite kam auch umfassende Kritik an der gegenwärtigen Gestaltung der Kirchenzeitungen. Ein anderes Ergebnis ist noch gravierender: die Diözese stelle für viele Katholiken keine geeignete Identifikations- und Interessenebene, keine wichtige Bezugsgröße dar. Von Interesse ist die Kirche im allgemeinen und die unmittelbare kirchliche Umgebung, in erster Linie die Pfarrgemeinde. Letztlich ist mit diesem Befund auch die Frage verbunden, ob die Bischöfe tatsächlich die richtigen Herausgeber künftiger Kirchenzeitungen sind.

Als für die Frage nach der künftigen Gestaltung entscheidend aber gilt Allensbach besonders die Erhebung eines *unausgeschöpften Interessentenpotentials* unter Katholiken. Mittels eines „Prototyps" einer fiktiven kirchlich/christlichen Zeitung – deren knapp skizziertes Profil läßt freilich kaum erkennen, worin der große Unterschied zu bereits vorhandenen Publikationen liegen soll – wurde ein Leserpotential von 31 Prozent der Katholiken ab 16 Jahren ausfindig gemacht. Auch bei Kirchenfernen rechnet man für eine solche Zeitung Chancen aus; einen inhaltlichen Schwerpunkt müßten dabei Sinnfragen, das Bedürfnis nach Orientierung erhalten.

Zu selten eine spezifisch christliche Perspektive

Kepplinger stellt seinen Ausführungen eine ziemlich düstere Skizze der Repräsentanz von Kirche und kirchlichen Themen in der medialen Öffentlichkeit Deutschlands voran: Die Kirche werde in den säkularen Medien mehr oder minder verschwiegen und reagiere darauf fatalerweise auch noch mit Rückzugstendenzen, Selbstbezichtigungen und Selbstkritik. Vor diesem Hintergrund will Kepplinger seine Analyse von Form und Inhalt der Bistumszeitungen verstanden wissen. Ein zentraler Punkt auf seiner Mängelliste ist das Fehlen einer spezifisch christlichen Perspektive bei einem Großteil der untersuchten Beiträge der Bistumszeitungen.

Die Liste der Beanstandungen ist lang und zeigt reichlich Verbesserungsbedarf: den Beiträgen wird insgesamt fehlende Aktualität, Substanzlosigkeit, der, bei einer regional orientierten Publikation erstaunliche, zu geringe Bezug auf Lokales und Regionales sowie ein Mangel an eigenständigem Themenprofil attestiert. In der Berichterstattung der Bistumszeitung gebe es zuviel Überschneidung mit den säkularen Medien, zuwenig widme sie sich dafür wiederum der individuellen Lebenswelt ihrer Leser, zuwenig der der Laien bei einer gleichzeitig zu starken Konzentration auf den Klerus. Besonders das Zuviel an Amtskirchlichem erzeuge den von dem Kommunikationswissenschaftler monierten Charakter des „Vereinsblattes".

Bezüglich Funktion und Nutzen kritisiert Kepplinger an erster Stelle die zu geringe lebenspraktische Ausrichtung der Beiträge. Es fehlten direkte Aufrufe zum Engagement, die gezielte Aktivierung konkreten Handelns. Kri-

tisiert werden auch eine eher defensive Grundhaltung, ein vorherrschend düsteres Bild der Situation der Kirche.
Fehlende Aktualität und Handlungsmotivation aber sind für die Analysanten ebenso ein Grund für die geringe Attraktivität der Bistumszeitungen in jüngeren Leserschichten wie der diesen ebenfalls angelastete mehrheitlich „getragen-frömmelnde" Sprachstil. Den Beiträgen fehle auch Humor und Sprachwitz. Not tue vor allem, so das Fazit Kepplingers, eine Veränderung der Einstellung, mit der die Themen gewählt und inhaltlich aufbereitet werden. Weder der Kommunikationsforscher noch die Demoskopen wollten dabei der äußerlichen Form, Fragen des Layouts beispielsweise, zuviel Bedeutung beimessen. Natürlich, auch hier gebe es Handlungsbedarf. Es scheint aber, sie wollen entschieden den Verantwortlichen in Ordinariaten und Verlagen die Flucht in Oberflächenkosmetik, ins schlichte „facelifting" alleine verwehren.
Wie aber steht es nun um die Chancen der Bistumszeitung? Der Befund ist nicht rosig, gibt jedoch keinen Anlaß zur Depression und Resignation: Das Kernkonzept Kirchenzeitung sei ein tragfähiges Programm. Immerhin haben die Experten aus Allensbach auch das beträchtliche Maß an Zufriedenheit unter der treuen Kernleserschaft aufzeigen können. Ein anderes positives Signal gaben die Ergebnisse über die Nutzung: Die Kirchenzeitungen werden tatsächlich und ausführlich gelesen. Das gerne gehegte Vorurteil, man halte die Bistumszeitung nur dem Pfarrer zuliebe, ließ sich nicht bestätigen.
Vor dem Hintergrund der Ergebnisse beider Studien ergab sich vor allem eine zentrale Frage: Sollen sich die Bistumszeitungen künftig stärker noch auf ihre wichtigste Zielgruppe konzentrieren oder eher versuchen, mit breiterem Angebot neue Leser zu gewinnen? Die von Allensbach dazu ausgegebene Formel sucht den Mittelweg: Die Kirchenzeitungen müßten für die Kernleser über eine Profilierung der inhaltlichen Stärken und des exklusiven „Zusatznutzens" optimiert werden. Zugleich aber solle auch das Angebot für die Interessen jüngerer Leser ab 40 Jahren geöffnet werden. Die Neugewinnung von Lesern in diesem Alterssegment sei für die Zukunftssicherung unerläßlich. *A. F.*

ÖRK: Serviceorganisation oder Gemeinschaft der Kirchen?

Die schwere Finanzkrise und der im Blick auf die Vollversammlung 1998 angelaufene Diskussionsprozeß über Selbstverständnis und Funktion des Ökumenischen Rates der Kirchen prägte die diesjährige Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses, der vom 12. bis 20. September in Genf tagte.

„Der ÖRK befindet sich an einem Scheideweg", lautete das Fazit, das der für eine zweite Amtsperiode wiedergewählte Generalsekretär *Konrad Raiser* in seinem Bericht an den Zentralausschuß zog. Er verband damit die zwei zentralen Themen, die die Tagesordnung der diesjährigen Sitzung des Zentralausschusses bestimmten: die Finanzkrise, die den Ökumenischen Rat der Kirchen zu weiteren drastischen Sparmaßnahmen zwingt und den Diskussionsprozeß zu einem „gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision" des ÖRK auf dem Weg zu seiner Achten Vollversammlung in Harare 1998, mit der er zugleich sein 50jähriges Bestehen feiern wird.
Die Finanzkrise – so schmerzlich sie auch sein mag – sei vielleicht doch zum richtigen Zeitpunkt gekommen, mutmaßte Raiser: „Wir werden nur in der Lage sein, die gegenwärtige Krise zu überwinden und dem ÖRK eine neue bestandsfähigere Gestalt zu geben, wenn die Mitgliedskirchen gemeinsam der Überzeugung sind, daß der Rat auch in Zukunft eine wichtige Rolle zu spielen hat." Der frühere Bochumer Theologieprofessor zeigte sich zugleich aber davon überzeugt, daß der Prozeß zum gemeinsamen Verständnis und zur gemeinsamen Vision die Grundlage für eine Antwort auf diese Herausforderung biete.
Auch der Vorsitzende des Zentralausschusses, *Aram Keshishian*, Katholikos der Armenisch-Apostolischen Kirche im Libanon, unterstrich den inneren Zusammenhang zwischen Finanzkrise und Selbstverständigungsprozeß. Einerseits betonte er unmißverständlich: „Wir können es uns nicht mehr länger leisten, den gegenwärtigen Programmrahmen und die Verwaltungsstruktur des Rates aufrechtzuerhalten." Zugleich äußerte er jedoch die Hoffnung, der Prozeß biete die Gelegenheit, den Rat in all seinen Aspekten, Dimensionen und Ausdrucksformen zu überprüfen und umzugestalten.

Schmerzlich ist die aktuelle Finanzkrise in jedem Fall, nicht zuletzt deshalb, weil der ÖRK bereits Anfang der 90er Jahre mit einem massiven Haushaltsdefizit konfrontiert war und damals bereits drastische Maßnahmen – Personalkürzungen in der Genfer ÖRK-Zentral eingeschlossen – ergriffen hatte, um seine Finanzen zu konsolidieren. Im vergangenen Jahr fehlten nun erneut 5,5 Millionen Mark in der Kasse des Rates. Für dieses Jahr ist im Haushalt ein Defizit von 2,9 Millionen Mark angesetzt; 1997 muß der ÖRK einem Beschluß des Zentralausschusses gemäß ein ausgeglichenes Budget vorlegen.

Die neuerliche Finanznot hat mehrere Gründe: Sinkende Einnahmen, Verluste bei Investitionen und Devisentermingeschäften, zu hoch angesetzte Wechselkurse und sinkende Rücklagen nannte Raiser, der ausdrücklich

nur der „dramatischen Situation" wegen die Finanzen zur Chefsache machte.

Der Zentralausschuß-Vorsitzende brachte einen weiteren und entscheidenden Grund auf die lapidare Formel: „Die Mitgliedskirchen finanzieren die Arbeit des Rates nicht ausreichend." Deren Beitragsleistungen müßten sich mehr als verdoppeln. Zur Zeit erhalte der Rat jährlich nur 7,8 Millionen Mark an nicht zweckgebundenen Mitgliedsbeiträgen (im Unterschied zu den Aufwendungen für bestimmte Programme und Projekte) bei Gesamteinnahmen von rund 100 Millionen Mark. Dreiviertel der ÖRK-Mittel bringen dabei vier Länder auf: Deutschland (38 Prozent), Schweden (18), Niederlande und die USA (je zehn Prozent). Vor eine harte Probe habe die finanzielle Situation, so der Generalsekretär, vor allem den Mitarbeiterstab des ÖRK gestellt. Dieser werde im Laufe des Jahres um weitere 20 Prozent verringert.

Ein Entwurf für die „ökumenische Charta des 21. Jahrhunderts"

Zu dem 1989 begonnenen Diskussionsprozeß „Gemeinsames Verständnis und gemeinsame Vision" – der mehr als ein gewöhnlicher Studienprozeß des Rates sei, wie Aram Keshishian bekräftigte – wurde den 156 Mitgliedern des Zentralausschusses jetzt in Genf ein Text zur Diskussion und Beschlußfassung vorgelegt, der Entwurf für ein Dokument, das den Kirchen, beziehungsweise deren Delegierten auf der Achten Vollversammlung zur Annnahme unterbreitet werden soll. Selbst schon Produkt eines längeren Konsultationsprozesses, geht diese erste Fassung des Dokumentes, intern bezeichnet als „eine Art ökumenische Charta des 21. Jahrhunderts", nun den einzelnen Mitgliedskirchen zu. Eine endgültige Version, in die dann die Reaktionen und Stellungnahmen der Kirchen eingearbeitet sein werden, soll, so die Planung, dem Zentralausschuß im September nächsten Jahres vorgelegt werden.

Sieben Kapitel wird das Dokument umfassen; das letzte, überschrieben mit „Eine ökumenische Vision" hat dabei bereits den Charakter eines Textes für einen feierlichen liturgischen Akt: Der Danksagung für bereits Erreichtes und für die gemeinsame ökumenische Geschichte folgt die Verpflichtung zur weiteren Suche nach Gemeinschaft ebenso wie zum gemeinsamen Zeugnis nach außen.

In den Kapiteln zuvor wird zuerst an frühere Formulierungen zu Selbstverständnis und Vision des ÖRK erinnert, vor allem an die Erklärungen von Toronto 1950 (mit der zentralen Aussage: der Ökumenische Rat der Kirchen ist keine „Über-Kirche") und Utrecht 1972 (ein Brief des Zentralausschusses an die Mitgliedskirchen anläßlich des 25. Jahrestages der Gründung des ÖRK, in dem unter anderem die Forderung erhoben wird: „Wir werden lernen müssen, offen miteinander über den Kern unserer Verpflichtung zu sprechen"). Das zweite Kapitel des Entwurfes dient der Bestimmung des Rates als Instrument der ökumenischen Bewegung, der Definition des Begriffes „ökumenisch" und einer „ökumenischen Vision" überhaupt. Die weiteren Kapitel betreffen direkte Fragen nach dem Selbstverständnis des ÖRK, die Aufgaben und Funktionen der Mitgliedskirchen selbst „in ihrem Streben nach sichtbarer Einheit" und die des Rates im Dienst der Kirchen.

Daran schließt die Bestimmung des Verhältnisses zu den anderen „Partnern der einen ökumenischen Bewegung", unter diesen hervorgehoben die römisch-katholische Kirche: „Es erscheint uns undenkbar, daß der ÖRK oder die römisch-katholische Kirche ihre ökumenische Berufung weiter verfolgen könnten, ohne mit der anderen Institution zusammenzuarbeiten... Die Mitgliedschaft im ÖRK ist zwar keineswegs die einzige Möglichkeit, die sich den Kirchen bietet, um zusammenzuarbeiten, doch glauben wir, daß die Gemeinschaft des ÖRK ärmer ist dadurch, daß die römisch-katholische Kirche diesem Kreis von Kirchen nicht angehört." Zwei Textpassagen im Dokument, die sich konkreter der organisatorischen Struktur des Rates widmen sollen, fehlten noch in Genf.

Eine offene Gemeinschaft gegenseitiger Rechenschaft

In seinem Bericht hatte der Generalsekretär die Bedeutung und Dringlichkeit einer erneuten Verständigung über die „raison d'être", über Rolle und Funktion des Ökumenischen Rates der Kirchen und den Charakter der Mitgliedschaft unter besonderem Verweis auf eine Formulierung des Dokumentes unterstrichen: „Das Wesen des Rates besteht nicht in den Beziehungen der Kirchen zum ÖRK als einer organisierten Institution, sondern in den wechselseitigen Beziehungen der Kirchen untereinander... Er ist die Gemeinschaft der Kirchen, die auf dem Weg zur sichtbaren Einheit sind, und er ist daher weit mehr als ein Werkzeug der Zusammenarbeit oder Vermittler von Programmdiensten."

Bei seinen Besuchen in den Mitgliedskirchen dagegen, monierte Raiser, begegne ihm bedauerlicherweise eher ein „instrumentelles" Verständnis des ÖRK als Hilfsorganisation. Die Tatsache, daß nur wenig mehr als die Hälfte der Mitgliedskirchen einen finanziellen Beitrag leisteten, gebe einen ersten Hinweis auf den Grad der Verpflichtung, die die Kirchen gegenüber dem ÖRK eingingen. Viele müßten erst noch akzeptieren lernen, „daß ihre Mitgliedschaft im Rat die Verwirklichung offener Gemeinschaft und gegenseitiger Rechenschaft, insbesondere im Verhältnis zu Mitgliedskirchen in demselben Land oder derselben Region impliziert" (vgl. auch das Interview mit Konrad Raiser, HK, September 1996, 453 ff.).

Bezüglich der konkreten Arbeit und Organisation des ÖRK kritisierte Raiser die tendenziell „schwerfälligen" Strukturen und forderte unter anderem künftig mehr Zurückhaltung des Rates bei der direkten Programmver-

antwortung, die in den letzten drei Jahrzehnten dessen Profil im wesentlichen bestimmt habe. Vieles lasse sich aber auf der Ebene nationaler oder regionaler Kirchenräte besser verwirklichen.

Wie schon bei der Sitzung im vergangenen Jahr sorgte der Bericht zu den Vorbereitungen der Jubiläumsvollversammlung in Harare an zwei Punkten für Diskussion (vgl. HK, November 1995, 611 ff.). Der eine betrifft die Wahl des Veranstaltungsortes; Mitglieder des Zentralausschusses monierten erneut die Menschenrechtslage unter dem Regime Mugabe und machten dies besonders an dessen repressiver Haltung gegenüber Homosexuellen fest. Anlaß zur Diskussion gab darüber hinaus erneut die Frage nach einer gemeinsamen Abendmahlsfeier bei der Vollversammlung in Harare.

Auch zu politisch aktuellen Vorgängen verabschiedete der Zentralausschuß in Genf wie üblich Stellungnahmen. Eine widmete sich der nach wie vor desaströsen Lage in Burundi, zwei weitere stellten die USA an den Pranger: wegen der wirtschaftlichen Sanktionen gegen Kuba zum einen, zum anderen wegen des neuerlichen Luftschlages gegen den Irak. Überdies richtete der Zentralausschuß an alle Mitgliedskirchen des ÖRK die Aufforderung, sich stärker für Aidskranke einzusetzen, sich überhaupt viel intensiver der Herausforderung von HIV/Aids zu stellen. Zum wichtigsten sozialethischen Unternehmen des ÖRK könne künftig das bei der Zentralausschußsitzung 1994 in Südafrika ins Leben gerufene „Programm zur Überwindung der Gewalt" werden. Diese Überzeugung äußerte die deutsche Delegierte und Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, *Margot Käßmann*, in Genf. Im Kontext dieses Programmes wurde jetzt unter dem Slogan „Frieden der Stadt" eine Kampagne gegen Gewalt in Großstädten auf den Weg gebracht. In sieben ausgewählten Städten – unter anderen Rio de Janeiro und Johannesburg – sollen Kirchen, soziale Organisationen und Journalisten nach Wegen für eine „Kultur des Friedens" suchen.
Das folgende Jahr erklärte der Zentralausschuß zum Ökumenischen Jahr der Kirchen in Solidarität mit den Entwurzelten. Alle Mitgliedskirchen und dem ÖRK verbundene Organisationen wurden aufgerufen, die Millionen von Menschen weltweit zu unterstützen, die gezwungen seien, Wohnung und Heimat zu verlassen, sei es politischer Verwerfungen, sei es der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen wegen. *A. F.*

Großbritannien: Viel Wirbel um einen Bischof

Der Fall des schottischen Bischofs Roderick Wright, der mit dem Zölibat in Konflikt geriet und sein Amt aufgab, hatte in Großbritannien ein gewaltiges Medienecho. Die Diskussion um den Pflichtzölibat bekam dadurch zusätzliche Nahrung.

Die Skala der Verirrungen, die sich der Bischof der schottischen Diözese Argyll and The Isles, *Roderick Wright*, durch sein Verschwinden Mitte September leistete, hat einen außergewöhnlichen Meinungssturm in der britischen und, von dieser übernommen, in der Weltpresse ausgelöst. Anfangs schien ein Nervenzusammenbruch das Motiv des 65jährigen gewesen zu sein, aber dann wurde seine Liebesbeziehung mit einer geschiedenen Frau und Mutter dreier Kinder dermaßen sexversessen ausgeschlachtet, daß man meinen konnte, das gar nicht mehr puritanische Britannien leide unter dieser Belastung in geradezu gegenteiligem Sinn. Zu dem Medieninteresse ist festzuhalten, daß es nicht nur die sogenannte „Sensationspresse", sondern auch die „Qualitätsblätter" erfaßte, aber auch der ungern wahrgenommene Umstand, wie sehr in westlichen Demokratien Presse und elektronische Medien dem Publikumsgeschmack folgen, statt diesem die Richtung zu weisen.

Die Medien, von der von ihnen mitausgelösten Furore selbst am meisten angesteckt, sahen die katholische Kirche Großbritanniens von der Affäre als zutiefst erschüttert, was gewiß nicht der Fall war. Geradezu tröstlich nahmen sich da die aus der Kirchengeschichte zitierten Beispiele weit ärgerer Vorfälle, etwa am Hof der Renaissancepäpste, aus. Bemerkenswert war der Kontrast zwischen der konfus und betroffen reagierenden schottischen Kirchenführung und der Reaktion der katholischen Laien. So traurig diese der Vorfall stimmte, schienen sie sich doch mehr der Tatsache bewußt, daß die Kirche eine aus menschlichen Sündern zusammengesetzte göttlich gestiftete Einrichtung ist. Was in diesen Wochen allerseits an Erschütterungen zu verzeichnen war, erwies sich jedoch in jeglicher Weise für die Kirche als kontraproduktiv.

Kein Ruhmesblatt für die Kirchenführung

Der schottische Primas und Erzbischof von Glasgow, Kardinal *Thomas Winning*, und Erzbischof *Keith O'Brien* von Edinburgh meinten, zuerst ihren „Mitbruder Roddy" als beliebten Bischof charakterisieren zu müssen, als einen Priester mit dem Herzen am rechten Fleck, dem man bei seiner etwaigen Umkehr verzeihen, und den man, wenngleich nicht als Bischof, so doch als Priester, wieder aufnehmen würde. Das mußte zumal in nichtkatholischen Kreisen erstaunen und entweder als fast unglaubliches Zeichen von Nächstenliebe oder als Naivität aufgefaßt werden. Die rechtskon-

servative Ministerin *Ann Widecombe* schien dagegen mit ihrer Forderung, den Bischof zu exkommunizieren, wie das in früheren Zeiten geschehen wäre, ziemlich allein zu stehen. Bestenfalls wurde das ihrem Eifer als erst kürzlich konvertierte Katholikin zugeschrieben.

Bischof Wright – er leitete sein nur 11 000 Katholiken zählendes Bistum seit 1991 – hatte die frühere Krankenschwester *Kathleen MacPhee* in deren üblem Scheidungsverfahren pastoral beraten. Daraus war ein engeres Verhältnis entstanden. Das ist zwar für Psychologen eine bekannte Erfahrung, der die Seminarerziehung eindeutig noch nicht hinreichend Rechnung trägt, wie überhaupt seit der Wright-Affäre, z. B. von *Brendan Callaghan*, Superior des Jesuitenkollegs Heythrop, Kritik daran geübt wurde, wie wenig Beachtung das Thema Sexualität in der Auswahl und Schulung zukünftiger zölibatärer Priester finde.

Bischof Wright hatte Kardinal Winning brieflich von seinem Rücktritt informiert, weil er „körperlich und spirituell nicht mehr in der Lage" sei, sein Amt auszuüben. Im Zuge ihrer Bemühungen, die schädliche Auswirkung des Skandals zu begrenzen, war die schottische Kirchenführung dann aber, um den aus der Politik bekannten Ausdruck zu verwenden, geradezu sträflich „sparsam mit der Wahrheit" umgegangen. Zunächst erweckte sie den Eindruck, daß nur *eine* „Herzensdame" in diesem bösen Spiel sei.

Sie konnte nicht ahnen, daß die andere, *Joanna Whibley*, die Wright in seinem Schreiben genannt hatte, kurz danach, als sie von seinem Verschwinden hörte, ihr jahrelang gewahrtes Schweigen brechen würde. Tränenüberströmt gestand sie im Fernsehen ihr Verhältnis mit dem Bischof ein. Aus Loyalität zu ihm habe sie seinen Namen auf dem Geburtsschein ihres jetzt 15jährigen Sohnes Kevin ausgelassen, der dann selbst am Bildschirm über das traurige Los eines vaterlos aufwachsenden Sohnes sprach. Ihr Fall sei keineswegs ein ungewöhnlicher, sagte Frau Whibley, und rief dazu auf, man solle sich dem Faktum zahlloser alleinlebender Mütter von Priesterkindern bewußter stellen.

Dem nicht genug, hatte der schottische Kardinal auch den Umstand verschwiegen, daß die Kirchenoberen Bischof Wright schon einmal wegen seiner Liebschaften verhört hatten. Die Haushälterin in der bischöflichen Residenz, *Ileene McKinney*, hatte Briefe von vier Frauen mit sexuellen Anspielungen gefunden, und dies pflichtschuldig vermeldet. Das löste einerseits zwar ihre fristlose Entlassung aus, andererseits aber leugnete Bischof Wright diese unerhörte Anschuldigung. Daß ihm instinktiv eher geglaubt wurde als einer Frau, mochte dann vom Publikum nur noch zusätzlich als bezeichnend für die Mentalität von die menschliche Natur scheinbar so optimistisch beurteilenden Kirchenmännern angesehen werden.

Erinnerungen an den Fall Casey

Unfaßbar ist es, daß nach so vielen andernorts mißglückten kirchlichen Übertünchungsversuchen bei Kinderschändungen oder Betrügereien die schottischen Bischöfe (sie bilden eine eigene Bischofskonferenz) noch nicht erkannt hatten, daß die Wahrheit irgendwie doch zumal ans heutige Tageslicht kommt, und Geistliche überdies im allgemeinen nicht das Zeug dazu haben, sich in schlangenähnlicher, weltlicher Gerissenheit mit Medienvertretern zu messen. So mußte auch der schottische Primas den beschämenden Verweis einer Fernsehgewaltigen einstecken: „Wenn man sogar einem Kirchenfürsten nicht mehr vertrauen kann, wem denn eigentlich sonst noch?" Allein vom kirchlichen „Public-Relations"-Standpunkt aus war der „Fall Wright" eine Katastrophe, zumal Kardinal Winning im Zuge seines „letzten Wortes" den schottischen Reportern der Sensationspresse wegen ihrem „ungerechtfertigten Angriff auf Priester und unschuldig Beteiligte" jegliche künftige kirchliche Unterstützung aufkündigte.

Die „Enthüllungen" von Bischof Wright in dem Sensationsblatt *News of the World* machten die Dinge nicht viel besser. Die Zeitung hatte ihm eine erhebliche Geldsumme gezahlt, die ihm weitgehend als „Judaslohn" angekreidet wurde. So wenig honorig es aber für einen Bischof sein mag, seine „Story" zu verhökern, könnte man dies vielleicht zu seinen läßlicheren Sünden rechnen. Er hat schließlich keinerlei finanzielle Unterstützung von der Kirche zu erwarten und weder er noch Frau MacPhee verfügen über nennenswerte private Geldmittel. Die von ihm bewirkte Publikumsneugierde ist aber auch nicht als Sensationsgier abzutun. Unter den fünf Millionen Beziehern der *News of the World* dürfte es an Katholiken nicht fehlen. Wer zu Skandalen Anlaß gibt, kann sich seiner Hauptverantwortung nicht entziehen.

Der Abgang von Bischof Wright konnte an den des früheren irischen Bischofs von Galway, *Eamonn Casey*, erinnern. Dieser einst ähnlich populäre Fernsehbischof war 1992 als Vater eines 17jährigen Sohnes entlarvt worden, dessen Existenz wie auch sein Verhältnis zu der irisch-amerikanischen Mutter er zunächst in Abrede gestellt hatte. Dies war Auslöser einer ernsten Krise im irischen Katholizismus. Bischof Wright hatte damals seine Sympathie für Gegner des Pflichtzölibats bekundet und auch den Vorschlag begrüßt, „viri probati" zum Priesteramt zuzulassen: „Ich sehe darin keinen Konflikt bezüglich des Glaubens", sagte er.

Seine eigenen Verirrungen sieht er jetzt anscheinend gefühlsmäßig bedingt: „Ich war sehr, sehr herunter… Im Interesse der Ehrlichkeit blieb mir nur mein Abgang übrig." „I am sorry", beteuerte er. Aber was tat ihm denn eigentlich leid? Einigen Mitmenschen, darunter seinem vernachlässigten Sohn erhebliches emotionelles Leid zugefügt, und seine Mitpriester „tief verletzt" zu haben. Und dann fügte er hinzu: „Es gibt einen Unterschied zwischen kalter Logik und Liebe, und in meinem Fall wurde sie zur Liebe." War sein Bischofs- und Priesteramt wirklich nichts anderes als „kalte Logik"?

So meinte *Janet Daley*, eine bekannte Kommentatorin jüdischen Glaubens im *Daily Telegraph*, echte Buße erfordere der katholischen Lehre zufolge eine aktive Bekundung von Reue und den ernsten Entschluß zur Besserung. Die Ausdrucksweise des Bischofs dagegen scheine jedoch eher zu bekunden, daß er die heilsvermittelnde Rolle der Kirche mit der einer sozialen Beratungsstelle verwechsle. Dem konnte man katholischerseits wohl nur beschämt zustimmen.

Inzwischen hat der frühere Bischof auf einer Pressekonferenz seine Absicht, Frau MacPhee aus Liebe zu heiraten, bekundet und in ihrem und seinem Namen sein Bedauern über den der schottischen katholischen Kirche sowie ihren Angehörigen bereiteten Kummer ausgedrückt. Er gebe zu, sich gegen den von ihm akzeptierten Pflichtzölibat vergangen zu haben. Obwohl er nun nicht weiter Priester sein könne, würden beide versuchen, ihren katholischen Glauben nach bestem Vermögen zu leben.
Vom Standpunkt des konservativen katholischen Lagers aus verwies Pfarrer *Andrew Wadsworth* von der Inner-Londoner St. James's Kirche auf den Konflikt zwischen der seit den sechziger Jahren in den Seminaren gelehrten Theologie und dem traditionellen kirchlichen Verständnis des Priestertums. Daraus seien die Konfusionen hinsichtlich des Zölibats entstanden. Wadsworth kritisierte im besonderen das kürzlich von der englischen Bischofskonferenz befürwortete Konzept einer Pastoral im Zusammenwirken von Priestern und Laienmitarbeitern.

Das Thema Zölibat ist akut

Kardinal *Basil Hume*, der Erzbischof von Westminster, hat als Primas von England und Wales keine Jurisdiktion über die schottische Kirche und war anfangs von dieser auch nur inadäquat über die Affäre unterrichtet. So erklärt sich seine erste Stellungnahme („der Zölibat ist ein Kirchengesetz, das jeder Papst ändern kann"), die im linksstehenden *Guardian* gleich die Schlagzeile „Kardinal für Abschaffung des Zölibats" auslöste. In der von ihm bekannten benediktinisch-gütigen wie liberal-ausgewogenen Einstellung mochte Kardinal Hume diesen irrigen Eindruck erweckt haben, zumal er auch bedauerte, wie viele gute Priester der Kirche verlorengingen, weil sie heiraten wollten. Daß er zugleich mit Ironie betont hatte, daß die hohen britischen Scheidungszahlen, die höchsten in Europa, gegenüber den relativ geringen Zölibatsbrüchen kaum als überzeugendes Argument für ein verheiratetes Priestertum bzw. die Abschaffung des Zölibats gelten könnten, wurde dann im Mediensturm überhört.

Der Fall Wright hat die Frage des Pflichtzölibats in Großbritannien auch wegen der Konversionswelle anglikanischer Geistlicher, die in unmittelbarer Reaktion auf die Einführung der Frauenordination aus der Staatskirche ausgetreten sind, akut werden lassen. Ihre Zahl wird auf zwischen 240 und 300 geschätzt, aber nicht alle wollen Priester werden, wie auch nicht alle verheiratet sind. Genaue Zahlen sind schwer zu erhalten, weil sie nur aus den Listen der jeweils in den einzelnen Diözesen zu Priestern geweihten Kandidaten erstellt werden könnten.

Zu Lebzeiten von Papst Johannes Paul II. seien in der Zölibatsfrage keine Veränderungen zu erwarten, schrieb die katholische Wochenzeitschrift *The Tablet*, die aus ihrer Befürwortung eines Zölibats auf freiwilliger Grundlage keinen Hehl macht. Der Fall Wright dürfte keinerlei Auswirkungen auf die von britischen Katholiken nach Annahme der Zeitschrift mehrheitlich bekundete Ablehnung des Zwangszölibats haben. Tablet zufolge fänden sich die britischen Bischöfe im Spagat zwischen Rom und ihrer Gefolgschaft. „Sie wissen auch, daß diese Debatte in der westlichen Welt so intensiv geführt wird, weil Priester gerade in dieser bemüht sind, den Zölibat kompromißlos zu realisieren." Wenn es letzten Endes zu einer Aufhebung des Pflichtzölibats käme, wie Tablet dies erhofft, werde der Grund dafür nicht sein, „daß der Zölibat schwierig einzuhalten ist, und diejenigen, die ihn geloben, manchmal versagen. Der Grund wird vielmehr sein, daß der freiwillig übernommene Zölibat einen besonderen Wert hat" (28.9.1996).

Im *Daily Telegraph* hat dessen katholischer Kirchenkorrespondent *Clifford Longley* am *Auswahlverfahren für Bischöfe* Kritik geübt (27.9.1996). Bischof Wright, der 1991 von Erzbischof *Luigi Barberito*, dem päpstlichen Nuntius, aufgrund entsprechender schottischer Vorschläge nicht nur ausgewählt, sondern auch zum Bischof geweiht wurde, verdankte seine Erhebung offenbar seiner Vertrautheit mit der gälischen Sprache und Kultur, zumal seine Diözese noch etliche gälische Sprachenklaven umfaßt. Referenzen über Bischofskandidaten werden normalerweise durch ein geheimes Rundschreiben angefordert, das von der päpstlichen Nuntiatur Klerikern zugeht, denen der Kandidat bekannt ist. Sie werden ausdrücklich aufgefordert, auch negative Aspekte vorzubringen.

Wie aus verständlichen Gründen Beichtväter, sind aber auch Laien von dieser Konsultation ausgeschlossen, wenngleich letztere vermutlich geeigneter wären, über den Lebenswandel des Kandidaten Auskunft zu geben. Longley fragt, ob es nicht sinnvoller wäre, auch Referenzen von mehreren Laien, männlichen wie weiblichen, einzuholen. Bischofskandidaten sollten sich seiner Meinung nach aber auch einer persönlichen Aussprache zu stellen haben. Bischof Wright, so heißt es, sei dreimal daran gewesen, den Nuntius in London anzurufen, habe aber dann davor zurückgeschreckt. Wenn es vor seiner Bischofsernennung zu einer persönlichen Aussprache gekommen wäre, hätte er vielleicht nicht gelogen wie später, als er bereits in Amt und Würden mit den Anschuldigungen seiner Haushälterin konfrontiert wurde. Die Ablehnung seiner Kandidatur hätte dann in aller Stille unter Publikumsausschluß erfolgen können. *R. H.*

Kalter Gegenwind

Kirchliche Medien in Osteuropa

Seit der Wende von 1989 versuchen die Katholiken in den Reformländern, auch im Medienbereich ihre neue Freiheit zu nutzen. Die Entwicklung verläuft in den einzelnen Ländern unterschiedlich rasch. Nach anfänglicher Euphorie werden gemeinsame Strukturschwächen und Probleme deutlich. Der Dialog mit den verschiedenen religiös-weltanschaulichen Strömungen fällt schwer.

Die Kirche in den Reformstaaten Osteuropas brauche einen Pastoralplan für den Kommunikationsbereich, ließ der Präsident des Päpstlichen Medienrates, Erzbischof *John P. Foley*, im Februar dieses Jahres verlauten. Seit der Wende von 1989 habe die Kirche im östlichen Europa „neue Freiheit und neue Verantwortung" auch im Medienbereich. Es sei „notwendig und möglich", daß man in diesem Bereich stärker aktiv wird, so Foley bei einem Treffen der „Medien-Bischöfe" aus den Reformstaaten in Warschau.
Hehre und sicher ehrlich gemeinte Worte des Erzbischofs, der aus den USA stammt und von daher kaum mit Angst vor den Medien besetzt ist. Seiner Forderung steht auch nichts Grundsätzliches entgegen. Sie hat nur einen schier übermächtigen Gegner: die realen Verhältnisse. Sieben Jahre sind seit dem Fall des Eisernen Vorhangs vergangen; eine lange Zeit in der kurzlebigen Welt der Medieninhalte, eine kurze Zeit für einen Umbau der Medienlandschaft, eine sehr kurze Zeit im Prozeß der Veränderung von Denk-, Verhaltens- und Kommunikationsmustern ganzer Gesellschaften.

Fragt man Fachleute nach der heutigen Situation der kirchlichen Medien im ehemaligen Ostblock, betonen sie das sehr *unterschiedliche Entwicklungstempo* in den einzelnen Ländern und Regionen. Ein wesentlicher Grund dafür ist in der Zeit vor 1989 zu finden. Im damaligen *Jugoslawien* und in *Polen* hatte die katholische Presse zwar vom Staat beschränkte, aber doch vorhandene Entfaltungsmöglichkeiten. In *Kroatien* etwa gründete 1968 der damalige Erzbischof Kardinal *Franjo Šeper* das Verlagshaus „Kršćanska Sadašnjost" (Christliche Gegenwart), um das Zweite Vatikanum auch publizistisch bekannt zu machen und umzusetzen. Trotz mancher Behinderungen durch das Tito-Regime und trotz mancher Querschüsse auch aus Teilen der Kirchenführung und des Klerus konnten sich diese Initiativen behaupten und entfalten.

In *Slowenien* existierte bereits der Verlag „Družina" (Familie), der bis heute die gleichnamige Wochenzeitung herausgibt. Die Kirchenzeitung der polnischen Erzdiözese Kattowitz „Gość Niedzielny" (Der Sonntagsgast), die vor 73 Jahren gegründet wurde, konnte in kommunistischer Zeit – von kleinen Unterbrechungen abgesehen – publiziert werden; ebenso das renommierte, intellektuell ausgerichtete Wochenblatt „Tygodnik Powszechny" aus Krakau. Bereits in der zweiten Hälfte der 80er Jahre erlebte die katholische Presse in Polen einen großen Aufschwung. 1988 gab es in Polen mindestens 35 namhafte Wochen-, Monats- und Vierteljahrestitel. Etwas anders ist die Lage in *Ungarn* und der *Tschechoslowakei*. Dort gab es zwar auch vor 1989 katholische Presseeinrichtungen, sie waren aber von staatlichen oder parteiabhängigen Institutionen gelenkt; Auflage, Umfang und Inhalt wurden strikt kontrolliert.

Nachrichtenagenturen, Pressestellen, Radiosender

In all diesen Ländern konnte die neue Freiheit nach der Wende rasch genutzt werden, weil man auf vorhandene Strukturen baute. Nicht so in der ehemaligen Sowjetunion, in Rumänien, Bulgarien und Albanien. Dort hatten die Kommunisten kirchliche Medienprodukte verboten bzw. nicht zugelassen. Es gab in vielen Fällen Untergrundpublikationen, unter schwierigsten Bedingungen und unter ständiger Verfolgung hergestellt und verbreitet. Zum Teil konnten aus dem Ausland Bücher und Informationsschriften in der Landessprache hineingeschmuggelt werden. Der Aufbau kirchlicher Medien mußte aber nach 1989 aus dem Nichts erfolgen, mit allen damit verbundenen finanziellen, personellen, technischen und organisatorischen Schwierigkeiten.
Als wichtiger Schritt im Auf- und Ausbau eines katholischen Medienwesens erschien die Gründung *katholischer Nachrichtenagenturen* nach dem Vorbild der deutschen KNA oder der österreichischen „Kathpress". Sie sollen die kirchlichen und säkularen Medien regelmäßig aktuell und umfassend mit Informationen über die Vorgänge in der Welt- und jeweiligen Heimatkirche versorgen. In Ungarn hat es bereits den „Magyar Kurir" gegeben, weitere fünf Agenturen haben inzwischen – in unterschiedlichem Umfang – ihren Betrieb aufgenommen: IKA (Zagreb), KAI (Warschau), ARI (Lemberg/Ukraine), BLI (Moskau) und KTA (Sarajewo).
Gut ausgebaute *Medienstellen der Bischofskonferenzen* gibt es zumindest in Tschechien, Slowenien und Litauen. In der Slowakei erscheint wöchentlich ein Informationsdienst, der ebenfalls von der Bischofskonferenz herausgegeben wird. Regelmäßige Informationsbulletins werden in Minsk und Kiew publiziert.

Parallel dazu wurde begonnen, einen Meldungsaustausch zwischen den Agenturen bzw. Pressestellen der Bischofskonferenzen Osteuropas sowie mit Partneragenturen im

Westen aufzubauen. 1992 wurde zu diesem Zweck das „Katholische Nachrichtennetz Mitteleuropa“ (KNNM) gegründet. Drehscheibe dafür ist „Kathpress“ in Wien. Weiters ist hier das in Brüssel ansässige „Catholic Radio and Television Network“ (CRTN) zu nennen, das vom Hilfswerk „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe“ maßgeblich mitfinanziert wird. Es arbeitet vor allem mit ARI und BLI zusammen. Mittelfristig ist die Errichtung eines gesamteuropäischen katholischen Nachrichtennetzes geplant. Die Pläne werden von der Konferenz der „Medien-Bischöfe“ Europas unterstützt, noch sind sie aber Zukunftsmusik.
Haupthindernis bei all diesen Initiativen: die Sprachbarrieren. Wobei gerade in diesem Bereich den osteuropäischen Kollegen Achtung zu zollen ist. Sie sind es in der Regel, die ihre Informationen in Englisch, Deutsch oder Französisch anbieten. Im Westen sind hingegen Journalisten, die eine oder gar mehrere Ostsprachen sprechen und im kirchlichen Medienbereich arbeiten, bedauerlicherweise sehr rar gesät.

Was die Lage auf dem gesamten Bereich der *Printmedien* angeht, so ist sie ziemlich unübersichtlich geworden. Viele neue katholische Periodika wurden gegründet. Sie hatten zum Teil Erfolg, zum Teil verschwanden sie wieder still und heimlich. Zusammengefaßt läßt sich sagen, daß heute praktisch in jedem osteuropäischen Land diözesane oder landesweite Kirchenzeitungen auf dem Markt sind, meist mit wöchentlicher, in einigen Fällen mit monatlicher Erscheinungsweise. Um einige wichtige Beispiele zu nennen: „Gość Niedzielny“ (Kattowitz), „Niedzielna“ (Tschenstochau), „Katolický Týdeník“ (Tschechien), „Katolícke noviny“ (Slowakei), „Uj Ember“ (Ungarn), „Družina“ (Slowenien), „Glas Koncila“ (Kroatien), „Kataliku Pasaulis“ (Litauen).
Bemerkenswert ist, daß auch in jenen Ländern, wo die Katholiken nur Minderheiten stellen, inzwischen solche Zeitungen gemacht werden. So steht den Katholiken im europäischen Teil Rußlands seit 1994 eine Wochenzeitung zur Verfügung, den knapp 200 000 Katholiken in Sibirien – mit zwölf Millionen Quadratkilometer die flächenmäßig größte Diözese der Welt – seit 1995 eine Monatszeitung. In Weißrußland, Bulgarien, Mazedonien und Albanien findet man ebenfalls eine monatlich erscheinende Kirchenzeitung.

Die katholische Presse in Serbien spiegelt die unterschiedliche Zusammensetzung der dortigen Kirche: die kroatische, die ungarische und die griechisch-katholische ruthenische Minderheit haben je eine Monatszeitung. Ähnlich ist es in Rumänien: Die römisch-katholischen Ungarn haben je eine Wochen- und Monatszeitung, die griechisch-katholischen Rumänen eine Monatszeitschrift und die beiden römisch-katholischen Diözesen rumänischer Sprache je eine diözesane Kirchenzeitung.
Gesondert erwähnt sei Bosnien-Herzegowina, wo während des Krieges mehrere katholische Monatszeitschriften unter schwierigsten Umständen weiter erschienen, u. a. „Stečak“ des katholischen Kulturvereins „Napredak“ in Sarajevo, geleitet vom Priester *Franjo Topić*.
In einigen Ländern sind größere christliche Zeitschriften für spezielle Zielgruppen – vor allem Kinder, Jugendliche, Frauen – zu finden: z. B. die Jugendzeitschriften „AD“ (herausgegeben von den Prager Salesianern), „Ognjišče“ (Slowenien, mit 100 000 Auflage das erfolgreichste christliche Jugendblatt Europas) und „Viruju“ (Ukraine); „Kana“ (Kroatien). Hinzu kommen einige sehr beachtete Monats- und Vierteljahresschriften für Intellektuelle und Kulturinteressierte, etwa „Vigilia“ in Ungarn und „Nasa Vera“ in Minsk. In Polen unterstützten die Bischöfe 1993 die Gründung einer eigenen katholischen Tageszeitung („Slowo – Dziennik Katolicki“). Nach einer Reihe von reaktionären Ausfällen gingen sie aber 1995 offiziell auf Distanz zu dem Blatt.

Ziemlich ausufernd ist der Markt an kleineren Zeitschriften, Blättchen und Schriftchen in jenen Ländern, in denen die Katholiken die Mehrheit stellen. In vielen Fällen sind es die Ordensgemeinschaften, die sich in diesem Bereich engagieren. In einigen osteuropäischen Ländern wurden von katholischer Seite auch *eigene elektronische Medien* ins Leben gerufen – mit sehr unterschiedlichem Erfolg. In Polen etwa kann man Dutzende regional ausstrahlende kirchliche Radiosender empfangen. Nicht ganz unumstritten ist das landesweit sendende „Radio Maryja“. Weitere katholische Rundfunksender sind in Tschechien, in der Ukraine und in Slowenien zu finden. In Polen startete heuer im Frühjahr der erste katholische TV-Sender des Landes. Unter teilweise kirchlicher Beteiligung entstand in Slowenien das neue private „TV 3“.

Die Auflagenzahlen sind rückläufig

Soweit die Fakten, die kaum über die Hindernisse, Kämpfe und Krämpfe erzählen, mit denen die Herstellung der Medienprodukte verbunden ist. Auch wenn das Entwicklungstempo in den einzelnen Ländern – vom kirchenmedial hochentwickelten Polen und Slowenien bis zum monatlichen Blatt für die beiden einzigen katholischen Pfarreien in Estland – sehr unterschiedlich ist: Sie sehen sich heute mit einer Reihe von gemeinsamen Problemen konfrontiert. Den katholischen Medien in den ehemals kommunistischen Ländern fehlen zuallererst weithin *gut ausgebildete und erfahrene Journalisten*. Unter der kommunistischen Herrschaft wurde gläubigen Menschen der Zutritt zu dieser Berufslaufbahn verwehrt. Daher arbeiten in den katholischen Medien heute oft Leute mit großem Idealismus, aber ohne fachliche Erfahrungen und Kenntnisse.

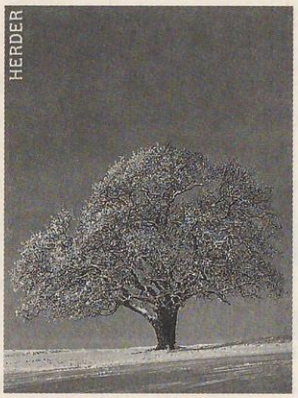
Bestenfalls die nachwachsende Generation an Journalisten hat eine publizistische Ausbildung oder besucht berufsbegleitende Kurse. Angebote aus dem Westen, hier Volontariate oder Kurse zu absolvieren, scheitern zumeist an Sprachbarrieren, an fehlendem Geld zur Bestreitung der Aufenthaltskosten oder an der zahlenmäßig schwachen Besetzung vieler kirchlicher Redaktionen, die eine längere Abwesenheit eines Mitarbeiters nicht zuläßt. Journalistenschulen katholischer Provenienz gibt es nur in Ansätzen. Ein

weiteres Problem in dem Zusammenhang ist, daß wenige theologisch gebildete Laien zur Verfügung stehen.
Fachkräfte fehlen nicht nur im redaktionellen, sondern auch im Marketing-, Finanz- und Verwaltungsbereich. „Die wirtschaftlichen Aspekte des Pressewesens werden weithin unterschätzt, ja oft geradezu ignoriert", bedauert *Hubert Lehner*, Osteuropa-Experte der katholischen Weltunion der Presse (UCIP). Er bemüht sich seit Jahren, katholischen Medien in Osteuropa mit Finanz- und Sachhilfen unter die Arme zu greifen und ist eine der wenigen Personen, die einen Überblick über diese Medienlandschaft haben. Die kaufmännische Arbeit wird in vielen Fällen den Redakteuren zusätzlich aufgebürdet, denen dafür meist die Zeit fehlt. Daher sind Vertrieb und Werbung oft mangelhaft. Potentielle Käufer oder Abonnenten haben gar nicht die Gelegenheit, katholische Presseprodukte auch nur kennenzulernen, weiß Lehner aus Erfahrung. Für manche Publikationen sei dies existenzbedrohend.

Die vielen Neugründungen an Publikationen wären an sich begrüßenswert, würden sie nicht selten ohne strategische Überlegungen erfolgen. „Manche Publikationen sprechen keine klar umschriebene Zielgruppe an, für manche Zielgruppen gibt es mehrere, einander konkurrierende Publikationen", stellt Lehner fest. Dies in einem Markt, der ohnehin klein ist. Auch Zusammenarbeit zwecks Synergieeffekten wird kaum gesucht. Die für Westeuropa selbstverständliche Form privater katholischer Verlage gibt es im Osten fast nicht. Mediadaten und Zielgruppenforschung existieren für katholische Medien praktisch nicht. Die Erwartungen der Leser sind kaum bekannt.
Deutlich entschärft haben sich die Probleme bei Layout, Druck- und Papierqualität. Immer häufiger weisen die Zeitungen eine ansprechende graphische Gestaltung auf. Vier-Farb-Druck in guter Qualität bieten heute auch katholische Zeitschriften in Minsk und Moskau. In nur wenigen Fällen zielführend war die Errichtung eigener Druckereien durch die Kirche nach 1989 (der starke Wunsch danach war in den Schikanen und Verzögerungen begründet, mit denen die kommunistischen Druckereien der Kirche die Produktion ihrer Publikationen madig gemacht hatte).

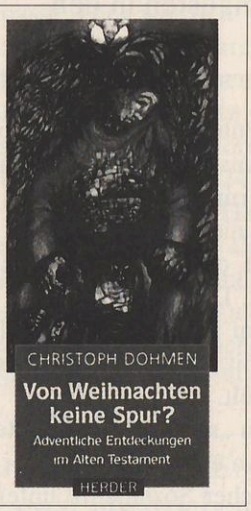
Als falsch erwies sich auch die Einschätzung mancher, der geistige Hunger der Menschen nach Jahrzehnten kommunistischer Einheitsdoktrin würde die Auflagenzahlen christlicher Publikationen hochschnellen lassen. Wenn, dann geschah dies nur für kurze Zeit. Heute sind die Auflagen – mit wenigen Ausnahmen – rückläufig. Der Grund liegt nicht nur in den bereits genannten internen Schwierigkeiten.
Waren vor 1989 katholische Publikationen die einzigen nichtkommunistischen Presseerzeugnisse, so stürzten sich nach der Wende potente westliche Verlage mit praller Kriegskasse auf den neuen medialen „Hoffnungsmarkt". Sie hatten kaum ideologisch-politische Interessen, sondern rochen die riesigen neuen Werbeetats, die mit der Einführung der Marktwirtschaft in den Reformländern einhergingen. Neue, bunte Zeitgeist- oder Boulevardmedien konnten Blät-

Meditationen für die Advents- und Weihnachtszeit



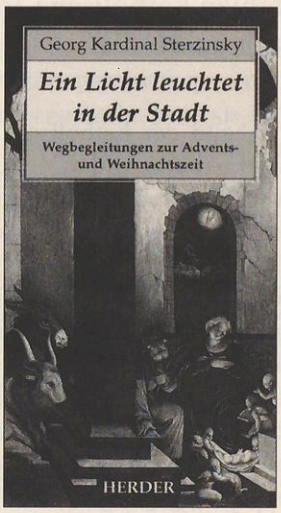
Die Texte dieses Bandes folgen im Wochenrhythmus den Spuren der Advents- und Weihnachtszeit. Kurt Koch, Adolf Adam, Otto Hermann Pesch, Rainer Maria Rilke und andere bekannte Autoren begleiten den Leser auf seinem weihnachtlichen Weg.

NEU: *176 Seiten, gebunden, DM 28,– öS 204,– /SFr 27.–*
ISBN 3-451-26051-4



Christoph Dohmen begibt sich auf eine adventliche Spurensuche im Alten Testament: Er findet interessante Antworten, die ein ganz neues Licht auf das Weihnachtsgeschehen werfen.

NEU: *120 Seiten, gebunden, DM 19,80 öS 145,– /SFr 19.80*
ISBN 3-451-26152-9



Die Betrachtungen dieses Bandes erschließen die Bedeutung der Geburt Christi in unserer heutigen Zeit. Die einfühlsamen Worte Kardinal Sterzinskys ermutigen, die Ankunft Gottes glaubend und bezeugend mitvollziehen.

NEU: *88 Seiten, gebunden, DM 19,80 öS 145,– /SFr 19.80*
ISBN 3-451-26117-0

In jeder Buchhandlung!

HERDER

tern wie denen der Kirchen leicht den Rang ablaufen. Die Medienmärkte sind inzwischen hart umkämpft, in Zeiten, in denen der Geldbeutel vieler Osteuropäer dünner und dünner wird.

Der Medienmarkt ist aber nicht nur ein monetärer, er ist in den pluralistischen Gesellschaften auch ein geistiger. Und hier liegt nach übereinstimmender Einschätzung von Fachleuten aus Ost und West die tiefere Ursache für den Rückgang der Auflagenzahlen kirchlicher Publikationen. Die Kirchen in den Reformländern sind beträchtlich irritiert über das Ausmaß, mit der alle möglichen Weltanschauungen in ihren Gesellschaften um die Gunst der Menschen buhlen. Verhaltensweisen, die in Kampf und Widerstand gegen den diktatorischen Feind richtig und letztlich erfolgreich waren, erweisen sich in einer pluralen Gesellschaft plötzlich als wenig zielführend. Wer Abschottung vor einem bestimmten Feind gelernt hat, tut sich schwer, über Nacht in den freien Dialog mit verschiedenen ideologischen und religiösen Strömungen zu treten und sie aus christlicher Sicht differenziert zu beurteilen.

Es fehlen katholische Journalisten in den säkularen Medien

Die Inhalte der katholischen Publikationen spiegeln diese Schwierigkeiten wider. Eine Auseinandersetzung mit den Entwicklungen der Zeit wird vermieden. Häufig wird undifferenziert alles abgelehnt, was nicht gleich auf den ersten Blick als christlich erkennbar ist, oder nicht den traditionellen Gedankengängen entspricht. Die Haltungen und Erfahrungen der westlichen Kirche im Dialog mit einer pluralen Gesellschaft werden gerne mit dem negativ besetzten Schlagwort „liberal" abgestempelt.
Nicht selten begegne man einem „spirituell verbrämten Antiintellektualismus", beklagt etwa ein osteuropäischer Theologe. Beschäftigung mit christlicher Soziallehre unterbleibe weitgehend, ebenso theologische Auseinandersetzung und Information über die Vorgänge in der Weltkirche. Bemerkenswerterweise geschieht auch kaum eine eingehendere Aufarbeitung der Erfahrungen unter der KP-Diktatur. Statt dessen dominieren traditionelle Spiritualität, kirchliche Jubiläen aller Art, Heiligenproträts und meist unkritische Abhandlungen über die örtliche, regionale und nationale Kirchengeschichte.
Die künftige Entwicklung der Kirche in Osteuropa und damit auch ihrer Medien entscheidet sich aber an der Frage, wie sie mit ihrer inneren Vielfalt und mit der Vielfalt der „Welt" umgeht. In einigen Ländern bereitet der beginnende innerkirchliche Pluralismus bereits in manchen katholischen Publikationen Probleme. Redaktionen sehen sich mit dem Unmut von Bischöfen oder von Lesern konfrontiert.
Der Budapester Theologe und Soziologe *Miklós Tomka* bringt es so auf den Punkt: „Die wohl wichtigste Frage ist, ob die Kirchen in Osteuropa Mut und Kraft für einen Dialog mit der Welt aufbringen können oder im Monolog verharren. Werden sie die Weltlichkeit der Welt als Geschenk Gottes verstehen, den christlichen Inhalt der Säkularisierung erkennen können? Werden sie die Minderheitensituation der Gläubigen als Chance und als Aufgabe akzeptieren? Werden sie die Pluralität, den provisorischen Charakter, die Modernität dieser unserer Welt bejahen und als Milieu der Verwirklichung des Reiches Gottes annehmen können? Von den Antworten hängt es ab, ob den religiösen Medien die Rolle des unselbständigen Kirchenpropagandisten zugeteilt wird, oder ob sie Träger eines echten Dialogs werden können."
Tomka weist aber noch auf zwei andere Aspekte im Verhältnis von Kirchen und Medien in Osteuropa hin. Zum einen sehen laut Meinungsumfragen viele Osteuropäer zwei Kräfte, von denen sie sich ein Gegengewicht zum immer stärkeren Auseinanderfallen ihrer Gesellschaft erhoffen: die Kirchen und – in den meisten Ländern – die Medien. Zum anderen wurde Religion durchaus zu einem Thema öffentlichen Interesses.

„Nach einer langen Abstinenz will nun die Gesellschaft regulär über religiöse Fragen informiert werden. Kein Medium kann es sich leisten, diesen Wunsch zu ignorieren", so der Kirchensoziologe. Das Problem sei, daß bei den Journalisten wie bei den Lesern die kommunistische Indoktrination bzw. Vermeidung des Themas Religion nachwirke – in Form von schlichter Unwissenheit oder in einer Ablehnung von politischen Äußerungen der Kirche.
Was in dieser besonderen Situation fehlt, sind katholische Journalisten, die in säkularen Medien arbeiten, als Ressortfachleute oder Berater in der Berichterstattung über Religion und Kirche. Derzeit sind nur wenige zu finden – auch eine Nachwirkung der erst vor sieben Jahren untergegangenen Ära. Die meisten staatlichen Rundfunk- und Fernsehanstalten räumen zwar inzwischen den Religionsgemeinschaften Sendezeiten ein. Die Qualität dieser Sendungen hängt stark von der Qualifikation der Gestalter ab, die nicht immer gegeben ist.

Wie kann dieser katholischen Medienlandschaft in pluralistischen Gesellschaften westlicher Prägung, die noch viele „kommunistische Restelemente" enthalten, geholfen werden? Neben Ausbildungshilfen und die Förderung von Kontakten zwischen Ost und West nennt Hubert Lehner: „Ohne Bevormundung sollen westliche Fachleute besonders in Marketing und längerfristiger wirtschaftlicher Planung Rat erteilen. Auch sollen mittelfristige finanzielle Hilfen für sinnvolle Projekte gewährt werden."
Und weiter: „Die grundlegenden Aussagen der Pastoralinstruktionen ‚Communio et progressio' und ‚Aetatis novae' haben auch für die Medienarbeit in Osteuropa Gültigkeit, sind aber bei den leitenden Persönlichkeiten der Kirche und den katholischen Publizisten weithin unbekannt. Die praktische Anwendung dieser Grundsätze auf die spezifische Situation der postkommunistischen Gesellschaften müßte im

Dialog zwischen Kirchenleitungen und katholischen Publizisten dieser Länder – eventuell unter Einbeziehung westlicher Berater – erarbeitet werden."
Zur Ehrenrettung der katholischen Medienleute in Osteuropa, die mit viel Idealismus, Einsatz und nicht selten für Gottes Lohn wirken, sollte festgehalten werden: Vom Ziel eines freien und offenen Dialogs und Umgangs mit der „Welt" und den Medien, wie es vom Konzil eindrücklich formuliert wurde, ist auch die Kirche Westeuropas noch ein weites Stück entfernt. Sie ist höchstens ein paar Schritte voraus. Nichts wäre unangebrachter als Überheblichkeit.

Josef Pumberger

Aktionismus und Egoismus

Die Lega Nord im politischen Kräftefeld Italiens

Wenn es nach dem Willen der Lega Nord unter Führung von Umberto Bossi geht, soll sich der Norden Italiens vom Rest des Landes abspalten. Trotz spektakulärer Aktionen wollen Bossi nur wenige auf diesem Weg folgen. Der Protest der Lega wirft aber ein Licht auf unbewältigte Probleme des italienischen Einheitsstaates.

Drei Tage lang demonstrierten im September (am Wochenende 13., 14., 15.) die Anhänger der italienischen „Lega Nord" entlang des Po, von dessen Ursprung in den Piemontesischen Alpen bis nach Venedig, für „ihr" unabhängiges Padanien. Mit einem Aufwand an künstlich erzeugten Symbolen und Mythen, wie ihn nur Politikfantasten produzieren können. An der Quelle des Po bei Pian del Rè wurde Po-Wasser in eine Ampulle gefüllt, nach Venedig transportiert und dort von einer hübschen, noch in den Kinderschuhen steckenden Maid unter Assistenz von Lega-Chef *Umberto Bossi* in die Lagune gegossen. So sollte die Einheit der „Stämme" der neu zu schaffenden „Zisalpinischen Republik" augenscheinlich gemacht werden.
Und man demonstrierte nicht nur, sondern schuf wenigstens auf virtuellem Wege gleich Tatsachen. Man proklamierte schon einmal prophylaktisch die Souveränität des gewünschten künftigen Staates mit einem Text (vgl. Wortlaut in „La Stampa", 16.9.96), dessen Pathos mehr an die verbalen Leidenschaften des Südens als an nüchterne Lombarden und Venezianer erinnert. Eine provisorische Verfassung (ganze 75 Zeilen) neben einer vorläufigen Regierung mit dem ehemaligen Bilanzminister der Regierung Berlusconi, *Giancarlo Pagliarini,* an der Spitze durfte auch nicht fehlen. Aus dem bisherigen Ordnungsdienst der Lega, den bereits sprichwörtlich gewordenen „Grünhemden", sollte die künftige Nationalgarde Padaniens hervorgehen. Eigenes Geld und alles, was sonst zu einem unabhängigen Land gehört, sollte im Zuge der Umsetzung der prospektierten Unabhängigkeit noch folgen, einschließlich einer, um auch dem soziokulturellen Sektor Genüge zu tun, eigenen Fußballnationalmannschaft.

Und – keine lichtvolle Neugründung ohne Abschwörung an das Reich des Bösen, im vorliegenden Fall an den „vermodernden", „räuberischen" italienischen Zentralstaat. Ursprünglich wurde geraunt, man wolle ein Autodafé veranstalten mit feierlicher öffentlicher Verbrennung italienischer Reisepässe. Dies war den Veranstaltern aber offensichtlich doch zu heiß; die Gebührenhefte der RAI, des staatlichen Rundfunks und Fernsehens, mußten deswegen als Ersatz herhalten, und der Ersatz war vorsichtshalber faksimiliert. Angesichts des noch vordemokratischen (faschistischen) Strafrechtsparagraphen 241, der „Attentate" gegen den Staat mit langjährigen Haftstrafen („bis lebenslänglich") ahndet, wollte man kein allzu großes Risiko eingehen. Die auf Halbmast gesetzte italienische Trikolore wurde allerdings trotzdem eingeholt und dafür die Lega-Fahne Padaniens gehißt – mit der keltischen Sonne als Emblem des künftigen „Sonnenstaates" an Po und Etsch.

Befürchtungen und Erwartungen – beides war übertrieben

Dem symbolischen Aufwand entsprechen die Erwartungen. Noch am Tag vor dem Demonstrationswochenende hatte der Lega-Chef vollmundig verlauten lassen, Millionen „Personen" würden gegen Rom aufstehen, würden mit der Lega Nord für die Sezession stimmen, und der Preis für die Regierung würde dann sehr hoch sein.
Die laute Vorauspropaganda schuf immerhin beträchtliche Unsicherheit unter den politischen Konkurrenten und medialen Beobachtern. Schwer abzuschätzen, wie stark die aktive Resonanz in der Bevölkerung nördlich und südlich des Po sein würde. Das Unbehagen an „Roma ladrona" und unter den zugunsten des Südens vermeintlich geschröpften Steuerzahlern des Nordens ist schließlich alt und mächtig. Und seitdem die Lega am 23. April 1996 bei den Parlamentswahlen mit 10,1 Prozent im Landesdurchschnitt (mit rund 20 Prozent im Norden) wie ein Phönix aus der Asche mit ge-

waltiger Stimme in die politische Arena zurückgekehrt war (vgl. HK, Juli 1996 338ff.), nicht als Zünglein an der Waage zwischen links und rechts, sondern als eigenständige Kraft, traute man den Mannen um Bossi wieder allerhand zu.
Vor den Wahlen hatte man – Folge des Ausstiegs aus der Berlusconi-Koalition und der Polarisierung zwischen links und rechts – die Lega außerhalb ihrer engeren Anhängerschaft kaum noch beachtet. Alles konzentrierte sich auf den Zweikampf zwischen Freiheitspol (Berlusconi) und „Ölbaum" (Prodi, PDS). Jetzt kam in der regierenden Linken vorübergehend sogar eine Diskussion darüber auf, ob man denn in Fragen der nationalen Einheit nicht zu wenig tue, und ob es statthaft sei, den Streit um die politische Einheit Italiens der Lega und den Postfaschisten in der Alleanza Nazionale als deren selbsternanntem Hauptgegner zu überlassen.

Dankbar für nachträgliche Aufwertung

Die Befürchtungen erwiesen sich allerdings, jedenfalls was das Demonstrationswochenende von Mitte September betraf, als ziemlich überflüssig. Als Massenauflauf brachte das Lega-Unternehmen die staatliche Einheit der italienischen Nation nicht in Gefahr. Ganze 130000 (davon 15000 auf der Abschlußkundgebung in Venedig) waren nach Zählungen der Polizei dem Ruf der Lega gefolgt (vgl. „Corriere della Sera", 16.9.96). Die Postfaschisten der Alleanza Nazionale, die nach den Enttäuschungen bei den letzten Parlamentswahlen so dringend ein Erfolgserlebnis brauchten wie die Lega, zeigten sich mit rund 150000 Teilnehmern auf der Gegendemonstration in Mailand der Gefolgschaft Bossis uneinholbar überlegen. Ministerpräsident *Romano Prodi* konnte tags darauf in Valencia, nach spanisch-italienischen Gesprächen über die beiderseitigen Chancen eines Eintritts in die europäische Wirtschafts- und Währungsunion, genüßlich feststellen, das Sezessionsunternehmen Bossis sei ein „fracasso manifesto", also ein Flop (vgl. „La Repubblica", 18.9.96).

Das Fiasko der Lega wäre so gut wie vollständig gewesen, hätten nicht zwei Vorgänge dazu beigetragen, das Ereignis nachträglich aufzuwerten. Der erste: Staatspräsident *Scalfaro,* seit dem Bestehen der Lega einer ihrer entschiedensten Gegner und dauerhaftester Mahner gegen alle Sezessionsgelüste, rief zwei Tage später Ministerpräsident Prodi zu sich und forderte in einer Botschaft an Senat und Abgeordnetenkammer mit Hinweis auf das verbreitete Unbehagen, das der Lega Sympathisanten zutreibe, dringend Reformen auch in Richtung von mehr Föderalismus.
Die Initiative des Staatspräsidenten fand um so mehr Beachtung, als es die erste derartige Botschaft seit Beginn der Amtszeit Scalfaros war und auch frühere Staatspräsidenten mit Ausnahme des politisch besonders extrovertierten *Francesco Cossiga* von ihrem Recht, sich durch schriftliche Botschaften ans Parlament zu wenden, jeweils äußerst sparsamen Gebrauch gemacht haben. Die Initiative des Staatspräsidenten war in der Sache höchst legitim und im Blick auf die längst breit erwünschten, aber durch Parteienstreit dauernd verzögerten „institutionellen Reformen" mehr als berechtigt. Durch den gewählten Zeitpunkt aber erhielten die Ereignisse am Po ein größeres Gewicht, als ihnen die Bevölkerung gegeben hatte.

Der zweite Vorgang: Ein übereifriger Untersuchungsrichter aus Verona schickte zwei Tage nach den Demonstrationen mit einem zunächst nicht einwandfreien Durchsuchungsbefehl, der per Fax nachgebessert werden mußte, die „Digos" (politische Polizei) in die Mailänder Zentrale der Lega. Dabei kam es, da die Spitzen der Lega der Digos den Zutritt verweigerten, zu tätlichen Auseinandersetzungen zwischen Polizei und Legavertretern, bei denen der einstige Innenminister der Regierung Berlusconi und zweite Mann hinter Bossi, *Roberto Maroni,* sich ein blutiges Gesicht holte und die Ambulanz in Anspruch nehmen mußte.
Vielleicht hätten alle, die sich politisch und von Amts wegen mit den Aktionen der Lega auseinanderzusetzen hatten, mehr Ruhe und Zurückhaltung bewahrt, hätten sie eine wenige Tage vor der Großdemonstration veröffentlichte Repräsentativbefragung der Mailänder Bevölkerung zur Kenntnis genommen, die einen deutlichen Rückgang der Zustimmung zur Lega signalisierte und nach der nur noch 3,6 Prozent der Mailänder der von der Lega vertretenen Sezession Norditaliens das Wort redeten.
Der Lega selbst oder jedenfalls Bossi wäre in der gegenwärtigen Lage wohl kaum etwas unangenehmer als zu Kompromissen zwingende Gesprächsangebote. Ministerpräsident Prodi machte solche – und kaum etwas willkommener als die Aureole des von der Justiz „politisch" Verfolgten. Vorsichtshalber hat der Lega-Führer schon vorweg kundgetan: über Föderalismus sei mit ihm nicht mehr zu reden, und sollte er verhaftet werden, wolle er sich zum politischen Gefangenen erklären.

Was treibt die Lega eigentlich an?

Soweit der aktuelle Stand. Wer oder was aber ist die Lega? Was ist an ihrem Aktionismus Folklore, oder wie ernst ist sie zu nehmen? Wer stützt sie, und wie erklärt sich ihre gegenwärtige Politik?
Die Wurzeln der Lega reichen in die frühen achtziger Jahre zurück. Sie sind von Anfang an an den Namen Bossi geknüpft. Dieser aus der Provinz Varese stammende, heute fünfundfünfzigjährige Selfmademan mit nachgeholtem Abitur und abgebrochenem Medizinstudium, hat ihr stets den Stempel aufgedrückt. Die Autonomiebewegung ist seit gut zwanzig Jahren sein politischer Job. Er arbeitete in den siebziger Jahren zunächst als Propagandist der „Union valdotaine", der Sammelpartei der französischsprachigen Valdostaner, in seiner Heimatprovinz – ohne registrierbaren Erfolg. Auch mit der Gründung einer autonomistischen Zeitung („Nord-Ovest") scheiterte er. Im April 1984 gründete Bossi mit einem Kreis die „Lega autonomista lombarda".

Der Kampf gegen den römischen Zentralismus sollte aus seiner Sicht, nachdem der Klassenkampf sich erschöpft habe, in eine neue Zukunft führen.
Zum geschichtlichen Vorbild nahm er sich Alberto de Ciussano, den Anführer einer Liga zwanzig lombardischer Städte gegen Friedrich Barbarossa, der in den Augen Bossis „der Fahnenträger des mittelalterlichen Zentralismus" war. 1987 gelang Bossi zum ersten Mal der Sprung in den Senat und einem anderen Lega-Kandidaten die Wahl ins Abgeordnetenhaus (in das später auch Bossi wechselte). Den großen Durchbruch schaffte Bossi mit seiner Bewegung zu Beginn der neunziger Jahre. 1990 wurde seine Lega bei den Kommunalwählern in der Lombardei mit 19,4 Prozent der Stimmen zweitstärkste Partei der Region (damals noch hinter der DC).
In den Folgejahren gewann die Lega bei Kommunal- und Bürgermeisterwahlen Mehrheiten in vielen Mittelstädten und kleineren Orten der Lombardei und Venetiens, auch im Piemontesischen und mit Ablegern selbst in der Emilia. Die großen Metropolen im Norden wie in Mittelitalien (mit Ausnahme Mailands, wo aber der gegenwärtige Amtsinhaber als Kandidat der Lega kaum noch Chancen auf eine Wiederwahl im nächsten Jahr haben dürfte) werden aber ganz überwiegend von Vertretern der Mitte und der Linken regiert.
Bei den Parlamentswahlen 1992 und 1994 konnte die Lega jeweils 8,6 resp. 8,4 Prozent der Stimmen (Abgeordnetenkammer) auf sich vereinen. Dabei profitierte sie 1994 bei den Mandaten massiv vom Wahlbündnis mit Berlusconis „Forza Italia", so daß sie mit 123 Abgeordneten vorübergehend sogar die größte Fraktion in der Abgeordnetenkammer stellte.
Die Erfolge der Partei erklären sich zum einen aus dem rücksichtslosen Ausschlachten der konstitutiven Schwächen des italienischen Staates; Politik und Verwaltung werden dabei gleichermaßen ins Visier genommen. Bossi zieht alle Register im Kampf gegen die „gefräßige" römische Bürokratie und den „parasitären Süden". Sein hauptsächlicher Resonanzboden sind die „produktiven" Mittelschichten des Nordens mit Schwerpunkt im Handwerk, bei den Selbständigen und bei den Kleinindustriellen.
Zum anderen kamen dem Aufstieg der Lega zunächst die Zeitläufe entgegen. Sie konnte sich gegenüber den durch natürlichen Verschleiß und durch Korruption in Auflösung geratenen Christdemokraten und Sozialisten als treibende Kraft im Übergang in die zweite Republik darstellen.
Dies änderte sich allerdings mit dem Einstieg *Silvio Berlusconis* in die italienische Politik rasch und gründlich. Im Bündnis mit Berlusconis Neugründung Forza Italia konnte die Lega zwar ihre Haut retten, aber es blieb ihr in diesem Bündnis nur die zweite oder dritte Rolle, was sich schlecht mit ihrem populistischen Charakter vertrug.
Aus der Interessenperspektive der Lega war es deshalb folgerichtig, daß Bossi sein Bündnis mit Berlusconi bereits Ende 1994 aufkündigte. Bossi verlor dabei fast ein Viertel seiner parlamentarischen Mitstreiter; sie landeten größtenteils bei Forza Italia. Aber überleben konnte die Lega nur als eigenständige Protestbewegung – allerdings um den Preis unaufhörlicher Radikalisierung. Nur die konsequente sezessionistische Linie kann die Lega seither noch in den Schlagzeilen halten. Diese Linie war bei Bossi, wie seine Selbstbiographie (Vento del Nord, la mia Lega, la mia vita, Mailand 1992) zeigt, von Anfang an angelegt. Bossi führt zudem seine Bewegung extrem autoritär und bekennt sich dazu. Von parteiinterner Demokratie ist bei der Lega kaum die Rede. „Wer führt, muß in Frieden gelassen werden" (Vento del Nord, S. 90). Wer sich dem Willen des Chefs widersetzt, wird ausgeschlossen. Dies demonstrierte Bossi erst jetzt wieder an der jungen ehemaligen Präsidentin der Abgeordnetenkammer, *Irene Pivetti*, die – bislang glühende Anhängerin der Lega – den virtuellen Gang Bossis in die Unabhängigkeit Padaniens nicht mitmachen wollte.

Über ein politisches Sachprogramm verfügt die Lega nicht. Sie verbindet allein, was Protestparteien üblicherweise zusammenhält: die Kritik am Politikversagen und die populistische Pflege von Vorurteilen; im Fall der Lega das Ausspielen des „produktiven" Nordens gegen den „räuberischen" Rest. Dabei wird geflissentlich übersehen, daß die Menschen aus dem Süden zur Steigerung der Produktivität des Nordens wesentlich beigetragen haben und umgekehrt auch der Norden beklagenswerte Zustände aufzuweisen hat – der Po gehört wohl zu den verdrecktesten Flüssen Europas –, für die er in erster Linie selbst und erst in zweiter Linie die römische Regierung verantwortlich ist.

Behindert oder begünstigt der Extremismus Bossis die notwendigen Reformen?

Bossi – eine sehr persönliche Mischung aus grünen und braunen Tönen – betreibt Politik aus dem Bauch in rotziger Sprache. Er verbindet dabei eine neuheidnische Blut- und Bodenromantik mit einer neoliberalen Wirtschaftsphilosophie der brutalsten Art. Man leugnet, Rassist zu sein, pflegt aber sorgfältig rassistische Vorurteile, sowohl gegen Zuwanderer aus Dritte-Welt-Ländern wie gegenüber den eigenen Landsleuten im Süden.
Die *Kirche* muß sich schon aus ureigener Verantwortung gegen beides wehren: gegen den Egoismus als politisches Prinzip und gegen die rassistisch unterfütterte Stammesmystik. Darüber hat es wie auch über die Frage der staatlichen Einheit Italiens selbst schon mehrfach heftige Auseinandersetzungen gegeben. Dabei war als kirchlicher Wortführer der Mailänder Erzbischof, Kardinal *Martini*, jeweils wegweisend (vgl. seine „sieben Regeln" zur Unterscheidung verantwortlicher von abenteuerlicher Politik, veröffentlicht in allen Diözesanblättern, auszugsweise in „La Repubblica", 10.9.96).
Ob das „Sezessionsprojekt" Bossis und seiner Gefolgsleute die dringend notwendigen Reformen im italienischen Staat eher befördert oder behindert, ist unabhängig von der Frage, ob die Lega es damit ernst meint oder die Sezessionsforderung nur als Waffe politischer Selbstbehauptung einsetzt, nur schwer zu entscheiden.

Betrachtet man das Schicksal des Landes durch die Jahrhunderte, so erweist sich der dem Risorgimento zu verdankende italienische Zentralismus als *Verständigung an der eigenen Geschichte.* Nichts prädestinierte das in hundert Kleinstaaten und Fremdherrschaften aufgesplitterte Italien dafür. Aber gerade weil der Zentralstaat etwas dem Lande künstlich Aufgepfropftes ist, befürchtet man von jeder Auflockerung, das Ganze drohe zu zerfallen. Die Verfechter des Zentralstaates könnten durch den sezessionistischen Verbalradikalismus Bossis durchaus nochmals Oberwasser gewinnen.

Die Notwendigkeit der Dezentralisierung, der Umsetzung föderalistischer Elemente in Gesetzgebung und Verwaltung, einschließlich künftiger eigener Steuerhoheit der Regionen wird in Italien zur Zeit zwar allseits gesehen und bejaht, und die gegenwärtige Regierung ist die autonomie- und föderalismusfreundlichste seit Bestehen der Republik. Aber der Weg dahin bleibt lang, und noch ist unklar, wie viele ihn überhaupt begehen wollen. Als nächster Ansatz dafür bietet sich weniger die Aufwertung der bestehenden zwanzig Regionen als eine Stärkung der lokalen Körperschaften, der Städte und Gemeinden, an.
Bereits die *Direktwahl der Bürgermeister* hat gezeigt, was Stabilität in den Kommunen bedeutet und was sich daraus an örtlicher Bereitschaft zu Selbstverantwortung entwickeln kann. Aber Italien kennt bislang keine Gemeindeselbstverwaltung, die diesen Namen verdient. Und auch die gegenwärtige Regierung hat es trotz bester Absichtserklärungen bislang nicht einmal geschafft, dafür zu sorgen, daß die Sekretäre und Generalsekretäre als die eigentlichen Verwaltungschefs in den Gemeinden nicht mehr von den Präfekten, damit vom Innenministerium bestellt, sondern auf Vorschlag des Bürgermeisters vom jeweiligen Gemeinderat ernannt werden.

Und ganz unabhängig vom Gelingen oder Mißlingen konkreter Ansätze stellt sich die Frage, ob die Karte Föderalismus für den Gang der Dinge in den nächsten Jahren überhaupt die entscheidende ist. Eine tief in die bestehende Gewaltenteilung eingreifende Staats- und Regierungsreform steht an. Die dafür geschaffene Zweikammerkommission („Bicamerale"), deren endgültige Konstituierung im November erfolgen soll, hat den Auftrag, bis in einem Jahr Modelle vorzulegen, über die dann 1998 endgültig zu entscheiden wäre. Dabei geht es nicht allein um eine modifizierte Kompetenzverteilung zwischen Regierung und Parlament, um die Stellung des Regierungschefs und des Staatspräsidenten (französisches oder deutsches Muster), sondern auch um eine gründliche *Reform der Justiz,* deren Politisierung zunehmend Unbehagen weckt.
Neben den überfälligen „institutionellen Reformen", die gewiß eine Verlagerung von Kompetenzen von Rom weg einschließen muß, bleibt die Frage am vordringlichsten: Schafft Italien wider alle feststehenden Tatsachen doch noch rechtzeitig den Anschluß an die europäische Wirtschafts- und Währungsunion? Die Zustimmung zur WWU wie zu Europa insgesamt ist groß. Kaum ein EU-Land sieht die eigene wirtschaftliche Zukunft so sehr an das Gelingen der Währungsunion geknüpft wie Italien. Die Regierung Prodi hat trotz der derzeitigen Wachstumsschwäche (erwartetes Wirtschaftswachstum 1996: 1,2 Prozent) für 1997 ein Sparpaket von umgerechnet 62,5 Milliarden DM vorgelegt.
Was allerdings aus dem Sparpaket tatsächlich wird, ist noch weitgehend offen. Trotzdem setzt die Regierung Prodi unverdrossen auf Maastricht-Reife. Bei der Erreichung dieses Ziels können sie die *Altkommunisten,* die bei der Vermeidung sozialer Härten gelegentlich auch eine Hilfe sind, mit ihrem ideologisch betonierten Besitzstandsdenken weit mehr behindern als Bossi mit seinen Unabhängigkeitsfantasien.

Andrea Dallago

„Ein Raum öffentlicher Reflexion"

Fragen zum Religionsunterricht an Professor Werner Simon

In den neuen wie in den alten Bundesländern ist der Religionsunterricht Gegenstand einer Debatte über seine Grundlagen, Strukturen und Aufgaben. Nach ihrer jüngsten Vollversammlung veröffentlichten die deutschen Bischöfe eine ausführliche Stellungnahme zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts (vgl. ds. Heft, S. 591). Zum Zusammenhang der in Ost- und in Westdeutschland geführten Diskussion befragten wir den Mainzer Religionspädagogen (und früheren Theologen an der Berliner Freien Universität) Werner Simon. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Simon, der Religionsunterricht an staatlichen Schulen erweist sich in den neuen Bundesländern als ein in mehrfacher Hinsicht schwieriges Gebiet kirchlicher Präsenz, nicht nur in Brandenburg. Aber auch in den alten Bundesländern steht es um den Religionsunterricht nicht zum besten. Manche plädieren gar für den Rückzug der Kirche aus der Schule und für die Konzentration auf die gemeindliche Katechese. Wo ist es gegenwärtig um den Religionsunterricht eigentlich prekärer bestellt, in Ost- oder Westdeutschland?

Simon: Dieser Vergleich ist schwierig. Sowohl in den ostdeutschen als auch in den westdeutschen Bundesländern wird eine Diskussion geführt über die künftige Gestalt des Religionsunterrichts als Teil des schulischen Bildungsauftrags. Die gemeinsame Fragestellung lautet: Wie kann ein schulischer, darüber hinaus konfessioneller Religionsunterricht im Rahmen des schulischen Bildungsauftrags seinen eigenen, wichtigen und nicht ersetzbaren Beitrag leisten? Hierhin gehört auch die Frage nach der Konfessionalität in ihrer pädagogischen Bedeutsamkeit. Es stehen verschiedene Konzepte zur Diskussion. Die Diskussion um das Fach „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde" (LER) in Brandenburg hat es noch einmal zutage gefördert: Ein religionskundliches und ein konfessionelles Konzept stehen sich gegenüber. Und innerhalb des konfessionellen Konzeptes stellt sich die Frage nach einem konfessionell kooperativ gestalteten Religionsunterricht.

„Wie werden Schüler mit Religion vertraut?"

HK: Also im Kern doch dieselben Fragestellungen in Ostwie in Westdeutschland?

Simon: In den neuen Bundesländern geht es um den Aufbau eines neuen Faches, um die Schaffung eines neuen Wahlpflichtbereiches ethisch-religiöser Erziehung (evangelischer und katholischer Religionsunterricht, Ethik- oder Philosophieunterricht) in einer Schule, in der bisher diese Fächerguppe nicht vertreten war und in der bisher Religion und christlicher Glaube als „nicht wissenschaftliche" Weltanschauung und Ideologie ausgegrenzt und diffamiert wurden. Insofern stellt sich die Frage der Vermittelbarkeit und Akzeptanz eines schulischen Religionsunterrichts hier noch einmal auf spezielle Weise. Im westdeutschen Zusammenhang geht es um die Weiterentwicklung eines bereits erprobten Konzeptes schulischen Religionsunterrichtes. Dabei stellt sich auf Grund der Konfessionalität auch die Frage nach der Begründbarkeit eines Religionsunterrichtes, der von einer standortbezogenen Position aus erteilt wird. Es geht um die Frage, wie dieser Religionsunterricht so gestaltet werden kann, daß Kinder und Jugendliche auf dialogische Weise lernen, sich eine eigene Überzeugung zu bilden, und dies in der Begegnung und Auseinandersetzung mit einer Person, die von einer bestimmten Überzeugung her denkt.

HK: Angesichts der geringen Zahl der Kirchenmitglieder unter Schülern in den neuen Bundesländern liegt es doch nahe, sich Gedanken über einen überkonfessionellen Religionsunterricht zu machen. Und die Wirklichkeit des Religionsunterrichts in den alten Bundesländern dürfte in manchen Fällen faktisch von einem religionskundlichen Unterricht gar nicht so weit entfernt sein…

Simon: Der religionskundliche Religionsunterricht in weltanschaulicher Neutralität müßte sich beschränken auf die Aufgabe der Information, des Vergleichs, des verstehenden Sich-Annäherns an kulturelle Überlieferungen, die auch religiös geprägt sind. Das ist eine wichtige und anspruchsvolle Aufgabe. Aber gegenüber dem konfessionellen sind dem religionskundlichen Unterricht damit notwendigerweise Grenzen gesetzt.

HK: Dem konfessionellen Unterricht sind dagegen Grenzen gesetzt, wenn seine Konfessionalität nicht wirklich bejaht wird und plausibel gemacht werden kann. Kann man nicht auch das Prinzip der Konfessionalität überschätzen?

Simon: Aus der Diskussion um LER in Brandenburg möchte ich eine Formulierung von *Gerhard Zeitz* von der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg aufgreifen. Ein Ziel von LER war es, die Schüler mit Religion „vertraut" zu machen. Wie wird man aber mit Religion vertraut? Zeitz sagte sinngemäß: Ich werde mit Religion vertraut, indem ich mit Personen vertraut werde, die mit Religion vertraut sind. Und zwar so vertraut werde, daß ich mich mit ihnen auseinandersetzen kann. Insofern wäre die Begegnung und die Auseinandersetzung mit authentischen Vertretern von Religion der eigentliche Lernweg, um mit Religion vertraut zu werden – wobei das Moment des Konfessorischen nicht ausgeschlossen ist. Das ist ein wichtiges Argument für die konfessionelle Prägung des Religionsunterrichts. Ein religionskundlicher Ansatz muß notwendigerweise in einer gewissen Distanz verbleiben.

HK: Aber LER sah doch durchaus die Begegnung mit authentischen Vertretern der Religionsgemeinschaften vor…

Simon: Integratives Lernen hätte vorausgesetzt, daß der Unterricht in einem partnerschaftlichen Umgang miteinander gestaltet worden wäre. Es entschied jedoch allein der staatliche Lehrer darüber, ob, in welchem Umfang, in welchem thematischen Zusammenhang und wie lange welcher Vertreter einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft als authentischer Vertreter in den Unterricht eingeladen wurde. Das setzt der authentischen Selbstdarstellung deutliche Grenzen. Pädagogisch ist auch zu fragen, ob es überhaupt möglich ist, tragende religiöse, weltanschauliche Orientierungen zu entwickeln auf der Basis von punktuellen, zeitlich sehr begrenzten Einzelbegegnungen. Für Bildungsprozesse sind Kontinuität und Vertrauen grundlegend notwendig. Das war nicht gegeben. Ob die Kooperation gelang oder nicht gelang, hing von den persönlichen Konstellationen und Beziehungen vor Ort ab. Das macht deutlich: das Problem liegt in der Struktur. Es stellt sich darüber hinaus die grundsätzliche Frage: Wie weit kann, wie weit darf in einem integrativen Unterricht das konfessorische Element zum Tragen kommen?

„LER gibt der positiven Religions- und Bekenntnisfreiheit keinen Raum"

HK: In der letzten Zeit vor der Verabschiedung von LER durch den Brandenburgischen Landtag gerieten legitime und auch für die westdeutsche Situation interessante Anliegen, die mit diesem Ansatz von Anfang an auch verknüpft

waren, fast gänzlich aus dem Blick. Worin bestanden für Sie solche legitimen Anliegen?

Simon: Bei LER habe ich immer drei Intentionen wahrgenommen, denen ich mich voll anschließen kann. Erstens soll religiöse Bildung nicht aus dem Bildungszusammenhang der Schule ausgegrenzt werden. Sie soll Teil des schulischen Bildungsauftrags sein. Zweitens soll religiöse Bildung in der Begegnung mit authentischen Vertretern der Religionen geschehen. Es wurde richtig erkannt, daß die Begegnung mit authentischen Vertretern ein genuiner Weg für religiöse Bildung ist. Drittens will diese Bildung Toleranz ermöglichen. Dies kann nicht in Fächern stattfinden, die lediglich nebeneinander bestehen, aber nicht untereinander vernetzt sind und miteinander kooperieren.

HK: Warum geriet dieses Unternehmen dennoch gerade auch aus religionspädagogischen Gründen ins Abseits?

Simon: Das lag im wesentlichen an zwei Aporien. Vom Lehrer wird erwartet, daß er den Unterricht zurückhaltend moderiert. Er soll die gebotene weltanschauliche Neutralität wahren. Andererseits soll er sich engagiert und authentisch in den Unterichts- und Bildungsprozeß einbringen. Wie kann ein Lehrer, eine Lehrerin gleichzeitig diesen sich widerstreitenden Postulaten gerecht werden? Und wie läßt sich Religion „religiös und weltanschaulich neutral" lehren? Muß es im Raum religiöser Bildung nicht möglich sein, die für das Selbstverständnis von Religion wesentliche, wenn auch durchaus strittige Frage nach der Wahrheit, nach der Verbindlichkeit einer bestimmten Religion zu stellen? LER trägt der negativen Religionsfreiheit voll Rechnung, gibt aber der positiven Religions- und Bekenntnisfreiheit im Bereich des ordentlichen Unterrichts keinen Raum. Das wäre mit einem ordentlichen Schulfach Religion, das gleichzeitig für Kooperationen offen ist, wie es die Kirchen vorgeschlagen haben, denkbar gewesen.

HK: Werden die Schlachten, die in jüngster Zeit in Brandenburg stattfanden, nun schon bald auch in Westdeutschland geschlagen?

Simon: Das könnte durchaus der Fall sein. Die Fragen werden jedenfalls keineswegs nur in den neuen Bundesländern diskutiert. Es stellt sich die Frage, welche Konsequenzen sich aus der gebotenen weltanschaulichen Neutralität für die Gestaltung der religiösen Bildung ergeben. Ich sehe uns vor allem herausgefordert, den Sinn positiver Religionsfreiheit als eines Freiheitsrechts innerhalb einer pluralen Gesellschaft neu zu bestimmen und neu in die Diskussion einzubringen.

HK: Mehr denn je ist also die Rolle des Staates im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht angefragt...

Simon: LER führt dazu, daß ein Unterrichtsfach allein in staatlicher Verantwortung angeboten wird. Das ist ein Ansatz, der einerseits mit Recht darauf verweist, daß der Staat zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet ist. Andererseits ist er aber wenig offen für die gelebte Pluralität von Überzeugungen und dafür, diese in den schulischen Zusammenhang aufzunehmen, wobei sich der Staat in der Frage der religiösen Bildung dann notwendigerweise zurücknehmen müßte. Die Kompetenz des Staates in Hinblick auf die Bestimmung der Inhalte religiöser Bildung ist notwendigerweise und mit Recht begrenzt. Im Blick auf die religiöse Bildung bräuchten wir ein pluralismus- und freiheitsfreundliches Modell, das offen ist für die in der Gesellschaft gelebten, differenten weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen, um sie auch unter den Bedingungen schulischen Lernens reflektierbar zu machen.

HK: Sagt der Streit um LER nicht mehr über die realen Schwierigkeiten mit dem Fach Religion aus, als dies zuweilen den Anschein hatte? Wenn man von regionalen Sonderentwicklungen in Deutschland einmal absieht – was macht heute die Präsenz des Faches Religion an den öffentlichen Schulen so schwierig?

Simon: Religion ist vor allem ein äußerst differenziertes Phänomen geworden. Die individuelle, lebensgeschichtlich gefundene und profilierte Religion tritt in Spannung zu den institutionell geformten Religionen. Davon unabhängig gibt es auch kulturelle Formen von Religion. Diese drei decken sich nicht notwendigerweise. Sie stehen in einer spannungsreichen Wechselbeziehung.

„Das Moment des Konfessorischen und des Konfessionellen muß neu bedacht werden"

HK: Und wie müßte die Antwort des Religionsunterrichts darauf aussehen?

Simon: Der Religionsunterricht, gerade auch der konfessionelle, bietet in diesem Spannungsfeld die Chance, persönliche Religiosität zu entwickeln, in einer reflektierenden Auseinandersetzung mit den Überzeugungen gelebter Religion und verbindlicher Lebensgemeinschaften. In der Pluralität der Gesellschaft bedeutet dies immerhin auch Reichtum. Auch im Raum der Schule brauchen wir die Einübung eines Dialogs, eines interkulturellen Lernens in Hinblick auf die vielfältigen gelebten religiösen und weltanschaulichen Orientierungen, die den Schülern in der Gesellschaft begegnen. Wie es die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland „Identität und Verständigung" formuliert: Es geht darum, Identität zu ermöglichen und diese Identität einzubinden in Prozesse der Verständigung in der Pluralität. Diese Aufgabe stellt sich zum einen innerhalb des konfessionellen Religionsunterrichtes und angesichts der Vielfalt der lebensgeschichtlich geprägten religiösen Orientierungen der Schüler. Sie stellt sich aber auch für einen Lernbereich religiöser Bildung, wie er in unterschiedlichen Fächern in der Schule anzutreffen ist.

HK: Könnte nicht aber eine Schwierigkeit darin liegen, daß man genau diese Leistung einem kirchlich verantworteten Unterricht vielfach nicht mehr so recht zutraut? Sind die

Vorbehalte gegenüber den Kirchen schon so stark, daß man sie selbst auf ihrem ureigensten Gebiet, dem Umgang mit Religion, für ungeeignete Gesprächspartner hält?

Simon: In der öffentlichen Diskussion spielte dies sicherlich eine Rolle. Das Thema wurde vielfach diskutiert als eine Frage nach der Macht, nach dem Einfluß von Kirche in der Schule. Der Religionsunterricht wurde in diesem Zusammenhang als ein „Privileg" der Kirchen betrachtet und kritisiert. Es wurde vielfach nicht verstanden, daß es bei der Einrichtung des konfessionellen Religionsunterrichts auch um die Wahrung von Freiheitsrechten geht, die die positive Religionsfreiheit tangieren, die auch im Raum der Schule gilt.

HK: Andererseits spielten z. T. Zerrbilder vom Religionsunterricht eine Rolle, daß es einen nur wunderte...

Simon: In der öffentlichen Diskussion wurde zuweilen von einem Bild des Religionsunterrichts ausgegangen, das die Wirklichkeit in Westdeutschland nicht trifft. Es wurde das Schreckgespenst eines vereinnehmenden und vor allem indoktrinierenden Religionsunterrichts an die Wand gemalt. Es begegneten Vorstellungen, die nicht die Realität eines schulisch integrierten und pädagogisch profilierten Religionsunterrichtes widerspiegelten. Hier wirkten Vorurteile, Vorverständnisse nach, die abzubauen teilweise sehr schwer ist.

HK: Auffallend war, daß die beiden Kirchen, trotz aller sonstiger Unterschiede, im Verhalten gegenüber LER letztendlich an einem Strang zogen. Wird dies über Brandenburg hinaus noch Auswirkungen und Bedeutung haben?

Simon: Das könnte durchaus sein. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß am Ende des Modellversuches, die Positionen der evangelischen und katholische Kirche, auch der jüdischen Gemeinde des Landes Brandenburg sich trafen. Mit dem Gegenmodell, das man in die Diskussion einbrachte, legte man einen Entwurf vor, der die Schwierigkeiten, die sich auch im Modellversuch gezeigt haben, aufnahm und gleichzeitig versuchte, den Intentionen des Modellversuchs auch zu entsprechen: das Modell der Differenzierung und Kooperation in einem Fächergruppen-Ansatz.

HK: Das Ausmaß der bundesweit geführten Diskussion über LER ist eigentlich nur erklärlich, wenn dabei ein bundesweit relevantes Thema mitverhandelt wurde. Hat man in Westdeutschland Angst vor einem „Dammbruch" in Sachen Religionsunterricht, den die Entwicklung bei LER auslösen könnte?

Simon: Das kann man so sehen. In der Diskussion über die Alternative religionskundlichen Lernens allein in staatlicher Verantwortung und im Modus weltanschaulicher Neutralität spiegelt sich stellvertretend die Frage wider, inwieweit das Moment des Konfessorischen und des Konfessionellen neu bedacht und positiv profiliert werden müßte. Und zwar nicht nur aus theologischen und kirchlichen Überlegungen heraus, sondern im Hinblick auf die pädagogischen Notwendigkeiten im Unterricht und im Kontext einer pluralen Gesellschaft, in der auch die christlichen Kirchen zunehmend Minderheiten sein werden. Zweitens sind in der Auseinandersetzung mit dem Brandenburger Modell Sinn und Notwendigkeit integrativen Lernens neu bewußt geworden. Das deckt sich durchaus mit pädagogischen Akzentsetzungen in Westdeutschland. Das Lernen in der Klassengruppe wird wieder stärker betont, auch das soziale Lernen und das Lernen in fächerverbindenden Zusammenhängen. Und das deckt sich mit den Erfordernissen des interkulturellen Lernens in Schulklassen, in denen nicht selten eine Vielzahl von Kulturen präsent sind.

HK: Welche Bedeutung geben Sie dem schlußendlich von beiden Kirchen in Brandenburg eingebrachten Modell zur Vermittlung im Streit um LER? Wurde hier eine Linie angedacht, die auch andernorts auf die Dauer interessant werden könnte?

Simon: Das Modell, das die Kirchen als Antwort auf LER formuliert haben, greift beide Anliegen auf: Formen differenzierenden und integrierenden Lernens, in denen im Lebensraum der Schule von pluralen Herkünften her Orientierung gesucht, gefunden und eingeübt wird. Durch die Diskussion in Brandenburg wurde dieses Modell auch in Westdeutschland noch einmal neu ins Bewußtsein gehoben. Es wurde hier eine Diskussion geführt, die in Hinblick auf die zukünftige Gestalt religiöser Bildung in einer pluralen und säkularisierten Gesellschaft geführt werden muß, wobei die Situation in den neuen Bundesländern noch einmal deutlich zu unterscheiden ist von derjenigen in den alten.

„Ein Angebot für Schüler mit den unterschiedlichsten religiösen Voraussetzungen"

HK: Was bedeutet die nun entstandene Lage für den Religionsunterricht in ganz Deutschland? Selbst wenn das Bundesverfassungsgericht in einem Jahr die Gültigkeit des Artikel 7 Absatz 3 Grundgesetz auch für Brandenburg bestätigen sollte, kann dies doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß damit in der Sache wenig gelöst ist.

Simon: Durch das Grundgesetz und die Landesverfassungen ist zunächst einmal der Rahmen umschrieben. Wie dieser Rahmen gefüllt wird, ist jedoch eine andere Frage. Hier sind die Voraussetzungen regional teilweise sehr verschieden. Religionsunterricht in Oberbayern geht von anderen Voraussetzungen aus als im Raum Frankfurt am Main, Religionsunterricht in Mecklenburg von anderen als im thüringischen Eichsfeld.

HK: Wobei die Unterschiede auch bisher schon größer waren als vielfach bekannt ist...

Simon: Die Ungleichzeitigkeit in Hinblick auf die religiöse Kultur wird künftig in jedem Fall stärker als bisher zu einer Differenzierung des Religionsunterrichts auch in seiner

inhaltlichen Ausgestaltung führen. Von daher wäre auch die Frage nach der Notwendigkeit einer konfessionellen Kooperation noch einmal neu zu stellen. Der zukünftige Religionsunterricht muß sich verstehen vor dem Hintergrund einer Pluralisierung und einer zunehmenden Individualisierung von Religion. Er wird ein diakonisches Profil haben, und zwar in dem Sinn, daß er die religiöse Entwicklung der Schüler begleitet, Bildungs- und Vergewisserungsprozesse ermöglicht, Vergewisserung in bezug auf Lebensentwürfe und in Grundfragen, wie sie Kant formuliert hat: Was dürfen wir hoffen? Was sollen wir tun? Was können wir wissen? Der konfessionelle Religionsunterricht in seiner Bindung an gelebte Lebensentwürfe kann dazu beitragen, zu einer standortbezogenen Auseinandersetzung zu kommen.

HK: Müßten nicht aber, um dies leisten zu können, die Präsenz nicht-katholischer Schüler im katholischen Religionsunterricht positiver, weniger zurückhaltend und im Sinne einer geduldeten Ausnahme betrachtet werden, als dies auch das jüngste Papier der deutschen Bischöfe noch tut?

Simon: Religionsunterricht in der Schule sollte ein Angebot sein für Schüler mit den unterschiedlichsten Voraussetzungen in bezug auf ihre religiöse Sozialisation. Die bereits erwähnte Denkschrift der EKD bringt eine positive Offenheit für alle Schüler zum Ausdruck, die dieses Angebot annehmen möchten. Die Konfessionalität wird durch die Konfessionalität der Person des Lehrers und der Inhalte bestimmt. Katholischerseits wird auch in der jüngsten Erklärung der deutschen Bischöfe vom Regelfall der Trias einer konfessionellen Homogenität von Lehrer, Inhalten und Schülern ausgegangen, in der Regel sollen Schüler mehrheitlich in der gleichen Konfession beheimatet sein. Angesichts der zunehmend individualisierten Bezüge auch zur eigenen Konfession sollte sich, so denke ich, auch katholischer Religionsunterricht öffnen für alle Schüler, die an ihm teilnehmen möchten. Angesichts der verbreiteten Distanz zur institutionellen Religion könnte der konfessionelle Religionsunterricht der Zukunft auch auf diese Weise zeigen, was das Modell eines dialogfähigen Glaubens ist.

HK: Inwieweit könnte es aber auf die Dauer zu einer Koalition in Ost und West derjenigen kommen, die sich – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – in zweierlei treffen: in der Ablehnung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und der Bevorzugung der Gemeindekatechese?

Simon: Ich hoffe, daß sich keine solche Koalition bildet. Die Aufgaben von Katechese einerseits und Religionsunterricht andererseits sind einfach verschieden. Während man in Ostdeutschland vielleicht vom Religionsunterricht in Westdeutschland lernen kann, ist es im Fall des Gemeindeverständnisses umgekehrt. Es ist unstrittig eine Aufgabe der Gemeinde, Verantwortung zu übernehmen für die Kinder und Jugendlichen, die in ihr leben. In der Gemeinde soll gelernt werden können, Glaube zu leben. Es geschieht auch in Westdeutschland viel Positives auf dem Gebiet der Sakramentenkatechese und in der verbandlichen und gemeindlichen Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. Dennoch ist im allgemeinen ein Gemeindebewußtsein für die Verantwortung für ein Lernen zwischen den Generationen vielfach erst ansatzweise ausgeprägt. Was in den ostdeutschen Ländern gelebt und entwickelt wurde, natürlich unter den Bedingungen der Ausgrenzung aus dem schulischen Zusammenhang, hat eine Form gefunden, von der man in Westdeutschland lernen kann und lernen sollte.

HK: Zuweilen sieht es aber in Ost- und Westdeutschland auf je verschiedene Weise so aus, als gewichte man die Gemeinde so stark, daß für den Religionsunterricht nur wenig Energie übrig bleibt…

Simon: Der Religionsunterricht muß als schulisches Unterrichtsfach begriffen werden, als Teil des schulischen Miteinanderlernens und Miteinanderlebens, als Partner im fächerübergreifenden Lernen unter schulischen Bedingungen und als Mitträger einer Kultur des Schullebens. Beides ist notwendig: das Bemühen um das Eigenprofil eines schulisch begründeten und integrierten Religionsunterrichts, unter pädagogischer Berücksichtigung auch der Momente des Konfessorischen; gleichzeitig ist in den Gemeinden zu überlegen, was es heißen kann, miteinander glauben und leben zu lernen. Dabei ginge es gerade auch darum, die Sprachen, Anliegen und Lebensweisen sowie Lebenswerte junger Menschen auch in den Gemeinden angemessen wahrzunehmen. Insofern hoffe ich, daß nicht durch die wechselseitige Übertragung von Erwartungen an Religionsunterricht und Katechese beide in einer sinnwidrigen und unfruchtbaren Weise gegeneinander ausgespielt werden.

„Ich wünsche mir vielfältige Formen der Kooperation“

HK: Inwieweit haben die Erfahrungen mit dem Religionsunterricht in den neuen Bundesländern die Frage nach der ökumenischen Dimension des Religionsunterrichtes beeinflußt oder verändert? Reicht es noch zu sagen, der Religionsunterricht müsse ökumenisch ausgerichtet sein? Was wären wünschenswerte weitergehende, auch strukturelle Konsequenzen aus ökumenischer Perspektive?

Simon: Nicht nur ökumenische Offenheit als eine Grundhaltung und als eine Inhaltsdimension, auch die konfessionelle Kooperation gehört zu den Merkmalen eines dialogfähigen konfessionellen Religionsunterrichts. Wie sich diese konfessionelle Kooperation im einzelnen – schulstufenbezogen, schulartbezogen, den regionalen Erfordernissen entsprechend – gestalten soll, welche Formen der Begegnung, des Miteinanderlernens, der phasenweisen Kooperation möglich und dringlich sind, auf diese Fragen müssen situationsangemessene Antworten gefunden werden. Für die konkrete Gestaltung des Religionsunterrichts wünsche ich mir vielfältige Formen der Kooperation, auch des gemeinsamen

projektorientierten Lernens. Auch legen sich für die ökumenische Kooperation neue Lernformen außerhalb des stundenbezogenen Unterrichts nahe. Hier wünsche ich mir, daß die konfessionelle Kooperation die Möglichkeiten, die bereits gegeben sind, auch tatsächlich nutzt. In diesem Zusammenhang sollte auch weiterhin die Perspektive eines von den Kirchen zunehmend gemeinsam verantworteten Religionsunterrichts mitbedacht werden. Ich erinnere an das Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins aus dem Jahre 1992. Modellversuche – wie etwa der Modellversuch eines „ökumenischen Religionsunterrichts" am Ökumenischen Gymnasium in Magdeburg – sollten sorgfältig ausgewertet und auf ihre mögliche Übertragbarkeit hin geprüft werden.

HK: Der Artikel 7 Absatz 3 Grundgesetz, die geforderte Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Glaubensgemeinschaften müßte dabei kein Problem sein…

Simon: Das Verfassungsgebot der Übereinstimmung des Religionsunterrichts mit den Grundsätzen der jeweiligen Religionsgemeinschaft berührt die Fragen der Inhalte und Ziele des Unterrichts, der kirchlichen Beauftragung der Religionslehrerinnen und Religionslehrer (Missio und Vocatio) und der Ausbildung der Lehrpersonen. Ist es denkbar, daß die christlichen Kirchen in Wahrnehmung ihres inhaltlichen Bestimmungsrechts in den angesprochenen Problemfeldern – in Übereinstimmung mit ihren jeweiligen Grundsätzen – zu gemeinsam verantworteten Regelungen gelangen, die sie ihrerseits gemeinsam und in verbindlicher Weise gegenüber der staatlichen Schulbehörde zum Ausdruck und zur Geltung bringen?

HK: Wie immer das Bundesverfassungsgericht entscheiden wird – wird der Religionsunterricht nicht künftig vielgestaltiger anzutreffen sein? Was bedeutet dies für die weitere Entwicklung des Religionsunterrichts in Deutschland?

Simon: Einerseits wird es notwendig sein, das Inhaltsprofil, die Organisationsformen und die methodischen Möglichkeiten des Religionsunterrichts zu diversifizieren in Hinblick auf die regionalen Voraussetzungen und Erfordernisse. Das hat zur Konsequenz, daß möglicherweise selbst in ein und demselben Bundesland sehr unterschiedliche Formen von Religionsunterricht bestehen werden. Es werden auch Kooperationen zwischen dem konfessionellen Religionsunterricht und dem Ethikunterricht zu bedenken und zu erproben sein.

HK: Mit anderen Worten: eine Ideallösung ist immer weniger in Reichweite?

Simon: Davon gehe ich aus. Angesichts der Unmöglichkeit, in den ostdeutschen Bundesländern ein flächendeckendes Angebot an konfessionellem Religionsunterricht, auch an Ethikunterricht in den Schulen machen zu können, fragt es sich beispielsweise, was immer dann zu tun ist, wenn nicht drei Fächer gleichzeitig eingeführt werden können. Sachsen-Anhalt hat vor diesem Hintergrund für das kommende Schuljahr an einzelnen Schulen Versuche eines projektbezogenen Lernens im Bereich Religion und Ethik geplant, Projekte, in denen versucht wird, differenzierendes und integrierendes Lernen miteinander zu verknüpfen. Ein Versuch, der, so scheint mir, aus den Aporien des Brandenburger Versuchs gelernt hat und sich nicht gegen den konfessionellen Unterricht wendet, sondern dort, wo dieser nicht möglich ist, Alternativen bietet. So wird man sich fragen, wie religiöse Bildung je nach den örtlichen Bedingungen und Erfordernissen gestaltet werden kann. Das konfessionelle Moment müßte dabei als Chance eines standortbezogenen Lernens bewahrt werden.

HK: Wie ist es nun aber auf längere Sicht um die künftige innere Plausibilität des Religionsunterrichts in ganz Deutschland bestellt? Wie läßt er sich – nicht nur aus kirchlicher Sicht – neu begründen?

Simon: Nicht nur aus religiös-kirchlicher Sicht müßte ein Interesse daran bestehen, daß das Religiöse an der Schule seinen Ort hat. Und zwar mit dem Ziel, Religion im Raum der Bildung kommunikabel zu halten, indem sie sich hineinbegibt in einen Diskurs, der auch nach der Vernunftgemäßheit von Religion fragt – unter den Bedingungen einer kritischen Reflexion.

„Verständigung kann nicht bedeuten, die Differenzen einzuebnen"

HK: Sehen Sie entsprechende Erwartungen in bezug auf den Nutzen des Religionsunterrichts in Staat und Gesellschaft in ausreichendem Maße?

Simon: Auch aus der Sicht von Staat und Gesellschaft sehe ich durchaus ein dauerhaftes legitimes Interesse daran, daß Religion reflektiert wird und nicht verkommt zum bloßen Geschmacksurteil oder zu Fundamentalismus, Intoleranz oder anderen Formen inhumaner Religiosität. Der Religionsunterricht ist ein wichtiger Ort und Raum solcher öffentlicher Reflexion.

HK: Eine Reflexion, die aber durch die Pluralisierung von Religion wahrlich nicht einfacher wird…

Simon: Den Diskurs über religiöse Bildung möchte ich unbedingt verknüpfen mit dem über eine interkulturelle Erziehung. Im Bereich des interkulturellen Lernens wird die Zielsetzung des Lernens von Toleranz akzeptiert. Andererseits wird erkannt, daß diese Begegnung und Verständigung nicht bedeuten kann, die Differenzen einzuebnen. Durch die Differenzen und in den Differenzen nähere ich mich dem Anderssein des anderen. Wenn innerhalb der interkulturellen Erziehung Religion nicht ausgeblendet wird, bedeutet dies einerseits, daß in einem neuen Sinn die Konfessionalität von Religion auch im Sinne des Andersseins, der Differenz, in ihrer Notwendigkeit, in ihrem Wert, aber auch in ihren Grenzen bewußt werden würde. Andererseits aber auch, daß gleichzeitig am Dialog kein Weg vorbeiführt.

Tun Änderungen not?

Ein Disput zur Stellung der Frau in der Kirche

Namhafte deutsche Katholiken haben sich Gedanken zur Stellung der Frau in der Kirche gemacht und ihre Überlegungen Bischöfen zur Kenntnis gegeben. Kardinal Ratzinger hat in einem Brief reagiert. Wir veröffentlichen beide Texte als Beleg dafür, wie in der Kirche auch bei unterschiedlichen Auffassungen in gegenseitigem Respekt miteinander gesprochen werden kann.

Die Herder-Korrespondenz veröffentlichte im Aprilheft 1992 (S. 172 ff.) ein Diskussionspapier zum Vermittlungsproblem in der Kirche, das von 22 namhaften Katholiken unterschiedlicher fachlicher Kompetenz, beruflicher Erfahrung sowie gesellschaftlicher und öffentlicher Verantwortung unterzeichnet war. Anläßlich der Diskussion über dieses Papier, die Anfang 1993 mit Kardinälen und Bischöfen in Mainz stattfand, wurde von seiten der Bischöfe die Stellung der Frau in der Kirche als weiteres, vordringlich zu erörterndes Thema benannt. Daraufhin haben die Unterzeichneten des jetzigen Papiers – sie sind mit den Unterzeichnern des Papiers zum Vermittlungsproblem überwiegend personengleich – in mehreren Zusammenkünften den hier publizierten Text erarbeitet und den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz sowie den in Rom tätigen deutschen Bischöfen im September 1995 zugeleitet. Über diesen Text fand im Januar 1996 wiederum mit Kardinälen und Bischöfen ein offenes und freimütiges Gespräch in München statt. Es hat zum Teil Übereinstimmung, zum Teil kontroverse Beurteilungen hervortreten lassen. Kardinal Ratzinger, der Präfekt der Glaubenskongregation, hat den Unterzeichnern in einer längeren schriftlichen Stellungnahme zu Händen von Ernst Wolfgang Böckenförde geantwortet; in ihr verbinden sich teilweise Zustimmung mit teilweise entschiedener Kritik. Mit seinem Einverständnis wird diese Stellungnahme hier ebenfalls öffentlich.

Die Erwägungen deutscher Katholiken

These 1: Das heutige Verhältnis von Frauen zur katholischen Kirche ist durch Entfremdung gekennzeichnet. Sie zeigt sich insbesondere im Verhältnis von Frauen jüngeren und mittleren Alters zu den höheren kirchlichen Amtsträgern sowie den von ihnen vertretenen strittigen offiziellen Positionen kirchlichen Lebens. Die Kirche wäre mit Blindheit geschlagen, würde sie die Phänomene der Entfremdung, der Kritik und des Protestes nicht wahrnehmen und sorgfältig erwägen.

These 2: Trotz dieses Entfremdungsprozesses haben sich in den katholischen Gemeinden und im Bereich der kirchlichen Basisarbeit zahlreiche Formen ehrenamtlicher und hauptamtlicher aktiver Dienste von Frauen gebildet. Dabei meldet sich oft insofern ein Unmut, weil diesen Diensten und Arbeiten eine korrespondierende kirchenöffentliche Anerkennung versagt ist.

These 3: Die gegenwärtige Situation ruft nach Signalen von den Bischöfen, daß die Kirche die Bewegung in der Welt der Frauen kritisch *und* wohlwollend zu begleiten versteht, in Grundanliegen dieser Bewegung Zeichen der Zeit und des Geistes zu erkennen vermag und entsprechend handelt.

These 4: Wichtige Handlungsfelder, auf denen kirchenpolitische Entscheidungen mit Signalwirkung zu setzen sind, wären:

a. Die Förderung entsprechend qualifizierter Frauen im Bereich theologischer Forschung und Lehre.
b. Die Berufung qualifizierter Frauen auf Positionen der Leitungs- und Entscheidungsebene im Bereich kirchlicher Administration, d. h. des Sekretariats der Bischofskonferenz, der bischöflichen Ordinariate, der kirchlichen Werke und Einrichtungen.
c. Die Gemeindeleitung wurde – von der Ausbildung des Monepiskopats ab – im Altertum vom Bischof und dem reich differenzierten Klerus wahrgenommen; vom Mittelalter ab leiteten Priester die Gemeinden zusammen mit Diakonen und dem niederen Klerus. Die amtliche sakramentale Gemeindeleitung war so im Prinzip kollegial-partizipativ, unbeschadet der „Letztkompetenz" des Bischofs bzw. des betreffenden Priesters als Vorstehers in der Gemeindeleitung. Die heutige Seelsorgesituation erfordert eine klare Nomenklatur für Gemeindeleitung und eine entsprechende Neuabgrenzung: neben der mit Letztverantwortlichkeit ausgestatteten Kompetenz des ordinierten Priesters sind jene Dienste – auch für Frauen – zu nennen und entsprechend zu übertragen (Diakonat als Sakrament, sonstige Dienste als Sakramentalien), die an der *Gemeindeleitung* verantwortlich teilnehmen (participatio). Davon sind die übrigen Dienste und Aufgaben (cooperatio) zu unterscheiden.
d. Diese Regelung ist analog auf die zahlreichen Felder der Sonderseelsorge (Krankenpastoral, Gefängnisseelsorge, Bundeswehrseelsorge etc.) zu übertragen.

Erläuterungen

1. Die Vehemenz, mit der in der modernen Gesellschaft die Frauenfrage zur Debatte gestellt wird, entspringt nach unserer Auffassung keinem Modetrend. Dieser Vorgang steht in einem kulturellen Kontext, dessen Interpretation bislang allerdings strittig ist. Oftmals werden Mittelalter und die frühneuzeitliche Moderne als rein patriarchalisch geprägte Epochen bestimmt. Dieser Situation wird die erst mit dem 18. und 19. Jahrhundert zögernd einsetzende Frauenemanzipation entgegengesetzt. Genauere Analysen zeigen hingegen: Getragen vom biblischen Zeugnis der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau, beflügelt von der hohen Stellung der Frau im Neuen Testament, ergreifen Frauen bereits in der patristischen Kirche und insbesondere vom Ausgang des Mittelalters ab zahlreiche Initiativen, um ihre eigene Welt und ihre Gleichwertigkeit mit dem Mann herauszustellen und oftmals gegen erhebliche Einsprüche zu verteidigen. Mit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert entsteht allerdings eine neue Situation.

Mit der zunehmenden Trennung von Haushalts- und Erwerbssphäre polarisierten sich auch die Lebensbereiche, in denen die Männer bzw. die Frauen dominierten. Gleichzeitig wurde in der heraufkommenden bürgerlichen Welt die biologische und psychologische Unterschiedlichkeit von Mann und Frau betont und so die männliche Dominanz im wirtschaftlichen und politischen Leben einerseits und die weitgehende Einengung der Frauenrolle auf den Familienbereich andererseits legitimiert. Unter Berufung auf die Gleichheit aller Menschen – ein ursprünglich christlicher Gedanke! – klagt die ältere Frauenbewegung vor allem die gleichen politischen Rechte wie die der Männer ein.
In den zurückliegenden drei Jahrzehnten hat sich ein erneuter Veränderungsschub ereignet. Waren die verheirateten Frauen bis dahin weitgehend in der Familienarbeit und beruflich als mithelfende Familienangehörige tätig, so haben im Übergang von der industriellen zur Dienstleistungsgesellschaft Tätigkeiten an Bedeutung gewonnen, die auch für Frauen geeignet sind. Die in diesem Zusammenhang lauter werdende Forderung der Frauen nach einem ebenbürtigen Zugang zu allen gesellschaftlichen Positionen im Rahmen von Gleichberechtigung und Chancengleichheit findet wachsende allgemeine Billigung. Dies manifestiert sich u. a. durch eine zunehmende Präsenz von Frauen auch in solchen Berufen, die früher als reine Männerberufe galten und umgekehrt. Auch im Bereich der Politik wird die Gleichstellung der Frauen programmatisch und zunehmend auch faktisch gefördert.

Daneben gibt es aber eine komplementäre Entwicklung. Frauen entdecken in den letzten Jahren zunehmend die Notwendigkeit und die Bedeutung, die Eigenart ihres fraulichen Lebens auch kulturell auszuprägen. Bisherige Erfahrungen deuten darauf hin, daß Frauen in die jeweilige Berufswelt durchaus eigene Akzente setzen. Allerdings geraten viele von ihnen auch in einen Konflikt, wenn sie Familienleben, Erziehung der Kinder und Berufsleben miteinander verbinden wollen. Dieser Konflikt wird durch die nur allmählich zurückgehende Weigerung der Männer verschärft, die Einseitigkeit ihrer Berufsfixierungen zu lockern und Aufgaben in Familie und Haushalt zu übernehmen. Die bisherigen Bemühungen, eine Verbindung von Familien- und Berufsarbeit zu erleichtern, sind insbesondere in Deutschland noch keineswegs ausreichend. Die Vorstellungen über das Verhältnis zwischen den Geschlechtern sind noch in Gärung und praktikable neue Lebensmuster noch nicht voll erkundet und ausgereift. Deutlich ist jedoch bereits heute, daß die traditionelle Rollentrennung als soziale Norm immer weniger akzeptiert wird.

2. Im Verlauf der vergangenen 40 Jahre hat die katholische Theologie die traditionellen Argumentationen zu Stellung und Aufgabe der Frau kritisch zu analysieren und das zugrunde liegende Schriftverständnis zu korrigieren begonnen. Angeregt durch wichtige Beiträge von Theologinnen sieht sich z. B. die Exegese vor die Aufgabe gestellt, „den tatsächlichen Befund der Schrift sorgfältiger und differenzierter zu erheben, in ihrem Licht die Tradition mit ihren Einflüssen kritisch, d. h. in gründlicher Unterscheidung der Geister, zu bedenken und verschüttete Wurzeln wieder freizulegen, die nicht einer patriarchalen Sprache und Überlieferung zugehören“ (*Karl Lehmann,* Glauben bezeugen. Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg 1993, 71). Die Neuansätze der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums sind theologisch weiter aufzuarbeiten. Dabei geht es um die Entfaltung der in Taufe und Firmung geistlich-sakramental grundgelegten Mitverantwortung jedes Christen und jeder Christin für das Reich Gottes. Daß sich aus solchen Reflexionen Fragen nach der Integration der Frauen in Leitungsaufgaben der Kirche ergeben, liegt auf der Hand. Die soziologischen Untersuchungen spiegeln die aus solchen Fragen resultierende Konfliktlinie im empirischen Befund. (Vgl. *Renate Köcher,* Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach [Arbeitshilfen 108, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz], Bonn 1993.)

3. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil macht sich das kirchliche Lehramt schrittweise die erarbeiteten theologischen Einsichten zu eigen, wobei die Gegenläufigkeit in Theorie und Praxis noch nicht überwunden ist. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika „Mulieris dignitatem“ eine wichtige Weisung für die gegenwärtige Situation gegeben: Frauen können und sollen in der Kirche in alle wichtigen Leitungsfunktionen berufen werden, zu denen keine Ordination notwendig ist. (Vgl. auch die Ausführungen Johannes Pauls II. in seinem Brief vom 29.6.95, insbesondere Nr. 11 L'Osservatore Romano, Deutsche Ausgabe, Dokumentation, 25. Jahrg. Nr. 28, Beilage XXVII., 14. Juli 1995, S. 8.) Macht man sich die Aufforderung auf dem Hintergrund der

Normen des geltenden CIC zu eigen, so zeigt sich, daß zu solchen Funktionen ebenso die Leitung von römischen Kongregationen und Dikasterien wie Leitungsaufgaben im Sekretariat der Bischofskonferenz, in den bischöflichen Ordinariaten, den kirchlichen Werken und sonstigen Institutionen zu zählen sind. Dieser Aufforderung des Papstes ist bislang in der römischen Kurie und in den verschiedenen Ländern und Diözesen nahezu nicht entsprochen worden.
Ein weiterer wichtiger Schritt ist von zahlreichen Synoden in Europa und Übersee, von Bischofskonferenzen und einzelnen Bischöfen empfohlen worden: Die Eröffnung des Zugangs zum Diakonat für Frauen. Die Voten auf Überprüfung dieser Möglichkeit sind von der römischen Kurie bislang nicht beantwortet worden.
Diese genannten Maßnahmen sollten ergänzt werden durch die stärkere Einbeziehung von Frauen in die theologische Lehre und Forschung. Die Entwicklung z. B. in Frankreich ist inzwischen erheblich weiter gediehen als in Deutschland. Die kirchlichen Hochschulen bzw. Fakultäten scheinen hier besonders verschlossen zu sein.

4. Die genannten drei Vorschläge, welche dem geltenden Kirchenrecht in keiner Weise widersprechen, sollen den Blick dafür nicht verstellen, daß die Frage nach der Beteiligung von Frauen an Leitungsaufgaben in der Kirche weiterführende Perspektiven umschließt: Die Frage nach der Neustrukturierung der amtlichen, sakramentalen Dienste in der Kirche.
Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil endete für die römisch-katholische Kirche jene traditionelle kulturelle Epoche, zu der ein Klerus gehörte, der als eine der letzten gesellschaftlichen Gruppen in der modernen Welt die Züge eines Standes trug. Die daraus resultierende Krise führte dazu, in großem Umfang Laien, und zwar Männer und Frauen, mit pastoralen Diensten zu betrauen. Heute zählt die Kirche etwa ebenso viele Laien (Katechistinnen und Katecheten, Agentes de pastoral, Animateurs pastoraux, Pastoral- und Gemeindereferentinnen etc.) wie geweihte Amtsträger, nämlich jeweils rund 400 000, in ihrem Seelsorgepersonal. Die Probleme, die sich aufgrund dieser Entwicklung stellen, sind beträchtlich. Viele Laien nehmen seelsorgliche Aufgaben wahr, die in die Feier von Sakramenten einmünden müßten: seelsorgliche Gespräche, die zu Schuldbekenntnissen führen und mit der sakramentalen Absolution abgeschlossen werden sollten; Begleitung von Kranken, die oft auf die Krankensalbung hinzielt; Leitung von Sonntagsgottesdiensten, die eigentlich Eucharistiefeiern sein sollten.

In der französischen Theologie ist für diese und ähnliche pastorale Akte die Bezeichnung sacrements infirmes (schwache Sakramente) geprägt worden, da oftmals nahezu alle wesentlichen Momente des Sakramentes vollwertig gesetzt werden: so im angeführten Beispiel des Bußgespräches die Reue, das Bekenntnis der Schuld, die Gutmachung. Lediglich die Absolution fehlt. Die Versöhnung Gottes wird aber möglicherweise in deprekativer Form zugesprochen. Für den betroffenen Gläubigen ist die Unterscheidung zwischen dem formalen Sakrament und diesem sacrement infirme nahezu nicht zu treffen. Ein gleiches dürfte für die überwiegende Mehrheit der Jugendlichen oder der Kinder gelten, die an einem Wortgottesdienst mit Kommunionfeier teilnehmen.
Die kirchlichen Autoritäten sind gefordert, die Fülle dieser Dienste so zu strukturieren und zu kennzeichnen, daß
– der sakramentale Charakter der Kirche im ganzen zutage tritt und nicht verwischt wird,
– die Sakramentalität des Dienstes in der Kirche, der im Namen und in der Vollmacht Jesu Christi ausgeübt wird und zur Heilsökonomie gehört, sichtbar hervortritt.
Das Gelingen dieser Aufgabe dürfte von folgenden Bedingungen abhängen:
– Es ist unerläßlich, bei dieser Strukturierung auf die Kategorien des Sakramentes *und des* Sakramentalen zurückzugreifen, d. h. den Begriff des Sakramentes in seiner ganzen analogen Breite aufzunehmen.
– Es ist bei der Klassifizierung und Profilierung der Dienste nicht von abstrakten Schemata, sondern vom faktischen Gewicht und der realen Bedeutung der unterschiedlichen Dienste auszugehen.
– Es ist zu berücksichtigen, daß sakramentale Leitung in der Kirche immer ein gestuftes Gefüge darstellte. Dabei zeichnen sich heute deutlich drei Kategorien ab:
a. Ehrenamtliche und hauptamtliche Aufgaben, welche Gläubige kraft ihrer Würde als getaufte und gefirmte Glieder der Kirche wahrnehmen;
b. stabile Dienste und Funktionen, die von solchem Gewicht für das Glaubensleben der Gemeinde sind, daß sie formal im Namen Jesu Christi und im Namen der Kirche ausgeübt werden müssen. Ihnen kommt von ihrer Natur her ein sakramentaler Charakter zu (Sakrament oder Sakramentale) und sie beinhalten eine Teilhabe (participatio) an der sakramentalen Leitung der Gemeinde. (Durch den Bezug auf das Glaubensleben der Gemeinde unterscheiden sich diese stabilen Dienste und Funktionen etwa von verwaltungstechnischen oder anderen Aufgaben in der Gemeinde, die gleichfalls auf Dauer wahrgenommen werden müssen.) De facto gibt es als sakramentalen Dienst den Diakonat. Die Eingliederung anderer Personengruppen wie Pastoralreferenten, Gemeindereferenten bzw. jene, die auf Dauer zu „Bezugspersonen" für Gemeinden bestellt werden, Laien, die regelmäßig den Vorsitz in Gottesdiensten übernehmen, ist höchst unbefriedigend und in sich widersprüchlich. Diese Personengruppen werden auf der einen Seite kirchenrechtlich als Laien eingestuft. Sie nehmen auf der anderen Seite Dienste wahr, denen an sich ein sakramentaler Charakter im analogen oder im Vollsinne zukommt. Diese Problematik zeigt sich ebenso in der außerordentlichen Seelsorge, man denke an die Kranken-, Gefangenen-, Hochschul- oder Altenseelsorge, die Kinder- und Jugendpastoral.
c. Eine dritte Kategorie bildet der Leitungsdienst mit sakramentalem Charakter, wie er vom Presbyter – im Auftrag des Bischofs – wahrgenommen wird.
Bei der Eingruppierung der verschiedenen Dienste ist zu beachten, daß Kinder und Jugendliche ebenso wie die Familien

in den gegenwärtigen Schwierigkeiten der Glaubensübermittlung zölibatäre und verheiratete Männer und Frauen dringlich als „Identifikationspersonen" im Glauben benötigen.
Es widerspräche allen Erfahrungen wie der wissenschaftlichen Diskussion, sakramentale Dienste – im weiten Sinne – speziell für Frauen vorzusehen. Die Differenz und Komplementarität von Mann und Frau drückt sich in der Gegenwart nicht in vorweg festgelegten Rollen und Verhaltensmustern aus. Dagegen steht die Betonung des Gleichheitsprinzips. Unterscheidung und Bezogenheit der Geschlechter werden vielmehr in einem produktiven Prozeß jeweils hervorgebracht, und zwar auf der Basis gleicher gesellschaftlicher Ausgangsbedingungen. Für die Kirche – die nahezu als einzige große Institution auch die Verschiedenartigkeit der Geschlechter betont – ergibt sich daraus die Aufgabe, die amtlichen sakramentalen Dienste soweit als möglich für die Frauen zu öffnen, zugleich aber der freien Ausprägung der fraulichen Art in der Kirche wie ihren Diensten Freiräume zu eröffnen.

5. Zwei Aufgabenbereiche kirchlichen Lebens sollen besonders angesprochen werden: Die zahlreichen pädagogischen, sozialen, caritativen Dienste (Kindergärten, Altenstationen, Krankenhäuser etc.) entbehren vielfach eines Gemeindebezuges und haben die Gestalt öffentlicher Dienstleistungen mit einem gewissen konfessionellen Charakter angenommen. Es wäre dringlich, diese Dienste in den weitgehend separierten „Subsystemen" kirchlichen Lebens mit den Gemeinden, ihren Gottesdiensten etc. wiederum in einen Kontext zu bringen. Eine wichtige Klammer wäre in der entsprechenden Strukturierung der sakramentalen Dienste gegeben. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung ein solches Vorgehen für die Stellung der Frau in der Kirche hätte.
Eine zweite wichtige Aufgabe wäre es, die Strukturierung der sakramentalen Dienste in einer solchen Weise vorzunehmen, daß dadurch besonders auch die offizielle Anerkennung und Integration der zahlreichen geistlichen Dienste von Schwesterngemeinschaften, weiblichen Kongregationen und Orden gewährleistet sind.
Seit Jahrhunderten übernehmen diese bis heute wesentliche kirchliche Dienste in der Verkündigung, Katechese, christlichen Erziehung sowie in der Diakonie und geistlichen Begleitung. Man könnte in bezug auf diese Gemeinschaften durchaus von einer korporativen Wahrnehmung des diakonalen Dienstes in der Kirche sprechen, da die Schwestern und Ordensfrauen durch die Anerkennung ihrer Regeln und die Annahme der Gelübde durch die kirchliche Autorität offiziell beauftragt werden, an der Sendung der Kirche in je spezifischer Weise Anteil zu nehmen und sie im Namen Jesu Christi und der Kirche zu vollziehen.

6. Mit all diesen Überlegungen wird nicht auf eine neue Klerikalisierung abgezielt. Es geht vielmehr um die Ausbildung lebenskräftiger neuer Formen christlichen und kirchlichen Lebens in dieser Zeit. Wo Frauen wesentliche Dienste für die Gemeinde bzw. für die Kirche leisten, da sollten sie auch mit der entsprechenden Vollmacht ausgerüstet werden.
Kirche lebt jeweils „im Vorübergang des Herrn". Sie ist gefordert, im Vertrauen auf den Geist neue Schritte zu tun. Eine theologisch nicht plausibel zu machende Festschreibung der Tradition – viele Frauen, Theologinnen und Theologen haben z. B. das päpstliche Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" so beurteilt – wirkt als Blockade des Glaubenslebens und der kirchlichen Vitalität.

Karl Otmar Frhr. v. Aretin, Mainz
Ernst Wolfgang Böckenförde, Freiburg i. Brsg.
Hans H. Boelte, Stuttgart
Johannes Dichgans, Tübingen
Wilhelm Ernst, Erfurt
Wolfgang Frühwald, Bonn
Hans Heigert, München
Benedikta Hintersberger OP, Augsburg
Otfried Höffe, Tübingen
Alexander Hollerbach, Freiburg i. Brsg.
Peter Hünermann, Tübingen
Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld
Walter Kerber SJ, München
Jutta Kirchhof, Heidelberg
Hermann Krings, München
Hanna Renate Laurien, Berlin
Hans-Joachim Meyer, Dresden
Hermann J. Pottmeyer, Bochum
Annette Schavan, Stuttgart
Ansgar Schmidt OSB, Trier
Gesine Schwan, Berlin
Wolfgang Wickler, Seewiesen
Hans F. Zacher, München

Der Brief von Kardinal Ratzinger

Zunächst muß ich Sie um Entschuldigung bitten, daß ich auf Ihren gemeinsam mit Professor Zacher geschriebenen Brief vom 8. September des vergangenen Jahres und auf die beiliegenden Anmerkungen noch nicht geantwortet habe. Das Übermaß meiner Aufgaben hat mich daran gehindert. Außerdem ist das Problem so schwierig, daß es mir fast unmöglich scheint, brieflich darauf angemessen zu reagieren.
Heute möchte ich wenigstens in Kürze sagen, daß ich den Text im Gegensatz zu so vielen populistischen, allzusehr auf die äußere Wirkung angelegten und von einer oberflächlichen Plausibilität her gedachten Veröffentlichungen als eine korrekte, ernsthafte und in diesem Sinn hilfreiche Auseinandersetzung mit einem der großen Probleme ansehe, die die Zeit der Kirche aufgibt. Ich finde es erfreulich, daß These 3 davon spricht, die Kirche müsse „die Bewegung in der Welt der Frauen kritisch und wohlwollend begleiten", meine allerdings, daß das kritische Element auf den folgenden Seiten eher zu kurz kommt. Denn daß Teile des heutigen Feminismus auf eine Banalisierung von Leib und Geschlechtlichkeit, auf die Beliebigkeit sozialer Montage des Menschen hinauslaufen, den Menschen vom Schöpfer und der Schöpfung abkoppeln und ihn zum Demiurgen seiner selbst machen wollen, ist mindestens seit Peking nicht mehr zu übersehen. Ich denke, daß hier die Kirche eine große prophetische Verant-

wortung unserer Zeit gegenüber hat, was sie im übrigen nicht hindern darf, auf das Positive der Frauenbewegung positiv einzugehen, auch da, wo es zunächst befremdlich wirkt und scheinbar selbstverständliche Gewohnheiten in Frage stellt.

Die in These 4 umrissene Analyse der Handlungsfelder finde ich richtig, besonders auch was den geschichtlichen Rückblick in Punkt c angeht. Zu Seite 3 unten [hier: S. 569, linke Spalte] möchte ich sagen, daß das dort Ausgeführte zwar richtig, aber meiner Meinung nach doch zu unvollständig ist. Ich denke, es müßte ein Wort zur Verteidigung von Mutterschaft und Familie gesagt werden. Es bleibt nun einmal wahr, auch wenn vielen das heute nicht mehr gefällt, daß nur die Frau Mutter werden kann und daß gerade darin etwas von ihrer einzigartigen Würde und Größe liegt. Die Verdächtigung der Mutterschaft und des Dienstes für den Aufbau der Familie, den ich für den am meisten schöpferischen und menschlichen Beruf ansehe, den es überhaupt gibt – diese Verdächtigung ist heute ein sozialer Druck, dem die Frauen unterworfen werden und der keineswegs ihrer Würde und ihrer Freiheit dient.

Richtig finde ich unter anderem auch, was Seite 6f. [hier: S. 570, rechte Spalte] in Punkt b gesagt wird: Bis zum neuen CIC galt ein Begriff des Klerikers, der nicht auf das Sakrament fixiert war, sondern alle mit der Ganzheit ihrer Zeit für das Evangelium Arbeitenden als Kleriker ansah. Wohl um der Klarheit der Kategorien willen hat man im neuen CIC diesen weiten Begriff fallen lassen und sieht jetzt nur noch die in das Sakrament des ordo (Diakonat – Presbyterat – Episkopat) Eingetretenen als Kleriker an. Gleichzeitig wurde aber ein „Berufslaientum" von bisher ungekannten Ausmaßen ausgebildet, was eine Verzerrung der Verhältnisse und vor allem des Begriffs Laie hervorgebracht hat. Was Sie in diesem Punkt b darstellen, ist sicher eines der innerkirchlichen Probleme, mit denen wir uns dringend in nächster Zeit werden befassen müssen.

Auch was Sie auf Seite 8 [hier: S. 571, rechte Spalte] sagen, finde ich mit Ausnahme des letzten Satzes richtig. Daß Sie mit diesem letzten Satz nach einem sorgsam abgewogenen Text doch noch im üblich gewordenen Jargon dem Lehramt der Kirche glaubten, einen Fußtritt verpassen zu müssen, mißfällt mir. Damit hat das Dokument sich selbst einen schlechten Dienst getan. Der ganze vorangegangene Text klärt, daß das Sakrament nicht in der freien Verfügung der Kirche steht. Daß der Gehorsam der Kirche gegenüber dem, was ihr vom Herrn her überkommen ist, nun als eine „theologisch nicht plausibel zu machende Festschreibung der Tradition" verhöhnt wird, ist dem Text unangemessen.

Schließlich möchte ich noch hinzufügen, daß wohl das Besondere und Eigene der Kirche noch stärker hätte hervortreten können und sollen. Es müßte klarer werden, daß wir in der Kirche nicht sind, um in ihr Positionen zu erwerben. Der alte Taufdialog „Was willst du von der Kirche? Den Glauben! Was erwartest du vom Glauben? Das ewige Leben!" müßte die Leitlinie unseres eigenen Stehens zur Kirche sein. Daß es in ihr um anderes als um den Selbstaufbau der Institution geht, nämlich um das ewige Leben, muß gerade heute viel deutlicher gesagt werden. Und das wieder heißt, daß der Blick auf Gott, die Suche nach seinem Angesicht, das Thema aller Themen sein müßte, wenn man von kirchlicher Reform redet.

„Menschenwürde von Anfang an"

Die deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung

Bei ihrer Herbstvollversammlung in Fulda (vgl. ds. Heft, S. 591) verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz ein Gemeinsames Hirtenwort zur ethischen Beurteilung der Abtreibung mit dem Titel „Menschenwürde und Menschenrecht von allem Anfang an". Es wurde am 12./13. Oktober in den Gottesdiensten verlesen. Wir dokumentieren den Text im Wortlaut.

Im Juni 1995 hat der Deutsche Bundestag gemäß der Forderung des deutschen Einigungsvertrags eine neue rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs beschlossen. Dennoch ist diese Frage seither nicht zur Ruhe gekommen; sie beschäftigt die Menschen und die öffentliche Diskussion in unserem Land nach wie vor.

1. Warum wir uns zu Wort melden

Wenn wir deutschen Bischöfe uns heute in einem gemeinsamen Hirtenbrief erneut zu Wort melden, tun wir dies nicht in erster Linie, um auf die völlig unbefriedigende Rechtslage

aufmerksam zu machen, die dem Leben ungeborener Kinder nur höchst unzureichenden Schutz gewährt. Wir wollen uns auch nicht darauf beschränken, die unerträglich hohen Abtreibungszahlen zu beklagen, die unvereinbar sind mit dem humanen Selbstverständnis eines sozialen Rechtsstaates und dem Menschenrechtsethos der modernen Demokratie. Schon gar nicht wollen wir den seelischen Druck verstärken, der auf den von Abtreibung betroffenen Frauen lastet. Denn niemand darf ihnen allein die Schuld geben, an dem schweren Unrecht, das ihnen von der in unserer Gesellschaft vorherrschenden Geisteshaltung als Ausweg aus ihrer persönlichen Notlage nahegelegt wird.
Wir Bischöfe wollen vielmehr grundlegende Wahrheiten ins Bewußtsein rufen, die in den öffentlichen und privaten Abtreibungsdebatten oft ausgeblendet und in den konkreten Konfliktsituationen leicht verdrängt oder von scheinbar naheliegenderen pragmatischen Aspekten überlagert werden. Wenn Abtreibung heute weithin als Möglichkeit akzeptiert ist, dann ist dies ein Zeichen dafür, daß es an überzeugender geistiger Orientierung in grundlegenden Fragen unseres Menschseins fehlt. Das ist ein Problem der ganzen Gesellschaft, ja ein weltweites Problem, das uns alle angeht und zu dem wir als Kirche nicht schweigen dürfen.

2. Eine Abtreibung steht in vielfältigen Zusammenhängen

Bei vielen Diskussionen gerät in Vergessenheit, daß die Schwangerschaft wie die Geburt für die allermeisten Frauen eine positive Erfahrung ist. Trotz möglicher körperlicher und seelischer Umstellungsprobleme gehört sie nach ihrer Erfahrung zum Schönsten, was Menschen überhaupt erleben können. Wenn die Schwangerschaft freilich ungewollt eintritt, kommen bei vielen Frauen leicht Befürchtungen und Ängste auf; es stellen sich ihnen bange Fragen an die eigene Zukunft und die des ungeborenen Kindes: Was wird aus meinen Lebensplänen? Wie geht es mit mir weiter? – Werde ich mit dem Kind zurecht kommen? Werde ich ihm alles geben können, was es braucht? – Wird meine Partnerschaft halten oder wird sie durch das Kind belastet und am Ende zerbrechen?
In einer solchen Situation ist in ganz besonderer Weise der Vater des Kindes aufgefordert, seine Verantwortung für die Frau und das Kind zu erkennen und ihr nicht auszuweichen – eine Aufgabe, für die er kaum positive Leitbilder findet in einer Gesellschaft, in der es für viele als Kavaliersdelikt gilt, eine schwanger gewordene Frau sitzenzulassen.

Ein Schwangerschaftskonflikt bleibt niemals auf eine Zweierbeziehung beschränkt. Er ist vielmehr durch eine Beziehung zwischen drei Personen bestimmt. Allzu leicht wird das eigenständige Lebensrecht des Kindes aus der Betrachtung ausgeblendet und übersehen, daß das ungeborene Kind nicht Eigentum der Eltern, sondern gerade in seiner Wehrlosigkeit ihnen nur anvertraut ist. Es hat darum nichts mit unzulässigem seelischem Druck zu tun, wenn Vater und Mutter daran erinnert werden, daß sie gemeinsam Verantwortung tragen für das wehrlose und verletzliche menschliche Lebewesen.

Dem Vater machen es die Natur und die Gesellschaft leichter, sich seiner Verantwortung zu entziehen. Die schwangere Frau ist in einer anderen Lage. Normalerweise sucht sie nicht einen bequemen und leichten Ausweg. Sie braucht jedoch jemandem, der sie in ihrer Situation versteht und der zu ihr steht. Wer ihr als Lösung ihrer Probleme einfach zur Abtreibung rät, läßt sie letztlich allein. Scheinbare Entlastung und Befreiung erweisen sich auf Dauer zumeist als schwere Belastung, mit der sie auf ihrem weiteren Lebensweg allzu oft erst recht allein fertig werden muß.
Das Problem ungewollter Schwangerschaften betrifft aber nicht nur die Eltern des ungeborenen Kindes. Viele Menschen aus ihrem Umkreis nehmen Einfluß auf die Entscheidung für oder gegen das Kind: Familie, Freunde, Nachbarn, Arbeitskollegen. Von Einstellung und Haltung des sozialen Umfelds hängt es entscheidend mit ab, ob die Eltern des ungeborenen Kindes oder die Mutter allein die Kraft finden, das Kind anzunehmen. Wenn sich das familiäre Umfeld verweigert oder gar offen Druck ausübt, ist es für die Eltern oft unmöglich, Perspektiven für ein Leben mit ihrem Kind zu entdecken. Immer sind am Ende viele mitschuldig geworden, wenn eine schwangere Frau den Gang zu einem Arzt antritt, der bereit ist, seine ärztliche Kunst zum Töten zu mißbrauchen.

3. Mensch von Anfang an

Viele unserer Zeitgenossen, leider auch Christen, teilen heute die Ansicht, daß Abtreibung zwar nicht sein soll, aber in Einzelfällen unvermeidlich sei und deshalb als kleineres Übel gerechtfertigt sein könne. Diese Einstellung führt dazu, daß man zwar grundsätzlich am Wert des Lebens des ungeborenen Kindes festhält, ihm aber im konkreten Fall andere, nachgeordnete Gesichtspunkte, etwa eine materielle oder seelische Notlage oder das Selbstbestimmungsrecht der Frau vorordnet. Abtreibung erscheint dann als ein von den Zwängen des Lebens diktierter Ausweg. Dabei wird das Lebensrecht des ungeborenen Kindes dem des geborenen Menschen untergeordnet.
Wenngleich solche Rechtfertigungsgründe bei vielen unserer Zeitgenossen auf Zustimmung stoßen, so halten sie doch einer rationalen Überprüfung nicht stand. Das ungeborene Kind trägt bereits alle Möglichkeiten seiner späteren Entwicklung in sich. Es ist ein und derselbe Mensch, der vom Augenblick der Zeugung an in einem kontinuierlichen Prozeß seine Anlagen entfaltet, bis er – erst lange Jahre nach der Geburt – zu einem eigenverantwortlichen, selbständigen Dasein heranwächst. Deshalb ist ein menschliches Geschöpf vom Augenblick seiner Empfängnis an als menschliche Person zu achten und zu behandeln (Enzyklika „Evangelium vitae", 60).

Menschliches Leben besitzt von Anfang an eigene Würde, eigenes Recht und eigenständigen Schutzanspruch, der durch die Rechte anderer oder besondere ihm entgegenstehende Umstände nicht aufgewogen werden kann. Bei der Entscheidung für oder gegen eine Abtreibung steht das ganze Leben eines Menschen auf dem Spiel. Es steht in Frage, ob ein menschliches Leben mit all seinen unvorhersehbaren Erfahrungen und Erlebnissen, seinem zukünftigen Glück und Leid, mit all den menschlichen Beziehungen, in denen es sich entfalten kann, mit aller möglichen Freude für sich und für andere sein darf oder nicht. Der Gedanke einer Abwägung der verschiedenen auf dem Spiel stehenden Güter ist hier völlig fehl am Platz. Denn es geht bei der Abtreibung nicht um ein einzelnes Gut, sondern um das Leben selbst, das für jeden von uns, ob geboren oder ungeboren, Voraussetzung aller anderen Güter des Lebens, aller persönlichen Wertungen, bewußten Pläne oder individuellen Zielsetzungen ist.

4. Das Gebot „Du sollst nicht töten" schützt uns alle

Ein elementarer Grundsatz, dem das neuzeitliche Menschenrechtsdenken und der demokratische Rechtsstaat zum Durchbruch verholfen haben, lautet: das Leben eines jeden Menschen ist gleich viel wert, unabhängig von seinem sozialen Status, seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, seinem Bildungsniveau, seiner Hautfarbe oder seinem Aussehen, seinem Geschlecht, seinem Alter oder seinem gesundheitlichen Zustand.
Diese Überzeugung von der gleichen Würde aller Menschen muß mit gleichem Ernst und ohne Abstriche auch für das Leben ungeborener Kinder gelten. Die Kirche drängt der Gesellschaft daher keine nur aus dem Glauben begründbare Sondermeinung auf, wenn sie für das Lebensrecht ungeborener Kinder eintritt. Sie verteidigt nicht nur ihre eigene, nur für sie gültige Moralauffassung, sondern ein grundlegendes Menschenrecht und ein Grundprinzip des demokratischen Rechtsstaates, welches unser Grundgesetz im Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit zur Geltung bringt.

Das Gebot „Du sollst nicht töten" (Ex 20,13) muß auch in Konfliktsituationen als Grundlage eines humanen Zusammenlebens anerkannt bleiben. Es kann seine gesellschaftliche Friedensfunktion nur erfüllen, wenn es auch gegenüber den schwächsten Mitgliedern der Gesellschaft wirksam praktiziert wird. Der Respekt vor der Personwürde des Menschen umfaßt daher die Unverletzlichkeit seines leiblichen Daseins von allem Anfang an. Als vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen ist Abtreibung darum ein schweres Unrecht, das niemals gerechtfertigt werden kann (vgl. Gaudium et spes, 51; Enzyklika „Evangelium vitae", 62). Sie kann auch nicht durch Berufung auf eine persönliche Gewissensentscheidung gerechtfertigt werden.
Insbesondere am Anfang und am Ende des Lebens zeigt sich, daß das Tötungsverbot nicht nur eine negative Schranke ist. Es muß vielmehr im Licht des umfassenderen Liebesgebots verstanden und als positiver Auftrag zur Bejahung und Annahme des jedem Menschen von Gott geschenkten Lebens gesehen werden. Die Enzyklika „Evangelium vitae" betont deshalb zu Recht: „Das Gebot ‚Du sollst nicht töten' verpflichtet jeden Menschen auch in seinen positivsten Inhalten, nämlich Achtung, Liebe und Förderung des menschlichen Lebens" (Nr. 77).

5. Gottes Vergebung für geschehenes Unrecht

Es ist durch vielfältige Erfahrung erwiesen, daß Frauen, die sich in ihrer Bedrängnis zu einer Abtreibung entschlossen haben, später unter ihrer Entscheidung leiden und sie bereuen. Als Christen wissen wir aber auch, daß selbst das Unrecht des Tötens durch Gott Vergebung finden kann. Vor Gott muß keine Frau mit ihren Ängsten, Selbstzweifeln und Schuldgefühlen allein bleiben. Vergebung und Versöhnung meinen jedoch etwas anderes als die in unserer Gesellschaft weit verbreitete Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber dem geschehenen Unrecht. Vergebung ist nur möglich, wenn Schuld nicht heruntergespielt oder verdrängt, sondern eingesehen und angenommen wird. Wo dies geschieht, ist bereits der erste Schritt zu Vergebung und Versöhnung und damit zur Neuorientierung des Lebens getan.
In diesem Sinn wendet sich Papst Johannes Paul II. an die Frauen und bittet sie: „Die Wunde in eurem Herzen ist noch nicht vernarbt. Was geschehen ist, war und bleibt in der Tat zutiefst unrecht. Laßt Euch jedoch nicht von Mutlosigkeit ergreifen und gebt die Hoffnung nicht auf. Sucht vielmehr das Geschehene zu verstehen und interpretiert es in seiner Wahrheit. Falls Ihr es noch nicht getan habt, öffnet Euch voll Demut und Vertrauen der Reue: der Vater allen Erbarmens wartet auf Euch, um Euch im Sakrament der Versöhnung seine Vergebung und seinen Frieden anzubieten. Ihr werdet merken, daß nichts verloren ist, und werdet auch Euer Kind um Vergebung bitten können, das jetzt im Herrn lebt" (Nr. 99).

6. Was wir tun können

Angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der unsere Gesellschaft sich an das Unrecht der Abtreibung gewöhnt hat, dürfen wir nicht in lähmende Lethargie verfallen. Gegenüber den lebensfeindlichen Tendenzen der modernen Kultur bedarf es geduldiger und hartnäckiger Überzeugungsarbeit. Sie beginnt bei uns und muß in unserer eigenen Umgebung Wege für eine neue Einstellung gegenüber dem Leben aufzeigen. Es bedarf aber auch konkreter Hilfen, damit das Recht, leben zu dürfen, kein Privileg der Kinder ist, die von ihren Eltern „gewollt" sind. Auch diejenigen Kinder haben

ein Recht auf Leben, deren Eltern sich während der Schwangerschaft in einer schweren Notlage oder vermeintlich ausweglosen Situation befinden.
Wir danken allen, die solche Hilfen innerhalb und außerhalb unserer Gemeinden bereits anbieten. Wir danken den Müttern und Vätern erwachsener Töchter und Söhne, die, nachdem sie ihre eigenen Kinder großgezogen haben, nochmals die Last der Erziehungsverantwortung für die Enkelgeneration mittragen, bis ihre Kinder zur eigenständigen Familiengründung in der Lage sind. Wir danken allen, die im Kontakt mit jungen Menschen das Bewußtsein dafür stärken, daß Sexualität und Liebe nur dann wirklich menschlich bleiben, wenn sie mit der Bereitschaft verbunden sind, Verantwortung zu übernehmen füreinander und für das gewollt oder ungewollt gezeugte Kind. Wir danken den Ärzten und Schwestern, die sich für das Leben einsetzen. Wir danken den in unseren Beratungsstellen tätigen Beraterinnen, die vielen ratsuchenden Müttern zur Seite stehen und sie in ihrem Willen zur Annahme ihres Kindes bestärken. Ihre Arbeit ist ein wichtiger Dienst der Kirche am Leben der ungeborenen Kinder wie ihrer Mütter. Sie bezeugen unsere Solidarität mit Frauen in komplexen, zunächst ausweglos erscheinenden Lebenssituationen und unsere Bereitschaft der Resignation entgegenzuwirken.

Ganz besonders aber danken wir den jungen Frauen und Mädchen, die sich in einer schwierigen Situation dem Ausweg des Tötens verweigerten und für ein Leben mit ihrem Kind entschieden haben. Sie verdienen unser aller Respekt und Hochachtung. Ebenso bezeugen wir unseren Respekt den alleinerziehenden Müttern und Vätern. Ihre Bereitschaft, unter hohen persönlichen Opfern für ihr Kind einzustehen, kann zum ermutigenden Zeichen für andere werden. In einer christlichen Gemeinde sollten alleinerziehende Mütter und Väter deshalb nicht auf Argwohn stoßen, sondern tatkräftige Unterstützung finden. An vielen Orten geschieht dies bereits, sei es durch die Aufnahme der werdenden Mutter und ihres Kindes, durch die Bereitstellung von Wohnmöglichkeiten, durch die zeitweilige Kinderbetreuung in Nachbarschaft und Mutter-Kind-Gruppen oder durch andere Hilfen.

7. Mut zu einem neuen Denken

Als Kirche sehen wir uns verpflichtet, die kirchliche Beratungstätigkeit nicht nur weiterzuführen, sondern sie nach Möglichkeit zu intensivieren. Ob die kirchliche Beratungstätigkeit weiterhin auch nach den gesetzlichen Bestimmungen über die Schwangerschaftskonfliktberatung erfolgen kann, ist für die meisten Bistümer noch offen und hängt auch von der Regelung in den einzelnen Bundesländern ab. Die endgültige Entscheidung wird in diesen Bistümern im Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl zu treffen sein.
Die Ehrfurcht vor dem Leben, besonders die Anerkennung der Heiligkeit menschlichen Lebens, ist grundsätzlich ein Anliegen aller Religionen. Es wird durch den christlichen Glauben bekräftigt, verstärkt und tiefer begründet. Das Bekenntnis, daß jeder Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist (Gen 1,26), begründet die Heiligkeit menschlichen Lebens (Gen 9,6). Gott kennt jeden einzelnen Menschen und hält seine Hand über ihn bereits im Schoß seiner Mutter (Ps 139,13–16; vgl. 22,11; 71,6). Weil er sich jedem Menschen, besonders den Schwachen und Wehrlosen, persönlich zuwendet, und weil Gottes Sohn sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem einzelnen Menschen vereinigt (Gaudium et spes, 22), ist der Einsatz für die Heiligkeit und Unantastbarkeit menschlichen Lebens ein zentrales Wesenselement des christlichen Glaubens.

Unser Glaube erinnert uns daran, daß unser Leben von Gott kommt und zu Gott führt; es ist kraft der Auferstehung Jesu Christi von der Herrschaft des Todes befreit und zur Teilhabe am ewigen Leben des dreieinigen Gottes bestimmt. Dieses Bekenntnis darf für uns Christen kein leeres Wort bleiben. Es fordert uns alle auf, dem Leben mit Ehrfurcht und Achtsamkeit zu begegnen, besonders wenn es unserer Hilfe bedarf.
Das Vertrauen auf Gottes Treue zum Leben gibt uns die Kraft, in allen Belastungen und Gefährdungen an dem Sieg des Lebens über den Tod festzuhalten und unsere ganze Kreativität und Phantasie einzubringen in den Dienst an einer neuen Kultur der Liebe und der ehrfürchtigen Annahme des Lebens.

Die Herausforderung, vor die wir Christen uns in unserer Gesellschaft gestellt sehen, beginnt darum nicht erst, wenn ein Kind unterwegs ist oder wenn ein Mensch unmittelbar dem Sterben entgegengeht. Sie betrifft das menschliche Leben in allen seinen Phasen. Was wir dabei heute am meisten brauchen, ist der Mut zu einem neuen Denken, das den trügerischen Schein falscher verlockender Glücksverheißungen durchschaut und das damit Ernst macht, daß wahres Glück nicht anders als durch Umkehr, Hingabe und Liebe zu gewinnen ist. Das erfordert von uns allen einen neuen Lebensstil, der auf dem Vorrang des Lebens vor dem Besitz, der Person vor den Dingen und des Seins vor dem Haben gründet.
Liebe Schwestern und Brüder, wir bitten Sie, einen solchen Weg mit uns zu gehen und in Ihren Familien und in Ihren Gemeinden, in Ihrer Umgebung und Nachbarschaft miteinander nach neuen Formen gelebter Solidarität zu suchen. Es gilt neu zu entdecken, daß die anderen uns durch ihre Gegenwart bereichern. Nur so gewinnen wir Anteil an der umgreifenden Fülle des Lebens, aus der und in der zu leben wir auf dem Weg der Nachfolge Jesu Christi gerufen sind.
Auf diesem Weg und in diesem Dienst am Leben begleite Sie, liebe Schwestern und Brüder, der Segen des dreifaltigen Gottes, der ein Freund des Lebens (Weish 11,26) und der die Fülle des Lebens ist.

Ein problematisches Etikett

Mit dem Sektenbegriff sollte man behutsam umgehen

Der Streit um die „Scientology Church" hat die Aufmerksamkeit neu auf das Sektenproblem gelenkt. Was macht eine religiös-weltanschauliche Gruppierung zur Sekte? Wie berechtigt ist der Sektenvorwurf gegenüber Gruppen innerhalb der großen Kirchen? Hans Gasper, Referent für theologische Grundsatzfragen, Sekten- und Weltanschauungsfragen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Mitglied der Bundestags-Enquete-Kommission „Sog. Sekten und Psychokulte", bemüht sich um Klärungen auf diesem heiklen Feld.

Zwei bekannte Geschichten: Die eine kennt jeder Besucher von San Francesco in Assisi. Franziskus, ein junger Mann aus wohlhabender Kaufmannsfamilie, wirft seinem Vater die Kleider vor die Füße, um sich nackt in den Schutz des Bischofs zu flüchten. Fortan will er nur noch Gott als Vater anerkennen. Die andere stammt aus Süditalien: Der jüngste Sohn gräflicher Gefolgsleute des Stauferkaisers Friedrich II., zum Studium geschickt an die neu gegründete Staats- und Eliteuniversität Neapel, schließt sich dem noch jungen Bettelorden des hl. Dominikus an: Thomas von Aquino. Die Familie ist darüber so empört, daß sie ihn kidnappt und durch eine Kurtisane zur Willensänderung bewegen will, eine mittelalterlich-robuste Form von Deprogramming.

In beiden Fällen stellten sich damals radikale Neugründungen unter die Obhut der Kirche. Das Weitere ist bekannt. Franziskus wurde zu *dem* Heiligen schlechthin, weit über alle Grenzen von Kirche und Christenheit hinaus. Auch Thomas brachte es zum Heiligen, dazu zum „Doctor communis", zum allgemeinen Kirchenlehrer und Modelltheologen schlechthin, dem einzigen, den auch das II. Vatikanische Konzil noch namentlich nennt und der nach einem „Durchhänger" in der ersten nachkonziliaren Zeit heute wieder im Kommen ist.

Kirchliche Gruppen unter Sektenverdacht

Kann oder darf man auf diese Geschichten aus ganz grauer Vorzeit zurückgreifen, wenn heute neue Gemeinschaften in der Kirche als sektiererisch oder gar als Sekten bezeichnet werden, die Menschen, junge Menschen zumal, an sich zu binden suchen? Mir geht es hier hauptsächlich um einen Vergleichspunkt: Eine neue, sehr hochgemute Bewegung, religionssoziologisch gesehen mit allen Dispositionen ausgestattet, zur Sekte zu werden, tut damit einen entscheidenden Schritt fort von der Versektung, daß sie einer anderen gesellschaftlichen Institution das Recht verbindlicher, ja letztverbindlicher Regelung zuerkennt, diese als umfassend verbindliche Metakompetenz anerkennt. Dem möchte ich nachgehen, den Begriffswandel von „Sekte" in letzter Zeit vor Augen.

In der letzten Zeit häuft sich der Sektenvorwurf gegen Gruppen und Bewegungen der katholischen Kirche. Zu den früher schon öfters genannten (Opus Dei, Engelwerk) sind jetzt Fokolarbewegung, neukatechumenale Bewegung und Comunione e Liberazione (vgl. *Gordon Urquart*, Im Namen des Papstes, München 1995) hinzugekommen sowie neuestens in Frankreich einige Kommunitäten der Charismatischen Erneuerung. Das davon handelnde Buch, „Die Schiffbrüchigen des Geistes", trägt den Untertitel: „Sekten in der katholischen Kirche" (ohne Fragezeichen, wie dem Vernehmen nach zunächst beabsichtigt – *Thierry Baffay* u. a., Les naufragés de l'esprit. Des sectes dans l'Eglise catholique; vgl. HK, Juli 1996, 329). Den Vogel schoß kürzlich eine deutsche Illustrierte ab, die 200 Sekten in der katholischen Kirche ausgemacht haben wollte, zugleich in Vergröberung von Urquarts Buch bei der Fokolarbewegung eine Ähnlichkeit mit der chinesischen Kulturrevolution feststellte. Hier wie dort würden Intellektuelle aus erzieherischen Gründen in eine Art Zwangsarbeit gesteckt.

Allerdings hat man bei Angriffen wie diesem oft den Eindruck, man prügele den „Sack" – katholische Gruppen als Sekten –, meine aber den „Esel", die katholische Kirche oder den Papst. Problematisch wirkt sich auch aus, daß verschiedene, keineswegs scharfe und auch positiv interpretierbare Begriffe, z. B. konservativ, traditionalistisch, fundamentalistisch etc., zusammengenommen werden und als Ausweis dafür gelten, es mit Sektiererischem oder einer Sekte zu tun zu haben. Etwas spitz gesagt: mehrere „Containerbegriffe" – in den jeder packt, was ihm paßt, besser, nicht paßt – werden in einem Begriff subsumiert, dem der Sekte, der selbst droht, zu einem Riesencontainer zu werden.

Dies alles findet statt in einem Umfeld *gesteigerter Sorge gegenüber Sektengefahren*. Die katastrophalen Ereignisse um die adventistische Splittergruppe „Branch Davidians" in Waco/Texas (1993 – möglicherweise war der Bombenanschlag 1995 in Oklahoma eine Spätwirkung), die neugnostischen „Sonnentempler" in der Schweiz, in Kanada und Frankreich (1994/1995) sowie die Giftgasanschläge der Aum-Shinrikyo-Sekte in Japan (1995) haben das Ihre dazu beigetragen. Im Zentrum von Aufmerksamkeit und Kritik steht bei uns (aber auch z. B. in Frankreich) die expansive und totalitäre *Scientology*.

Machen Frauen Kirche?



Silvia Schroer
Die Weisheit hat ihr Haus gebaut
Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften
1996. 176 S. Kt.
DM 46,– / ÖS 336,– / 43,70
ISBN 3-7867-1951-9

Silvia Hagleitner
Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie
Feministisch-politische Bildungsarbeit nach Paulo Freire und Ruth C. Cohn
1996. 304 S. Kt.
DM 48,– / ÖS 350,– / SFr 45,60
ISBN 3-7867-1957-8

Irene Löffler
Unsere Spiritualität entdecken und feiern
Arbeit mit Frauengruppen
Reihe: Begleiten – Beraten – Heilen
1996. 184 S. Kt.
DM 34,– / ÖS 248,– / SFr 32,30
ISBN 3-7867-1938-1

Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen
Vol. 4:
Andrea Günter / Ulrike Wagener (Hg.)
Was bedeutet es heute, (feministische) Theologin zu sein?
In Gemeinschaft mit Kok Pharos, Kampen
1996. ca. 240 S. Kt.
ca. DM 42,– / ÖS 311,– / SFr 39,90
ISBN 3-7867-1958-6

Christiane Bender / Hans Graßl / Heidrun Motzkau / Jan Schuhmacher
Machen Frauen Kirche?
Erwerbsarbeit in der organisierten Religion
1996. 328 S. Kt.
DM 48,– / ÖS 350,– / SFr 45,60
ISBN 3-7867-1961-6

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Im gegenwärtigen Bewußtsein einer zunehmenden Bedrohung durch die Sekten zeigt sich ein tiefgreifender Wandel des Sektenbegriffs, wodurch dieser immer unschärfer zu werden droht. *F. W. Haack* (gestorben 1991) – in der Presse häufig der „Sektenpfarrer" schlechthin – nannte entsprechend traditionellem theologischem Verständnis von Sekte die Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre sich ausbreitenden neuen religiösen Bewegungen „Jugendreligionen" (1974). Im allgemeinen Sprachgebrauch setzte sich dagegen der Begriff „Jugendsekten" durch mit der Konnotation des Totalitären und Destruktiven („destruktive Kulte"). Wer heute auf die Frage, ob die 1879 von der Amerikanerin *Mary Baker* gegründete religiöse Gemeinschaft „Christian Science" eine Sekte sei, mit der klassischen Apologetik bejahend antwortet, riskiert ein schlimmes Mißverständnis. Sekte ist neuerdings zum Inbegriff des destruktiv Totalitären geworden, Kennzeichen von Gruppen, die Menschen abhängig machen, ihnen nachhaltig Schaden zufügen, sie ihrer Umwelt entfremden, eine potentielle Gefahr für Freiheit und freiheitlich-demokratische Ordnung darstellen.

Traditioneller und neuer Sektenbegriff

Der *traditionelle Sektenbegriff* bezeichnet im christlich-kirchlichen Kontext eine in Lehre und Praxis von der Kirche abgespaltene, minoritäre Sondergruppe, die das eigene Verständnis von Glauben und Glaubenspraxis als allein zutreffend polemisch gegen die Kirche stellt und als eine mehr oder minder exklusive Heilsbedingung ansieht. Beim neueren Sektenverständnis steht im Mittelpunkt die *totalitär-destruktive Gegenwelt*, die im Namen eines „heiligen Meisters", eines „rettenden Rezepts" und einer „geretteten Familie" (um Haacks Kennzeichen für „Jugendreligionen" zu nehmen), Menschen um Freiheit, Würde, ein selbstbestimmtes Leben bringt. Die Glaubensinhalte werden bei dieser Sektenkritik meist zweitrangig, ihr geht es um die zerstörerische Lebenspraxis. Dieser Sektenbegriff wurde m. E. vor allem in der Auseinandersetzung mit den tatsächlich destruktiven Praktiken der „Jugendsekten" (alias „Jugendreligionen") etabliert.

Nun ist nicht zu übersehen, daß beide Sektenbegriffe etwas Gemeinsames haben, wenn sie es auch anders akzentuieren: Die Bildung einer (heils-)exklusiven Sonderwelt, die sich und das Ihrige als mehr oder minder allein wahr und gut bestimmt, das andere – Kirche, Gesellschaft, Staat – als unwahr, gar böse oder teuflisch. „Die Losgelöstheit von der Welt ist offenbar ein Teil der gesamten Wertordnung der Sekten", sagt *Bryan R. Wilson* in Weiterführung der Unterscheidung von Kirche und Sekte bei *Ernst Troeltsch*. Im Bruch mit der Welt und im Rückgang auf die eigene Sonderwelt und in den damit möglichen Verengungen liegt auch die Gefahr des Totalitären und Destruktiven, kennzeichnend für den neueren Sektenbegriff.
Vor einer umstandslosen Identifizierung muß man sich freilich hüten. Die „Isolation" und „Insulation" (um Wilsons Begriffe zu verwenden) der Sekte im klassischen Sinn begünstigt zwar die Fehlentwicklung hin zur Sekte im neueren Sinn erheblich, gleichwohl sind – wie der Blick auf die real existierende Sektenszene in Vergangenheit und Gegenwart zeigt – zahlreiche Formen und Zwischenformen möglich. Die Betonung von Autorität und Gehorsam, erhebliche Ansprüche an die Lebensführung, u.U. verbunden mit Formen von Sozialkontrolle, durchaus charakteristisch für viele Sekten im traditionellen Sinn, bedeuten noch nicht, daß es sich um eine Sekte im neueren Sinn, d. h. im Sinn des Totalitären und Destruktiven handelt. Man findet dies auch in Freikirchen, religiösen Intensivgemeinschaften u. a.

Eine Hauptschwierigkeit des neueren Sektenbegriffs gegenüber dem traditionellen ist, daß der letztere relativ bestimmt und trennscharf ist, während der neuere Sektenbegriff vielfach bloß annäherungsweise gilt. Jede Festlegung allgemeiner Sektenmerkmale – so hilfreich sie ist – läuft deshalb Gefahr, umstandslos zahlreiche Strömungen, Bewegungen, Religionen als gefährlich und destruktiv zu etikettieren. Deshalb ist hier ein ständiger Rückbezug auf die konkrete tatsächliche, u.U. problematische oder destruktive Praxis der einzelnen Gruppen unbedingt erforderlich. Dieser vor allem gilt die Kritik und das Bemühen um Korrektur.
Der neuere Sektenbegriff impliziert zugleich ein stark dynamisches Element im Sinn von Prozessen der Versektung oder Entsektung. Solche Prozesse können nicht einfach an kodifizierten Bekenntnissen oder allgemeinen Merkmalen festgestellt werden, sondern an der tatsächlichen Entwicklung der Gruppen, was zuverlässige Urteile angesichts der Praxis doppelter Wahrheit gerade der harten und konfliktträchtigen Gruppen oft außerordentlich schwierig macht.
Vielleicht darf man sagen: Der traditionelle Sektenbegriff hat Sinn, da er relativ trennscharf ist, er sollte jedoch wegen seiner heute häufig gegebenen Vermischung mit dem neueren Sektenbegriff nur sehr behutsam, als ein Begriff u. a., benutzt werden. Der neuere Sektenbegriff hat vielfach eine mehr heuristische Funktion: festgemacht an konkreten problematischen, gefährlichen oder destruktiven Anschauungen und Praktiken, bezogen auf bestimmte Strukturen und Selbsteinschätzungen von Gruppen, bezeichnet er zugleich immer auch Annäherungswerte, sozusagen auf einer nach oben offenen Richterskala.

Vielen ist alles Radikale sektenverdächtig

Wo von „katholischen Sekten" die Rede ist, geschieht dies ganz überwiegend im Sinn des neueren Sektenbegriffs. Nur in der innerkirchlichen Diskussion werden auch inhaltliche, doktrinäre Gesichtspunkte explizit angesprochen, entweder bestimmte Lehrinhalte (z. B. der Stellenwert bestimmter Privatoffenbarungen) oder ganz allgemein die Art und Weise, wie in einer bestimmten Gruppe kirchliche Lehre und kirchliche Lebenspraxis verwirklicht, „apperzipiert"

werden (z. B. „fundamentalistisch"). Nun liegt beim klassischen Sektenbegriff auf der Hand, daß der Beurteilung Unterschiede in Glaube und Sittenlehre zugrunde liegen.
Dies gilt zwar auch für den neueren Sektenbegriff, auch hier geht es um Wertentscheidungen und Wertdifferenzen, aber sie bleiben häufig unausgesprochen und werden implizit vorausgesetzt. Deshalb kommt es dazu, daß bestimmte Gruppen in der katholischen Kirche oder auch im evangelikalen bzw. pfingstlerisch-charismatischen Lager deshalb als Sekten verdächtigt und etikettiert werden, weil sie z. B. eine striktere Sexualmoral verteidigen als üblich, dem Glauben eine größere Rolle im Leben zuerkennen, die Bibel – wie sie es sehen – wörtlich oder beim Wort nehmen, das Institutionelle und Amtliche in der Kirche oder den Aspekt Gehorsam stärker profilieren wollen etc.
Damit kommt man aber ins Zentrum zahlreicher Kontroversen in Kirche und Gesellschaft, den Auseinandersetzungen um die Sexualmoral – im allerweitesten Sinn verstanden, d. h. Ort, Bedeutung und Funktion der Sexualität, Stellenwert der Familie, Stellung von Mann und Frau etc. – oder den Fragen nach der Bedeutung von Tradition und Autorität, der Verbindlichkeit vorgegebener Ansprüche – also Bibel oder kirchliches Amt etc. Das vielfach Offene und Unabgeschlossene der hier stattfindenden Diskussionen und Kontroversen verlangt keineswegs meinungsmäßige Enthaltsamkeit oder Verzicht auf Position oder deutliche Kritik. Man sollte aber genau hinsehen, ob das jeweils Kritisierte tatsächlich sektisch ist, d. h. destruktiv-totalitär, oder ob die kritisierten Positionen im Spektrum der gesellschaftlichen und kirchlichen Optionen bloß anders positioniert sind.

Dazu kommt aber noch etwas Fundamentaleres. Religion, wenn sie ernst gemeint ist, erhebt einen Anspruch auf das ganze Leben und verspricht dafür umgekehrt eine alle menschliche Sehnsucht befriedigende Antwort. Hier liegt, wenn man so will, der Reiz und die Faszination des Religiösen.
In der christlichen Tradition ist die Radikalität und Totalität religiösen Anspruchs mit Bildern wie dem Schatz im Acker oder der kostbaren Perle verglichen worden, für deren Erwerb man alles hingibt, um in eine bedingungslose Nachfolge einzutreten. In diesen Zusammenhang gehören Franz von Assisi wie Thomas von Aquin, gehören Eremiten, Kartäuser, Trappisten, Bettelmönche und viele andere heute auch geistliche Bewegungen und Gemeinschaften, die deutlich machen, daß dieser Weg sehr „special" und auch konfliktreich sein kann – ebenso wohl auch zahlreiche Freikirchen, Gemeinschafts- und Erweckungsbewegungen im evangelischen Raum, früher nicht selten als Sekten etikettiert.

Was immer man den „katholischen Sektierern" vorwerfen mag, es läßt sich nicht übersehen, daß die meisten von ihnen – ob einzeln oder in ihren Gemeinschaften – diesen Weg einer radikaleren Nachfolge gehen wollen und sich deswegen auch in intensiverer Weise binden oder binden lassen. In Frankreich ist angesichts der Diskussion um die „Schiffbrüchigen des Geistes" wohl nicht zu Unrecht der Vorwurf erhoben worden, hier werde insgeheim so etwas wie eine „religious correctness" – „religiöse Korrektheit" – verlangt, der alle intensiveren Formen religiösen Lebens und religiöser Praxis zum Opfer fallen würden. In der Tat: wer Religion nur akzeptieren mag in der Gestalt sozialverträglicher Zivilreligion, dem muß alles allzu Radikale verdächtig erscheinen, als sektiererisch oder eine Art von Sekte.

Es bleibt nur der Weg von Dialog und Integration

Allerdings bleibt zu bedenken, daß gerade der umfassende Anspruch des Religiösen auch Quelle vielfachen Mißbrauchs sein kann. Hier gründet auch die mögliche Destruktivität von Religion, ihr „Unwesen" *(Bernhard Welte)*. Was den Menschen umfassend beanspruchen will, kann ihn – mißbraucht – auch umfassend ruinieren. „Corruptio optimi pessimum", die Verderbnis des Besten und Größten ist das allerschlimmste.
Man sollte zwar mit dem Vorwurf, es handele sich im konkreten Fall um eine Sekte – Sekte im neueren Sinn – sehr sorgsam und auch selbstkritisch umgehen. Daß aber auch kirchliche Gruppen von der Gefahr des Sektiererischen bedroht sind, braucht man deshalb nicht zu leugnen. Man muß hier nicht „päpstlicher sein als der Papst", heißt es doch in dem vatikanischen „Zwischenbericht" von 1986, „Sekten und neue religiöse Bewegungen – eine Herausforderung für die Seelsorge", zur Frage bestimmter Sektenmentalitäten und -haltungen, diese machten nicht „notwendigerweise eine Sekte (aus)"..., noch reichten sie zur Kennzeichnung einer Sekte aus. „Diese Haltungen sind auch in Gruppen von Christen innerhalb von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anzutreffen" (1.1 – Der Text spricht von Intoleranz und aggressivem Proselytismus – man kann das hier Gesagte aber verallgemeinern).
Bestimmte problematische Züge und Praktiken, ja auch Haltungen und Einstellungen, die sektiererisch sein oder bloß erscheinen mögen und deshalb auch kritikwürdig, machen noch nicht notwendig eine Sekte aus. Der Text fährt fort: „Diese Gruppen können sich jedoch durch eine Vertiefung ihrer christlichen Bildung und durch den Kontakt mit anderen Mitchristen positiv ändern. Auf diese Weise können sie mehr und mehr eine kirchliche Gesinnung und Haltung annehmen" (ebd.). Natürlich gilt das auch andersherum: Die problematisch scheinenden kirchlichen Gemeinschaften können auch ihrerseits einen Stachel oder wichtigen Impuls im Leben der Kirche darstellen.

Damit bin ich wieder bei meiner Eingangsthese: Kirchliche Zugehörigkeit und Einbindung als „Gegengift", als heilsames Antidoton gegen Versektung, als Schutz in doppelter Hinsicht: gegen die jedem ernsteren religiösen Aufbruch immanenten Gefahren ins Abseitige, Destruktive, Sektische, zugleich als „Schutzraum" dafür, daß solche Aufbrüche stattfinden können, und zwar in der ganzen Radikalität und Exponiertheit, die ihnen nunmal eignet.

Der jüngst verstorbene Kardinal *Suenens*, einer der vier Konzilsmoderatoren (vgl. HK, Juli 1996, 359ff.), sah die Charismatische Erneuerung als eine Chance für die Kirche und die Kirche umgekehrt als Chance für die Charismatische Erneuerung. Das bedeutet zum einen, diese Bewegung kann die Chance eines neuen und erneuernden Anruf des Geistes sein – natürlich nicht der einzige! Kirche als Chance für die Charismatische Erneuerung oder für eine andere Bewegung bedeutet andererseits: Hier ist ein Ort geistlicher Tradition und damit auch geistlicher Unterscheidung, von den Mönchsvätern über die diversen Mystiken – deutsche, englische, spanische etc. Mystik –, das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius von Loyola bis zu den heutigen Bemühungen, geistliche Unterscheidung und Humanwissenschaften in eine fruchtbare Synthese zu bringen. In dieser Tradition weiß man schlicht und einfach um die zahlreichen Gefahren, den Anspruch Gottes mit eigenen Wünschen, Projektionen, Phantasien – auch Machtphantasien und Machtansprüchen – zu verwechseln und kann dies auch sehr kritisch zur Sprache bringen.

Als communio ist die Kirche gemeinsamer Lebensraum, in dem per se kein Aufbruch, keine Bewegung, keine Gemeinschaft den Anspruch erheben kann, das Ganze zu sein, vielmehr damit konfrontiert ist, diesem dienen zu sollen, als ein Ruf und ein „Charisma" unter ganz vielen anderen. Chance ist die Kirche als Raum des Glaubens und der Glaubensüberlieferung, wodurch eine verbindliche Vorgabe dafür besteht, was dazugehört, was Mitte ist, was Rand und was nicht dazugehört und in diesem Sinn sektisch sein kann.

Chance ist die Kirche schließlich auch und gerade als Amt und Institution, weil dies die Möglichkeit gibt, den ins Ganze öffnenden, relativierenden und entsektenden Anspruch auch institutionell verbindlich zu machen und abzusichern, bis hinein in konkrete rechtliche Verpflichtungen. – All dies wird in der katholischen Kirche in einen ständigen Austausch mit den geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften eingebracht, im Dialog, in Arbeitskreisen und Gremien, in Grundlagenpapieren, nicht zuletzt in konkreten rechtlichen Regelungen, eine Gestalt etablierter „correctio fraterna", geschwisterlicher Korrektur.
Damit Religion, in unserem Fall der christliche Glaube die ihm eigene Möglichkeit der Radikalität, des Wagnisses auch realisieren kann – trotz der hier liegenden Möglichkeiten der Versektung – braucht es den „Schutzraum" und „Erprobungsraum" eines lebendigen Traditionszusammenhangs, konkret der Kirche. Der so eröffnete Weg von Dialog und Integration muß keineswegs konfliktlos sein, und auch der Faktor Zeit spielt eine wichtige Rolle. Ohne solche Einbindung stünden die Ampeln in Richtung Sekte – in jeder Hinsicht – häufig auf Grün. *Hans Gasper*

Gegner oder Verbündete?

Freiheitsidee der Aufklärung und katholische Tradition

Bei den diesjährigen „Castel-Gandolfo-Gesprächen" in der päpstlichen Sommerresidenz unter dem Thema „Aufklärung heute" referierte Hans Maier, Münchner Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, über das Verhältnis von Freiheitsidee der Aufklärung und katholischer Tradition. Wir veröffentlichen sein Referat in einer gekürzten Fassung.

Moderne Freiheit ist nicht denkbar ohne das lange und beständige Werk christlicher Erziehung in Europa und in der westlichen Welt. Sie konnte sich nur entfalten in einer Gesellschaft, die geprägt war vom Gedanken des unendlichen Wertes der einzelnen Seele und der persönlichen Verantwortung des Menschen vor Gott. Dennoch dauerte es Jahrhunderte, bis das Postulat der Freiheit die Ebene des Individuums erreichte und die herkömmliche soziale Ordnung umzugestalten begann. In der älteren, vorrevolutionären Gesellschaft realisierte sich Freiheit vorwiegend in korporativen Formen; sie kam nicht allen Menschen gleichmäßig zu. Die Verwandlung der korporativen Freiheiten in die Freiheit des Individuums ist vor allem das Werk der Aufklärung gewesen. Jetzt wurde das Individuum, unabhängig von seinem Stand, zum selbständigen Träger von Rechten gegenüber dem Staat – eine Entwicklung, welche die Voraussetzung bildet für Rechtsstaat, Grundrechte und moderne Demokratie.
Je nach den räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten hat sich auch das Verhältnis der Katholiken zur Aufklärung und ihren Leitideen (Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte) unterschiedlich entwickelt. Am stärksten war die Aufklärungsdistanz im Frankreich der Restaurationszeit – nach den heftigen Zusammenstößen zwischen Revolution und Kirche nach 1789 kein Wunder. Ähnliches gilt für das Deutschland der Romantik und später des sozialen und politischen Katholizismus sowie für die katholischen Emanzipations- und Sammlungsbewegungen in Belgien, Irland, Polen, Italien seit

1830. Demgegenüber konnten die Katholiken in Großbritannien und den USA stärker auf freiheitliche Traditionen ihrer Länder zurückgreifen, die im Unterschied zur kontinentalen, vor allem französischen Aufklärung nicht kirchen- und christentumsfeindlich waren. Die päpstlichen Äußerungen zur Französischen Revolution und zur liberalen Bewegung des 19. Jahrhunderts sind bis zu Leo XIII. noch ganz von der Abwehr der neuen Freiheitsideen bestimmt. Die angelsächsischen Freiheits- und Demokratietraditionen traten erst im 20. Jahrhundert in den Blick der Kirche. Sie entfalteten dann vor allem im Zweiten Vaticanum eine starke Wirkung. Nach dem Zweiten Weltkrieg schuf die Aneignung der Menschenrechte durch das kirchliche Lehramt weitere Gemeinsamkeiten.

Ein gestuftes Gefüge konkreter Rechte

Es wäre gewiß übertrieben, wollte man sagen, es hätte in den vorrevolutionären Jahrhunderten überhaupt keine Idee einer allgemeinen Freiheit und Gleichheit gegeben. Aber die sozialen Verhältnisse und die politischen Theorien wirkten doch dahin, daß Freiheit in der gesellschaftlichen Realität hauptsächlich in Gestalt konkreter *Freiheiten* (Berechtigungen), Gleichheit in Gestalt konkreter (und differenzierter) *Gleichheiten* bestimmter Bevölkerungsgruppen auftraten. Man kommt wohl der Wirklichkeit jener Zeit am nächsten, wenn man sagt, daß die ältere Gesellschaft zwar Freiheiten und Gleichheiten, aber nicht Freiheit und Gleichheit (in der Einzahl) kannte. Anders ausgedrückt: Das Frei-Sein und Gleich-Sein haftete nicht an einem abstrakten, als frei und gleich gedachten Menschen, an einer allgemeinen Menschennatur, sondern an konkreten Personen und Personengruppen.
So finden wir Freiheit in der älteren Gesellschaft vor als eine Fülle konkreter Freiheitsrechte von einzelnen wie Gruppen, wobei diese Rechte immer aufs engste mit der Herrschaftsordnung verbunden sind. Freiheit ist also hier nicht – wenigstens nicht in erster Linie – Freiheit *von* Herrschaft (wie sie der Liberalismus des 19. Jahrhunderts auffaßte); sie wurzelt vielmehr in der Herrschaft selbst als konkrete Berechtigung des Herrschaft Übenden und des der Herrschaft Unterworfenen, als das beiden gemeinsame „Recht". Dementsprechend ist Freiheit in der älteren Sprache gleichbedeutend mit Begriffen wie privilegium, status, ius.

Zeigt sich so die Freiheit in der älteren Gesellschaft als ein vielfach gestuftes Gefüge konkreter Rechte, die in die Ständeordnung integriert sind, so gilt Ähnliches für die Gleichheit: auch sie existiert nicht in der Form einer allgemeinen Rechtsgleichheit der Person, sondern in der Form differenzierter „Gleichheiten" spezifischer Personengruppen, Stände, Korporationen. In einem weiteren Sinne kann man das gesamte Recht der Ständegesellschaft als Standesrecht verstehen. In seinem Stand stehend, steht der Mensch zugleich in seinem Recht. Hier, in seinem Stand, ist er gleich mit Gleichen. Die hierarchische Gliederung der Gesellschaft läßt eine alle Bereiche gleichmäßig durchdringende Egalität nicht zu, sie fördert aber den Gedanken einer Gleichheit *innerhalb* der einzelnen Stufen. Die Gleichheit der Barone in der Magna Charta von 1215, die Gleichheit unter den Feudalherren in Frankreich, die Ebenbürtigkeit der Könige des Abendlandes: dies sind Beispiele einer solchen Gleichheit innerhalb eines stufenförmig (also ungleich) organisierten Ganzen.

Ein solches System konnte nur solange dauern, als die in ihm vorhandenen Funktionen intakt blieben, ihre Leistungen für das Ganze unumstritten waren. Je mehr die Königsgewalt und mit ihr der moderne Staat vordrangen und die Funktionen der örtlichen Schutzmächte – Adel, Städte, Grundherrschaft – aushöhlten, desto brüchiger und bedrohter wurde das Ganze. Der Adel verlor seine alten Schutzaufgaben, seine Rechte wurden jetzt, da ihnen keine echte Gegenleistung mehr entsprach, als sinnlose und drückende Bürde, als verhaßtes Privileg empfunden. Umgekehrt rückten die alten Dienststände, das Bauerntum, vor allem aber der Dritte Stand, mit dem Vordringen des modernen Staates und seiner Gerichts- und Polizeiorganisation allmählich aus ihrer alten Abhängigkeit und Schutzbedürftigkeit heraus und traten mit neuen Forderungen an die Gesellschaft heran.
Der Beginn der Französischen Revolution zeigt wie in einer historischen Momentaufnahme den Übergang zwischen alter und neuer Gesellschaft. Beim Zusammentritt der Generalstände in Versailles waren die Abgeordneten noch in Stände getrennt: hintereinander, in verschiedener Kleidung, durch die Sitzordnung aufgeteilt, ziehen Adel, Klerus und Dritter Stand durch verschiedene Türen in den Saal der États généraux ein. Aber bald darauf entbrennt der Kampf um den Abstimmungsmodus und mit ihm der Kampf um das Prinzip der Repräsentation: die Individualisierung, das numerische Prinzip der Kopfzahl setzt sich gegenüber dem ständischen „vote par ordre" durch, und mit der Erklärung des Dritten Standes tritt dann die moderne „Nation" als Einheit der rechtlich gleichgestellten Staatsbürger endgültig an die Stelle der alten ständischen *societas inegalis*.

Die allgemeine Freiheit des Individuums

Aber schon lange vorher hatten Philosophen, Theologen, Juristen und Politiker gegen die ungleiche Verteilung der Freiheit in der altständischen Gesellschaft Protest erhoben. Sie hatten dabei auf ältere stoische und christliche Gedanken über die natürliche Freiheit und Gleichheit aller Menschen zurückgegriffen. Im 16. und 17. Jahrhundert blieben diese Stimmen noch vereinzelt und erlangten keine größere Bedeutung; im 18. Jahrhundert dagegen schwollen sie zu immer größerer Stärke an. Eine Bewegung entwickelte sich, die den Menschen als Menschen, geprägt durch seine Vernunftnatur, zum Subjekt und zum Herrn der Geschichte zu machen strebte. Sie stützte sich auf den Gedanken einer die

Rassen, Kulturen, Nationen übersteigenden gemeinsamen Menschennatur und einer aus ständischen Bindungen sich herausarbeitenden modernen Individualität.

Die Bewegung, von der Mitte des 18. Jahrhunderts an stetig anschwellend, mobilisierte eine Fülle traditioneller Gedankenmassen für sich, und es wäre zu einfach, wollte man in ihr nur aufklärerische Kritik und Emanzipation am Werke sehen. In einem Land mit stark ständischer Struktur wie dem England des 18. Jahrhunderts konnte der Freiheitsgedanke an die alte Privilegien-Freiheit anknüpfen, und auch die amerikanischen Siedler, als sie sich gegen das Mutterland erhoben, wußten sich in der Tradition des common law und des mittelalterlichen Widerstandsrechts. Die Menschenrechts-Kataloge der neuenglischen Staaten knüpften an die Bill of rights an: der Schritt von den altenglischen Civil liberties zu den Human Rights war hier nur klein, und die Covenant-Theologie mit ihrem Gedanken eines staatsgründenden Bundes zwischen Gott und den Menschen vermittelte die Verbindung zur puritanischen Überlieferung.

Dennoch ist die innere Logik unverkennbar, mit der sich die politische Theorie der Aufklärung allmählich immer mehr zu einer Lehre von der allgemeinen, jedem Menschen zukommenden Handlungsfreiheit fortbildet. Mehrere Prozesse greifen hier ineinander. Einmal löst sich das aufklärerische Denken konsequent von allen Resten von Fatalismus und Determinismus (und auch vom theologischen Traktat *De servo arbitrio!),* es verteidigt die Willensfreiheit gegen das Fatum und einen als willkürlich-unberechenbar gedachten Gott, es legt die individuelle Selbstverfügung des Menschen frei und verteidigt sie gegen philosophische und theologische Einsprüche. Hier ist übrigens die Kontinuität der Aufklärung mit katholischen Überlieferungen am stärksten. Sodann überwindet das Rechtsdenken der Aufklärung die alten Status-Lehren, es entdeckt hinter dem einzelnen Status die allgemeine Rechtsfähigkeit, die den Menschen zum Träger von Rechten und Pflichten in einer bürgerlichen Gesellschaft macht – ein Prozeß, der mit Pufendorf beginnt (unter Rückgriff auf die scholastische Lehre vom ens morale!) und mit *Thomasius* und *Wolff* seinen Abschluß erreicht.

Vor diesem Hintergrund entwickelt sich dann ein dynamischer Begriff der Freiheit als innerer Kraft des Geistes, „to act or not to act, according as the mind directs", wie schon *Locke* in seinem „Essay Concerning Human Understanding" formuliert – oder wie es *Montesquieu* in „De l'esprit des lois" als Kern einer politischen Freiheitslehre in dem Satz zusammenfaßt: „Dans un État, c'est à dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir." Endlich wird diese neugewonnene Freiheit des Bürgers (zumindest in Europa) immer stärker auf den Staat bezogen: dieser soll nicht tun dürfen, was ihm beliebt, er soll in substantielle Bezirke individueller Freiheit nicht, oder nur unter streng gesetzlichen Bedingungen, eingreifen dürfen, von ihm wird verlangt, daß er die Freiheitssphäre des Individuums als etwas, das ihm vorausliegt, respektiere.

In die überlieferte Vorstellung von Freiheit beginnt damit ein neuer Geist einzuströmen. Es ist der Geist des modernen Naturrechts, das man von den älteren Naturrechtslehren deutlich unterscheiden muß. Das moderne Naturrecht steht nicht mehr in der pflichtenethischen Tradition der älteren Lehre der Politik, es hat nicht mehr die Doppelheit von Recht und Pflicht im Auge, auch nicht mehr die konkrete Sozial- und Lebensordnung, in der der Mensch existiert. Es denkt konsequent vom Individuum her – einem vorgesellschaftlich konzipierten, mit natürlichen, und das heißt: vorstaatlichen Rechten ausgestatteten Individuum, das von Aufgaben und Pflichten weitgehend freigesetzt ist und dem Staat und der Allgemeinheit in einer Haltung des Anspruchs gegenübertritt.

Kein Zweifel, daß mit dieser Schilderhebung der abstrakten Freiheit ungeheure Kräfte individuellen Aufstiegswillens entbunden werden: Jeder ist jetzt seines Glückes Schmied, jeder hat seinen Marschallstab im Tornister. Die alten Standesunterschiede fallen dahin. Eine rechtlich egalisierte Gesellschaft beginnt sich zu entwickeln. Man abstrahiert von der konkreten Sozialität und Lebenslage, man sieht nicht mehr den *homme situé* (Burdeau), den Menschen als Kind, als Frau, als Mann, als Armen oder Reichen, Schwarzen oder Weißen, Abhängigen oder Mächtigen; man sieht durch alle Rassen, Stände, Lebensformen wie durch zufällige Masken hindurch auf die eine unveräußerliche Menschennatur und auf ihr Recht. Eine gewaltige Abstraktion: aber gerade sie entbindet eine neue Dimension menschlicher Geschichte: in einer industriellen Gesellschaft, die nicht mehr auf Geburt und Stände, sondern auf Arbeit und demokratische Herrschaftsbestellung gegründet ist.

Aber diese abstrakte Freiheit der modernen Gesellschaft wird doch auch mit Verlusten erkauft. Mit der alten Stände- und Herrschaftsordnung gehen erprobte Formen der sozialen Integration verloren. Immer mehr wird bereits in der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts die gänzliche Unverbundenheit der Individuen zum neuen Ausgangspunkt des Denkens; alte Obhuts- und Sorgepflichten verschwinden zunehmend aus dem Recht. „Bis zum Pathologischen beginnt man sich und den anderen klarzumachen, daß die ‚Grundidee des Rechts' ... ganz allein in der Anerkennung und Vereinigung der beiden Sätze beschlossen liege: ‚Ich bin frei' und ‚Alle anderen sind auch frei' ... Nur durch freiwillige Einigung der jeweils Beteiligten im ‚Vertrag', der neben dem Delikt zum zweiten Hauptbegriffe dieses ganzen Zeitalters wird und werden muß, kann sich das von Unrechts wegen derart Getrennte ohne Freiheitsverletzung jeweils wieder zusammenfinden. Ohne eine solche zusätzliche Rechtsgrundlage aber befindet man sich wechselseitig in einem Zustande notwendiger Unverbundenheit. (*F. v. Hippel,* Zum Aufbau und Sinn unseres Privatrechts, Tübingen 1957, S. 43.)

Es verwundert daher nicht, daß mit der Entgrenzung und Individualisierung der Freiheit zugleich der soziale Zusammenhang der Gesellschaft fraglich wird. Ein Defizit entsteht,

das immer wieder nach Ausgleich und Kompensation verlangt. So wird die Geschichte der liberalen Freisetzungen von Anfang an begleitet und kontrastiert vom Bemühen um soziale Stabilisierungen. Hierher gehören so unterschiedliche Phänomene wie *Rousseaus* „religion civile", die „auxiliary precautions" des „Federalist", die „fraternité" der Jakobiner und viele der konservativen, sozialistischen, solidaristischen Antworten auf die Französische Revolution im 19. Jahrhundert – eine Reihe, die am Ende des 20. Jahrhunderts in der westlichen Welt neue Aktualität gewinnt und in den allgemeinen Ruf nach institutionellen Geländern, Wertordnungen, „Ligaturen" mündet. Ein Ausschnitt aus diesem kontrapunktischen Geschehen ist auch die Auseinandersetzung zwischen der aufklärerischen Freiheitslehre und der Katholischen Kirche seit 1789.

Kirchliche Ablehnung moderner Freiheitslehren

Bereits die erste Stellungnahme der Päpste zur Französischen Revolution, das Breve „Quod aliquantum", mit dem *Pius VI.* am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte Zivilverfassung des Klerus verwirft, schlägt das Thema Freiheit und Gleichheit an. Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet; die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradiesischen Naturstand!) gilt dem Papst als „sinnlos". Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen die Menschen zur Selbsterhaltung des mitmenschlichen Beistands; sie können nicht als einzelne für sich bestehen. Deshalb verlangt menschliches Zusammenleben geordnete Herrschaft unter Rechtsgesetzen. Der Zusammenhang von imbecillitas (infirmitas) und socialitas (politia) im Sinn des älteren Naturrechts (Pufendorf) klingt an. In diesem Sinn hatte bereits die Mehrheit des Klerus in der Nationalversammlung im August 1789 beantragt, die Erklärung der Rechte durch eine Erklärung der Pflichten zu ergänzen – allerdings vergeblich. Im übrigen weist das Schreiben die Übergriffe des Staates in kirchliche Zuständigkeiten zurück und betont die Disziplinargewalt des Papstes bezüglich seiner Gläubigen.

Man sieht: Der Konflikt wird in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität und den Rechten der Kirche erfahren. Der Wille zur Verschmelzung von Religion und Politik, wie er in der Zivilverfassung des Klerus zum Ausdruck kommt, macht den Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich. Das Rousseausche Dogma der Allkompetenz des Gemeinwillens zerstört das alte Gleichgewicht von Staat und Kirche. Darin unterscheidet sich die Französische Revolution übrigens grundlegend von der amerikanischen, die nie versucht hat, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon auf Grund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot. Es ist für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber den liberalen Freiheitslehren im 19. Jahrhundert entscheidend, daß der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen „civil government" fehlt: so identifiziert sie bis zu Leo XIII. hin den umgestülpten Absolutismus des Jakobinerstaates mit Freiheit und Demokratie schlechthin.

Noch schärfer und einseitiger formulieren dann *Gregor XVI.* und *Pius IX.* im 19. Jahrhundert die Einwände der Kirche gegen die liberalen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika „Mirari vos" vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe; sie nimmt, zumindest indirekt, auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich in der Revolution von 1830 unter Führung des katholischen Priesters Lamennais mit dem Ruf „Dieu et la liberté" hervorgetreten war und im gleichen Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte.

Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen Dokument: „irrige Meinung", „Wahnsinn", „seuchenartiger Irrtum" und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit. Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief „Quanta cura" vom 8. Dezember 1864 und in dem gleichzeitig veröffentlichten „Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores..." einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren: die Reihe reicht vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum „heutigen Liberalismus".

Die differenzierte Position Leos XIII.

Erst mit *Leo XIII.* (Papst von 1878–1903) ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen zu Liberalismus, Demokratie, politischer Freiheit. Die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeit-Anklage tritt zurück. Zwar beginnt auch dieser Papst wie seine Vorgänger mit der Kritik an geläufigen Zeitirrtümern. Aber an die Stelle bloßen Reagierens, bloßer Abwehr tritt nun immer stärker die Bemühung um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre. Leo XIII. kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Berührung mit dem Leben der modernen Staaten zu bringen und das Papsttum trotz seiner „Gefangenschaft im Vatikan" zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

Deutlicher als bisher werden in bezug auf die Freiheitsthematik drei Felder der Auseinandersetzung unterschieden:

a) die notwendige Abwehr revolutionärer Staatsomnipotenz, b) die kritische Diskussion des liberalen Freiheitsgedankens, c) das Problem der Religionsfreiheit.
Frühzeitig erkennt Leo XIII., daß in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung – ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstanz des sozialen Lebens zu sein. Für eine Kirche, die für sich selbständige Geltung als societas perfecta in Anspruch nimmt, bleibt in dieser Konzeption kein Platz.
Hatte man schon in der Französischen Revolution polemisch formuliert: „Die Kirche ist im Staat – nicht der Staat in der Kirche", so hatte der laizistische Historiker *Michelet* später den Willen der revolutionären Bewegung auf die knappste und treffendste Formel gebracht, wenn er schrieb: „Die Revolution adoptierte keine Kirche. Warum? Weil sie selber eine Kirche war." Auf den Anspruch dieser unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz – die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft. Staat und Kirche haben getrennte Zuständigkeiten, sie ordnen verschiedene Bereiche der menschlichen Existenz. Weder hat der Staat religiöse, noch hat die Kirche politische Aufgaben.

Leo XIII. gab sich keinen Täuschungen darüber hin, daß die Zeittendenzen einer Gleich- und Zuordnung von Staat und Kirche nicht günstig waren, da die übergreifende Einheit einer christlichen Gesellschaft inzwischen weggefallen war. Daher kreist sein Denken in den Enzykliken „Libertas", „Sapientiae" und „Rerum novarum" um die Frage, was in den Bewegungen der Zeit, vor allem im Liberalismus, christlicher Aneignung zugänglich, was abzulehnen sei, und in welcher Weise die Kirche, die sich in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf die fraglose Gültigkeit göttlichen Rechts und auf den Schutz christlicher Fürsten stützen kann, neu im sozialen Leben verwurzelt werden könne.

Das Ergebnis ist differenziert: nach wie vor wird die moderne Auffassung der Freiheit als Ungebundenheit zurückgewiesen, der ethische Rationalismus kritisiert. Freiheiten ohne sittliche Bindung sind verwerflich. Darin folgt Leo XIII. ohne Einschränkung seinen Vorgängern. Aber stärker als sie hebt er hervor, daß die kirchliche Lehre zu allen Zeiten ein Hort der Willensfreiheit war, daß in der katholischen Kirche nie ein zerstörerischer Determinismus Fuß gefaßt hat und daß insofern „die Freiheit von niemandem lauter verkündet und standhafter verteidigt worden ist als von der katholischen Kirche". Auch die *natürliche* Freiheit erscheint in seiner Darstellung in einem neuen Licht – sie ist Quelle und Prinzip der *sittlichen* Freiheit. Alle geschaffenen Dinge stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Schöpfer. Insofern ist Gott auch der Legitimitätsgrund irdischer Herrschaft. Der Gottesglaube verhindert die Verabsolutierung von Volkssouveränität und Staatsgewalt. Er ist ein Schutz gegen alle totalisierenden Tendenzen im politischen Leben.
Als zwischenmenschliche Bindung unter den Geschöpfen Gottes relativiert er aber zugleich auch die Auffassung, niemand sei der Hüter seines Bruders, jeder sei sich selbst der Nächste. Bekanntlich hat Leo XIII. nicht nur die Lehre von der Neutralität der Kirche gegenüber den Staatsformen erneuert und das Recht des Bürgers gegenüber jeglicher ungerechten Gewalt betont – er hat als „sozialer Papst" auch den Wirtschaftsliberalismus seiner Zeit korrigiert, indem er auf Lohngerechtigkeit pochte und das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht proklamierte.
Am wenigsten weicht Leo XIII. in der Frage der *Religionsfreiheit* von der Tradition ab. Zwar ist auch hier die Argumentation behutsamer, der Papst bemüht sich darum, zu überzeugen und nicht einfach zu verurteilen, gleichwohl: die *„Freiheit eines jeden, eine beliebige Religion* oder auch gar keine zu bekennen", wird von ihm entschieden abgelehnt. Denn es gibt unter den Pflichten des Menschen „keine so erhabene und heilige wie die Pflicht, Gott fromm und ehrfürchtig zu verehren". Wahre Tugend ist ohne Religion nicht denkbar. Der Papst, in seiner Kirchenpolitik oft ein wegen seines „heiligen Opportunismus" gescholtener Pragmatiker, läßt in dieser zentralen Frage nicht mit sich reden, und selbst wenn er die alte Formel „Keine Freiheit für den Irrtum!" tunlichst vermeidet – seine Darlegungen gehen doch überall vom Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit aus.
Er kennt auch keinen Unterschied zwischen einem Staat, der Religionsfreiheit gewährt, und einem „Staat ohne Gott". Die historische Vielfalt der Beziehungen von Staat und Religion in seiner Zeit – von Staatskirchenländern bis zu Trennungssystemen, von Spanien und Italien bis zu den USA und Frankreich – kommt kaum in seinen Blick. Ja, es scheint, als konzentriere sich die päpstliche Verteidigungslinie gegenüber der vordringenden liberalen und demokratischen Bewegung bei Leo XIII. ganz auf die Abwehr einer staatlicherseits verordneten oder eingeräumten Religionsfreiheit.

Wende durch das Zweite Vatikanum

So hat erst das Zweite Vatikanum in seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit" (1965) feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet. Dies geschah im Bewußtsein der Tatsache, „daß alle Völker immer mehr eine Einheit werden, daß Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist" (DH, Nr. 15).
Die „Erklärung über die Religionsfreiheit" setzt einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt. Sie bringt die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den aus der Aufklärung stammenden

Freiheitslehren und -ansprüchen im zentralen Bereich von Glauben und Gewissen zu einem vorläufigen Abschluß. Darin bildet sie ein epochemachendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Wie von Trient der einheitlich-geschlossene Katholizismus ausging, der „in stolzer Türme Wehr" dem Ansturm der Feinde trotzte, wie das Erste Vatikanum diesen Katholizismus in straffer hierarchischer Durchorganisation der Welt und Zeit und ihren „Irrtümern" gegenüberstellte, so hat das Zweite Vatikanum eine behutsame *Zuwendung zur Welt* eingeleitet, deren Eigenständigkeit und „rechtverstandene Autonomie" jetzt anerkannt wird und der die Katholiken künftig in einer Haltung des Respekts und der Freiheit gegenübertreten sollen.

Werden die Katholiken heute Aufklärer?

Dabei verzichtet die Kirche nicht auf ihren Anspruch, die ihr anvertraute Wahrheit zu verkündigen. Sie verzichtet aber darauf, ihn anders als in Freiheit geltend zu machen. Nirgends sollen die Menschen auch nur im leisesten Druck auf die Wahrheit verpflichtet werden; ihre freie Entscheidung wird ernst genommen; die Freiheit der Kirche selbst gründet in der religiösen Freiheit der Person. Aller Zwang, alle Inanspruchnahme des weltlichen Arms, alles „compelle intrare" werden aufgegeben. Die Kirche darf nicht zwingen wollen, wo innere Bereitschaft nicht vorhanden ist, sie muß – so darf man folgern – im Zweifel selbst die Freiheit des Ungläubigen mitverteidigen.

Man müßte an dieser Stelle die Höhenlinie päpstlicher und konziliarer Erklärungen ergänzen durch die vielfältigen, oft noch wenig erforschten und dokumentierten „Mühen der Ebene": jene Anstrengungen vieler Laien, Priester, Ordensleute um neue Präsenz der Kirche im Verfassungsstaat und in der industriellen Welt. Das ist mittlerweile eine Geschichte von mehr als zweihundert Jahren. Sie spiegelt in ihrem Auf und Ab, ihrem heftigen Für und Wider, ihren mühseligen Kompromissen, Fortschritten, Rückschlägen die große, auf vielen Feldern ausgetragene Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und moderner Welt.

Der Vorstoß in die neue, nachrevolutionäre Freiheit war kein gebahnter Weg. Er mußte oft unter persönlichen Risiken gewagt, mit Mißverständnissen, Verleumdung, Verfemung bezahlt werden. Erfahrungen mit der Freiheit standen vielfach noch aus. Freien Initiativen fehlte nicht selten die positive Resonanz in der Kirche. Der einzelne mußte mühsam seinen Weg im Ungewissen suchen. Der Geist ängstlicher Defensive verzögerte und hemmte vieles. Es war ein langer Weg bis zu einer Ekklesiologie, die in ihrer Systematik sowohl den unveräußerlichen Kern des Amtes wie auch die wechselnden geschichtlichen Formen der Verkündung und Realisierung der Heilsbotschaft in Welt und Gesellschaft im Auge behielt. Man war im 19. Jahrhundert noch weit von jener Differenzierung entfernt, die das Zweite Vaticanum in seiner „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" mit den Stichworten „Handeln als Kirche" (im Namen der Kirche) und „Handeln innerhalb der Kirche" (aber nicht im Namen der Kirche) angedeutet hat.

Jacques Maritain, der die katholische Kirche in unserem Jahrhundert für die Menschenrechte aufgeschlossen hat, hat die Französische Revolution als „Explosion eines laisierten christlichen Idealismus" bezeichnet. Noch pointierter drückte sich *Gilbert Chesterton* aus, der sie „eine verrücktgewordene christliche Idee" nannte. Haben die Erfahrungen unseres Jahrhunderts den Katholiken auch die Freiheitsideen und -erfahrungen der Aufklärung nähergebracht? Sind wir den aufgeklärten Zeit- und Weltkindern des 18. Jahrhunderts heute näher als vor hundert Jahren? Sind wir gar dabei, selbst Aufklärer zu werden oder doch aufklärerische Positionen einzunehmen angesichts der weltweit aufbrechenden Fanatismen und Fundamentalismen? Schlüpfen Christen bei der Kritik heutiger „politischer Religionen", bei der Abwehr säkularisierter Dogmen, „heiliger Kriege" und eines leidenschaftlich Himmel und Erde kurzschließenden „Gott will es!" bewußt oder unbewußt in die Rolle Voltaires?

Ein verbindender Gesichtspunkt liegt sicher darin, daß Christentum wie Aufklärung den Menschen zum Bewußtsein seiner Freiheit führen wollen, daß sie ihn loslösen wollen vom Druck übermächtiger Kollektive und knechtischer Gewohnheiten. Sie appellieren dabei an seine personale Einsicht – nicht an seine Furcht und seinen Herdentrieb. Es gibt nicht nur ein kantisches, es gibt auch ein christliches „sapere aude!" Es gibt auch – durch die Mystik bezeugt – einen christlichen Drang zur Selbstwahrnehmung und Selbsterkenntnis: das antike „Erkenne dich selbst!" in christlich-aszetischem Gewand. Von Augustins „Noli foras ire – in te ipsum redi" bis zu Meister Eckharts „nim wol dîn selbes war" und bis weit in die Neuzeit hinein führt hier eine Linie: der Mensch erfährt sein Wesen, indem er in der Reflexion zu sich selbst kommt. Über das Ich und seinen Grund in Gott darf gerade eine christliche Anthropologie nicht hinweggehen.

Das Christentum darf nicht auf kollektive, sozial-utopische Dimensionen verkürzt werden. Das ekstatische Ausschreiten und Ausloten des Ich ist nichts, was christlichen Traditionen fern und fremd wäre – so sehr die Selbsterkenntnis des Christen immer auch die Relativierung des Selbst einschließen wird. Wird Gott selbst als Quelle menschlicher Subjektivität erfahren, steht seine Liebe mit der Freiheit des Menschen in einem „dramatischen", die Geschichte konstituierenden Zusammenhang *(Hans Urs von Balthasar),* ist der Mensch gerade in seiner Freiheit ein Bild Gottes, so kann das christliche Gespräch mit „Neuzeit", „Aufklärung", „Autonomie" nicht nur defensiv und abwehrend sein. Es muß dann auch so etwas wie einen christlichen „pursuit of happiness" geben, wie es *John Courtney Murray* zeitlebens vermutet hat.

Auch das Zutrauen in die „Erziehung des Menschengeschlechts", die Fähigkeit des Menschen also, aus freier Einsicht Konsequenzen zu ziehen und an andere weiterzugeben,

verbindet Christentum und Aufklärung – zumindest in den Anfängen der Aufklärungsbewegung. So hat die Kirche in den katholischen Ländern die Erziehungs- und Bildungsarbeit der Aufklärung zunächst durchaus mitgetragen. Für Frankreich kommt *Thomas Schleich* auf Grund der Arbeiten von *Jean Quéniart* zu dem Schluß, daß sich die Pfarrgeistlichkeit erst seit 1740 schrittweise aus diesem Engagement zurückzieht. Länger wirkt die „katholische Aufklärung" – nomen est omen! – selbst nach dem Grabenbruch der Französischen Revolution in den deutschsprachigen Ländern sowie in Süd- und Mitteleuropa nach. In Wien, in Polen, in Böhmen, in Ungarn, schwächer im ehemaligen Vorderösterreich, stark modifiziert im Bayern Ludwigs I. klingen Elemente aufklärerischer Humanität bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts nach. Vor allem die österreichische Dichtung ist voll davon. Grillparzers und Stifters Werk ist ganz aus solchen Konstellationen zu verstehen. Lange bleiben Katholizismus und Aufklärung in den deutschsprachigen Ländern auch im gemeinsamen Kampf gegen den „Aberglauben" verbunden.
Selbst der Begriff Aufklärung ist hier noch bis tief ins 19. Jahrhundert hinein positiv besetzt. Ketteler schreibt Ende 1861: „Die Worte Fortschritt, Aufklärung, Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit haben einen erhabenen, himmlischen, göttlichen Sinn. Sie enthalten eine große Wahrheit, eine von Gott den Menschen gegebene hohe Aufgabe." Aber schon wenige Jahre später, 1867, ist der Ausdruck „Aufklärung" für ihn nicht mehr im christlichen Sinn verfügbar. Das Wort wandert ab in den Vorrat der nomina odiosa und bleibt dort lange verwahrt.

Woher dieser Umschwung? Zweifellos hatte er – hier wie anderswo und früher – mit der wachsenden antiklerikalen, antikirchlichen, schließlich offen atheistischen Option der Aufklärung zu tun, wie sie gerade in deren vulgarisierender Spätphase immer stärker hervortrat. Auch hier muß man zwar räumlich und zeitlich differenzieren: „Écrasez l'infâme!" ist nie eine Parole der englischen, deutschen, italienischen oder spanischen Aufklärung gewesen; und noch nicht einmal für die französische Aufklärung im ganzen ist Voltaires verbissener Kampf gegen das Christentum repräsentativ: man denke nur an die ganz andere Meinung Rousseaus, der mit dem Gefühl zugleich den Glauben – einen weitgefaßten, dogmenlosen Glauben – in seine alten Rechte wiedereinsetzen wollte.

Gelingt es, Freiheit neu zu denken?

Aber nach der Französischen Revolution wurde doch alles, was man als Absage an Gott empfand, in die Aufklärung zurückprojiziert; und zweifellos finden sich in ihr schon zahlreiche Vorformen des modernen Atheismus – so die Vorstellung, daß der Mensch seine Freiheit nicht ergreift und übernimmt, sondern selbst setzt und konstituiert. Eben dies war jenes aufrührerische „Nichts sei über dem Menschen!", das Leo XIII. in allen Zeugnissen aufklärerischer Freiheit zu hören glaubte. Konnte man, wenn der Schöpfergott wegfiel, noch im Ernst von Menschenbrüdern reden? Entfielen dann nicht alle Bande der Sozialität und Solidarität?

In der Tat ist das *soziale Defizit* die auffälligste, am häufigsten kritisierte Schwäche des aufklärerisch-liberalen Freiheitsverständnisses. In dieser Diagnose herrscht heute Übereinstimmung zwischen den verschiedensten weltanschaulichen Lagern – hinter dem Ruf nach Remedur, nach „Ligaturen", nach kommunitärem Gemeinsinn steht schon fast eine Allparteienkoalition. Und tatsächlich: welcher gesetzgeberischen Anstrengungen bedurfte es schon im 19. Jahrhundert, im Zeitalter der „sozialen Frage", um einen schrankenlos gewordenen Individualismus sozial zu korrigieren! In welchem der frühliberalen Epoche unvorstellbaren Maß tritt inzwischen der Staat als Lenker, Verteiler, Schlichter auf bis in die privatesten Bereiche hinein! Es ist ja nicht bei der üblichen „Nemesis der Gleichheit" geblieben, die schon in anderen Zeiten auf einen ausufernden Individualismus zu folgen pflegte. Vielmehr drohen ernstere Gefahren, sobald die Kräfte sozialer Integration erschöpft sind: Anarchie, Manipulation von außen, Willkür und Rechtsauflösung, Chaos und Anomie.

Eine Gesellschaft, in der es nur mehr Einzelne, aber nicht mehr „Nächste" gibt (geschweige denn Brüder und Schwestern!), wird chronisch anfällig für unkontrollierbare Gegenreaktionen, für totalitäre Entwicklungen gefährlicher Art. Wenigstens in dieser Einschätzung der Dinge haben sich katholische und weltliche (aufklärerische, liberale) Positionen aufeinander zubewegt. Selbstkritik, aber auch Lernen vom anderen dürfte auf beiden Seiten möglich, aber auch geboten sein. Freiheit ist mehr als Sich-Befreien. Sie ist mehr als (individuelle oder kollektive) Emanzipation. Sie realisiert sich vielmehr doppelseitig: als Freiheit individueller Selbstgestaltung und als Gewährleistung freiheitlich geordneter Lebensbereiche. Wer der Freiheit nach dem (vorläufigen) Zusammenbruch der totalitären Regime dauerhafte Geltung verschaffen will, der wird Freiheit nicht mehr so verstehen dürfen, als verpflichte sie den einzelnen nicht gegenüber dem anderen. Ebensowenig wird er sie anti-institutionell verstehen.
Blicken wir von hier zurück, so ist die klassische Periode der Freiheit und der Freiheitsrechte für uns heute keineswegs überlebt. Sie rückt nur in einen genauer überschaubaren historischen Zusammenhang, der sich vom geschichtlichen Vorher und Nachher deutlich abhebt. *Vorher,* in der vorrevolutionären Zeit, die einheitlich gefügte ständische berufs- und Lebensordnung, in der die Aufgaben und Verantwortlichkeiten der einzelnen Glieder genau umschrieben waren: Ihr Ort im Ganzen war auch ihre konkrete, nie ausschließlich individuell gedachte, sondern rings in soziale Bezüge eingebettete „Freiheit". *Nachher,* in unserer Gegenwart gleichfalls eine stärkere Betonung des Sozialen gegenüber dem Individuum und seiner Autonomie, eine stärkere Betonung der konkreten Erscheinung und Lebenssituation des

Menschen (als Arbeiter, Familienvater, Untermieter, Mann oder Frau) gegenüber dem abstrakt-naturrechtlichen „Menschen an sich" und seinem politischen Korrolarium, der ständelosen rousseauschen Demokratie; aber dies nun nicht mehr im Rahmen konkreter Lebensordnungen und Sozialbezüge, sondern im Rahmen eines prinzipiell noch immer individualistischen Freiheitsverständnisses, dessen Grundstruktur nur sozialstaatlich transformiert, nicht aber im Kern verändert worden ist.

Hier weiterzugehen, den Freiheitsbegriff selbst aus der Engführung neuzeitlicher Emanzipationsvorstellungen zu befreien, ist die Aufgabe, die heute vor uns liegt. Sie ist schwieriger und komplexer, als die herkömmlichen Denkmodelle erkennen lassen, die um den Antagonismus liberaler und sozialer Grundrechte und ihren Ausgleich in einer politischen Güterabwägung kreisen. Heilung kann weder aus der Überordnung der Freiheit über die Gleichheit noch aus der Überordnung der Gleichheit über die Freiheit kommen, sie kann nur kommen aus einer neuverstandenen Freiheit, für die die Hilfs- und Ergänzungspflicht der Menschen nicht Gegenbild und Störung ist (wie für das spätaufklärerische Naturrecht), sondern zugehöriges Element der Freiheit selbst. Eben dies ist mit dem lutherischen Paradox gemeint, daß ein Christenmensch „ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan" und zugleich „ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan" sei.

Ob es gelingt, Freiheit in dieser Weise neu zu denken, ist auch innerhalb der westlichen Zivilisation noch eine offene Frage. Von ihrer Lösung hängt, wie ich meine, unsere Zukunft und die Aussicht auf ein menschenwürdiges Dasein ab. Es ist die Frage nach der Bewahrung der personalen Freiheit *und* der mitmenschlichen Hilfspflicht unter den Bedingungen der Industriegesellschaft und unter dem Druck des massentümlichen Daseins.

Hans Maier

Es braucht Kriterien

Dogmatikertagung über kontextuelle Christologie

Auf ihrer jüngsten Tagung befaßten sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit der Frage, wie sich das Bekenntnis zu Jesus Christus in verschiedene kulturelle und religiöse Kontexte hinein vermitteln läßt. Was ist der unverzichtbare Kern einer Christologie als verantworteter Rede von Jesus Christus und seiner Heilsbedeutung?

Als sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen auf ihrer Tagung Anfang 1975 mit „Grundfragen der Christologie heute" befaßten, gab es viel zu bereden. In jenen Jahren häuften sich die Bücher, in denen katholische Theologen nicht nur, aber gerade auch aus dem deutschen Sprachraum Neuansätze zum Verständnis von Person und Werk Jesu Christi vorstellten: So erschienen 1974 fast gleichzeitig „Christ sein" von *Hans Küng* und „Jesus der Christus" von *Walter Kasper*; 1975 folgte die deutsche Übersetzung von *Edward Schillebeeckx*' großem Jesusbuch („Jesus. Die Geschichte eines Lebenden").

Die damalige christologische Konjunktur verdankte sich zum einen der Notwendigkeit, den Glauben an Jesus Christus vor der wissenschaftlich-technischen Welt der fortgeschrittenen Moderne neu zu verantworten, zum anderen war sie Teil der Überwindung der Neuscholastik zugunsten einer bewußten Öffnung der katholischen Dogmatik für die historisch-kritische Exegese und die geschichtliche Prägung der kirchlichen Lehrformulierungen. Dazu kam ein verbreitetes außerkirchliches und nichttheologisches Interesse an der Gestalt Jesu, mit dem man sich auseindersetzen mußte, an das man gleichzeitig aber auch positiv anknüpfen konnte.

Im Mittelpunkt der Diskussion stand damals die Frage nach bleibender Bedeutung und Grenzen des kirchlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem menschgewordenen Sohn Gottes, wie es auf den Konzilien des ersten Jahrtausends formuliert wurde. Während der bzw. im Anschluß an die Dogmatikertagung von 1975 kam es in dieser Frage zu einer Kontroverse zwischen Walter Kasper und Hans Küng, die in Band 72 der „Quaestiones Disputatae" (Freiburg 1975) dokumentiert ist. Küng hielt Kasper vor, er interpretiere die Schrift mit einem dogmatischen Vorverständnis und bringe den Jesus Christus des Neuen Testaments zu schnell mit dem der dogmatischen Tradition zur Deckung. Kasper kritisierte demgegenüber, Küng weiche in seinem Ansatz in der entscheidenden Frage nach der Identität Jesu Christi aus: „Ist er eine menschliche Person, in der sich Gott sprechend und handelnd offenbart, oder ist er der ewige Sohn Gottes, der in der Geschichte Mensch wird?" (S. 182).

Im Vorwort zur 1992 erschienenen 11. Auflage von „Jesus der Christus" urteilt Walter Kasper, die christologische „Großwetterlage" habe sich in den letzten beiden Jahrzehnten aufs Ganze gesehen nicht grundlegend verändert. Aber gleichzeitig falle eine Schwerpunktverlagerung deutlich ins

Auge: „Die Antworten auf die Frage, wie wir die Heilsbedeutung Jesu Christi heute verstehen können, sind kontextbezogener geworden als noch Anfang der 70er Jahre" (S. XI). Als solche Kontexte, in denen heute neu über Jesus Christus und sein Heilswerk nachgedacht werde, nennt Kasper die Armut und Unterdrückung in der Dritten Welt, die Frauenemanzipation, die ökologische Problematik und den interreligiösen Dialog.

Ein neues und gleichzeitig altes Problem

Die Entstehung von neuen, bewußt auf einen kulturellen, sozialen oder religiösen Kontext bezogenen Christologien ist Teil der umfassenden Veränderungsprozesse, denen Christentum, Kirche und Theologie in der Gegenwart ausgesetzt sind: Die Bemühungen um eine „Inkulturation" des christlichen Glaubens und seiner Ausdrucksformen jenseits für alle normativer abendländischer Überlieferung, die sozialen Bewegungen mit ihren Anfragen an die christliche Tradition, die Spannung zwischen weltweiter ökonomischer und medialer Vernetzung einerseits und der Selbstbehauptung in der jeweiligen Identität andererseits. Gleichzeitig verweist das Stichwort Kontext aber auf ein Problem, das so alt ist wie der Glaube an Jesus Christus selber. Schließlich gab es diesen Glauben nie „pur", abgelöst von geschichtlich-kulturell geprägten Bildern, Formeln, Hoffnungen und Ängsten, sondern immer nur in enger Verbindung mit ihnen.

Das zeigte sich auch bei der jüngsten Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen, die sich Ende September in Freising mit „kontextueller Christologie" beschäftigte. Auf dem Programm standen gleichermaßen Jesusromane des 20. Jahrhunderts, die Christologie im Kontext heutiger Frauenerfahrungen und im religiösen und sozialen Kontext Indiens wie auch Entstehungsbedingungen und Bedeutung der altkirchlichen christologischen Dogmen. In Anknüpfung an die Dogmatikertagung von 1994 über die pluralistische Theologie der Religionen (vgl. HK, November 1994, 576 ff.) kamen auch die Herausforderungen der traditionellen Christologie bzw. des christlichen Anspruchs durch den religiösen Pluralismus zur Sprache: Der Münchner Dogmatiker *Gerhard Ludwig Müller* (er verfaßte den Christologie-Teil in dem von *Wolfgang Beinert* herausgegebenen Handbuch „Glaubenszugänge", Band 2, Paderborn 1995, S. 3–297) formulierte eine grundsätzliche Kritik an der pluralistischen Theologie der Religionen.
Der Frankfurter Systematiker *Hans Kessler* (von ihm stammt der christologische Teil in dem von *Theodor Schneider* herausgegebenen Handbuch der Dogmatik: Band 1, Düsseldorf 1992, 241–442) unterschied in seinem Referat bei der Freisinger Tagung in Anlehnung an den englischen Theologen Bevans fünf *Grundtypen einer kontextuellen Theologie*. Demnach kann sie dem Modell der Übersetzung oder Adaptation folgen, wonach ein unveränderter Kern in verschiedenen Schalen auftritt oder dem anthropologischen bzw. ethnographischen Modell, bei dem die jeweilige Kultur die Maßstäbe setzt, auf die die christliche Botschaft bezogen wird. Als weitere Möglichkeiten machte Kessler das praxis- bzw. befreiungstheologische Modell, das am Dialog zwischen dem Evangelium und der jeweiligen Kultur orientierte „synthetische" sowie das transzendentale Modell namhaft, das von Konstanten des Menschseins ausgeht, die jeder kulturellen Eigenprägung vorausliegen. Jedes Modell, so das Fazit, habe seine Stärken und Schwächen.
So muß sich das transzendentale Modell von Kontextbezogenheit die Frage gefallen lassen, ob es den kulturell und religiös Fremden überhaupt als solchen wahrnehmen kann, und zu ungeschützt von *dem* Menschen und seinen Vollzügen redet. Wer auf den Dialog setzt und um eine Synthese zwischen Herkunftsprägung und neuer kultureller Beheimatung des Christlichen bemüht ist, gerät in die Gefahr, die verschiedenen Elemente in diesem Geschehen zu nivellieren und in ihrer Widerständigkeit abzuschleifen. Wo ich eine imperialistisch-kolonialistische Attitüde gegenüber einer fremden, etwa außereuropäischen Kultur vermeiden möchte, entsteht die Versuchung, diese Kultur zu idealisieren und sie zu unkritisch zum Maßstab für die Deutung des Glaubens zu machen.

Die Probe aufs Exempel für konkrete Kontexte kam bei der Freisinger Tagung allerdings nur anfang- und bruchstückhaft zustande. *Felix Wilfred*, einer der führenden indischen Theologen, konnte den deutschsprachigen Dogmatikern und Fundamentaltheologen nicht wie vorgesehen persönlich Rede und Antwort stehen. In seinem verlesenen Referat wurde deutlich, daß sich die indische Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu Christi in zwei ganz verschiedenen Kontexten abspielt: Zum einen ist es die klassische religiöse Tradition, zum anderen sind es die Überlebenskämpfe der Marginalisierten im heutigen Indien.

Wie normativ ist das altkirchliche Dogma?

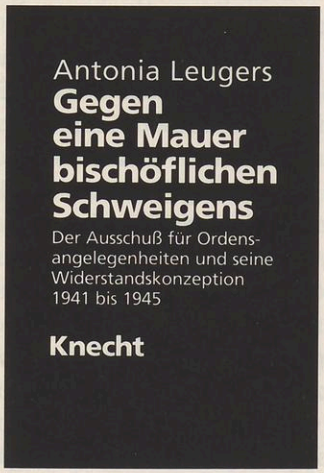
In der vedantisch-monistischen Richtung des Hinduismus, die die „Nichtzweiheit" (advaita) in den Vordergrund stellt, kann Jesus als ein Mensch gedeutet werden, der in besonderer Weise mit der göttlichen Wirklichkeit eins war. In der theistischen Tradition des Hinduismus ist Jesus eine der vielen „avataras", in denen sich Gott den Menschen zuneigt. Außerdem ist im Hinduismus auch die Ethik Jesu von Interesse. In der Theologie aus der Perspektive der Marginalisierten erscheint Jesus Christus demgegenüber als Mitleidender, gibt es eine indische „Christologie von unten". Wilfred plädierte dafür, die Christus-Deutungen der anderen Religionen als Erweis der universalen Bedeutung Jesus Christi ernstzunehmen. Gleichzeitig warnte er davor, den Dialog über Jesus Christus mit dem Hinduismus ohne die Armen und ihre Erfahrungen zu führen.
Neben der religiösen und sozialen Situation Indiens als Kontext der Christologie ging es bei der Tagung auch um literari-

sche Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu in Romanen unseres Jahrhunderts aus Nord- und Südamerika, Mittelasien, Ägypten und Portugal (*Karl-Josef Kuschel*, Tübingen) sowie um die als ästhetisches Element verstandene Liturgie (*Josef Wohlmuth*, Bonn; von ihm erschien 1992 eine „mystagogische Christologie" unter dem Titel „Jesu Weg – unser Weg"). Überlegungen zur Christologie im Kontext von Frauenerfahrungen steuerte *Dorothea Sattler* (Mainz) bei.

Die feministische Christologie ist wie die feministische Theologie insgesamt kein einheitliches Gebilde, sondern kennt verschiedene Strömungen und Akzentsetzungen. Sattler unterschied eine erste Phase feministischer Christologie, die sich vor allem als Protestbewegung gegenüber traditionellen Deutungsmustern verstanden habe, von einer zweiten, in der man sich vor allem darum bemüht habe, lange vergessene Elemente der christlichen Überlieferung neu ins Licht zu rücken, etwa die Bedeutung der Frauen in der Umgebung Jesu.
Als inhaltliche Schwerpunkte feministischer Christologie skizzierte sie die Anknüpfung an die Rede von Christus als der inkarnierten Weisheit, den Streit um die Deutung des Todes Jesu als erlösendes Geschehen und eine an der Kategorie der Beziehung orientierte Soteriologie. In drei Kernsätzen faßte sie die Aussagen und Anliegen feministischer Christologie zusammen, nicht ohne gleichzeitig kritische Anfragen an sie zu formulieren: „Gott will das Leben der Welt"; „Jesus ist ein Heilender"; „Menschen sind gut".

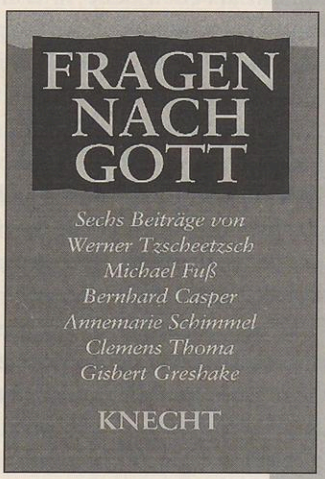
Breiteren Raum als die Beschäftigung mit einzelnen sozialen, kulturellen und religiösen Kontexten für ein heutiges theologisches Sprechen über Jesus Christus nahm bei der Dogmatikertagung allerdings die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von „Text" und „Kontext" in der Christologie ein: Gibt es einen unverzichtbaren inhaltlichen Kern, der um der Identität des Christlichen willen in allen kontextuellen Christologien gewahrt bleiben muß? Was gehört zu diesem Kern? In seiner 1986 erschienenen „Fundamentalchristologie" (vgl. HK, April 1987, 197) vertrat der Saarbrücker Systematiker *Karl-Heinz Ohlig* die Grundthese, es gebe „bei aller Verpflichtung auf die Beibehaltung des je älteren Vokabulars, insbesondere der neutestamentlichen und altkirchlichen Figuren, keine in ihren inhaltlichen Aussagen übereinstimmende kirchliche Christologie" (S. 659).
Ohlig stellte sein Konzept einer einerseits vom Menschen Jesus, andererseits von den wechselnden, kulturell geprägten Heilserwartungen der Menschen bestimmten Christologie in Freising in pointierten Ausführungen zur Entwicklung der altkirchlichen Christusdogmen vor. Die altkirchliche Christologie, so sein Fazit, sei nur strukturell normativ. Die Sohn-Gottes- und Inkarnationschristologie, die auf das Neue Testament zurückgeht und die Grundlage für die spätere

NEU THEOLOGIE / RELIGION NEU



Antonia Leugers
Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens
560 S. mit Abb., Pb.,
ca. DM 98,–/sFr 93,–/öS 715,–
ISBN 3-7820-0746-8

Eine umfassende Untersuchung zum »Ordensausschuß«, dem bedeutendsten Bindeglied zwischen der katholischen Hierarchie und dem politischen Widerstand im III. Reich.



Volker Strocka (Hrsg.)
Fragen nach Gott
152 S., Pb.,
ca. DM 28,–/sFr 27,–/öS 204,–
ISBN 3-7820-0750-6

Wissenschaftler wie A. Schimmel, B. Casper und G. Greshake zeigen, welche Gottesvorstellungen Juden, Christen und Muslime heute leiten.
Begleitbuch zur Teleakademie im SWF.



Gotthard Fuchs (Hrsg.)
Angesichts des Leids an Gott glauben?
Zur Theologie der Klage
264 S., Pb.,
DM 32,–/sFr 30,–/öS 234,–
ISBN 3-7820-0742-5

Nicht nur der Mensch, auch Gott leidet an der Welt. Verschiedene Wissenschaftler loten erstmals Ansätze einer *Theologie der Klage* aus.



Jacques Guillet
...brannte nicht unser Herz
Jesus begegnen im Glauben seiner Jünger
280 S., Pb.,
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0743-3

Guillet gelingt es, die zentrale Bedeutung des Glaubens in der Begegnung Jesu mit seinen Jüngern herauszustellen.

VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

Lehre von den zwei Naturen und der hypostatischen Union bildet, ist in dieser Sicht ein soteriologisch-kulturell bedingtes Interpretament wie auch alle anderen Hoffnungsperspektiven, die in der Geschichte auf Jesus bezogen wurden oder heute werden.

Der direkte Gegenpart zu Ohlig fiel bei der Tagung *Barbara Hallensleben* (Dogmatikerin in Fribourg) zu, die in Anlehnung an Gedanken des russischen Theologen und Philosophen *Sergej Bulgakov* eine Relecture der christologischen Aussagen der altkirchlichen Konzilien unternahm. Der historistischen Auflösung des „absoluten Textes" in die Geschichte und dem postmodernen Verlust des Subjekts stellte sie eine Konzeption gegenüber, wonach Jesus Christus als der Logos alle Kontexte zu seinem Text macht und so der Geschichte ihr Subjekt gibt. Konsequenterweise schlug sie vor, statt des Kontextes die Sendung des Christen neu ins Zentrum zu rücken, die kontextuelle Theologie als Hinführung zu einer vertieften Theologie der Sendung einzuordnen.

Unabschließbarer Dialog pluraler Christologien

Der Streit um das Verhältnis von geschichtlichem Jesus und kirchlichem Christusbekenntnis aus den siebziger Jahren (vgl. die oben erwähnte Kontroverse Kasper – Küng) kehrt so unter dem Stichwort „kontextuelle Christologie" wieder und verschärft sich gleichzeitig. Soll theologisch-kirchliche Rede von Jesus Christus nicht in ein Konglomerat unterschiedlicher Verstehensansätze und Akzentsetzungen auseinanderfallen, muß man sich deshalb auf *Kriterien* verständigen, denen eine Christologie, die diesen Namen verdient, in jedem Fall genügen muß. Bei der Freisinger Tagung stellte Hans Kessler in seinem Referat zur Christologie im Kontext der Globalisierung solche Kriterien zusammen.
Demnach muß die menschliche Geschichte Jesu gemeinsamer Bezugspunkt sein, darf die Heilsbedeutung Jesu nie von dieser konkreten Geschichte abgelöst werden. Ein weiteres Kriterium: Es ist festzuhalten, daß sich im partikulären Menschen Jesus Gott vergegenwärtigt, und zwar als die unbedingte Güte. Jesu Wirken müsse immer als ganzes gesehen werden, also sein Leben, sein Tod und die Auferstehung als Sieg über den Tod; andernfalls sei eine Christologie unterbestimmt. Kessler verwies auch auf die für eine Christologie unverzichtbare kenotische (Entäußerung und Erniedrigung „bis zum Tod am Kreuz") wie auf die pneumatologische Dimension: Jesus Christus ist Gott mit uns; damit ist Christologie immer Beziehungschristologie.
Kessler wollte seinen Kriterienkatalog (zu ihm gehört auch die Verwandlung der verschiedenen, an Jesus herangetragenen Heilshoffnungen in der Begegnung mit ihm) als Mindestbedingungen bei der Ausgestaltung kontextueller Christologien verstanden wissen, als Regulativ und nicht als erschöpfende inhaltliche Bestimmung. Zweifellos lassen sich Kriterien für eine Christologie auch anders formulieren: Bei der Dogmatikertagung wurde beispielsweise auf einen entsprechenden Vorschlag des amerikanischen Theologen *Georges Lindbeck* verwiesen. Demnach sind Aussagen über Jesus Christus danach zu beurteilen, ob sie den biblischen Monotheismus festhalten, die Menschheit Jesu nicht antasten und dem Prinzip des „christologischen Maximalismus" folgen, also unter Berücksichtigung der ersten beiden Bedingungen die höchstmögliche Aussage über die Person Jesu Christi machen.
Auf diesem Hintergrund erweist sich ein Ansatz wie der von Karl-Heinz Ohlig als ungenügend. Es handelt sich um eine radikalisierte „Christologie von unten", die das Moment von „oben", das in Jesu Gottesbeziehung wie im Bekenntnis zur Auferweckung des Gekreuzigten greifbar wird, ausblendet bzw. nur als Ausdruck des kulturell wechselnden soteriologischen Horizonts deutet. Damit werden aber Christologie und Soteriologie, die Frage „Wer ist dieser?" einerseits und die nach der Heilsbedeutung Jesu andererseits, werden strukturelle und inhaltliche Momente einer Christologie zuungunsten letzterer auseinandergerissen.
Mit der Abgrenzung von einer solchen Position ist die christologische Aufgabe heutiger Theologie aber noch nicht erledigt. Hans Kessler sprach im Zusammenhang seiner Kriterien für eine kontextuelle Christologie vom „unabschließbaren Dialog pluraler Christologien". Je mehr die Entwicklung eigenständigerer, bewußt auf den jeweiligen sozialen und religiösen Kontext bezogener Christologien im außereuropäischen Raum weitergeht oder sich sogar intensiviert, desto notwendiger braucht es diesen Dialog um der Einheit des Glaubens und der Kirche willen, ohne daß sich schon im Vorhinein absehen ließe, was sich aus dem Dialog an Anfragen und Herausforderungen für alle Beteiligten ergibt.
In seiner 1994 erschienenen Christologie (Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit; vgl. HK, November 1994, 592) kommt *Peter Hünermann* zu dem Schluß, mit den jüngsten Wendungen der Christologie stehe die Kirche an der Schwelle einer neuen Epoche: „Christologie erscheint nicht mehr einfach als Resultat menschlichen Nachdenkens über einen geglaubten Sachverhalt, vielmehr tiefer noch als Ereignis und Ausdruck einer Geschichte, die zwischen Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Erhöhten, und der Gemeinschaft der Glaubenden spielt, ist sie doch Reflex von Begegnung und Freundschaft zwischen ihnen" (S. 402). Die sich entfaltende Pluralität der Christologien bedeute keine Gefährdung der Einheit des Glaubens, sondern den Reichtum dieses einen und selben Glaubens. Hünermann wertet es als ein „trostvolles Zeichen" für die Präsenz Jesu Christi in der Zeit, wenn man sehe, „wie in Asien, Afrika und Lateinamerika die eigentümlichen Anschauungen des Lebens, die menschlichen und gesellschaftlichen Grunderfahrungen, die niederdrückenden Leiden und Entfremdungen zum Ausgangspunkt für lebendige Neuentdeckungen des Christusgeheimnisses werden" (403).
Wohl noch wichtiger als die Offenheit für sich entwickelnde Christologien in Asien, Afrika oder Lateinamerika ist heute für die systematische Theologie in Europa die Frage nach Ansatzpunkten und Akzenten einer Christologie in ihrem

spezifischen Kontext. Dieser läßt sich z. B. nicht einfach mit dem Slogan „Jesus Ja – Kirche Nein" kennzeichnen. Man kann eben nicht voraussetzen, daß Menschen, die mit der Kirche als Institution und deren Christusbekenntnis nichts oder nur wenig anfangen können, sich zumindest für Jesus interessieren oder ihn als religiös-humane Gestalt schätzen. Jesusbezüge in zeitgenössischen Romanen oder Filmen kann überhaupt nur der entschlüsseln, der einigermaßen mit dem Jesus der Evangelien und seiner kirchlichen Wirkungsgeschichte vertraut ist.

Und was ist mit den Begriffen, in denen die kirchlich-theologische Tradition über das Christusereignis spricht und auf die auch heutige Theologie nicht einfach verzichten kann, sei es Heil, Erlösung, Gnade, Sühne, Stellvertretung oder Rechtfertigung? Die Rede von einer „Christologie nach dem Tode Gottes" war eine kurzlebige Provokation. Aber wer heute von Jesus Christus als der endgültigen Offenbarung, als dem menschgewordenen Sohn Gottes sprechen und für den Glauben an Jesus Christus in der Öffentlichkeit werben möchte, muß zunächst einmal deutlich machen, welchen Sinn es hat, von Gott und seinem Wirken in Welt und Geschichte zu sprechen. Von daher kann man es nur begrüßen, daß sich die nächste Tagung der Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit der Gottesfrage befassen möchte. *Ulrich Ruh*

Kurzinformationen

Die deutschen Bischöfe beraten Entwurf zum Sozialwort der Kirchen

Auf ihrer traditionell in Fulda abgehaltenen Herbstvollversammlung Ende September befaßten sich die deutschen Bischöfe mit dem Entwurf für ein Sozialwort der beiden großen Kirchen in Deutschland, den sie insgesamt positiv beurteilten. In seinem Eröffnungsreferat befaßte sich der Konferenzvorsitzende, Bischof *Karl Lehmann*, mit der Aufgabe sozialer Verkündigung durch die Kirche vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion über die sich verändernden sozialpolitischen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Größere Teile des Referates behandelten das Verhältnis von katholischer Kirche und Sozialer Marktwirtschaft sowie die neuere Diskussion über den Armutsbegriff. Zur andauernden Sozialstaatsdebatte meinte Lehmann, die Versprechungen des Sozialstaats seien „langsam, aber sicher unhaltbar" geworden. Es sei im übrigen „noch kein Abbau des Sozialstaates, wenn gewisse Ansprüche auf Sozialleistungen nicht mehr erfüllt werden können". Veröffentlicht wurde im Rahmen der Vollversammlung ein von der Kommission für Erziehung und Schule über mehrere Jahre hinweg erarbeitetes Dokument zur *Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*; der Titel: „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts". Im Mittelpunkt steht der Versuch, den Konfessionalitätsbegriff positiv zu füllen. Die konfessionelle Prägung des schulischen Religionsunterrichts sei ein „konkreter Ausdruck für die Verwurzelung und Beheimatung des Glaubens in einer erfahrbaren und anschaulichen Lebenswelt, die gerade für Kinder und Jugendliche im Sinne einer Hinführung zum Glauben unaufgebbar ist". Eine über allen Konfessionen schwebende Kirche könne es nicht geben. Die Trias aus Lehrer, Schüler und Lehrinhalten bildet nach Auffassung der Bischof auch weiterhin die Grundlage für die kirchliche Prägung dieses Unterrichtsfaches. In „Ausnahmefällen" erlaube indes ein konfessioneller Religionsunterricht im ökumenischen Geist den Gaststatus von Schülern einer anderen Konfession. Die Teilnahme von konfessionslosen Schülern sei dann möglich, „wenn der katholische Religionsunterricht als solcher gewährleistet bleibt" (vgl. auch ds. Heft, S. 562 und 572).

Tagung zur Zukunft der Theologie

Mit Gegenwart und Zukunft der Theologie in Deutschland im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Kirche befaßte sich eine Tagung der *Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* vom 7. bis 9. Oktober in Mainz. Dabei wurde deutlich, wie sehr die Theologen und die Theologischen Fakultäten derzeit mit Identitätsproblemen zu kämpfen haben. Es geht um den Auftrag der Theologie an der Universität wie gegenüber einer weithin entkirchlichten, höchstens auf sehr diffuse Weise religiösen Gesellschaft. Zur Stellung der Theologischen Fakultäten referierten der evangelische Staatskirchenrechtler *Martin Heckel* (Tübingen), der vor einem Abbröckeln der rechtlichen Strukturen warnte und der Bonner Philosoph *Michael Baumgartner*, der sich für eine Präsenz der Theologie an der Universität im Interesse der gesamten Wissenschaften aussprach. Bischof *Karl Lehmann* verwies in seinem Referat auf die notwendige Verbindung von Theologie und Kirche und betonte gleichzeitig die wissenschaftliche Aufgabe der Theologie, die nicht auf die Berufsausbildung reduziert werden dürfe. Die Theologie müsse über dem Nachweis ihrer konstitutiven Rolle im Zusammenhang der Genese der europäischen Zivilisation zeigen, „was sie zur Bewältigung heutiger Lebensprobleme des einzelnen und der Gesellschaft leisten kann". Sie habe die Aufgabe, die „Frage nach dem Woher und Wohin, dem Ganzen und dem Sinn von

Welt und Geschichte offenzuhalten und so auch die Spur für einen Zugang zu Gott freizuhalten". Diskutiert wurde in Mainz auch über konkrete Fragen wie die *Nachwuchssituation* in der Theologie, die *anstehenden Reduzierungen* (nach welchen Kriterien soll dabei vorgegangen werden? Sollen alle Fakultäten verschlankt werden oder soll eine Konzentration auf einige große Fakultäten erfolgen?) und die Nihil-obstat-Problematik. Die „Handreichung" der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz für die kirchliche Mitwirkung bei der Berufung von Theologieprofessoren (vgl. HK, September 1996, 437) liegt inzwischen in einer überarbeiteten Fassung vor, die den Anliegen der Theologen an wichtigen Punkten besser gerecht wird als die erste Fassung. In Mainz wurden weitere Veränderungen angeregt.

Bischöfe zur Debatte über Transplantationsgesetz

Zu einer neuerlichen Debatte über die ethische Beurteilung des sogenannten „Hirntodkriteriums" haben die Beratungen des Deutschen Bundestages über ein geplantes Gesetz zur Organtransplantation geführt (vgl. dazu auch HK, März 1995, 123 ff.). Der Bundestag hatte im April dieses Jahres in Erster Lesung über das geplante Gesetz beraten. Ende September und Anfang Oktober fanden zu dem Gesetzesvorhaben Anhörungen vor dem Gesundheitsausschuß des Bundestags statt. In einer Stellungnahme zur ersten Anhörung erklärte das Kommissariat der deutschen Bischöfe zur Bewertung des Hirntodes unter Verweis und Bekräftigung der Positionen in der gemeinsamen Erklärung „Organtransplantation" des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz vom Juli 1990 und dem Dokument „Gott ist ein Freund des Lebens" aus dem Jahr 1989: Der Hirntod bedeute, ebenso wie der Herztod, den Tod des Menschen. Bewußt aber habe man mehrfach erklärt, daß der Hirntod keine umfassende Definition des Todes sei. „Er ist jedoch ein sicheres Zeichen, mit dem der Tod eines Menschen festgestellt werden kann. Mit dem Hirntod fehlt dem Menschen die unersetzbare und nicht wieder zu erlangende körperliche Grundlage für sein Dasein in dieser Welt." Die Gegner des Hirntodkriteriums muteten, sofern sie an einer Organentnahme festhielten, dem Arzt einen Eingriff zu, der ihrer Meinung nach an einem Sterbenden, also an einem noch lebenden Menschen geschehe. Die damit vom Kommissariat der Deutschen Bischofskonferenz angesprochene Position findet sich in den von Bündnis 90/Die Grünen und Teilen der SPD vorgelegten Gesetzesentwürfen. Dagegen wenden die Bischöfe ein: Wenn erst der ärztliche Eingriff durch Unterbrechung der Kausalkette den Tod des Organspenders herbeiführe, würde es sich – gleichgültig ob der Spender einer Organentnahme zugestimmt hat oder nicht – um eine aktive Tötung eines Menschen handeln. „Die Erlaubnis, einen (sterbenden) Menschen durch eine aktive Handlung zu töten – und sei es durch die mit seiner früheren Zustimmung durchgeführte Entnahme eines lebenswichtigen Organs – könnte sich als Dammbruch zur Euthanasie erweisen." Für einige Verwirrung über die Einhelligkeit der Bischofskonferenz in ihrer Position sorgte eine am 27. September veröffentlichte Erklärung des Kölner Erzbischofs Kardinal *Joachim Meisner*. Meisner betont darin: „Die Identifikation des Hirntodes mit dem Tod des Menschen ist aus christlicher Sicht beim derzeitigen Stand der Debatte nicht mehr vertretbar." Alle Überlegungen zur Organspende hätten daher davon auszugehen, daß ein Mensch, bei dem *nur* der Hirntod festgestellt worden sei, noch lebe.

Erklärung der Ghanaischen Bischofskonferenz zur Lage des Landes

Im Rahmen ihrer Vollversammlung im Juli dieses Jahres veröffentlichte die Ghanaische Bischofskonferenz eine Erklärung, in der sie ausführlich auf die politische, wirtschaftliche und soziale Lage ihres Landes eingeht (Wortlaut in: Weltkirche, Nr. 6/1996, S. 163 ff.). Anlaß für diese Erklärung sind auch die für den kommenden Dezember geplanten Präsidentschafts- und Parlamentswahlen. Die Bischöfe gehen auf die ethnischen Auseinandersetzungen ein, die an verschiedenen Stellen des Landes ausgebrochen sind. Die örtlichen Verantwortlichen, die christlichen Kirchenräte und die „traditionellen Herrscher", fordern sie auf zu versuchen, diese Auseinandersetzungen im Dialog beizulegen. Die Bischöfe prangern eine Reihe von Krisensymptomen ihres Landes an: Armut, Arbeitslosigkeit, Korruption, Mängel im Gesundheits- und Bildungswesen, unzureichende Wohnverhältnisse, die Straßenkinder, die sich verschlechternde Lage der natürlichen Umwelt und anderes mehr. Die Häuptlinge des Landes fordern sie auf, sich nicht in die Parteipolitik hineinziehen zu lassen und keine Parlamentssitze anzustreben. Dies solle nicht als Verweigerung des Rechts auf politische Betätigung verstanden werden. Die Bischöfe appellieren an die Parlamentarier des Landes, zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Verfassung nicht abzuändern. Außerdem setzen sie sich für ein „Ende der Politisierung" der Justiz ein. Kritisch äußern sich die Bischöfe in bezug auf Hilfen und Kredite, die dem Land gewährt würden. Diese stellten „in einigen Fällen eine unmerkliche Form der Herrschaft" dar. Was die wirtschaftliche Lage des Landes angeht, kritisieren die Bischöfe die Regierung nicht pauschal – es geschehe durchaus etwas, und auch Erfolge würden erzielt. Dennoch dürfe man nicht ablenken von der „allgemeinen Misere" der Wirtschaft. Man solle endlich aufhören, sich „in der Sonne der frei erfundenen Erfolgsstory von Ghanas Wirtschaft zu aalen". Ghana gehe es zwar besser als anderen afrikanischen Ländern. Dennoch müsse das Elend verringert werden, das „dem einfachen Ghanaer durch völlige Verarmung aufgezwungen" werde.

Zeitschriften

Theologie und Religion

HEINZ, HANSPETER. Homosexualität und geistliche Berufe. Ein pastoraltheologischer Zugang. In: Stimmen der Zeit Jhg. 121 Heft 10 (1996) 681–692.

Der Augsburger Pastoraltheologe ist überzeugt, daß es der Kirche, angesichts der signifikant hohen Zahl gleichgeschlechtlich geprägter Männer in Priesterseminaren und im Klerus, schade, „wenn die Diskussion nur hinter vorgehaltener Hand statthaft erscheint". Nach einer knappen Skizze des medizinisch-psychologischen sowie des biblisch-theologischen Befundes zum Thema Homosexualität und einer Darstellung der aktuellen kirchlichen Lehrmeinung fragt Heinz, indem er sich dem „Problem" einmal aus der Perspektive des einzelnen Mitbruders, das andere Mal aus der der Gemeinschaft nähert: Ob es nicht „eine Bereicherung und ein Testfall für eine Kommunität" sein könnte, wenn ein homosexueller Anwärter oder Mitbruder um Aufnahme bzw. um Verbleib in der Gemeinschaft bitte; ob es nicht ein christliches Zeichen wäre, wenn sich eine „geistliche" Familie auf das Wagnis einließe, zu ihrem homosexuellen Mitglied zu stehen. Heinz mahnt zugleich, immer die Voraussetzungen sowohl des einzelnen wie die der Gemeinschaft genau zu prüfen: vom Klima in der Kommunität, ihrer Konfliktfähigkeit und grundsätzlichen Öffnung für Menschen, die „aus dem gewohnten Rahmen fallen", bis zum Grad der persönlichen Reife und Unvoreingenommenheit der Mitbrüder und Vorgesetzten.

VERGOTE, ANTOINE. Le sacrement de pénitence et de réconciliation. In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 118 Heft 5 (September-Oktober 1996) S. 653–670.

Der bekannte Leuvener Religionspsychologe Vergote plädiert dafür, die anthropologischen Dimensionen des Bußsakramentes ernstzunehmen und wendet sich gleichzeitig gegen einen „übernatürlichen Rationalismus", für den die Kirche heute gerade auch in der Krise des Bußsakramentes einen hohen Preis bezahle. Die anthropologischen Dimensionen der Sakramente müßten als solche in ihrer Autonomie in Rechnung gestellt werden „entsprechend dem Sinn und der Ordnung ihrer menschlichen Wirklichkeit". Vergote buchstabiert diese Grundthese an den verschiedenen Grundelementen durch, die nach der traditionellen katholischen Lehre zum Bußsakrament gehören: Reue, Bekenntnis, Genugtuung. So hält er z. B. fest, das Bußsakrament könne nur dann psychologischen Kriterien entsprechend ein sinnvoller Vollzug sein, wenn das Sündenbekenntnis am Ende eines längeren Prozesses stehe. Das übereilte Bekenntnis unter dem Druck von Schuldgefühlen sei psychologisch nicht immer heilsam. In diesem Zusammenhang fragt Vergote auch, ob das allgemeine Schuldbekenntnis am Anfang der Eucharistiefeier wirklich sinnvollerweise seinen Platz habe. Eine größere Aufmerksamkeit für die anthropologischen Dimensionen des Bußsakramentes könne den Gläubigen zu einer Wiederentdeckung von Sinn und religiöser Heilkraft dieser Praxis helfen.

Kultur und Gesellschaft

BÖCKENFÖRDE, ERNST WOLFGANG. Religion im säkularen Staat. In: Universitas, Jhg. 51 Heft 10 (Oktober 1996) S. 990–998.

Böckenförde fragt nach der Stellung der Religion in der Verfassungsordnung der Bundesrepublik und dabei nach den Möglichkeiten, die sich für die Religionsgemeinschaften daraus ergeben. Als zentrales Merkmal dieser Ordnung diskutiert er die Religionsfreiheit als Verfassungsprinzip. Die konkrete Zuordnung der Religionsgemeinschaften zu den Bereichen von Staat und Gesellschaft erörtert er an Hand von Selbständigkeit und freier Wirksamkeit der Religionsgemeinschaften einerseits sowie der in der Bundesrepublik Deutschland verwirklichten „balancierten Trennung" von Staat und Religionsgemeinschaften andererseits. Auch bei Anerkennung der Religionsfreiheit bestehe das Problem des „Ausgleichs oder Zusammenführens weltlich-politischer und geistlich-religiöser Angelegenheiten und Gesichtspunkte" grundsätzlich fort. Und dies schon deshalb, weil eine Religion sich nicht allein auf Gottesverehrung in Form von Liturgie und Kultus beschränke, sondern auch Verhaltensmaximen für das Leben in der Welt beinhalte. Den Abschluß des Beitrags bilden Überlegungen zur Bedeutung und Funktion der Religion für ein säkulares politisches Gemeinwesen. Die Religion gehöre zu jenen Instanzen, die ethisch-sittliche Grundauffassungen und Grundhaltungen vermitteln und lebendig erhalten. Es frage sich allerdings, inwieweit sich Religion und Religionsgemeinschaften darauf einlassen könnten, in dieser Form als Funktionsträger für das politische Gemeinwesen in Anspruch genommen zu werden.

HOERSTER, NORBERT. Menschenrecht auf Leben und Tötungsverbot. In: Merkur Jhg. 50, Heft 9/10 (September / Oktober 1996) S. 880–892.

In der Analyse des Abtreibungsstrafrechts gelangt Hoerster zu einem Ergebnis, das der Position der katholischen Kirche in Deutschland sehr nahe kommt – allerdings zieht er daraus die gegenteiligen Konsequenzen. Das Grundgesetz spreche in Artikel 2 jedem Menschen zwar das Recht auf Leben zu. Dennoch habe der Gesetzgeber ein Abtreibungsrecht erlassen, das zu diesen Voraussetzungen „in eklatantem Widerspruch" stehe. Wenn die Rechtsordnung der Leibesfrucht ein eigenes Recht auf Leben zugestehe, dann müsse sie konsequenterweise auch die Tötung der Leibesfrucht verbieten. Die geltende „Fristenregelung mit Beratungspflicht" hebe jedoch ein solches Verbot seitens der Rechtsordnung de facto auf. Anstatt sich aber für eine Feststellung der Verfassungswidrigkeit des geltenden Abtreibungsrechts einzusetzen, begründet Hoerster ein Recht auf Leben über ein feststellbares Überlebensinteresse. Ein Recht auf Leben komme nur solchen Individuen zu, die von diesem Recht „aktuell profitieren beziehungsweise ohne dieses Recht in ihrem Streben frustriert werden können". Was den Zeitpunkt für den Beginn des menschlichen Lebensrechtes angeht, schlägt der Autor vor, dem menschlichen Individuum mit der Geburt das Recht auf Leben mit allen Konsequenzen einzuräumen und es insofern als „‚Menschen' im Vollsinn des Wortes" zu betrachten. Im weiteren wendet er diesen Ansatz auch auf die Sterbehilfe an.

Notizen

Zum Vorsitzendem einer neu errichteten Kommission für Migrationsfragen wählte die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer jüngsten Vollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 591) den Münsteraner Weihbischof Josef Voß. Der Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode wurde zum neuen Vorsitzenden der Kommission für Jugendfragen, der Bischof von Aachen, Heinrich Mussinghoff, zum neuen Vorsitzenden der Kommission für Wissenschaft und Kultur gewählt. Neu eingerichtet wurde auch eine Unterkommission (der Pastoralkommission) für Frauenfragen, deren Leitung die Bischöfe dem Trierer Weihbischof Gerhard Jakob übertrugen.

Aus Anlaß des zehnten Jahrestages des Gebetstreffens von Assisi, zu dem 1986 Johannes Paul II. Vertreter der Weltreligionen eingeladen hatte, fand Anfang Oktober in Rom ein Friedenstreffen mit 400 hochrangigen Vertretern aus Politik und Religion statt. Gastgeber war, wie bereits in den Jahren zuvor, die römische Gemeinschaft Sant'Egidio. Im Rahmen dieser Veranstaltung meinte der Präsident der Europäischen Kommission, Jacques Santer, Europa komme nicht ohne eine „Seele" aus. Toleranz allein genüge nicht für den Frieden. Der Friede erfordere „ständigen Dialog" und müsse aktiv gewollt sein.

Der Leiter der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD, Bischof Rolf Koppe, hat auf der Tagung des ÖRK-Zentralausschusses (vgl. ds. Heft, S. 550) gefordert, die nichtkatholischen Kirchen sollten bei den Vereinten Nationen stärker vertreten sein. Über den Ökumenischen Rat der Kirche sollten sie auf Weltebene deutlicher als bisher ihre Stimmen erheben. Bei den großen UN-Konferenzen könnte der ÖRK die entsprechenden Aktivitäten seiner Mitgliedskirchen bündeln und die Arbeitsergebnisse „professionell und wirksam" einbringen. Die katholische Kirche ist bei den Vereinten Nationen und deren Weltkonferenzen über den Vatikanstaat vertreten.

Die Herausforderungen an die Kirche als ethische Gemeinschaft sollten heute in ökumenischer Gemeinschaft wahrgenommen werden, so Reinhard Frieling in seinem ökumenischen Lagebericht bei der diesjährigen Generalversammlung des Evangelischen Bundes vom 17. bis 20. Oktober in Wolfsburg. Frieling, Leiter des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, bezeichnete eine Verweigerung von ökumenischer Gemeinschaft im Zeugnis und Dienst an der Welt als Sünde, weil sie die Wirkung des Evangeliums schmälere. Das heiße nicht, daß jedes konfessionelle Profil verschwinden müsse: „Nein, evangelische Ethik und katholische Moraltheologie werden hier und da miteinander streiten. Aber wir müssen dabei eine ethisch verantwortete Streitkultur entwickeln."

Der Erzbischof von Westminster, Kardinal Basil Hume, hat die Weihe von 15 Mitgliedern des Neokatechumenats zu Priestern seiner Diözese abgelehnt. Aus Londoner Kirchenkreisen verlautete, die Entscheidung sei nach intensiven Konsultationen mit den Diözesanpriestern getroffen worden. Diese hätten kritisiert, die Mitglieder der Bewegung hätten „zwei Chefs", neben dem Erzbischof noch die Leitung des Neokatechumenats. Unter diesen Umständen sei eine gute Zusammenarbeit in der Erzdiözese nicht möglich. Die 15 Männer würden nunmehr in Rom geweiht. Kardinal Hume äußerte sich bereits wiederholt kritisch zum Neokatechumenat. Vor einem Jahr erklärte er, jede kirchliche Bewegung müsse daran gemessen werden, ob sie in Einheit mit dem Bischof stehe.

„Eine Gesellschaft, die ihre Kirchen vergißt, vergißt ihre Geschichte." Kirchengebäude prägten das Gesicht der Städte und Dörfer, stellten ein großes Potential für den christlichen Glauben dar. Dies betonen im sogenannten „Magdeburger Manifest" die Teilnehmer des 22. Evangelischen Kirchenbautages, der Ende September in Magdeburg stattfand. Der Deutsche Bundestag, die Regierung, Kirchenleitung und Gemeinden, aber auch die privaten Besitzer von Vermögenswerten werden zur Rettung der Kirchen vor allem mit Blick auf Ostdeutschland aufgerufen.

Die Kommission der Französischen Bischofskonferenz für Migrationsfragen distanzierte sich von Äußerungen des Vorsitzenden des rechtsextremen „Front National", Jean-Marie Le Pen. In einer am 17. September veröffentlichten Stellungnahme (Wortlaut in: Documentation Catholique, 20.10.96) werden Aussagen Le Pens über eine angebliche „Ungleichheit der Rassen" als eine „Gefahr für die ganze Gesellschaft" bezeichnet. Nach Ansicht der Bischöfe untergraben solche Äußerungen die Grundlagen der „Solidarität, die in Zeiten der Krise so notwendig" seien. Rassistische Einstellungen würden auf diese Weise begünstigt. Für einen Christen seien Äußerungen dieser Art „völlig unannehmbar".

Vertreter der großen Kirchen Australiens haben den ersten Fall von legaler aktiver Euthanasie in ihrem Land verurteilt. Am 22. September starb der 66jährige krebskranke Bob Dent durch einen von dem Arzt Philip Nitschke bereitgestellten Tötungsapparat, nachdem das australische Nordterritorium im Frühjahr dieses Jahres die aktive Sterbehilfe gesetzlich erlaubt hatte. Kardinal Edward Clancy, der Erzbischof von Sydney, bezeichnete die Tötung von Bob Dent als „Akt einer ruchlosen Mißachtung der Überzeugung von Menschen überall auf der Welt". Der anglikanische Erzbischof von Sydney erklärte: „Ärzte sind nicht mehr nur Menschen, die Leben retten. Gemäß den Gesetzen im Nordterritorium sind sie auch Menschen, die töten." Der erste legale Akt aktiver Euthanasie bedrohe das moralische Profil der Nation. Gegen das Euthanasiegesetz des Nordterritoriums (es kann möglicherweise durch Bundesgesetz aufgehoben werden) wandte sich auch die größte protestantische Kirche Australiens.

Nach einer von „Amity News Service" (4.9.96) veröffentlichten Schätzung gibt es in der Volksrepublik China derzeit zwischen 9,15 und 13,31 Millionen protestantische Christen. Diese Zahlen umfassen sowohl getaufte Christen wie Ungetaufte, die sich regelmäßig am kirchlichen Leben beteiligen. Die Fehlerquote bei den Schätzungen liegt nach den Angaben von ANS bei bis zu 50 Prozent. Die Protestanten verteilen sich sehr ungleichmäßig auf die einzelnen chinesischen Provinzen: Die höchsten Zahlen werden für Henan (Minimum 2 und Maximum 3,5 Millionen) sowie für Zhejiang (Minimum 1,25 und Maximum 1,4 Millionen) angegeben. In Peking gibt es demgegenüber nur zwischen 20 000 und 30 000 Protestanten, in Shanghai zwischen 100 000 und 130 000.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 12 50. Jahrgang Dezember 1996

Christlich hoffen heißt, um das Böse zu wissen und doch zuversichtlich der Zukunft entgegenzugehen.

Joseph Kardinal Ratzinger

Beschwörungsformel Solidarität

Wohl kein anderer aus dem römischen Recht stammender Begriff hat in der modernen Organisationsgesellschaft so erfolgreich Karriere gemacht wie „Solidarität". Kein anderer Begriff mit globalem Verpflichtungscharakter und individualethischer Untermalung geht Politikern und anderen öffentlichen Rednern leichter von den Lippen; zumindest darf das Wort in keiner Rede fehlen. Kein Gewerkschaftskongreß geht über die Bühne, ohne daß hundertfach zu „Solidarität" aufgefordert wird; und selbst auf Sitzungen von Unternehmensverbänden wird neuestens wenigstens „die Solidarität der Mitglieder" eingefordert. Und selbstredend wird nicht nur in jedem Parteiprogramm ausgiebig darüber gehandelt, sondern kommt auch kein Sozialverband oder keine karitative Vereinigung ohne die redundante Beschwörung einer „solidarischen Gesellschaft" aus. Solidarität ist zu einer Art universellem Leitbegriff öffentlicher Moral, vielleicht sollte man besser sagen öffentlicher Moralisierung der Gesellschaft geworden.

Ein Wunder ist das nicht. Je mehr sich das gesellschaftliche Leben ausdifferenziert, je organisierter es ist, je mehr die diversen Teilsysteme sich verselbständigen und die globale Arbeitsteilung wie die private Individualisierung gleichermaßen auf das Alltagsleben durchschlagen, um so wichtiger wird das „in solidum obligari". Je größer die Entfernung der vielen einzelnen von den ihre Freiheit beschränkenden und zugleich schützenden Institutionen wird, um so lebensnotwendiger wird die Verpflichtung auf das gemeinsame Ganze. Je komplexer eine Gesellschaft wird, um so mehr kommt es aufs Ganze an und um so mehr ist das Ganze zugleich gefährdet. Es muß somit noch etwas anderes geben, was die Gesellschaft zusammenhält, als Konkurrenz, Marktgesetze und Interessenverbände, wenn diese nicht an ihren darwinistischen Versuchungen zugrunde gehen soll.

Damit beginnen freilich auch schon die *Mißverständnisse.* Da ist zunächst jenes andere, das Gemeinwohl, das im auffälligen Kontrast zu den vielen Solidaritätsappellen im öffentlichen Diskurs nur noch wie ein „grauer Schulbegriff" *(Hans Maier)* gehandelt wird. Man muß dem keine übertriebene Bedeutung beimessen. Eine jede Zeit hat ihre verbalen Vorlieben, ihre Moden, ihre Tabus, ihre unausgesprochenen, aber deswegen um so wirksameren Gebote und Verbote. Seltsam ist es trotzdem. Denn beim Gemeinwohl geht es ja exakt um das, was via Solidaritätsbegriff postuliert und beschworen wird, um die Zähmung der privaten und organisierten Einzelinteressen zugunsten des Ganzen, des Wohls aller.

Solidarität als Moral im Sonntagsanzug?

Mogelt sich eine ganze Gesellschaft mit moralischer Geisterbeschwörung über das ethisch tatsächlich Geforderte hinweg? Gesellschaftsmoral also als eine Art Sonntagsanzug in einer Zeit, in der Sonntagsanzüge so gut wie außer Gebrauch gekommen sind? Um damit den Mangel an tatsächlichem Gemeinsinn feierlich zu beklagen und zugleich zuzudecken? Sodann liegt auch eine *gewisse Widersprüchlichkeit im Begriff selbst.* Der Gemeinsinn, auf den man sich solidarisch verpflichtet, muß nicht zugleich das gemeinsame Ganze für alle meinen. Es bildet sich Solidarität, man verhält sich solidarisch im Blick auf ein gemeinsames Ziel; man tut sich zu-

sammen, um etwas zu erreichen, was im gemeinsamen Interesse liegt. Das Ziel kann sehr partikulär und im guten wie im schlechten Sinne interessenbestimmt sein: In Taubenzüchtervereinen wird in bezug auf das Taubenzüchten auch Solidarität geübt; kriminelle Banden setzen einen besonders hohen Grad an Solidarität ihrer Mitglieder voraus.
Das gesellschaftspraktische Substrat dieser spannungsreichen Unklarheit des Begriffs sind die vielen *Teilsolidaritäten:* Familiensolidarität, Gruppensolidarität, Verbandssolidarität, Parteisolidarität, Klassensolidarität. Alle diese Teilsolidaritäten sind höchst legitim, ja für das gute Funktionieren einer Gesellschaft notwendig und doch oft problematisch für den einzelnen wie für das Ganze der (staatlich verfaßten) Gesellschaft auf Grund mißlicher Nebenfolgen.

Familiensolidarität ist eine unerläßliche Voraussetzung für das gelingende Leben der Eltern und ein gedeihliches Heranwachsen der Kinder. Aber schon „Clansolidarität" ist etwas anderes; und nicht selten verletzen gerade durch dick und dünn gehende Familien andere Solidaritäten und erweisen sich als Brutstätten aller möglichen gesellschaftlichen und politischen Vorurteile, von der Verunglimpfung von Außenseitern bis zum Fremdenhaß. Eine romantisch eingefärbte katholische Familienmoral (und -pastoral) hat dies lange nicht so recht einsehen wollen.
Gruppensolidarität: ohne starken Zusammenhalt erreicht eine Gruppe nie, was sie sich vorgenommen hat; aber Gruppen bleiben wie Parteien, bei denen schon das Wort darauf hinweist, in einer natürlichen Spannung zu dem alle betreffenden gemeinsamen Ganzen. Ihre Solidarität gilt originär gerade nicht diesem, sondern ihr gemeinsames Ganzes können sehr partikuläre Interessen sein: Die eine Gruppe ist für den Bau einer Umgehungsstraße oder für eine bestimmte Trassenführung, die andere kämpft militant dagegen an. Verteidigt werden dabei ausgekochte Sonderinteressen; mit Gemeinsinn, mit der Ausrichtung an den Belangen der Allgemeinheit hat es viel seltener etwas zu tun.

Parteien sind Grundpfeiler einer kompetitiven Demokratie. Sie sind unerläßliche „Träger und Mittler der demokratischen Ordnung" *(Konrad Hesse);* ihre Programme und ihre praktische Politik ermöglichen Alternativen des Regierens, aber ihre Strategien zielen fundamentaliter auf Machtgewinn und Machterhalt. Auch das ist eine höchst legitime Aufgabe nicht nur im Sinne der Selbsterhaltung, sondern auch zum Zwecke der Erhaltung des politischen Gleichgewichts im Staat. Aber Parteien entwickeln dabei ihre eigene strategische Schwerkraft. Die Folge: von Wahltermin zu Wahltermin geht die Parteisolidarität dem im Sinne des Gemeinwohls als richtig Erkannten vor.
Schließlich die Klassensolidarität. Man sollte sie in extremer antimarxistischer Verblendung geschichtlich nicht unterschätzen. Ohne solidarischen Einsatz von Proletariermacht hätte die Arbeiterschaft in der Ausgestaltung der Industriegesellschaft auf verlorenem Posten gestanden, und die Industriegesellschaft selbst wäre ohne die erkämpften Rechte der Arbeiterschaft überhaupt nicht lebensfähig geblieben. Insofern ist die Klassensolidarität das ausgemachte Beispiel dafür, daß Teilsolidaritäten trotz des Obwaltens von Sonderinteressen auch ihrerseits zu einer solidarischen Gesellschaft insgesamt führen können, soweit die Zähmung eines primitiven Kapitalismus und damit eine menschenwürdigere Nutzung der wirtschaftlichen wie der gesellschaftlichen Ressourcen mit ihr Werk oder dessen Folge ist.
Aber wenn die Auseinandersetzung um sozialpolitische Sanierungsmaßnahmen wie jetzt bei der Absenkung der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall (mit der Streichung von Urlaubstagen als Alternative) zum gewerkschaftlichen Prestigeduell mit den Arbeitgebern gemacht wird, dann degeneriert Arbeitnehmersolidarität genauso zur bloßen Machtdemonstration wie die Senkung der Lohnfortzahlung gegen geltende Tarifverträge durch renommierte Industrieunternehmen, Banken und Versicherungen mit hohen Gewinnmargen.

Auch Solidarsysteme können zu unsolidarischem Verhalten verführen

Und schlußendlich: Nicht nur Steuersysteme mit zu hohen Nominalsätzen und zu zahlreichen Ausnahmen tragen zur Entsolidarisierung bei; zur Hebung der Sache, um die es bei der Solidarität gehen soll, tragen auch die Systeme nur sehr bedingt bei, die Solidarität im Namen tragen und die gemeinhin als prototypische Institutionalisierungen von Solidarität gelten: die Solidargemeinschaften, die die großen Lebensrisiken (Krankheit, Arbeitslosigkeit, Alter, Pflegebedürftigkeit) durch Gemeinhaftung abdecken. Eine gemeinschaftliche, damit solidarische Absicherung der persönlichen Lebensrisiken ist heute notwendig; zum einen, weil die enormen Kosten, z. B. bei schweren Erkrankungen, angesichts moderner Medizintechnologie nur noch von den Hochvermögenden privat getragen werden können, und weil zum anderen etwa für Billigformen der Pflege größtenteils die natürlichen Ressourcen abhanden gekommen sind.

Aber so wie die Solidarsysteme organisiert sind, laden sie ein zu organisierter Verantwortungslosigkeit. Das *Gesundheitswesen* ist das prototypische Beispiel dafür. Die Patienten, in Gesundheitsfragen höchst sensibel geworden, nehmen in Anspruch, was ihnen aus ihrer Sicht zusteht. Ärzte und Krankenhäuser verschreiben und setzen ein, was das System hergibt. Die Versicherungen selbst betreiben eine Menge Eigenbürokratie und Werbeaufwand. Und natürlich: Pharmaindustrie und Apotheken müssen ihre Marktanteile halten. So agiert jeder zu Lasten des gemeinsamen Ganzen, im konkreten Fall zu Lasten der Beitragszahler.
Dennoch oder gerade deswegen ist es völlig einseitig, die Probleme des Gesundheitswesens z. B. allein oder vor allem nur unter Kostengesichtspunkten zu sehen. Die Probleme, auch die Kostenprobleme liegen tiefer. Sie beginnen bei der Tatsache, daß für die jeweils verursachten Ausgaben niemand persönlich, sondern jeder nur über das System der Pflichtversicherung als Beitragszahler geradestehen muß.

Wer nicht einmal per Abrechnung über die Pflichtkasse zu Gesicht bekommt, was er an Kosten verursacht, neigt natürlicherweise dazu, sich für die hingenommene Entmündigung durch Bedenkenlosigkeit zu entschädigen. Und so beißt sich, die Nebenschäden verschärfend, z. B. mit der Erhöhung von Lohnnebenkosten als Folge, die Katze in den Schwanz.

Soll also Solidarität nicht vollends zum Schlagwort entarten, muß ihr erstens ihr voller, ganzheitlicher Sinn zurückerobert werden; zum zweiten müssen die Schlupflöcher gestopft werden, die Solidareinrichtungen selbst zu unsolidarischem Verhalten öffnen; und es müssen drittens die konkreten Konfliktfelder angegangen werden, auf denen Solidarität sich durchsetzt oder zerstört wird.

Solidarität muß universell und konkret sein: universell – es darf niemand, kein einzelner, keine Gruppe, kein Volk, kein Erdteil, keine soziale Schicht ausgeschlossen sein; konkret – Solidarität muß sich zuallererst durchsetzen und behaupten, wo Menschen „personal" zusammenleben und unmittelbar aufeinander angewiesen sind.

Man klagt über die Entfremdung von den Institutionen und ortet in den Wucherungen der Bürokratie eine der Hauptursachen dafür. Man klagt im Zusammenhang damit über Zeichen der Entsolidarisierung der Bürger auch im Verhältnis zum Staat. (Der sich exponentiell vermehrende Steuerhinterzieher ist das grassierende Symptom dafür.) Aber noch mehr gefährdet ist Solidarität zur Zeit an ihrem Wurzelgrund, im Gefüge des alltäglichen Miteinanders. Materielles Wohlsein hat die menschlichen Bande gelockert; die sozialen Kosten werden dem Staat als dem Repräsentanten der Allgemeinheit vor die Türe gespült.

Die Familiensolidarität stellt sich im Ringen um Rechte und Ansprüche zur Zeit vorwiegend als Geschlechterkampf dar. Es gibt so etwas wie eine öffentlich akzeptierte Rücksichtslosigkeit. Dem schon nicht mehr ganz jungen „Aussteiger" ist nur schwer zu vermitteln, daß sein moralisch so hoch bewertetes einfaches Leben jenseits der Leistungszwänge zu einem guten Teil auf Kosten der Allgemeinheit gelebt und nur durch diese überhaupt möglich wird. Der Langzeitstudent sieht nicht ein, daß eine raschere Beendigung des Studiums irgend jemandem nützen könnte. Andererseits: alerte Yuppies älteren und jüngeren Semesters gebrauchen fröhlich die Ellenbogen, und ihre neoliberalen „Vorarbeiter" zeigen ihnen, wie man aus „dem Sozialstaat" einen Kostenpunkt macht, den man sich angesichts der verschärften Standortkonkurrenz nicht mehr leisten kann.

Dabei kommt die Generationensolidarität zunehmend ins Gerede. Angesichts von immer mehr wohlhabenden Rentnern und verdeckter wie offener Jugendarbeitslosigkeit ist dies nicht erstaunlich. Aber wer sich als Junger als zu kurz Gekommener fühlt, muß in die Rechnung alle relevanten Faktoren einbeziehen. Die Jungen haben es schwerer, einen Arbeitsplatz zu finden, als die Nachkriegsgeneration. Sie müssen mit einer kargeren Rente rechnen; aber sie sind sehr viel versorgter aufgewachsen als die Generation ihrer Väter und Mütter; und aus ihnen wird eine Generation von Erben: das Vererbungsvolumen ist größer geworden; geerbt wird in größerer sozialer Breite, und die Zahl der Erben wird auf Grund der demographischen Entwicklung geringer. Mehr noch als zwischen den Generationen wird es künftig zu Solidaritätskonflikten zwischen Erben und Nichterben kommen, wie jetzt schon zwischen Arbeitnehmern und Arbeitslosen.

Wer somit in der Gesellschaft insgesamt mehr Solidarität durchsetzen will, wird gezielt vor allem in drei Richtungen arbeiten müssen: die Selbst- und Mitverantwortung der einzelnen und der Gruppen für das Ganze mit Nachdruck einfordern, den Leistungsbegriff nachhaltig hinterfragen (sind das die tatsächlichen Leistungseliten, die Leistung so gerne für sich reklamieren und sich vom Steuerstaat dabei am meisten geschröpft fühlen?) und die Solidarleistungen auf die Absicherung von Lebensrisiken und auf die tatsächlich Bedürftigen konzentrieren. Und selbstverständlich gilt die Konzentration von Transferhilfen auf die besonders Notleidenden auch im Verhältnis der Erste-Welt-Länder zu den Dritte-Welt-Ländern.

Das Motivationspotential nutzen

Solidarisches Verhalten bedarf freilich in allen Lagen und Richtungen, besonders wenn es über Erziehung und Gesetzgebung in funktionierende Strukturen übersetzt werden soll, einer starken Motivation. In den christlichen Kirchen stecken die größten Motivationsreserven. Theologisch: weil der christliche Gott als trinitarischer Gott ganz Beziehung als Person und ganz Person als Beziehung ist und weil sich dieser Gott in der Menschwerdung durch Jesus von Nazaret mit aller Konsequenz bis ans Kreuz mit den Menschen gemein, solidarisch gemacht hat. Erfahrungsethisch: weil aus der christlichen Soziallehre in scharfer Auseinandersetzung mit kollektivistischen und liberalistischen Strömungen das einzige Solidaritätskonzept hervorgegangen ist, das auf der Selbstverantwortung des einzelnen und auf der Subsidiarität des Staates aufbauend, Gemeinhaftung und Einzelwohl in eins bringt. Ihre Maximen sind aus der *sozialen* Marktwirtschaft überhaupt nicht wegzudenken.

Aber dieses Motivationspotential muß aktiviert und an der aktuellen Situation konkretisiert werden in der Verkündigung. Es darf nicht so sein – die weihnachtliche, um die eigenen religiösen und emotionalen Bedürfnisse kreisende Idylle da und gesellschaftspolitische Kongresse und Papiere für Insider dort. Die Christen in den Kirchenbänken und erst recht die Zeitgenossen im Fernsehsessel wollen direkt angesprochen und an ihrer eigenen Verantwortung für gerechte und ungerechte Lösungen gepackt werden.

Es wird gesagt, in den Kirchen werde entweder oberflächlich politisch geredet oder so obenhin gepredigt; dem Wort des Glaubens fehle der Biß. Die Konfrontierung der Botschaft mit der erlebten Lebenswelt und den obwaltenden gesellschaftlichen Spannungen und die Konfrontierung dieser Spannungen mit der christlichen Botschaft dient beiden: der Überzeugungskraft des Glaubens wie der solidarischen Gesellschaft.

David Seeber

Brisant

Ist die Kultussteuer eine Alternative zur Kirchensteuer?

Es vergeht kein Tag, an dem gegenwärtig nicht auf die eine oder andere Weise in den Massenmedien von der Kirchensteuer die Rede ist: sinkende Einnahmen der Kirchen aufgrund hoher Austrittszahlen; absehbare Folgewirkungen einer Steuerreform auf der Einnahmenseite der Haushalte der beiden großen Kirchen; Abschaffung der Abzugsfähigkeit der Kirchensteuer als Sonderausgabe im Rahmen eines immer wieder geforderten Subventionsabbaus; und vor allem immer wieder Forderungen nach Abschaffung des staatlichen Einzugs der Kirchensteuer.

Von welcher Ecke man dieses Thema auch immer angeht, öffentliche Aufmerksamkeit ist ihm gewiß. Die brisante Lage resultiert gerade aus der Vermischung von Fragen, die nicht notwendigerweise miteinander zu tun haben. Daß z.B. die Bindung der Kirchensteuer an die Lohn- und Einkommensteuer und die damit vom Staat verknüpften arbeitsmarktpolitischen oder womöglich – siehe Ökosteuern – umweltpolitischen Ziele, nicht unproblematisch ist bzw. problematisch sein kann, ist seit langem bekannt, ist aber beileibe kein zwingendes Argument für die Abschaffung der geltenden Regelung.

Aus unterschiedlichen Motiven wurde in jüngster Zeit etwa der Vorschlag gemacht, diejenigen Bürger, die keine Kirchensteuer zahlen, zu einer Art „Ausgleichszahlung in Höhe des Kirchensteuerbeitrags" heranzuziehen, wie es die CSU-Bundestagsabgeordnete *Renate Blank* in einer parlamentarischen Anfrage formulierte. Auf ähnliche Weise äußerte sich auch der neue Eichstätter Bischof *Walter Mixa*.

Verständlich und in der Sache naheliegend ist dieser Vorstoß insofern, als sich mancher Kirchensteuerzahler fast schon als Benachteiligter vorkommt. Zum einen ist gerade unter den praktizierenden Kirchenmitgliedern die Zahl derjenigen gar nicht so gering, die nach geltendem Recht als Nichtlohnsteuerzahler kaum oder gar nicht zur Kasse gebeten werden. Zum anderen gibt es manchen, der zwar irgendwann einmal ausgetreten ist und daher keine Kirchensteuer mehr zahlt, sich dann aber – trotz anderer Praxis und obwohl man kirchliche Dienstleistungen in Anspruch nimmt – mit dem Wiedereintritt Zeit läßt.

„Ausgleichende Gerechtigkeit" nennt es Bischof Mixa, wenn Ausgetretene zu Zahlungen für soziale und kulturelle Zwecke herangezogen würden. Möglicherweise ließe sich auf diese Weise auch mancher Kirchenaustritt verhindern. In einigen Fällen fiele u. U. das Motiv weg, mit dem Austritt die Kirchensteuer sparen zu können. Daß eine solche Haltung nicht gerade von einer engen Beziehung des einzelnen zu seiner Glaubensgemeinschaft zeugt, würde nicht von vornherein gegen diese Regelung sprechen.

So verständlich sich ein solcher Vorstoß auf den ersten Blick jedoch auch ausnimmt, eine wirkliche Lösung bietet er nicht. Im Finanzministerium bedeutete man der CSU-Parlamentarierin Blank zu Recht, „eine Steuerpflicht, die an den Austritt aus der Kirchengemeinde anknüpfte, wäre verfassungsrechtlich nicht möglich".

In Deutschland besteht keine allgemeine Pflicht zur Zahlung von Kirchensteuer, von der nur auf Antrag hin dispensiert und an deren Stelle man dann zu einer Ersatzzahlung in einen Sozial- und Kulturfonds herangezogen werden könnte. Die Kirchensteuer ist – selbst wenn in der öffentlichen Diskussion gerne ein anderer Eindruck zu erwecken versucht wird – ein *staatlich eingezogener Mitgliedsbeitrag*, den diejenigen, und zwar nur diejenigen zahlen, die einer Kirche bzw. Religionsgemeinschaft angehören. Für denjenigen, der die Kirche verläßt, können daraus folglich keine weiteren Rechtsfolgen erwachsen.

Aber auch der weitergehende Vorschlag löst die Probleme nicht. Oftmals wird in dem Zusammenhang auf Italien verwiesen, wo seit 1990 der einzelne entscheiden kann, wem er 0,8 Prozent seiner Steuerschuld zukommen lassen will: einer Kirche oder dem Staat für soziale und karitative Zwecke. Legt er sich nicht fest, wird sein Teil prozentual in dem Verhältnis auf die betreffenden Kirchen und den Staat verteilt, wie sich die Steuerzahler insgesamt für einen kirchlichen oder einen staatlichen Verwendungszweck entschieden haben.

Die Einführung einer vergleichbaren Regelung in Deutschland würde die Abschaffung des bestehenden Systems der Kirchenfinanzierung bedeuten bzw. voraussetzen. Bei der geltenden Kirchensteuerregelung sind die Kirchen die Steuergläubiger, bei einer wie immer gearteten Kultussteuer wäre dies der Staat. Trotz seiner Sympathie für ersatzweise Zahlungen für soziale oder kulturelle Zwecke sprach sich Bischof Mixa für den Erhalt des bestehenden Systems aus. Als Gewährsmann für die Einführung einer Regelung nach dem italienischen Modell kann er folglich nicht herangezogen werden.

Mehr Planungssicherheit als das bestehende System könnte eine solche Regelung nicht garantieren. Die Abhängigkeit der Kirchensteuer von der Höhe der staatlichen Lohn- und Einkommensteuer würde ersetzt durch die Abhängigkeit von der individuellen Entscheidung der Beitragszahler. Die Widmung des entsprechenden Anteils der Steuerschuld an eine kirchliche Gemeinschaft oder an den Staat wäre grundsätzlich nicht an die Mitgliedschaft bzw. Nicht-Mitgliedschaft in einer bestimmten Kirche gebunden.

Eine noch einmal weiterreichendere Änderung gegenüber der geltenden Regelung würde die Einführung einer eigenen *Kultussteuer* darstellen. Hier würde es sich um eine neue Steuerart handeln, der sich alle Steuerzahler zu unterwerfen hätten. Theoretisch ließe sich die Kirchensteuer auf eine solche Kultussteuer anrechnen – so der EKD-Finanzexperte *Werner Hofmann* (in: Süddeutsche Zeitung, 2./3.11.96). Die Einführung einer neuen Steuer würde

zum gegenwärtigen Zeitpunkt jedoch der angestrebten Senkung der Steuerlast diametral zuwiderlaufen.
Außerdem würde auch eine solche Regelung einer verkappten Subventionierung der Kirchen durch den Staat ungleich näherkommen als die bestehende Kirchensteuerregelung, bei der ausschließlich der einzelne Bürger entscheidet, ob er Mitglied sein will und dementsprechend zahlt oder im Falle, daß er kein Mitglied ist, eben nicht zahlt. Im übrigen wäre es politisch schwer vermittelbar, eine allgemeine Steuer zusätzlich einführen zu wollen, deren Hauptzweck die Sicherung der finanziellen Einnahmen der Kirchen wäre. *nt*

Herausforderung

Johannes Paul II. zur Evolutionstheorie

„Darwin durch die Kirche rehabilitiert" – so überschrieb die Pariser Tageszeitung „Le Monde" (25.10.96) einen Kommentar zu der Botschaft, die Johannes Paul II. vor einigen Wochen an die Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften richtete (vgl. den Text: Osservatore Romano, 24.10.96). Der Name von *Charles Darwin*, dem Verfasser des bahnbrechenden Werks „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Auslese" (1859) wird in dem päpstlichen Schreiben zwar nicht genannt. Wohl aber stellt Johannes Paul II. fest, nach dem heutigen Kenntnisstand sei die Evolutionstheorie „mehr als eine Hypothese".

Pius XII. hatte das in seiner Enzyklika „Humani generis" vom 12. August 1950 noch anders gesehen. Die „sogenannte Entwicklungslehre" sei auf dem „eigenen Gebiet der Naturwissenschaften noch nicht sicher bewiesen", hieß es damals. An anderer Stelle monierte die Enzyklika: „Einige überschreiten nun verwegen diese Freiheit der Meinungsäußerung, da sie so tun, als sei der Ursprung des menschlichen Körpers aus einer bereits bestehenden und lebenden Materie – durch bis jetzt gefundene Hinweise und durch Schlußfolgerungen aus diesen – bereits mit vollständiger Sicherheit bewiesen."
Die Botschaft Johannes Pauls II. verweist jetzt darauf, daß sich die Evolutionstheorie als Folge von Entdeckungen in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen dem „Geist der Forscher" immer mehr aufgedrängt habe. Die in keiner Weise geplante Konvergenz in den Ergebnissen unabhängig voneinander durchgeführter Untersuchungen sei schon als solche ein „bedeutsames Argument" zugunsten dieser Theorie. Dem schließt sich der Hinweis an, daß man eher von Evolutions*theorien* als von *der* Evolutionstheorie sprechen solle, wobei die Unterschiede entweder auf die jeweilige Deutung des Evolutionsprozesses oder auf den jeweiligen philosophischen Bezugsrahmen zurückzuführen seien.

In „Humani generis" hatte Pius XII. strikt unterschieden: Das Lehramt verbiete nicht die Anwendung der als Hypothese verstandenen Evolutionslehre auf den „Ursprung des menschlichen Körpers aus einer bereits bestehenden lebenden Materie". Aber der katholische Glaube verpflichte, daran festzuhalten, „daß die Seelen unmittelbar von Gott geschaffen sind". Johannes Paul II. zitiert jetzt diese Stelle und bekräftigt auch die entsprechende Position, allerdings methodisch wie anthropologisch differenzierter: Evolutionstheorien, die aufgrund der sie leitenden Philosophien den menschlichen Geist als bloßes Epiphänomen der Materie betrachteten, seien mit der Wahrheit über den Menschen unvereinbar und darüber hinaus nicht in der Lage, die Personwürde begründen zu können.

Der Botschaft Johannes Pauls II. an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften und ihren Aussagen zur Evolutionstheorie liegt eine bestimmte Konzeption des Verhältnisses von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie zugrunde, die gleichzeitig eine Hierarchisierung beinhaltet: Die Naturwissenschaftler erforschen demnach die vielfältigen Erscheinungen des Lebens mit ihren begrenzten Methoden. Die Philosophie ist – sozusagen jenseits des „ontologischen Sprungs", von dem der Papst spricht – zuständig für Geist, Selbstbewußtsein, Freiheit, moralisches Bewußtsein, ästhetische und religiöse Erfahrung des Menschen. Darüber steht die Theologie, die „gemäß den Plänen des Schöpfers" den letzten Sinn des menschlichen Lebens enthülle.

Aber trifft eine solche Verhältnisbestimmung noch die heutige Wirklichkeit? Die *Naturwissenschaften* greifen schon längst in Bereiche über, die früher einmal als klassische Domänen der Philosophie galten (man denke nur an die Gehirnforschung). In der *Philosophie* gibt es zwar einzelne Bemühungen, an das große Erbe der abendländischen Metaphysik unter den veränderten Bedingungen der wissenschaftlich-technisch geprägten Zivilisation anzuknüpfen. Aber ihre weltanschauliche Leitfunktion hat die in zahlreiche Strömungen aufgesplitterte Philosophie längst an die Naturwissenschaften abgeben müssen.

Und die *Theologie?* Sie hat damit zu kämpfen, daß ihre klassischen metaphysischen Anknüpfungspunkte nicht mehr selbstverständlich oder sogar obsolet geworden sind. Auch mit dem Kontakt zu den Naturwissenschaften und einem weitgehend von ihnen geprägten Weltbild tut sie sich heute ausgesprochen schwer. Ihre Aussagen über die Welt, deren Ursprung und Ende, über den Menschen und seine Wesensmerkmale hängen deshalb auch weitgehend in der Luft. Das aber ist für den Glauben fatal: „Der Appell an eine religiöse Erfahrung, der sich programmatisch von jeder Form wissenschaftlicher Empirie distanziert und isoliert, verhallt letzten Endes ungehört" (*Armin Kreiner*, in: *Perry Schmidt-Leukel* [Hg.], Berechtigte Hoffnung, Paderborn 1995, S. 70).
Ein Ausweg aus diesem Dilemma, so der Mainzer Fundamentaltheologe Kreiner, ließe sich in dem Maße finden, in dem man erneut versuche, eine

engere Verbindung zwischen religiösem Bekenntnis und wissenschaftlicher Weltanschauung zu suchen: „Derartige Versuche gestalten sich heute unvergleichlich schwieriger und komplizierter als früher." Dennoch dürfte hier eine der wichtigsten Herausforderungen für Verständnis und wissenschaftliche Reflexion des christlichen Glaubens heute und in den kommenden Jahren liegen, gerade auch beim Thema Evolution. *ru*

Konsens gesucht

Die EKD-Synode tagte auf Borkum

Von einem „geistlichen Defizit" der Kirche sprach Landesbischof *Klaus Engelhardt* in seinem Bericht als EKD-Ratsvorsitzender zu Beginn der diesjährigen Synodaltagung vom 3. bis 7. November auf der Nordseeinsel Borkum, von theologischer Anspruchslosigkeit beim Hören auf die Bibel und von der Gefahr, daß Kirche so zur „belanglosen Kirche" werde. Überhaupt war dem Ratsbericht bei der letzten Tagung der 8. Synode der EKD das Bemühen anzumerken, die vielen Aktivitäten und Tätigkeitsfelder der evangelischen Kirchen in Deutschland auf die Mitte und den Kern des kirchlichen Auftrags hin zu bündeln.
Engelhardt stellte seinen Bericht unter das biblische Leitwort Erbarmen und setzte mit dem „Gebet um Erbarmen" ein: „Wie ist es um das Gebet, dieses höchste Amt, in unserer evangelischen Kirche bestellt? Haben wir nicht das Gebet zu einer dem strengen, dem theologischen Nachdenken entzogenen Beigabe von persönlicher und kirchlicher Frömmigkeit gemacht?"

Die diesjährige Synodaltagung hatte als letzte dieser Legislaturperiode kein eigenes Schwerpunktthema. Es kamen aber etliche Themen zur Sprache, die im deutschen Protestantismus seit Jahr und Tag für Diskussionsstoff sorgen bzw. an denen sich die Geister scheiden: Die Synode hatte sich beispielsweise mit einem Zwischenbericht des Rates zur „Förderung theologischer Frauenforschung" zu befassen, zu dem ein kritisches Minderheitsvotum vorlag. Die kontroverse Debatte auf Borkum über Recht und Grenzen *feministischer Theologie* und ihren Platz im theologischen Wissenschaftsbetrieb mündete in einen salomonischen Beschluß ohne klare Festlegungen.
Streitpunkt war auch einmal mehr die Haltung der evangelischen Kirche zum Thema *Homosexualität.* Bischof Engelhardt hatte hier in seinem Bericht die Wogen zu glätten versucht und die Bedeutung der vom Rat im Frühjahr vorgelegten Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben" unterstrichen (vgl. HK, April 1996, 170 ff.): Der Text leiste den wichtigen Dienst, die Dikussion über Homosexualität in der Kirche entkrampfter zu führen, „damit Zeit und Kräfte, die wir für andere Aufgaben dringend brauchen, nicht mit unverhältnismäßig hohem Konfliktpotential, ja mit Aggressivität gebunden werden". Man müsse in diesem Konflikt in der Kirche barmherziger miteinander umgehen.
Für einen ungeplanten Eklat sorgte bei der Synodaltagung ein in aller Eile für diesen Termin fertiggestelltes Magazin, das zur Werbung für die in einigen Kirchenkreisen schon angelaufene Aktion „Brücken bauen" zur Stärkung der Kirchenmitgliedschaft dienen sollte. Vor allem ein Interview mit dem „Fernsehpfarrer" *Jürgen Fliege* mit einer abschätzigen Bemerkung über die „Engelhardt-Kirche" erregte Mißfallen, so daß das schon gedruckte Magazin jetzt eingestampft wird.
Die Aktion „Brücken bauen" soll Menschen den Nutzen einer Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche bewußt machen, Anstöße zu einer bewußteren Orientierung des kirchlichen Angebots an den Interessen und Bedürfnissen der Menschen geben, die Kommunikationsfähigkeit der kirchlichen Mitarbeiter stärken und schließlich Spuren des Glaubens entdecken helfen. Mit der von der Synode so massiv kritisierten Broschüre wurde nicht das gesamte Projekt gestoppt. Die Diskussion darüber, mit welchen Mitteln die evangelische Kirche für sich und ihre Sache werben soll, hat durch den Vorfall jedenfalls neue Nahrung erhalten.

Bischof Engelhardt stellte an den Schluß seines Ratsberichts die Aussage, die reformatorische Freiheit eines Christenmenschen verbinde persönliche Glaubensüberzeugung und die Suche nach dem tragenden Konsens: „Das ist für die evangelische Kirche eine bleibende Aufgabe – erst recht im geeinten Deutschland." Dieser Aufgabe wird sich vom kommenden Jahr an eine neue Synode der EKD und auch ein neuer Rat zu widmen haben. Schon jetzt ist abzusehen, daß der im November 1997 zu bestimmende Rat fast nur neue Gesichter aufweisen wird. Für den Ratsvorsitz sind nach wie vor der Berlin-Brandenburgische Bischof *Wolfgang Huber* wie der Hannoveraner Bischof *Horst Hirschler* im Gespräch. Aber gewählt wird erst in einem Jahr. *ru*

Störend

Beim Umgang mit Bettlern gibt es keinen Königsweg

Vielleicht muß es einfach Themen geben, über die nicht emotionslos und nüchtern debattiert werden kann; Themen, die keinen ganz unberührt lassen, die aber gerade deshalb so emotional belastet sind, weil für sie vor allem wirklich befriedigende Lösungen nicht zur Verfügung stehen. Der Umgang mit der Bettelei in deutschen Großstädten gehört sicherlich auf die Liste solcher Themen.
Den jüngsten Beweis lieferte eine heftige Auseinandersetzung, die im Hamburger Senat ausgetragen wurde, sogleich aber auch in der gesamten deutschen Medienlandschaft kräftigen Widerhall fand. Stein des Anstoßes war ein vom Innensenator verantworteter Entwurf einer Senatsdrucksache zu

„Maßnahmen gegen die Unwirtlichkeit der Stadt", in dem es um ein städtisches Einschreiten gegen Vandalismus, gegen das massierte Auftreten von Alkohol- und Drogensüchtigen an bestimmten Stellen der Stadt, um Müll und Hundekot aber eben auch um die in der Hansestadt überhandnehmende „aggressive Bettelei" ging. Der Entwurf war ziemlich schnell vom Tisch. Zunächst aber war vor allem versucht worden, nicht alles, was die Stadt so „unwirtlich" macht, über einen Kamm zu scheren.

Versuche und mehr oder minder erfolgreiche Vorstöße, des Problems der Bettelei Herr zu werden, gibt es keineswegs nur in Hamburg, ebensowenig wie die darüber entstehenden heftigen Debatten in Gemeinderatssitzungen und auf Leserbriefseiten. Erst recht handelt es sich um kein neues Problem, verschärft hat es sich allerdings. Mit der allgemeinen sozialen und wirtschaftlichen Großwetterlage in Deutschland hat auch die Zahl von Bettelnden in den Innenstädten zugenommen.

In einer anläßlich der Hamburger „Unwirtlichkeits"-Debatte von der in dieser Stadt beheimateten Zeitung „Die Woche" in Auftrag gegebenen Umfrage haben 82 Prozent der befragten Deutschen Platzverweise gegen Bettler in Fußgängerzonen und auf Bahnhöfen abgelehnt. Nur 17 Prozent bestätigten, sie fühlten sich durch Bettler und Obdachlose belästigt, 81 Prozent haben dies verneint. Unabhängig von der Frage, wie repäsentativ diese Ergebnisse sind, und auch in Rechnung gestellt, daß bei den Antworten sicher auch die innere Stimme eines vielleicht etwas befangenen Gewissens mitgesprochen hat, ein interessantes Stimmungsbild zeigt die Umfrage sicherlich. Handeln die um „Wirtlichkeit", Reputation und properes, sicheres, einladendes Ambiente besorgten Stadtväter und -mütter in falschem vorauseilenden Gehorsam gegenüber der nur angenommenen genervten Volksseele, wenn sie die Bettelei zumindest an den zentralen Orten der Innenstädte unterbinden wollen? Oder handeln sie nur mit Mandat der Inhaber von Boutiquen, Juweliergeschäften und Feinkostläden, die sich ihre konsumfreudigen Kunden nicht durch mit Bierdose und Zwei-Liter-Rotweinflasche bewehrte schnorrende Penner oder Punker abschrecken lassen wollen?

Sollten es nur 17 Prozent sein, die bestimmte Stellen in der Stadt zu umgehen suchen, weil das „Haste mal ne Mark" von mindestens drei oder vier buntscheckigen Jugendlichen mit großen schwarzen Hunden unausweichlich ist? Empfinden es wirklich 81 Prozent nicht als belästigend und störend, in U-, S-, oder Straßenbahn der hingestreckten Hand nicht entgehen zu können, den Restaurant-, Kino- und erst recht den Gottesdienstbesuch durch den bettelnden Obdachlosen mit dem offen Bein an der Tür auf einmal so erschwert, so verdorben zu bekommen? Es wird ja niemand bestreiten wollen, daß sich der „Bettelstil" verändert hat: der Typ, der mit gesenktem Kopf verschämt in der dunklen Ecke hinter Pappbecher oder schmuddliger Mütze kauere und an dem man – gebend oder nicht – mit geschäftiger Eile so schnell vorbeikam, ist nicht mehr der Regelfall.

Es ist noch nicht problematisch, dies alles als „lästig", als belästigend, gar als beängstigend, vor allem aber im Vollsinn des Wortes als störend im ganz normalen Alltagsablauf zu empfinden. Zumal das schlechte Gewissen ob solcher Gefühle von verschiedener Seite entlastet wird. In einem Land, in dem es ein Recht auf Sozialhilfe gibt, braucht schließlich niemand zu betteln. Und mahnen nicht gar die Sozial-Profis selbst, wer mit auch noch so hehren Absichten die Bettelei unterstütze, verhalte sich kontraproduktiv zu den Reintegrationsbemühungen der doch vorhandenen zahlreichen Hilfseinrichtungen für Obdachlose oder orientierungs- und bindungslose Jugendliche.

Wer jedem Bettler unreflektiert und unterschiedslos etwas gibt, macht es sich doch auch zu leicht: „Verdient" der Profischnorrer das gleiche wie der Notleidende, der auf die „Mark" wirklich angewiesen ist? Leistet die vermeintlich gute Tat nicht oft doch nur dem Alkoholmißbrauch oder anderen Drogensüchten Vorschub? Die „wirklich" Armen, auch das haben viele durch die Medien verbreitete Umfragen gezeigt, bleiben doch ohnehin immer noch hinter ihrer selbst viel zu hoch gezogenen Schamgrenze verborgen; die, die sich zum Betteln auf die Straße trauen, sind womöglich gar nicht die Bedürftigsten.

Ein Teufelskreis der Gefühle entsteht, ist doch dieses Abwägen und Prüfen der „Anrechte" und „Berechtigung" des mir gegenüber stehenden Bettlers ein ziemlich entwürdigendes Unterfangen. In jedem Fall aber wächst die Versuchung, das Problem an die geschulten und studierten Mitarbeiter von Caritas und anderer Wohlfahrtsverbänden, an professionelle Hilfseinrichtungen zu delegieren.

Nur, von diesen erfahren wir auch, wie kurz unter bestimmten Umständen nach Trennung, Scheidung, Arbeits- und Wohnungsverlust der Weg auf die Straße ist und wie lang der zurück; wie relativ teuer ein Leben auf der Straße ist, so daß auch die Sozialhilfe einfach nicht reichen will; wie hoch die Hemmschwellen sind, institutionelle Hilfe anzunehmen; wieviel Disziplin, Überwindung und Wille Reintegrationsmaßnahmen von den Betroffenen verlangen, die diese aus bestimmten psycho-sozialen Konstellationen kaum aufbringen können.

Wenn sich 82 Prozent der zur Bettelei in Innenstädten Befragten gegen die Entfernung nicht des Problems, sondern der Problembeladenen selbst aussprechen, werden sie wahrscheinlich all diese Gefühle und Einwände im Hinterkopf gehabt haben. Als belastend und störend können auch die die Konfrontation mit materiellem, sozialem oder psychischem Elend empfinden, die gegen verdrängende „Maßnahmen" im Namen der Wirtlichkeit der Städte sind. In deren Verwaltungen aber sollte man genau prüfen, ob man nicht erst recht sozialen Sprengstoff anhäuft, wenn mit Hilfe ordnungsrechtlicher Maßnahmen die Innenstädte zu illusionären, den Glücklichen, Zufriedenen und „Normalen" gehörenden Konsum- und Erlebniswelten umgestaltet werden. *fo*

Europa: Die Bischöfe und der Pluralismus

Ende Oktober befaßte sich ein Symposium der europäischen Bischöfe mit „Religion als Privatsache und öffentliche Angelegenheit". Dabei wurde klar: Die Kirche muß sich in Zeugnis und Dienst auf den gesellschaftlichen Pluralismus einlassen.

„Wir sind hier zusammengekommen, nicht um einfache Lösungen oder allumfassende Antworten zu finden, sondern um die Spuren derer zu erforschen, die vor uns geglaubt haben, um herauszufinden, wohin der Geist uns in Zukunft führen will und vor allem, um miteinander unsere Lasten zu tragen und unsere Hoffnungen zu teilen." So umriß Kardinal *Miloslav Vlk*, Prager Erzbischof und Vorsitzender des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), die Ziele für das jüngste Symposium der europäischen Bischöfe, das vom 23. bis 27. Oktober in Rom stattfand.

Kein Zurück hinter den Pluralismus

Die Reihe dieser Symposien begann zwei Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanums mit einem Gespräch im niederländischen Noordwijkerhout über die postkonziliaren diözesanen Strukturen. 1971 erfolgte die Gründung des CCEE, der seither die Symposien der europäischen Bischöfe ausrichtet. Auf dem dritten Symposium 1975 referierte übrigens der damalige Kardinal *Karol Wojtyła*, Erzbischof von Krakau, über den Bischof als Diener des Glaubens. Alle Symposien seit 1975 fanden in Rom statt, mit Ausnahme des achten Symposiums, zu dem man sich im Herbst 1993 in Prag traf (vgl. HK, Oktober 1993, 494 ff.). Wenige Monate zuvor hatten die Mitglieder des Rates der europäischen Bischofskonferenzen den Prager Erzbischof zu ihrem neuen Vorsitzenden gewählt, als Nachfolger des Mailänder Erzbischofs, Kardinal *Carlo Maria Martini*.

In Prag, dem ersten CCEE-Symposium nach der Wende im früheren Ostblock, ging es um das Thema „Das Evangelium leben – in Freiheit und Solidarität". Diesmal befaßten sich die etwa 100 Bischöfe aus allen Teilen Europas mit „Religion als Privatsache und öffentliche Angelegenheit", wie schon in Prag zusammen mit Vertretern der europäischen Priester, Ordensleute und Laien.

Im Thema des Treffens, das durch sechs regionale Tagungen vorbereitet wurde, bündeln sich die Probleme, denen sich die Kirche im heutigen Europa gegenübersieht: Religion ist weit ausgeprägter als in früheren Epochen der Christentumsgeschichte Privatsache geworden; die kirchliche Verkündigung steht in Konkurrenz zu den verschiedensten religiös-weltanschaulichen Angeboten. Das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft muß sich im früher kommunistisch beherrschten Teil Europas neu einspielen, während im Westen die öffentliche Bedeutung von Kirche und Glaube fast überall zurückgeht.

Den Teilnehmern des Symposiums lag ein „Grundtext" vor, erstellt von einer Arbeitsgruppe, der u. a. der Pariser Dogmatiker *Hervé Legrand* und der Wiener Pastoraltheologe *Paul M. Zulehner* angehören. Dieser Text enthält Beobachtungen und Analysen zum Verhältnis zwischen Kirche, Einzelnem und Öffentlichkeit im heutigen Europa und entwirft Leitlinien für eine angemessene Weise der Evangelisierung von demokratischen und pluralistischen Gesellschaften. Auf dem Symposium wurde er aber als solcher nicht diskutiert. Grundlage für die Diskussionen in Sprachgruppen und im Plenum waren die Referate von Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), Erzbischof *Henryk Muszynski* (Gnesen) und Bischof *Claude Dagens* (Angoulême).

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und Vizepräsident des CCEE legte eine differenzierte Analyse von Genese und heutigen Erscheinungsformen des religiös-weltanschaulichen wie gesellschaftlichen Pluralismus vor, die gleichzeitig in zwei Richtungen zielte: Lehmann wollte zum einen deutlich machen, daß es kein Zurück hinter den modernen Pluralismus im Sinn der Wiederkehr einer geistig-religiösen Einheitskonzeption vorneuzeitlichen Zuschnitts geben kann. Gleichzeitig wandte er sich aber auch gegen eine Glorifizierung des Pluralismus und sprach von der „tiefen inneren Not des ethisch-religiösen und weltanschaulichen Pluralismus in unseren Gesellschaften" als einem Tabu, an das niemand gerne rühre.

Dialogfähigkeit und Argumentationskraft

Auf die Kirche und ihren Auftrag bezogen ergab sich für den Mainzer Bischof dabei wiederum eine doppelte Stoßrichtung. Eine große Kirche, so der eine Gedanke, kann nicht insgesamt zur Kontrastgesellschaft werden, weil Christen in mehreren sozialen Gruppen mit ganz oder teilweise unterschiedlichen Normen leben und so Normen- und Rollenkonflikte unvermeidlich sind. Wohl aber müssen, so die komplementäre Überlegung, Christen den Mut haben, „den Glauben der Kirche ganz und entschieden in den pluralistischen Gesellschaften zu leben". Die Vermittlung christlicher Positionen in dieser Gesellschaft müsse durch Dialogfähigkeit, Argumentationskraft, Dienstbereitschaft und Solidarität gekennzeichnet sein.

Die Ausführungen des Gnesener Erzbischofs Muszynski wie des französi-

schen Bischofs Dagens zur Rolle der Kirche im heutigen gesellschaftlichen Pluralismus waren deutlich vom jeweiligen kirchlichen wie politischen und kulturellen Hintergrund in Polen bzw. im „Osten" einerseits und in Frankreich andererseits geprägt. So betonte Muszynski z. B. den Wert eigener kirchlicher Institutionen für die gesellschaftliche Präsenz der Kirche, nachdem solche Institutionen in der kommunistischen Zeit nicht erlaubt gewesen seien. Demgegenüber plädierte Dagens stärker für die Mitarbeit von Christen in öffentlichen Institutionen ohne kirchliche Trägerschaft. „Wenn wir feststellen, daß unsere Gesellschaften aus sich heraus die notwendigen Funktionen für das Zusammenleben übernehmen können, freuen wir uns darüber."

Die christliche Identität bezeugen

Für Muszynski gibt es kein Modell aus den westlichen Ländern, das sich direkt auf die postkommunistischen Gesellschaften übertragen ließe. Als Aufgaben der Kirche im früheren Ostblock nannte er u. a. den Kampf gegen das negative Image der Kirche und die in den vergangenen Jahrzehnten entstandenen Vorurteile ihr gegenüber, die Ausbildung einer demokratischen Mentalität, die kulturellen und religiösen Pluralismus im öffentlichen Leben akzeptiere, sowie die Formung von Menschen, die den Dialog als Mittel der Verständigung zwischen den Menschen akzeptierten.

Die Kirche müsse die Überzeugung fördern oder aber erst heranbilden, daß die ethischen Normen auch im öffentlichen Leben respektiert werden müßten. In anderem Zusammenhang sprach Muszynski von der objektiven moralischen Ordnung, die für den Aufbau einer humaneren und gerechteren Welt erforderlich sei.
Bischof Dagens bezog sich direkt auf die Kirche in Frankreich: Sie sei ärmer als zu früheren Zeiten, aber in ihrer Armut frei und solidarisch, „um das Evangelium Christi als Kraft zum Leben ins Gespräch zu bringen, um dem Leben einen Sinn zu geben und den Ärmsten zu dienen". Die Kirche müsse überall dort in Wort und Tat Widerstand leisten, wo anstelle des wahren Gottes von Menschen gemachte Idole angebetet würden und die Würde der Person mit Füßen getreten werde.
Es brauche eine Stärkung der christlichen Freiheit aller Getauften („Die Kirche, die sich in der Freiheit des Glaubens einwurzelt, hat keine Angst davor, den Glauben entschieden als eine Erfahrung der Freiheit zu verkünden") sowie die Ausbildung einer Kultur der Solidarität sowohl innerhalb der Kirche wie in ihren Außenbeziehungen. Eine Aufgabe werde in den gegenwärtigen Gesellschaften für die Kirche immer wichtiger: Sie müsse zu einem Ort der Hoffnung werden, „offen für alle Menschen, die aufgrund der Unsicherheiten und Zwänge des gesellschaftlichen Lebens versucht sind, die Hoffnung aufzugeben".

Das Symposium erarbeitete kein formelles Schlußdokument. Wohl aber trug Kardinal Vlk eine *Abschlußrede* vor, die die Ergebnisse der Plenumsdiskussionen, vor allem aber auch der Arbeit in den Sprachgruppen zu bündeln versucht und auch Gedanken aus den Referaten aufnimmt. Daß eine solche Zusammenfassung weithin additiven und allgemeinen Charakter hat, muß angesichts der begrenzten Zeit zur Erstellung eines Schlußtextes nicht wundernehmen.

Programmatisch heißt es gleich zu Anfang: „Wir sind berufen, mit Freimut in der heutigen Gesellschaft die christliche Identität zu bezeugen, ohne uns außerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Geschichte zu stellen." Auf diesem Hintergrund geht es in dem Resümee des CCEE-Vorsitzenden um die *Haltungen*, die für die Vermittlung der christlichen Botschaft im Pluralismus unerläßlich seien (eine tiefe, in Gott gründende Liebe zu den Menschen; Einsatz für die Armen als prophetischer Kontrast; Beteiligung am offenen gesellschaftlichen Dialog; „Zeugnis für die Gegenwart des Auferstandenen unter uns") sowie um einzelne *Handlungsbereiche* von den kirchlichen Verbänden über den Bildungssektor bis zu den Medien. Es gebe, so der Prager Kardinal, in Europa einen „neuen religiösen Hunger", der sich nicht immer in religiösen Begriffen ausdrücke. Aber oft schüfen sich die Menschen dabei einen Gott nach ihren eigenen Vorstellungen und Wünschen.

Der Erfahrungsaustausch muß weitergehen

In der abschließenden Pressekonferenz faßte Erzbischof Vlk die Arbeit des Bischofssymposiums u. a. mit dem Satz zusammen, die Kirche dürfe nicht zur Sozialagentur werden, sondern müsse in der Gesellschaft aus der Mitte des Evangeliums heraus präsent sein. Gleichzeitig konstatierte Vlk, in Ost und West bestünden heute die gleichen Probleme für die Kirche; der Osten zeige allerdings derzeit noch eine geringere Offenheit für diese Probleme. Tatsächlich gab es beim Symposium Belege dafür, wie schwer es manchen Bischöfen aus der Osthälfte Europas nach wie vor fällt, mit der neu errungenen Freiheit in ihren Widersprüchlichkeiten und dem gesellschaftlichen Pluralismus zurechtzukommen.

Eine simple Gegenüberstellung von Ost und West ist allerdings, auch das zeigte das jüngste Symposium der europäischen Bischöfe, nicht gerechtfertigt. Auch im Westen ist die Sensibilität für Probleme und Chancen des gegenwärtigen Verhältnisses von Kirche, Staat und Gesellschaft bei den Bischöfen unterschiedlich ausgeprägt. Die osteuropäischen Bischöfe lassen sich ebensowenig über einen Kamm scheren. Schon deshalb ist es für den Weg der Kirche in Europa ungemein wichtig, daß der offene Erfahrungsaustausch unter den Bischöfen weiterhin gepflegt wird und die Aussagen ihres jüngsten Symposiums über Dialog, Argumentationsfähigkeit und Dienstbereitschaft nicht bloße Floskeln oder Lippenbekenntnisse bleiben. *U. R.*

England: Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe

Ende Oktober veröffentlichte die englische Bischofskonferenz unter dem Titel „Das Gemeinwohl und die Katholische Soziallehre" einen vielbeachteten Sozialhirtenbrief. Die Bischöfe wollen, mit Blick auf die bevorstehenden Parlamentswahlen, vor allem in den Gemeinden ein Bewußtsein schaffen für die Bedeutung der Katholischen Soziallehre in der aktuellen politischen Debatte.

Seit geraumer Zeit ist in den englischen Medien von einer „Renaissance der Moral" innerhalb der britischen Gesellschaft die Rede, von einer Rückbesinnung auf Werte und Tugenden in den politischen Auseinandersetzungen. Zeitgleich mit der Aussendung des Sozialhirtenbriefes an die katholischen Gemeinden veröffentlichte die Witwe eines von Jugendlichen erstochenen katholischen Schuldirektors in der „Times" ein flammendes Plädoyer für eine nationale Bewegung, die sich der Überwindung der gesellschaftlichen Verwerfungen und der Gewalt annehmen solle, vor allem aber „der Erziehung der kommenden Generation zu guten Staatsbürgern". Politiker aller Couleur ebenso wie Repräsentanten von Kirchen und Religionsgemeinschaften begrüßten und unterstützten diesen Aufruf zur „Verbesserung des moralischen Klimas".

Mit einiger Skepsis gegenüber der etwas zu moralischen Rhetorik in der Öffentlichkeit karikierte die katholische Wochenzeitung „The Tablet" jüngst einen „Ich-bin-frömmer-als-Du-Wettbewerb" unter den politischen Führern des Landes. Denn Politiker aller Parteien bekräftigen derzeit ihre Übereinstimmung oder zumindest doch Sympathie mit christlichen Wertvorstellungen, betonen gar wie jüngst erst Premierminister *John Major* ihre regelmäßige Gebetspraxis.

Unabhängig von solchen Publicity-trächtigen Auswüchsen scheint sich jedoch in Parteien ebenso wie in anderen gesellschaftlichen Gruppierungen und Institutionen eine gemeinsame Front auszubilden: gegen eine meist mit dem „Thatcherismus" in Verbindung gebrachte „Überindividualisierung" der britischen Gesellschaft. Die mangelnde Balance zwischen der Verfolgung von Eigeninteressen und dem Einsatz für das Gemeinwohl, das dadurch geprägte gesellschaftliche Klima wird nicht zuletzt für das vielfach beklagte hohe Gewaltpotential bei der Jugend verantwortlich gemacht.

Kein parteipolitisches Programm

Um den von einer Arbeitsgruppe unter Leitung des Bischofs von Leeds, *David Konstant*, in zweijähriger Arbeit erstellten Sozialhirtenbrief richtig einordnen zu können, ist aber noch ein weiterer Aspekt zu berücksichtigen: Der Kommentator von „The Tablet" (26. 10. 96) wertete den bislang beispiellosen Beitrag der katholischen Bischöfe zur aktuellen politischen Diskussion als „Coming of age", als Mündigwerden der katholischen Kirche in England. Der katholische Journalist *Paul Vallely* freute sich im „Independent", die Kirche habe sich mit dem Schreiben aus der lange gepflegten, selbstauferlegten Defensive gewagt, die in der früher traditionell antikatholischen Haltung der britischen Öffentlichkeit ihre Ursache hatte.

In jedem Fall konnten sich die Bischöfe über eine lebhafte Resonanz freuen, auch über die Unterstützung und Wertschätzung ihres Dokumentes durch Repräsentanten anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften, allen voran den Erzbischof von Canterbury, *Georg Carey*, der den Sozialhirtenbrief als einen wichtigen Beitrag für die ganze Nation würdigte. Zugleich nahm Carey seine katholischen Amtsbrüder aber auch vor Mißverständnissen und -interpretationen in Schutz, indem er sich gegen jede parteipolitische Vereinnahmung des engagierten Hirtenbriefes wandte. Ein Teil der britischen Medien und besonders der den Konservativen nahestehenden Zeitungen hatten das Dokument sofort als „Wahlhilfe" für die Labour-Party unter *Tony Blair* bezeichnet.

Dabei kann man weder der Bischofskonferenz noch der von ihr beauftragten Autorengruppe – neben den Bischöfen von Liverpool, Southwark, Plymouth und East Anglia gehörten dieser auch Priester und Laien an – Blauäugigkeit gegenüber solchen Vereinnahmungsversuchen vorwerfen. Schon in seinem Vorwort zu dem Sozialhirtenbrief, der zuallerst eine breite Darstellung der zentralen Gedanken und Prinzipien der Katholischen Soziallehre leistet, verwahrt sich der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Erzbischof von Westminster, Kardinal *Basil Hume*, die Bischöfe wollten ein politisches Programm, gar ein parteipolitisches, vorlegen.

Auch gegen die Unterstellung plumper Wahlempfehlung in den auf die aktuelle soziale und wirtschaftliche Situation bezogenen, konkreteren Äußerungen des Dokumentes grenzen sich die Bischöfe ab: „Keine der großen politischen Parteien verdient die uneingeschränkte Unterstützung durch die Katholiken, keine von ihnen ist von dieser Unterstützung prinzipiell ausgeschlossen" (Nr. 55).

Mit dieser begründeten Selbstbeschränkung haben sich die Bischöfe keineswegs nur Zustimmung eingehandelt. Heftige Kritik kam von Seiten engagierter Abtreibungsgegner. Zwar haben die Bischöfe in dem Dokument Abtreibungen und deren wachsende gesellschaftliche Akzeptanz deutlich verurteilt. Ebenso äußern sie die Be-

fürchtung, die Aufweichung des unbedingten Schutzes des Lebens in allen seinen Phasen werde nicht ohne Konsequenzen für andere Bereiche, vom Umgang mit alten Menschen über die Embryonenforschung bis zur Gentechnik, bleiben.
Im Kontext einer Passage aber, in der die Bischöfe das schlechte öffentliche Ansehen der Politiker, eine zynische Mißachtung ihrer Leistung und Verantwortung sowie das von zuviel Polemik und gegenseitigem Mißtrauen geprägte politische Klima überhaupt kritisieren, betonen sie auch: Für die Wahlentscheidung und das Urteil über einzelne Kandidaten dürfe nicht nur eine einzige politische Fragestellung und Aufgabe den Ausschlag geben, eben auch nicht die Haltung zur Abtreibung allein.

Löhne müssen angemessenen Lebensstandard sichern

Regierungsvertreter – auch der britische Umweltminister *John Gummer* in seinem ansonsten sehr wohlwollenden Kommentar in „The Tablet" (2.11.96) – nahmen an einer anderen, als parteipolitisch diffamierten Einzelaussage des Dokumentes Anstoß. In einer Passage ihres Hirtenbriefes, in der sie sich der Frage von „gerechten und angemessenen Löhnen" widmen und dabei unter anderem mahnen, es sei moralisch nicht akzeptabel, die Arbeitslosigkeit dadurch reduzieren zu wollen, daß man Löhne unter die zur Sicherung eines angemessenen Lebensstandards nötige Höhe senkt, geben die Bischöfe auch zu bedenken: Seien alle Versuche fehlgeschlagen, die Arbeitgeber zu einer freiwilligen Zahlung angemessener Löhne zu bewegen, räume die Katholische Soziallehre dem Staat die Möglichkeit ein, „Mindestlöhne" festzusetzen.

Einige Konservative stießen sich auch an der Aufforderung des Hirtenbriefes, die Katholiken sollten sich, wo dies möglich sei, Gewerkschaften anschließen. „Wir glauben nicht, daß der in den letzten Jahren festzustellende Rückgang bei der Gewerkschafts-Mitgliedschaft unbedingt ein positives Zeichen ist" (Nr. 94). Dabei wiederholen die Bischöfe aber auch ihre Mahnung an die Adresse der Gewerkschaften, sich nicht zu eng an bestimmte politische Parteien zu binden.

Ihre Stellungnahme zur sozialen Lage der britischen Gesellschaft im allgemeinen, aber auch zu einzelnen politischen Sachfragen im besonderen begründen die Bischöfe aber nicht nur defensiv und in Abgrenzung gegenüber dem Vorwurf unzulässiger Einmischung und politischer Selbstüberschätzung. Geradezu eine Verpflichtung, aber auch die Kompetenz dazu erwachse aus der tiefen Verwobenheit der Kirche in das öffentliche Leben: über das breite kirchliche Engagement im Erziehungs- und Wohlfahrtswesen als Investorin und Arbeitgeberin, über das Engagement der in diesen Bereichen aktiven unzähligen Ehrenamtlichen, aber auch über die Katholiken, die in säkularen Berufen oder sonst im öffentlichen Leben ihren Glauben zu leben versuchten.

Mit dem Sozialhirtenbrief verfolgt die Bischofskonferenz eine zweifache Zielrichtung, die sich auch in der Struktur und Gestaltung des Textes niederschlägt. Im ersten Teil stellen die Autoren die wesentlichen Prinzipien und Kerngedanken der Katholischen Soziallehre dar, verorten diese als zentral im Lehrgebäude der katholischen Kirche und betonen die prominente Stellung der „Option für die Armen" in der kirchlichen Sozialverkündigung. Der Diskussionsbeitrag anläßlich der bevorstehenden Parlamentswahlen soll auch über diese hinaus das Interesse an der zu lange vernachlässigten Katholischen Soziallehre wecken, die Katholiken Englands überhaupt erst einmal gründlich informieren; an sie ist der Brief in erster Linie adressiert.
Dazu erfolgt eine knappe – Irr- und Umwege nicht verschweigende – Skizze der Genese und Entwicklung der Katholischen Soziallehre, ist dem 35seitigen Dokument ein Anhang mit markanten Aussagen aus den wichtigsten Dokumenten kirchlicher Sozialverkündigung beigefügt. Exemplarisch führt das Dokument aus, wie sich die Katholische Soziallehre zu Demokratie und Menschenrechten stellt. Die beiden zentralen Prinzipien Subsidiarität und Solidarität werden in ihrer Verwiesenheit aufeinander begründet und entfaltet. Die mit der Verkündigung und Erziehung in der Kirche Beauftragten sollten alles dafür tun, den Eindruck zu vermeiden, bei der Soziallehre handle es sich um einen weniger wichtigen Bestandteil der kirchlichen Lehre, mit dem man sich nur wahlweise zu beschäftigen brauche.

Katholische Soziallehre nicht Kür, sondern Pflicht

Der zweite Teil des Dokumentes widmet sich einigen zentralen Bereichen der gegenwärtigen politischen Auseinandersetzung im Land, der Analyse und Beurteilung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage. Die einzelnen Schlußfolgerungen aus wiederum eher grundsätzlich angelegten Ausführungen zu ziehen, bleibt dabei meist Aufgabe der Hörenden und Lesenden: So würdigen die Bischöfe Markt und Wettbewerb für die Schaffung eines breiten Wohlstandsniveaus, sie warnen zugleich aber vor der Ausdehnung marktwirtschaftlichen Denkens in alle Bereiche des Lebens und betonen ihre Ablehnung neoliberaler Marktideologien.

Sie fordern eine Rückbesinnung auf den Wert der Arbeit im Lebensentwurf des einzelnen und warnen davor, diese nur noch als einen wirtschaftlichen Kosten-Nutzen-Faktor zu betrachten. In einem Abschnitt zu Privateigentum und Besitz erinnern sie Manager und Aktionäre daran, daß auch sie die soziale Verantwortung, die die Katholische Soziallehre traditionell mit dem Eigentum verbinde, zu übernehmen hätten. Grundsätzlich geben die Bischöfe zu bedenken: In keinem Fall könne hingenommen werden, daß eine Gruppe der Bevölkerung von der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen bleibe.

Lob erhielten die Bischöfe in diesem Zusammenhang etwa auch vom Direktor des kirchlichen Hilfswerkes „CAFOD", der sich über die entschiedene Betonung der *globalen Herausforderungen* in dem Hirtenbrief freute. Konkret monieren die Bischöfe die ständige Absenkung der Entwicklungshilfe in allen wohlhabenden Staaten und fordern die britische Öffentlichkeit unter anderem auch auf, die britische Regierung in ihrer führenden Rolle bei der Suche nach Auswegen aus der internationalen Verschuldungskrise zu unterstützen. Auf mehreren Ebenen wenden sich die Bischöfe gegen *Abschottungstendenzen*. Bezüglich des in Großbritannien gerade auch im Wahlkampf besonders prekären Themas „Europa" haben die Autoren eine lapidare Formel gefunden: Es sei durchaus möglich, Brite und Europäer zu sein.

Unter den verschiedenen angesprochenen Entwicklungen in der britischen Gesellschaft, die im „Widerspruch zu den Forderungen der Katholischen Soziallehre stehen", räumen die Bischöfe der „sozialen Krise" besonderen Stellenwert ein: dem Niedergang sowohl des individuellen als auch gesellschaftlichen moralischen Verantwortungsbewußtseins, dem Rückzug ins Private und der Suche nur des je eigenen Glücks. Dieser Verlust der Orientierung am „Gemeinwohl" sei auch für die pessimistische Stimmung verantwortlich, die gegenwärtig auf der britischen Nation laste.

Dabei erinnert der Hirtenbrief die Briten, sie hätten doch stets, auch ohne den Begriff selbst zu verwenden, ein Sensorium für die Belange des Gemeinwohls gehabt. Und so beschließen die Bischöfe ihr Plädoyer und Lehrstück in Sachen Katholische Soziallehre mit einer hoffnungsvollen Bekräftigung: Die katholische Kirche wisse in ihrer sozialen Verkündigung immer darum, daß kein noch so negativer gesellschaftlicher Trend unumkehrbar sei. *A. F.*

Kirchenvolksbegehren: Gemischtes Echo

Auf ein von Land zu Land recht unterschiedliches Echo stößt gegenwärtig das Kirchenvolksbegehren bzw. die sich daraus entwickelnde Bewegung. Während Bischöfe in den USA auf Grund der „Wir sind Kirche"-Initiative zusätzliche Polarisierung befürchten, hat der österreichische Episkopat grünes Licht für einen breiteren Dialogprozeß gegeben.

Das Medieninteresse am Fortgang des Kirchenvolksbegehrens bzw. der daraus entstandenen Bewegung „Wir sind Kirche" hat merklich nachgelassen. Mancher, der in Deutschland vor Jahresfrist seine Unterschrift unter den Volksbegehrenstext setzte, fragt sich Ende 1996, was aus dieser Initiative geworden ist. Ihr Fortgang nimmt sich alles in allem widersprüchlich aus. Die eindrucksvolle Zahl an Ländern, in denen man sich unterdessen dem Vorhaben angeschlossen hat, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Erwartungen nicht überall erfüllt werden.

Das Land, in dem die Bewegung am weitesten vorangeschritten ist, ist *Österreich*, wo sie 1995 auch ihren Ausgang nahm. Im Oktober erschien ein erster, von der Plattform „Wir sind Kirche" seit längerem angekündigter sogenannter „Herdenbrief" zum Thema „Liebe – Eros – Sexualität". In dem vierten von insgesamt fünf Punkten des Kirchenvolksbegehrenstextes hatte man sich eingesetzt für eine „positive Bewertung der Sexualität als wichtiger Teil des von Gott geschaffenen und bejahten Menschen". Auch zu anderen Themen des Begehrens sind entsprechende Dokumente in Arbeit.

Beginn eines „Dialogs für Österreich"

Der nun vorliegende „Herdenbrief" ist das vorläufige Ergebnis eines über mehrere Stufen und Entwürfe verlaufenen Prozesses. Ausdrücklich wird mit diesem Text „keine Allgemeingültigkeit" angestrebt. Man möchte mit den Bischöfen – sie sind die Hauptadressaten – in ein Gespräch eintreten. 14 Tage vor der Veröffentlichung war der Brief den Bischöfen zugegangen. So sollte ihnen ausreichend Gelegenheit gegeben werden, sich auf die öffentliche Debatte vorbereiten zu können.

Der 16seitige Brief unternimmt zehn Schritte, in denen eine positivere Bewertung der Sexualität versucht wird, als die Autoren sie in der kirchlichen Lehrverkündigung erkennen. Die bekannten Konfliktthemen wie Empfängnisregelung, Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, voreheliche Beziehungen, Homosexualität, Masturbation und andere kommen zwar vor, das Schreiben hebt jedoch nicht ausschließlich auf diese Themen ab, sondern ist um ihre Einbettung in einen breiteren Kontext des Verständnisses von Liebe, Eros und Sexualität bemüht. Das Schreiben endet mit 20 Thesen zum gesamten Fragenkomplex.

Zur Frage der Empfängnisregelung heißt es z. B., diese – „einschließlich der Wahl der Methoden" – liege in der Verantwortung der Partner. „Ethisch bedeutsam" sei, aus welchen Gründen ein Paar Nachkommenschaft wünsche oder verhindere (Nr. 13). Die „Trennung der Zeugung vom sexuellen Vollzug" wird bejaht. Sie ermögliche es Frauen und Männern, „die Zahl ihrer Kinder verantwortungsvoll zu planen und der sexuellen Beziehung ihren Eigenwert als Ausdruck der Liebe zu erhalten" (Nr. 12). Zum Thema Homosexualität

heißt es, gleichgeschlechtliche wie andersgeschlechtliche Beziehungen seien insoweit „gut, wie sie verantwortlicher Ausdruck von Liebe sind“ (Nr. 11).
Die Autoren bezeichnen den Text als ein „Dokument der Gesprächsbereitschaft“. Dies findet darin Ausdruck, daß man sich jeglicher von der Sache her unnötigen und das innerkirchliche Gespräch belastenden Schärfen enthält. Es handelt sich auch nicht um einen im technischen Sinne moraltheologischen Traktat zu Fragen der Sexualethik, sondern um einen auch für Nicht-Fachleute zugänglichen, weil in lebensnaher Sprache abgefaßten Text.
Als Prinzipien, von denen man sich bei den Überlegungen habe leiten lassen, nennen die Autoren selbst: „*Behutsamkeit*, um die Würde anderer nicht zu verletzen“; „*Wahrhaftigkeit* in der Begegnung mit anderen“; „*Verantwortung* für uns selbst, für das, was wir uns vertraut gemacht haben, für alles, was aus unserem Handeln folgt“.

Polarisiert das Kirchenvolksbegehren in den USA zusätzlich?

In einer ersten Reaktion auf den Brief bezeichnete es der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, der Grazer Bischof *Johann Weber*, als „selbstverständlich“, daß der Dialog über diese Themen weiterzuführen sei. Zugleich wies er aber auch darauf hin, daß es hier „noch viel Diskussion“ brauche. Der Text scheine ihm das Neue Testament zu wenig ernst zu nehmen. Dieses böte eine „sehr realistische Sichtweise und Orientierungshilfe“ für das Zusammenleben von Menschen. Das Neue Testament sei eine „Frohbotschaft des erfüllten Lebens“; es kenne und nenne aber auch die Abgründe, in die der Mensch geraten könne. Weber warnte in dem Zusammenhang vor einer „Verharmlosung des Evangeliums“.

Einen ersten Erfolg kann das Kirchenvolksbegehren in Österreich insofern verbuchen, als die Bischöfe des Landes sich nach dem als positiv eingestuften Verlauf der Mariazeller „Wallfahrt der Vielfalt“ (vgl. HK, Oktober 1996, 495 ff.) dafür ausgesprochen haben, in einen breiten Dialogprozeß der Kirche in Österreich einzutreten. In der Abschluß-Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz aus Anlaß ihrer Herbstvollversammlung vom 5. bis 7. November laden sie zu einem sogenannten „Dialog für Österreich“ ein. Bis zur Frühjahrsvollversammlung des kommenden Jahres soll ein Grundtext für die Aufnahme dieses Dialogs erstellt werden. Für Oktober 1998 ist ein gesamtösterreichisches Delegiertentreffen geplant. Für ihren Ad-limina-Besuch im kommenden Jahr sichern die Bischöfe zu, die von den österreichischen Katholiken für wichtig erachteten Themen „in Rom deponieren“ zu wollen.

Im Gegensatz zu Österreich ist es bisher zu keinem vergleichbaren Gesprächskontakt der Initiatoren des deutschen Kirchenvolksbegehrens zur Deutschen Bischofskonferenz oder zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken gekommen. Erste Auftritte in der Öffentlichkeit hatte die deutsche Bewegung „Wir sind Kirche“ am Rande des Papstbesuches in Paderborn im Juni sowie beim Katholischen Kongreß in Hildesheim im September (vgl. HK, Oktober 1996, 503). *Christian Weisner*, einer der Sprecher von „Wir sind Kirche“ auf Bundesebene und einer der Initianten des Kirchenvolksbegehrens, bezeichnete das zusammen mit der *Initiative Kirche von unten* (IKvu) in Hildesheim durchgeführte Programm als einen „Erfolg“. In einer im Herbst veröffentlichten „Zeitung“ des Kirchenvolksbegehrens brachte man die Einschätzung der Lage – ein Jahr danach – auf die Formel „Die Reformkräfte sind gestärkt. Aufbruchstimmung breitet sich aus.“

Ob Formulierungen dieser Art nüchterner Situationsanalyse standhalten oder mehr als Ermunterung zu neuem Elan zu verstehen sind, sei dahingestellt. Tatsache ist, daß gegenwärtig eine schwierige Phase der Kirchenvolksbegehren-Bewegung erreicht ist. Auf regionaler bzw. diözesaner Ebene finden gegenwärtig allenthalben Gespräche über die vom Kirchenvolksbegehren vorgebrachten Themen statt. Dies ist naturgemäß weniger spektakulär als die Unterschriftenaktion vor einem Jahr. Von Diözese zu Diözese verschieden begegnet man den Vertretern von „Wir sind Kirche“ mit mal mehr, mal weniger Offenheit.
Unter den Ländern, die ein Kirchenvolksbegehren erst in diesem Jahr begonnen haben, richtet sich gegenwärtig das Interesse vor allem auf die *Vereinigten Staaten*. Am 22. Mai kündigte eine Koalition von etwa 20 bestehenden kirchenkritischen Gruppen die Durchführung des Volksbegehrens in den USA unter der Bezeichnung „We Are Church Referendum“ an (Wortlaut einer Presseerklärung in: Origins, 6. 6. 96, S. 37 f.). Zu den Trägern der Aktion gehören u. a. die „Women's Ordination Conference“, die Gruppe „Catholics Speak Out“, die Vereinigung für Katholikenrechte in der Kirche, „Call to Action“, „Corpus“ – eine Vereinigung verheirateter Priester –, „Catholics for a Free Choice“ und andere.

Die Suche nach öffentlichkeitswirksamen Formen des Protestes

Nur wenige Stunden nach der Bekanntgabe des Startschusses für das Kirchenvolksbegehren in den USA distanzierte sich der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, der Bischof von Cleveland, *Anthony Pilla*, von diesem Vorhaben (Wortlaut seiner Erklärung in: Origins, 6. 6. 96, S. 36 f.). Pilla bezweifelte, daß die Aktion dazu beitrage, den „Geist des Dialoges“ zu stärken. Der Text vermische Themen, über die Diskussion und Auseinandersetzung möglich seien, mit solchen, bei denen die kirchliche Lehre unmittelbar betroffen sei.
Die Initianten des Referendums rief Bischof Pilla in beschwörendem Ton auf, „nicht neue Spaltungen“ in der eigenen „Kirchenfamilie“ zu provozieren, indem man „unentwegt die Lehre und die Autorität der Kirche“ herausfordere. Statt dessen müsse es den christlichen Kirchen und kirchlichen

Gemeinschaften darum zu tun sein, Spaltungen zu überwinden. Erst Mitte August hätte der Mitte November verstorbene Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin*, den Startschuß für ein sogenanntes „Catholic Common Ground Project" zur Stärkung einer kirchlichen Mitte gegeben (vgl. HK, Oktober 1996, 497).

Bischof Pilla erwähnte in dem Zusammenhang auch die Möglichkeit, daß sich in den USA ein „Gegenreferendum" bilden könnte. Die entsprechende Gegenaktion zum Kirchenvolksbegehren in Deutschland „Pro Kirche" wurde inzwischen beendet. *Ohne Auszählung* übergab man die gesammelten Unterschriften dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*.

Während sich die Zahl der Länder, in denen das Kirchenvolksbegehren durchgeführt wird, weiter erhöhte, zeichnet sich in manchen Ländern ein nur vergleichsweise mageres Ergebnis ab. Anfang Dezember soll die Aktion in Großbritannien und Kanada beginnen – in Québec war dies bereits geschehen. Für Januar 1997 ist der Beginn in Portugal geplant. Die Anfang 1996 gestartete italienische Aktion ist offenbar nur mühsam angelaufen. Die französische Aktion „Nous sommes aussi Eglise" stagniert bei rund 20 000 Unterschriften. Im wallonischen Teil Belgiens kamen 10 000 Unterschriften zusammen, im flämischen in drei Monaten nur 1500, in den Niederlanden in einem halben Jahr nur 2500 (vgl. de Bazuin, 11. 10. 96): „Keine Zahl, über die man jubeln könnte", meinte *Henk Baars*, Vorsitzender des niederländischen Komitees „Kerk hardop".

Für das weitere Schicksal der gesamten Aktion bzw. der sich verfestigenden Bewegung(en) hängt in den kommenden Monaten einiges davon ab, inwieweit die beabsichtigte *internationale Vernetzung* der bestehenden Initiativen gelingt. Zugleich kommt man nicht umhin, sich auch weiterhin um die Schaffung fester Strukturen zu bemühen. Außerdem ist man weiterhin bestrebt, neue, nicht zuletzt öffentlichkeitswirksame Formen des Protestes und der Präsenz zu entwickeln. Die Meßlatte – der relative Erfolg in Österreich und Deutschland – liegt allemal hoch. *K. N.*

Weg in die Zukunft?

Warum Bill Clinton wiedergewählt wurde

Am gleichen Tag, an dem in Moskau Boris Jelzin am Herzen operiert wurde, haben die Amerikaner ihren Präsidenten gewählt. Bill Clinton ist nach Franklin D. Roosevelt, der 1944 zum dritten Mal wiedergewählt wurde, der erste Demokrat, der eine zweite Amtszeit im Weißen Haus antreten wird. Clintons Vorsprung war schon seit Monaten so groß gewesen, daß nie an seiner Wiederwahl gezweifelt werden mußte. Nachdenklich macht, daß die Wahlbeteiligung nur 49 Prozent betrug und die niedrigste seit 1924 war.

„Thank you, and God bless America!" Mit dieser Formel schloß *Bill Clinton* in Little Rock (Arkansas) um 11 Uhr abends – in New York war es Mitternacht und in Deutschland 6 Uhr früh am 6. November 1996 – seine Annahmerede vor jubelnden Anhängern und vor den Fernsehkameras. Die politische Anspannung war in angenehmer Weise übergegangen in eine anrührende Freudenfeier, als der Gewählte in dieser Stadt des „Bible Belt", wo er seinen politischen Aufstieg begonnen hatte, sich mit seinem Wahlsieg zu identifizieren begann. Clinton gewann bei der *popular vote* mit 49 Prozent fast die Hälfte aller Stimmen (1992 nur 43 Prozent), *Bob Dole* 41 Prozent und der unabhängige Kandidat *Ross Perot* nur 8 Prozent (1992 noch 19). Bei der entscheidenden Wahl der Elektoren in den 50 Staaten (electoral vote) erhielt Clinton, der in 31 Einzelstaaten gewann, die überwältigende Mehrheit der *electors* (379 für Clinton, 159 für Dole).

Die Wahlbeteiligung war mit 49 Prozent die niedrigste seit 1924: der Präsident wurde *lediglich von einem knappen Viertel* der Wahlberechtigten gewählt. Gewählt wurde Clinton vor allem von Frauen (54 Prozent, nur zu 44 Prozent von Männern), von den Leuten mit geringem Einkommen, von Latinos und Schwarzen, von Wählern unter 30 Jahren und von denen, die eine höhere Bildung haben. Das deutet hin auf eine Zusammenführung von Wählergruppen, die in den dreißiger Jahren die Roosevelt-Koalition gebildet hatten, welche man für längst zerbrochen gehalten hat.

Die am 5. November gewählten *electors* werden sich am 16. Dezember in den Hauptstädten der Einzelstaaten treffen und ihre Stimmen in versiegelte Urnen legen. Diese Urnen werden nach Washington D. C. gebracht und erst am 6. Januar 1997 in feierlicher Zeremonie im Kongreß gezählt werden. Das so festgestellte Ergebnis wird offiziell bekannt gemacht, und erst damit wird die Präsidentenwahl formell abgeschlossen sein.

Ganz im Sinne des amerikanischen Systems von *checks and balances,* das jede politische Macht durch eine Gegenmacht ausbalanciert, blieb der Kongreß in der Hand der Republi-

kaner. Im *Senat* haben die Republikaner nun eine Mehrheit von 55 zu 45 (bisher nur 53 zu 47). Die republikanische Mehrheit im *Repräsentantenhaus* – seit 1994 lag sie bei 235 zu 197 – hat sich nur um wenige Sitze verringert. Das politische Handlungsmuster der Jahre 1994–1996 wird sich also erst einmal bis ins Jahr 1998, wenn der Kongreß am ersten Dienstag im November neu gewählt wird, fortsetzen. In den Tagen nach dem 5. November drängten die amerikanischen Börsenkurse nach oben, was nur heißen konnte, daß auch die, die ihn nicht gewählt hatten, Clintons Wahlsieg goutierten.

Der 42. Präsident bleibt im Weißen Haus

Um Clintons Wiederwahl ganz verstehen zu können, müssen wir nur knapp zwei Jahre zurückdenken. Wenige Wochen nach der letzten Kongreßwahl am 8. November 1994, die den Republikanern zu der Mehrheit im Senat auch noch die im Repräsentantenhaus gebracht hatte, schienen sich Clintons Chancen auf eine Wiederwahl in nichts aufgelöst zu haben. Unumwunden stellte *Martin Anderson*, Forscher der Hoover Institution, die eng mit der Stanford University verbunden ist, fest, es sei praktisch unmöglich, daß Clinton noch einmal gewählt werde. Der gleichen Meinung war *David W. Brady*, Volkswirtschaftler der Stanford University: „I believe Bill Clinton will be a one-term president" (nur Präsident für eine Amtszeit). Und *John A. Ferejohn,* ein weiterer „Experte" der Hoover Institution, ging noch den skeptischen Extraschritt weiter: Clinton werde im Jahr 1996 überhaupt nicht mehr wagen, sich um die Präsidentschaftskandidatur der Demokraten zu bemühen (The Hoover Institution Newsletter, Winter 1995, 8 f.).
Doch dann hat das politische Schicksal, das nicht nur die Konservativen für Clinton erwarteten, den Republikaner Bob Dole ereilt. Der Televangelist *Pat Robertson,* an der wirkungslosen Kampagne der Republikaner schier verzweifelnd, erwartete schon im September den Wahlsieg Doles nur noch für den Fall, daß ein himmlisches Wunder geschehe. Dieses „Wunder" ist tatsächlich eingetreten – nur hat es den falschen Kandidaten zum Sieger gekürt. Das könnte sogar noch etwas anders interpretiert werden: Pat Robertson, ohne es zu merken, als der evangelikale Prophet des Clinton-Wunders – *confusione prophetarum ratio populi et pauperum?*

Clinton hatte die Präsidentenwahl schon lange vor dem 5. November 1996 gewonnen. Nützlich war für Clinton seine geradezu charismatische Begabung gewesen, Erfahrungen der nationalen Trauer und politische Erfolge – auch wenn letztere sich post festum als heimliche Mißerfolge erwiesen – vor der amerikanischen Öffentlichkeit wirkungsvoll darzustellen. Ein Ereignis der ersten Kategorie war das Terroratttentat auf das Federal Building in Oklahoma City am 19. April 1995. Clinton tröstete die Nation. Er lud Kinder mit ihren Eltern ins Weiße Haus ein und versprach dabei die harte Bestrafung der noch unbekannten Täter. Am Sonntag nach dem Attentat nahm der Präsident mit seiner Frau an der Trauerfeier in Oklahoma City teil. Eine ganze Woche lang beherrschte Clinton – den Wahltag des 5. November 1996 schon damals fest im Auge – die Medien und über sie die Emotionen der Menschen, während die Opposition ebenso lange fast unsichtbar blieb.
Hohe Visibilität hatte Clinton erneut nach dem Bombenanschlag auf amerikanische Soldaten in *Dharan* am 27. Juni 1996 sowie nach dem Absturz von TWA-800 am 16. Juli 1996 vor der Küste von Long Island. Ohne eine Sekunde zu zögern, machte der Präsident den *Iran* für beide Vorfälle verantwortlich – nur daß es sich in Dharan wohl um saudische Islamisten und bei dem Flugzeugabsturz um einen technischen Defekt gehandelt hatte. Als großen nationalen Erfolg deklarierte Clinton den Verlauf der Olympischen Spiele von Atlanta. Das wurde in der nicht-amerikanischen Welt zwar keineswegs auf die gleiche Weise gesehen, drängte jedoch die profilierte Verwendung dieses von der Werbung beherrschten Sportfestes für Clintons Wahlkampf um so mehr auf.

Clinton war während seiner ersten Amtszeit zustatten gekommen, daß seine menschliche Verankerung in seinem Heimatstaat Arkansas stets wahrnehmbar blieb. Seine zur Schau gestellte Bodenständigkeit in einem Südstaat westlich des Mississippi zusammen mit dem *Nice Guy-Image* – Clinton joggte immer und überall, aß nach dem Gottesdienstbesuch am Sonntagmorgen Hamburger und unterhielt sich dabei mit Jugendlichen, spielte wohldosiert Saxophon und verstand sich auf einen bisweilen kumpelhaften Umgang mit einfachen Leuten – halfen, den Präsidenten für die Medien permanent interessant zu erhalten. Und für wen sich die Medien interessierten, für den interessierte sich auch die zeitunglesende und fernsehende Bevölkerung (The New Yorker, 8. Januar 1996, 30).
Im Blick auf den 5. November 1996 waren mehrere Bücher erschienen, in denen die Verlage darauf spekulierten, durch die Darstellung der privaten Affären Clintons, die nicht wenige waren, und exklusive politische Informationen Kasse zu machen. „Primary Colors", wie eins dieser Bücher hieß, fand unter dem Titel „Mit aller Macht" den Weg auch in die deutschen Buchgeschäfte, wo es im Stapel auf Käufer wartete, die sich die Bettgeschichten eines fiktiven Bewerbers für das Weiße Haus zu Gemüt führen wollten.

Die *Konferenz von Dayton* (November 1995), die einen komplizierten Friedensvertrag für Bosnien brachte, gab Clinton ein Thema an die Hand, mit dem er sich als erfolgreicher Außenpolitiker darzustellen gedachte. Der amerikanischen Bevölkerung ließ sich der amtierende Präsident solange als bedeutender Staatsmann vorführen, als die bosnischen Kriegsparteien unmutig stillhalten würden, die europäischen Staaten den Amerikanern das Bosnienthema für deren Wahlkampf überließen und außerdem unter den amerikanischen IFOR-Soldaten keine Todesopfer zu beklagen waren. Bereits die *State of the Union Message,* die vom

Präsidenten jährlich im Januar dem Kongreß über die Lage der Nation zu erstatten ist, griff am 23. Januar 1996 das Bosnienthema als politisches Werbeinstrument auf, das Clinton bis zum Wahltag nicht mehr aus der Hand legen sollte. *Bob Dole,* damals noch der Mehrheitsführer des Senats, antwortete auf Clintons Kongreßrede und bot sich schon zu diesem frühen Zeitpunkt – die Kandidatenkür der Republikaner für die Präsidentenwahl hatte noch nicht begonnen – als steifer, wenig überzeugender und alt wirkender Politiker dar.

Ein typisch amerikanischer Wahlkampf

Clintons Wahlkampf war von mehreren Untersuchungsausschüssen begleitet, die Licht in die älteren Affären bringen sollten. Ein Zivilverfahren wegen *sexual harassment* (sexuelle Belästigung) vor einem unteren Gericht in Arkansas wurde im Juni vom *Supreme Court* – bis zu diesem höchsten Gericht hatten die politischen Gegner Clintons das Verfahren getragen – auf einen Zeitpunkt nach der Wahl verschoben, was Clinton erst einmal auf wunderbare Weise für die Dauer des Wahlkampfs entlastete. Die Untersuchungen und Verfahren wegen der Verstrickung beider Clintons in Kreditbetrügereien (Whitewater-Affäre), die in Arkansas geführt werden, kamen zwar sehr nahe an die Clintons heran, konnten sie aber nicht direkt in den Strudel der gerichtlichen Auseinandersetzungen hineinziehen.

Lange Zeit schien der *Hillary factor* die Gewähr zu bieten, daß sich die Chancen des Präsidenten auf die Wiederwahl minderten. Dazu kam auch noch ein offener Konflikt Clintons mit der *New York Times.* In ihr hatte der bekannte Kolumnist *William Safire* zu Beginn des Jahres 1996 Hillary Clinton als „geborene Lügnerin" bezeichnet. In der robusten Art, wie jeder gute Ehemann westlich des Mississippi seine Ehefrau gegen üble Nachrede verteidigen würde, ließ Bill Clinton durch seinen Pressesprecher erklären: „Wenn der Präsident nicht der Präsident wäre, hätte er eine kräftigere Antwort auf Safires Nasenbein gegeben" (Süddeutsche Zeitung, 11. 1. 96, 10). Welch ein Stoff den Medien durch diese edle Askese entging!

Keine der ihn verfolgenden Affären hat Clinton auf dem Weg zur Wiederwahl ernsthaft behindert. Clinton war zu einem „Teflonpräsidenten" geworden, der *Ronald Reagan* auch schon gewesen war: keine der Affären, Anschuldigungen und erwiesenen Fehler blieb an dem selbstbewußt handelnden Präsidenten hängen. Doles Wahlkampfmanager verzweifelten daran, daß Clinton seine schillernde Schlitzohrigkeit beinahe schon zu einer Tugend werden ließ. Dazu kam außerdem die Feststellung, daß im Lauf der amerikanischen Geschichte noch nie ein verheißungsvoller Präsidentschaftskandidat wegen charakterlichen Mängel nicht gewählt wurde. Für den 5. November 1996 bedeutete das, daß die Amerikaner keinen Heiligen wählen wollten, sondern einen Präsidenten, der handlungsfähig ist und der Erwartung auf eine günstige politische Zukunft nicht im Wege steht.

Diese Grundeinstellung der Bevölkerung vorausgesetzt, baute Clinton über die langen Monate gut kalkulierte und geschickt plazierte Werbeimpulse für jeweils verschiedene Bevölkerungsgruppen in seinen Wahlkampf ein. Den kritisch denkenden Intellektuellen hatte es schon im Sommer 1995 gefallen, daß Clinton die Herausgabe einer Briefmarke untersagte, die mit dem kaltschnäuzigen Aufdruck „August 1945: Atombomben beenden den 2. Weltkrieg" und mit dem Bild eines aufsteigenden Atompilzes, vor dem das Bombenflugzeug in einen rotglühenden Himmel davonfliegt, an die Atombombenabwürfe auf Japan vor fünfzig Jahren erinnern sollte. Den andersgerichteten Erwartungen der militärisch gesinnten Bevölkerung entsprach Clinton dann doch, als er am 13. Januar 1996 die amerikanischen IFOR-Truppen in Tuzla besuchte.

Der Football-Mannschaft der Dallas Cowboys gratulierte er am 27. Januar 1996 telefonisch zum Gewinn der *Super Bowl,* und die Olympischen Spiele von Atlanta deutete Clinton nachträglich zu den „besten Spielen aller Zeiten" um: das waren zwei starke Sympathieerklärungen an die sportbegeisterten Amerikaner. Die konservativen, an den „family values" festhaltenden Bürger schließlich wurden kurz nach dem 50. Geburtstag des Präsidenten am 19. August in einem Interview auf CNN mit der Neuigkeit überrascht, daß das Präsidentenpaar nach der Novemberwahl ein Kind adoptieren wolle. Das war der Wahlkampf des „Promise now, pay later" (versprich jetzt, bezahle später) in Vollendung. Alle Wähler von links bis rechts, die Liberalen und die Konservativen waren die Adressaten von Clintons Werbebotschaften. Die Folgen sind bekannt: der 73jährige Bob Dole hatte gegen diese Totaloffensive Clintons keine Chancen.

Die elegante Flexibilität, die Clintons Wahlkampf prägte, darf nicht mit politischer Prinzipienlosigkeit verwechselt werden. Angesichts des von den Republikanern beherrschten Kongresses und unter dem öffentlichen Druck der vereint auftretenden Abtreibungsgegner wäre es nämlich eine große Versuchung für Clinton gewesen, sich gerade im Wahljahr beim Thema Abtreibung kompromißbereit zu zeigen. Diese Gelegenheit war auch gegeben, nachdem der Kongreß am 27. März 1996 ein Gesetz beschlossen hatte, das die Abtreibung nach der 20. Schwangerschaftswoche (partial-birth abortion) grundsätzlich verbot und lediglich für die wenigen Fälle, wo das *Leben der Mutter* bedroht war, eine Ausnahme zuließ. Diese Ausnahmeregelung war vom Senat in einen Gesetzentwurf des Repräsentantenhauses von 1995 eingefügt worden, um dem Präsidenten so ein kleines Stück entgegenzukommen und ihn in einen Kompromiß hineinzuziehen.

Schon früh im Gesetzgebungsverfahren hatte Clinton dem Kongreß angezeigt, daß er auf der Zulässigkeit der *partial-birth abortion* auch in den Fällen, in denen die *Gesundheit der Mutter* gefährdet ist, bestehen werde, andernfalls er sein Veto gegen das Gesetz einlegen wolle. Dementsprechend legte der Präsident sein Veto gegen das Gesetz ein, was sofort zu heftigen Protesten der Abtreibungsgegner führte. (Vgl. Catholic New York, 2. Mai 1996, 7 und 17.)

Gott finden im Alltag

Johannes B. Brantschen

Hoffnung für Zeit und Ewigkeit



Der Traum von wachen Christenmenschen

Herder

160 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 26,80 öS 196,– /SFr 27.80
ISBN 3-451-22850-5

Die Hoffnung ist der Angelpunkt des christlichen Glaubens.
Oft freilich war sie von Höllenangst überschattet, nicht selten ist sie zur Vertröstung auf den Himmel verkommen. Brantschen spricht von der christlichen Hoffnung so, daß ihre befreiende Kraft im Leben spürbar wird. Jenseitsvorstellungen und Hoffnungsbilder der christlichen Tradition konfrontiert er mit den Fragen heutiger Menschen. So buchstabiert er die alten Bilder des Glaubens und der Hoffnung neu.

Herderbücherei

Johannes B. Brantschen

Gott ist größer als unser Herz

Auf den Spuren seiner Zärtlichkeit



Das wohl schönste und eindrucksvollste Gleichnis Jesu erzählt Unerhörtes und unerhört Befreiendes: Gott ist nicht der zürnende und strafende Vater, wie ihn noch immer manche sehen.
Es gibt vor ihm nicht *einen* verlorenen Menschen. Jedem steht die Tür offen, wer er auch sei, was er sich auch vorzuwerfen hat. Nur eines ist notwendig: das Hartnäckigste loszulassen, was uns anhaften kann – die Selbstgerechtigkeit. Die Mitte der Botschaft lautet: Gott ist – wider jedes Erwarten und jede menschliche Borniertheit – größer als unser Herz.

128 Seiten, Paperback, DM 10,80 /öS 79,– /SFr 11.80
Herderbücherei Band 1789
ISBN 3-451-08789-8

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4506, DM 16,80 öS 123,- / SFr 16.80

Die persönlichsten Texte des großen Mystiklehrers. Der zweite Band der völlig neu übersetzten Gesamtausgabe in fünf Bänden.



Band 4508, DM 17,80 öS 130,- / SFr 17.80

Im Umgang mit sterbenden Angehörigen sind wir oft hilflos. „Wichtige Hinweise und Denkanstöße, ein Muß" (Hospizbewegung).



Band 4505, DM 18,80 öS 137,- / SFr 18.80

„Ein Buch wie eine Tür, die sich unverhofft auftut" (N. Y. Times). Ausgezeichnet als UNESCO-Buch des Jahres.



Band 4515, DM 19,80 öS 145,-/ SFr 19.80

„Ich möchte den sehen, der dieses Buch in die Hand nimmt und nicht in einem Zug durchliest" (Doris Lessing).



Band 4497, DM 16,80 öS 123,- / SFr 16.80

Über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Tibets und die Vision eines weltumfassenden Friedens aus dem Geist des Mitgefühls.



Band 4503, DM 16,80 öS 123,-/ SFr 16.80

Die spannungsvolle Situation des Menschen vor der Jahrtausendwende. Das faszinierende Portrait eines Grenzgängers.

HERDER / SPEKTRUM neu

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

Das Repräsentantenhaus wies Ende September das Veto Clintons mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit zurück. Der gleiche Versuch scheiterte jedoch eine Woche später im Senat, als bei einem Abstimmungsverhältnis von 57 zu 41 die zur Zweitdrittelmehrheit benötigten 67 Stimmen nicht zusammenkamen. Die Abtreibung blieb somit in dem seit 1973 geltenden Rahmen weiterhin erlaubt, und Clinton hatte wenige Wochen vor der Wahl dem republikanischen Kongreß eine empfindliche Niederlage beigebracht.

Das schillernde „Second to none"

Clintons Argumentation kehrte während des Wahlkampfes immer wieder zu der Macht reklamierenden Formel „Second to none" – explizit ausgesprochen oder auch nur hinter vorgehaltener Hand leise angedeutet – zurück. Kein anderer Staat dürfe stärker sein als die Vereinigten Staaten, und regelmäßig versprach Clinton bei seinen öffentlichen Erklärungen, nach seiner Wahl alles zu tun, damit es auch in Zukunft so bleiben werde.
Ein Teil dieser imperial klingenden Rhetorik darf auf die Wahlkampfsituation zurückgeführt werden, weil Clinton sich gegen die Vorwürfe Doles, er vernachlässige die Sicherheitsinteressen der Vereinigten Staaten bei einer Fortschreibung der Abrüstungspolitik und sei darüber hinaus zu nachgiebig in seiner Politik gegenüber Moskau, zu behaupten hatte. Unabhängig davon gilt aber auch für Clinton, den 42. Präsidenten der Vereinigten Staaten, in einem allgemeinen Sinne das, was für das Selbstverständnis derer, die Weltmächte leiten, grundsätzlich gilt. Im Stil des *Second to none* denken und sprechen die Führer von Super- und Großmächten gern. Es befriedigt die naiven Erwartungen breiter Bevölkerungsschichten, sofern sie zu Großmächten gehören, auf vollkommene Weise. Die Machtposition des eigenen Landes wird lieber unkritisch und demokratiewidrig überhöht, als daß sie mit anderen Staaten geteilt oder gar zur Disposition gestellt wird.

Eine zweite Facette des *Second to none* wurde – wie schon beim Terroranschlag von Oklahoma City ein Jahr zuvor – nach dem Absturz von TWA-800 am 16. Juli 1996 erkennbar. Um die zutiefst erschrockene Nation zu trösten, gelobte der Präsident die gnadenlose Verfolgung der Attentäter. Als vermeintlicher Täter war der Iran schnell ausgemacht. Eine Terroristenjagd ließ sich mangels Beweises jedoch nicht auslösen, und alle amerikanischen Drohgesten verloren sich in einer unpräzisen Beliebigkeit. Das *Second to none* war in den Tagen, als die Opfer vor Long Island aus dem Atlantik geborgen wurden, zu einer Formel größter Hilflosigkeit geworden. In dem Moment, wo die überzeugende *leadership* des Präsidenten gefragt war, verwies dieser im Dunstkreis der wiedererwachten nationalen Traumata immer nur vage auf den Angstgegner Iran, ohne vom FBI schlüssige Beweise für dessen Täterschaft geliefert zu bekommen. *Second to none* war zu einer Leerformel geworden. Die *leadership* des Präsidenten reduzierte sich ausschließlich auf die rituelle Verwaltung der nationalen Trauer.

Die imperiale Dimension des *Second to none* trat im *Helms-Burton-Gesetz* (am 12. März 1996 vom Präsidenten unterzeichnet) und im *D'Amato-Gesetz* (unterzeichnet am 15. August 1996) erneut scharf in den Vordergrund. Das *Helms-Burton-Gesetz* (euphemistisch *Cuban Liberty and Democratic Solidarity Act* – LIBERTAD – genannt) war von der republikanischen Mehrheit mit breiter Unterstützung demokratischer Parlamentarier durch den Kongreß gebracht worden. Vordergründig war es die Antwort auf den Abschuß zweier Zivilflugzeuge, die von Exilkubanern gesteuert wurden und unmittelbar außerhalb oder bereits innerhalb des kubanischen Luftraums ins Meer stürzten. Das Helms-Burton-Gesetz verhängte Sanktionen gegen ausländische Firmen, die in Kuba investieren und dabei Industriebesitz nutzen, der vor der kubanischen Revolution Amerikanern (auch naturalisierten Exilkubanern) und amerikanischen Firmen gehörte. Die Organisation Amerikanischer Staaten (OAS), die Europäische Union sowie Kanada und Mexiko als Washingtons Partner in der Nordamerikanischen Freihandelsorganisation (NAFTA) protestierten gegen diese beispielslose Verletzung internationalen Rechts und erwogen Schiedsverfahren vor der Welthandelsorganisation (WTO), gegen deren Regeln LIBERTAD verstieß. Die Außenminister der EU beschlossen am 1. Oktober 1996, nach der Präsidentenwahl ein Schiedsverfahren bei der WTO gegen das Helms-Burton-Gesetz einzuleiten.
Das D'Amato-Gesetz übertrug seinerseits die Prinzipien von LIBERTAD auf die internationalen Investitionen, die in Iran und Libyen getätigt werden. Die zwingende Folge ist, daß die Volkswirtschaften nicht-amerikanischer Staaten jeweils dann destabilisiert werden, wenn aus ihnen heraus in Kuba, Iran und Libyen – also in den Ländern der drei amerikanischen „Erzfeinde" – investiert wird.

Diese neue amerikanische Anti-Terror-Politik, die sich 1996 durchsetzte, darf nicht mehr als bloßes Nebenprodukt eines Wahlkampfes à la américaine unterschätzt werden. Die beiden Gesetze, die unter Helms-Burton und D'Amato geführt werden, zeugen von einem Imperialismus der USA, der jede internationale Partnerschaft auf Dauer zur Disposition stellen wird. Helms-Burton und D'Amato bedeuten „Second to none at its worst". *Die Presse* aus Wien fühlte sich durch die Anti-Terror-Politik, welcher der republikanische Kongreß und der demokratische Präsident vereint Gesetzeskraft verliehen, erinnert „an neokolonialistisches Gehabe einer Supermacht, die plötzlich die Rolle des Weltpolizisten wiederentdeckt hat" (nach Süddeutsche Zeitung, 8.8.96).
Das *Second to none* ist in der Form der bloßen Worthülse wie als Lieblingsformel amerikanischer Großmachtpolitik unglaubwürdig und zerstört internationales Vertrauen. Problematisch ist auch, daß amerikanische Politiker die negativen Außenwirkungen des imperial genutzten Second to none nur selten erfassen. Es verleitet zu einer international nicht mehr koordinierbaren und zu einer affektgeleiteten –

also auch angstgeleiteten – Politik, die ihrem Grundmuster nach gelegentlich dem Drehbuch mittelmäßiger Wildwestfilme entnommen zu sein scheint.
Während die Republikaner immer noch auf die Charakterfrage starrten und hofften, daß über sie Clintons Chancen für eine Wiederwahl zerstört würden, nutzte der Präsident die Handlungsmöglichkeiten, die ihm sein Amt gab, konsequent aus. Die *Konferenz* der Regierungschefs der *G-7-Staaten* vom 27. bis 29. Juni in Lyon lag zeitgünstig zwischen dem Ende der Primaries und den Wahlparteitagen im August. In Frankreich handelte und sprach Clinton ausschließlich für die Fernsehzuschauer daheim. Er joggte im südfranzösischen Sommer und erwies sich als Freund der neben ihm am Konferenztisch sitzenden Staatsmänner, die mit stillem Ingrimm wahrnahmen, daß sie zu Statisten des amerikanischen Medienzirkus geworden waren.

Der Kongreß verabschiedete am 31. Juli 1996 unter aktiver Beteiligung Clintons ein *neues Sozialhilfegesetz,* das die sozialpolitischen Errungenschaften der demokratischen Präsidenten F. D. Roosevelt und Lyndon B. Johnson wie mit einem Federstrich abschaffte. Clinton charakterisierte seine Sozialpolitik, die von dem Willen beherrscht war, durch Einsparungen eine Verringerung des Haushaltsdefizits zu erreichen, als „bipartisan" (parteiübergreifend). Die Republikaner, noch vor ihrem Wahlparteitag in San Diego stehend, hätten in diesem Clinton den idealen republikanischen Kandidaten entdecken können, den es im Wahljahr 1996 für sie gab. Aber leider war Clinton immer noch Demokrat. Beides zusammen – idealer Republikaner und überzeugter Demokrat zugleich – machte Clinton schon im August zum unschlagbaren Kandidaten für die Wahl am 5. November.

Zuletzt hatte Clinton leichtes Spiel

Robert Dole trat am 15. Mai 1996 als Mehrheitsführer des Senats zurück, um sich ganz seinem Wahlkampf zu widmen: „Entweder gehe ich ins Weiße Haus oder nach Hause". Daß Dole am 5. November so deutlich scheiterte, war angesichts seiner Lebensleistung zwar partiell tragisch, aber dennoch unvermeidlich. Unabhängig davon, daß allein schon die politische Ausgangssituation Clinton begünstigte, wurde der Generationsunterschied zwischen beiden Kandidaten das wichtigste Unterscheidungsmerkmal, das die Wähler Clinton zutrieb.
Dole war am Wahltag 73 Jahre alt – der älteste Kandidat, der sich jemals um die Präsidentschaft beworben hatte. Bill Clinton feierte am 19. August bei aufwendigen Feiern mit großem Publikum seinen 50. Geburtstag. Doles Alter wurde schon früh als „wertmindernd" eingeschätzt und laufend unter dem Schlagwort „ageism" (Vorbehalte haben gegenüber einer Person wegen ihres Alters) diskutiert. Eine Umfrage für CBS/New York Times ermittelte im Juli, daß mehr als ein Drittel der Amerikaner den Bewerber Dole als zu alt für das Weiße Haus ansahen. *David Letterman,* einer der Comedians mit werktäglich ausgestrahlten Spätabendsendungen, unterhielt sein Publikum mit einem bitter-wahren Monolog über Dole. Bob Dole nenne sich einen Optimisten, hob Letterman an. „Das verstehe ich, wo doch viele Leute ein Glas als halb leer wahrnehmen. Bob Dole aber sieht das Glas und sagt: ‚Welch ein tolles Gefäß, um meine Zähne drin aufzubewahren'" (New York Times, 5.5.96, Section 1, 1).

Clintons Vorsprung gegenüber Dole hatte vor der Convention der Demokraten in Chicago (26. bis 29. August) regelmäßig 10 bis 15 Punkte betragen. Die Convention selbst war bunt, laut und zeichnete sich durch das übliche Pathos der Oberflächlichkeit aus, das bei Wahlparteitagen in USA obligatorisch ist. Clinton hatte seine Annahmerede unter das Motto „Wir befinden uns auf dem richtigen Weg ins 21. Jahrhundert" gestellt. Prompt war dieses Motto in den folgenden Wochen auf die Busse geschrieben, in denen Clintons Wahlkampfkarawane durch das Land rollte. Im September lag Clinton bei fast allen Umfragen mit 20 Punkten vor Dole. Einen so großen Rückstand hatte ein Kandidat noch nie bis zum Wahltag aufholen können.

Das erfolglose Abenteuer im Irak blieb ohne Konsequenz

Anfang September, wenige Tage nach der Convention der Demokraten, kam es zu einem Kräftemessen zwischen Clinton und *Saddam Hussein.* Am 3. September ließ Clinton ohne überzeugende Rechtsgrundlage und ohne Konsultation des Weltsicherheitsrats irakische Militäranlagen angreifen. Verstärkungen wurden in die Golfregion geflogen, und unter massiven Drohungen setzten die USA eine Ausdehnung der Flugverbotszone gegen Saddam durch. Manche Beobachter meinten, daß Clinton diese militärische Auseinandersetzung gesucht habe, um sich den Amerikanern als „Kriegspräsident" zu empfehlen. Auf den zweiten Blick wurde jedoch sichtbar, daß die Konfrontation mit dem Irak dilettantisch vorbereitet war und die CIA bei ihrer eiligen Flucht aus dem irakischen Kurdistan einen herben Ansehensverlust erlitt. Es hielt sich trotzdem der Eindruck, daß Clinton dem gehaßten Saddam die Faust gezeigt hatte. Die feinen Bewertungsunterschiede blieben für die Mehrheit der Amerikaner ohne Bedeutung. Das erfolglose Abenteuer im Irak tat Clintons Popularität keinen Abbruch.

Der mühsame *Friedensprozeß* zwischen *Israel* und den *Palästinensern* war das stets bemühte Hauptargument, wenn es um die außenpolitischen Erfolge Clintons ging. Als Netanjahu am 24. September einen antiken Tunnel in der Jerusalemer Altstadt öffnen ließ, kam es zu intifadaähnlichen Auseinandersetzungen. Der am 1. und 2. Oktober im Weißen Haus eilig abgehaltene Nahostgipfel blieb ohne Ergebnis, was auch für daran angeschlossene Gespräche in Israel galt. Die Meinungsumfragen zeigten, daß die Bevölkerung Clintons Einsatz für den zerbrechenden Friedensprozeß aner-

kannte: die amerikanische Fairneß ließ nicht zu, die ehrlichen Bemühungen des Präsidenten durch eine Veränderung der eigenen Präferenz auch noch zu bestrafen. Die Besorgnisse über eine *Führungskrise in Moskau* entwickelten sich zu einer zusätzlichen Wahlhilfe für Clinton. Unbestätigte Quellen wollten wissen, daß Jelzins Herz inoperabel sei und daß die verschobene Bypassoperation nur das Warten auf ein Spenderherz kaschiere. Erneut erschien Clinton im Vergleich mit Dole als der bessere Politiker mit überprüfbarer Amtserfahrung im Weißen Haus.

Im Oktober war eine *Idealsituation* für die amerikanische *Volkswirtschaft* entstanden. Das Wirtschaftswachstum lag im 2. Quartal mit 4,7 Prozent mehr als doppelt so hoch wie im 1. Quartal. Es wurde bekannt, daß das Realeinkommen im Jahr 1995 zum ersten Mal nach 1989 wieder gestiegen war (um 2,7 Prozent) und daß sich die Zahl der Armen um 1,6 Millionen auf 36,4 Millionen verringert habe. Die Inflation betrug nur noch 2 Prozent (1991: 4,2). Die Arbeitslosigkeit war auf fast 5 Prozent gesunken, was in den USA als Vollbeschäftigung gilt. Der vermutete weitere Rückgang der Arbeitslosigkeit löste bereits Inflationsängste aus. Ein geringer Anstieg der Arbeitslosigkeit in den ersten Oktobertagen nahm die Inflationsängste weg und löste sofort einen Anstieg des Dow-Jones-Index auf knapp 6000 aus. Wirtschaftliche Entwicklungen vollziehen sich langfristig, was bedeutet, daß Clinton nicht der alleinverantwortliche Vater dieses Booms war. Der Boom stand jedoch kurz vor dem 5. November 1996 fest: Bill Clinton erschien wie der moderne König Midas, dem alles, was er anrührt, zu Gold wird.

Was ist der richtige Weg ins 21. Jahrhundert?

In der Annahmerede am 29. August hatte Clinton von diesem „richtigen Weg in die Zukunft" gesprochen. Für den Höhepunkt des Wahlkampfes hatte diese Werbeformel genügt. Bis zum 5. November genügte auch die Erfolgsmeldung, daß das Realeinkommen aller privaten Haushalte 1995 um 2,7 Prozent gestiegen und die Zahl der Armen um 1,6 Millionen gesunken sei. Zurück geblieben waren nur noch 36,4 Millionen Amerikaner, die unterhalb der Armutsgrenze lebten. „Nur noch" 36,4 Millionen Arme im großen Amerika?

Bei einer Gesamtbevölkerung von ungefähr 260 Millionen bedeutet das, daß jeder Siebente in USA als „Armer" geführt wird. Dann kann es auch jedem Sechsten, vielleicht auch schon jedem Fünften wirtschaftlich nicht besonders gut gehen. Wenn dann noch berücksichtigt wird, daß sich auf den drei letzten Plätzen dieser statistischen Siebenergruppe die Amerikaner schwarzer und brauner Hautfarbe häufen, dann wird aus einem Problem der Sozialpolitik, die es mit den Armen zu tun hat, auf einmal das quälende Problem der nach Rassenzugehörigkeit zerklüfteten amerikanischen Gesellschaft.

Die Kette der Brandstiftungen in schwarzen Kirchen war in den Monaten des Wahlkampfs nicht einzudämmen gewesen. In Arlington (Texas) brach ein Schulkonflikt zwischen schwarzen und weißen Eltern aus, als sich die schwarzen Eltern gegen eine Passage in einem Geschichtsbuch der 7. Klasse wandten, in der die Sklaverei als von Gott gewollt und als Segen für Weiße und Schwarze erklärt wurde. In Arlington wurde die umstrittene Seite aus dem Geschichtsbuch entfernt. In Hunderten anderer öffentlicher Schulen in Texas ist das inkriminierte Buch immer noch in Gebrauch. Wie es sich mit diesem Geschichtsbuch in den Privatschulen in konservativ-kirchlicher Trägerschaft verhalten mag, muß erst gar nicht eigens gefragt werden.

Im Juni 1996 beklagte Amnesty International die exzessive Brutalität der New Yorker Polizei im Umgang mit farbigen Verhafteten. Im Juli 1996 beklagte die Internationale Juristenkommission in Genf die Verhängung willkürlicher und rassistischer Todesstrafen in USA. Wer den Film „Dead Man Walking" sah, wird sich erinnern können. Als Nachhall auf diesen Film hatte die New York Times am 28. April 1996 einen Artikel des ehemaligen Richters am Supreme Court, *William J. Brennan,* gedruckt, in dem dieser die Todesstrafe als Verletzung der Verfassung bezeichnete.

Wahlkampfbegleitend weigerten sich die USA, sich an internationalen Maßnahmen zum globalen Klimaschutz zu beteiligen. Fällige Beiträge an die UNO wurden immer noch nicht überwiesen. Die Klage darüber, daß die USA sich nicht genügend an der internationalen Entwicklungshilfe beteiligten, war nur die Parallele zu der neuen Gesetzgebung, welche die Sozialhilfe im eigenen Land wegen der Verringerung des Budgetdefizits kürzt. Der Abbau der Sozialhilfe heißt vor allem weniger Sozialhilfe für die schwarze Armut. Die schwarzen Armen werden noch ärmer. Für sie gibt es weniger Lehrer, weniger Bildung und noch weniger Aufstiegschancen. Dafür wird es jedoch mehr Kriminalität, mehr Drogen, mehr Morde und am Ende der Reihe wieder mehr Todesurteile geben. Wo sind nur die 2,7 Prozent geblieben, um die das Realeinkommen im Jahr 1995 gestiegen war?

Vizepräsident Al *Gore* stand vier Jahre lang ein für die Förderung der neuen Kommunikationstechnologien. Seine *„Global Information Infrastructure"* war angewiesen auf „starke Nationen und talentierte Menschen, die den Traum von einer besseren Zukunft verwirklichen wollen" (Amerika-Dienst, hg. U.S. Information Service, Nr. 13, 10. 7. 96). Werden die Vereinigten Staaten auf diese Weise in das 21. Jahrhundert gelangen? Seit dem 6. November 1996 ist Al Gore ein sicherer Anwärter für die demokratische Präsidentschaftskandidatur im Jahr 2000. Eine erwägenswerte Perspektive: Clinton Präsident von 1993 bis zum 20. Januar 2001, und dann gleich weiter mit Al Gore als 43. Präsidenten?

Es wird zunächst einmal weitergehen mit der Masse unendlicher und nahezu nicht zu bewältigender Probleme, von denen im Wahlkampf keiner gern sprach. Sicher ist, daß die Vereinigten Staaten eine Zukunft im 21. Jahrhundert haben werden, auch wenn sie sich nicht nach dem Drehbuch von Clintons Annahmerede herbeizwingen läßt. *Hermann Vogt*

In den Startlöchern

Kakophonien polnischer Innenpolitik im Vorwahljahr

In Polen wird 1997 ein neues Parlament gewählt. Die seit 1993 gemeinsam mit der Bauernpartei regierende KP-Nachfolgepartei hat eine magere Bilanz bei administrativen Reformen vorzuweisen. Gleichzeitig ist das rechte Parteienspektrum in Polen wieder erstarkt. Noch immer ungelöst ist die Frage des Konkordats mit dem Heiligen Stuhl.

Kurz vor der Jahreswende verfügt die seit 1993 regierende Koalition aus *Demokratischer Linksallianz* (SLD) und *Polnischer Bauernpartei* (PSL) unverändert über eine zahlenmäßig stabile parlamentarische Mehrheit. Aber die spätestens im Herbst 1997 stattfindenden Parlamentswahlen werfen schon seit Monaten ihre Schatten voraus. Die Regierung unter ihrem Premier *Włodzimierz Cimoszewicz* erscheint immer weniger handlungsfähig. Die übermächtige Tendenz zur Aufschiebung oder Verwässerung von dringenden Strukturreformen läßt sich demnach nicht mit einer obstruktiven Oppositionspolitik, sondern allein mit den Interessengegensätzen und immer weiter auseinanderdriftenden ideologischen Profilen von SLD und PSL erklären. Die stärkste Opposition gegen die Regierungspolitik kam im Herbst 1996 aus einer der beiden Regierungsparteien, der Bauernpartei, die sich beispielsweise dazu hinreißen ließ, im Oktober gemeinsam mit den Oppositionsparteien gegen die Regierungsvorlage zum Jahressteuergesetz 1997 zu votieren und damit – zumindest vorläufig – den Haushaltsansatz des Finanzministers und eine solide Finanzpolitik zu Fall zu bringen.

Skandale und innenpolitische Lähmung

Zwar ist der „Fall Oleksy" für die Regierenden politisch weitgehend verdaut. Eine Klärung der politischen und geheimdienstlichen Hintergründe konnte erfolgreich verhindert werden. Aber bis ins Frühjahr wurden die Energien insbesondere des Seniorpartners in der Regierung, der postkommunistischen Linksallianz (SLD), durch die Abwehr der Beschuldigungen des im November 1995 abgewählten Präsidenten *Lech Wałęsa* und des Innenministers *Andrzej Milczanowski,* Premier *Józef Oleksy* sei ein Agent des sowjetischen/russischen Geheimdienstes gewesen, absorbiert (HK, Februar 1996, 68–73). Oleksy trat Ende Januar zurück. Nach monatelangen Enthüllungen über Doppelspione, Führungsagenten, exotische Treffpunkte, abgehörte Telefongespräche, die facettenreicher als der Stoff der Spionagethriller von Politikern, Geheimdienstmitarbeitern und Medien dargeboten wurden, stellte die Staatsanwaltschaft Ende April die Untersuchung gegen Oleksy ein, da keinerlei Verdachtsmomente für eine Anklage gefunden worden seien. Der neue Ministerpräsident Cimoszewicz kündigte an, sämtliche Akten zum Fall würden in einem Weißbuch der Öffentlichkeit vorgestellt werden. Das Ende Oktober vorgestellte Konvolut ließ jedoch viele Fragen offen.

Der Opposition war es gelungen, den nagenden Zweifel zu verstärken, ob die Regierungskoalition willens und in der Lage sei, die kommunistische Vergangenheit ehrlich aufzuarbeiten und alte Strukturen endgültig aufzubrechen. Für die zeitweise Kompromittierung des Transformationsprozesses bzw. die praktische Lahmlegung von Staatsinstitutionen – insbesondere der Staatsschutzbehörde – trugen allerdings auch die parlamentarischen Widersacher der Regierung durch parteipolitische Instrumentalisierung der Affäre Mitverantwortung. Freilich sollten sich nicht die im Parlament vertretenen Oppositionsparteien, vor allem Balcerowicz's Freiheitsunion, als der Hauptnutznießer der Abnutzungserscheinungen der Regierungskoalition erweisen. Die Unzufriedenheit der Wahlbürger kam außerparlamentarischen Gruppierungen zugute.

Nach der vorübergehenden innenpolitischen Beruhigung stand die Regierung unverändert vor einem *Reformstau,* hatte jedoch die Fähigkeit zur Durchführung an sich unerläßlicher Reformvorhaben verloren. Die Konflikte zwischen SLD und PSL betrafen und betreffen die Dezentralisierung (Territorialverwaltung), weltanschauliche Fragen (Konkordatsratifizierung, Verfassungsfragen und Abtreibungsliberalisierung), die Finanzpolitik (Steuerreform, Inflationsbekämpfung), die Privatisierungsstrategie, die Reform des Zentrums (Regierung, Ministerrat, Wirtschaftszentrum), ausländische Investitionen und ausländisches Eigentum an Grund und Boden, Schutz des heimischen Marktes, Industriepolitik (Bergbau, Energie), Reform der Sozialversicherung und des Gesundheitsdienstes usw. Der Aufschub von Entscheidungen in diesen Kernbereichen der Systemreform bedeutet einen großen Zeitverlust für notwendige Anpassungsschritte im Blick auf die von allen polnischen Regierungen seit der demokratischen Wende avisierte EU-Mitgliedschaft. Und die Perspektive anstehender Wahlen und darauffolgender Kräfteverschiebungen zuungunsten der jetzigen Regierungsparteien verspricht keinen größeren Reformschub, wenn an deren Stelle reformfeindliche Kräfte traditionalistischer und betont nationaler Provinienz (Wahlaktion „Solidarność", Bewegung für den Aufbau Polens/ ROP) an Einfluß gewinnen sollten.

Zwei weitere Reformhindernisse sollten erwähnt werden: 1. Durch die Machtkonzentration der SLD in Regierung, Parlament und Präsidialamt hat der Einfluß alter Netzwerke und Funktionäre auf regionaler und lokaler Ebene und sogar auf nationaler Ebene (neuerdings Besetzung von Botschaf-

terposten) wieder zugenommen. Unersättlich ist bis heute der Postenhunger der PSL in Staat, Verwaltung, Agenturen, Banken und Aufsichtsräten. Die nachgeordneten Strukturen der SLD und die PSL von der Parteispitze bis in die lokalen Organisationen gelten als ernsthafte Bremsklötze des Reformprozesses. 2. Die wirtschaftlichen Erfolge der letzten Jahre haben zu einer immer demonstrativer zur Schau gestellten Selbstzufriedenheit geführt, die den Blick für die Notwendigkeit weiterer Strukturreformen zur Stärkung der demokratischen Institutionen und zur Wegbereitung eines langfristig abgesicherten Wirtschaftsaufschwungs verstellt. Der Reformimpetus geht also weiterhin weitgehend von den bis 1993 eingeleiteten, unwiderruflichen demokratischen Reformen und den immer autonomer werdenden wirtschaftlichen Akteuren und Strukturen aus.

Die Reformbilanz ist mager

Von der Öffentlichkeit weitgehend unbeachtet, wurden in den zurückliegenden Monaten wichtige Schritte zur Verwirklichung der *zivilen und demokratischen Kontrolle der Armee* unternommen, die Präsident Wałęsa während seiner Amtszeit gemeinsam mit dem Generalstab zu verhindern gewußt hatte. Im Dezember 1995 wurde das Gesetz über das Amt des Verteidigungsministers verabschiedet. Im Juli 1996 ergingen die Regierungserlasse über die Kompetenzen des Verteidigungsministers und das Statut des Ministeriums. Die Arbeiten an einem Organisationsplan des Ministeriums sollten bis Herbst 1996 abgeschlossen werden. Nach der Neuordnung wird der Generalstab vollständig in das zivil geleitete Ministerium integriert. Ein Oberkommando der Landstreitkräfte wird eingeführt. Zugleich werden die aufgeblähten Strukturen des Generalstabs entscheidend reduziert, die bisher ein fast getreues Spiegelbild der Ministeriumsstruktur darstellten. In Friedenszeiten ist nunmehr durch das Gesetz über das Verteidigungsministerium gesichert, daß der Minister als oberster Dienstherr der Armee die politische Kontrolle über den Generalstabschef und über den Generalstab ausübt.

Die Bemühungen um Modernisierung der politischen Institutionen und um die Beseitigung der in der Übergangsverfassung durch die unklare Regelung der Kompetenzen programmierten Spannungen zwischen Präsident und Regierung haben zu ersten Teilerfolgen geführt. Zudem hat das Ende der Kohabitation mit der Niederlage des bisherigen Präsidenten Wałęsa und der Amtsübernahme von *Aleksander Kwaśniewski* zur Verminderung von Reibungsverlusten im Verhältnis zwischen Präsident und Regierung beigetragen.
Im Juni 1996 wurde eine Reform des wirtschaftlichen und administrativen Zentrums vom Parlament verabschiedet, welche die Zahl der mit der Wirtschaft befaßten Ministerien verringert und dem Ministerpräsidenten eine eigene Kanzlei und gestaltenden Einfluß auf die Ressortpolitik zugesteht (Auflösung des Ministerratsamts, des Innen- und des Privatisierungsministeriums, des Ministeriums für Zusammenarbeit mit dem Ausland, des Industrie- und des Bauministeriums und des Zentralen Planungsamts; Schaffung eines Ministeriums für Inneres und Verwaltung, eines Schatzministeriums, Wirtschaftsministeriums, einer Premierskanzlei, einer Privatisierungsagentur, eines Regierungszentrums für strategische Studien, eines Amtes für Wohnungsbau und Stadtentwicklung, eines Komitees für europäische Integration). Der Staatsschutz wird künftig unmittelbar dem Regierungschef und nicht mehr dem Innenministerium unterstehen.

Die Schwäche des Reformwerks liegt in seinem *Stückwerkcharakter,* da für die effektive Modernisierung des polnischen Regierungs- und Verwaltungsapparats die Reorganisation der Kompetenzen zwischen Zentrum und nachgeordneten Exekutiv- und Verwaltungsorganen (Dezentralisierung, territoriale Selbstverwaltung) zwingend wäre. Denn das Parlament beschloß zwar im Juli ein Gesetz über den Öffentlichen Dienst, das zum Ziel hat, ein Korps von qualifizierten unpolitischen Staatsdienern zu schaffen. Nur die Spitzen der staatlichen Verwaltung sollen hernach mit „politischen Beamten" besetzt werden, die künftig bei einem Machtwechsel im Zentrum zusammen mit den Ministern aus dem Amt scheiden. Zu diesen politischen Beamten gehören aber weiterhin die Wojewoden, die Vollzugsorgane der Regierung in der Provinz bleiben. Der politischen Einflußnahme eröffnet die zentrale Mittelverteilung so weiterhin Tür und Tor.
Zwar gibt es viele schöne Worte um die Regionalisierung in amtlichen Deklarationen und Sejmresolutionen. Die müssen aber zu Mißverständnissen führen, da der ressortspezifische Interventionismus im Rahmen des bisherigen Zentralismus aufrechterhalten wird und es keine komplexe und systematische Staatspolitik „nach unten" gibt. Außerdem fehlen angesichts des unverändert befehls-administrativen Staatsaufbaus die eindeutig definierten Adressaten bzw. Subjekte von Regionalpolitik. So erschwert die Zentralisierung und die mangelhafte Information und Koordination zwischen Zentrum und Wojewodschaften bis heute die grenzüberschreitende regionale Zusammenarbeit der Wojewodschaften. Bis heute muß beispielsweise ein Wojewode, wenn er eine Dienstreise ins benachbarte Ausland unternehmen möchte, im Warschauer Amt des Ministerpräsidenten um eine Genehmigung nachsuchen.

Schon seit Jahren zirkulieren Entwürfe über eine Dezentralisierung, funktionsfähige selbstverwaltete Wojewodschaften und die Einführung von Kreisen als mittlerer Verwaltungseinheit. Zwei aktuelle Entwürfe zur Dezentralisierung, die im Juli 1996 zur Beratung vorgelegt wurden, sind aber zwischen den Regierungsparteien heftig umstritten. Während die Linksallianz ebenso wie die oppositionelle Freiheitsunion eine weitgehend dezentralisierte Selbstverwaltung mit starken und großen Wojewodschaften (12–17 statt 49) befürwortet, will es die Bauernpartei bei der Vielzahl der kleinen Wojewodschaften belassen, die ihr bisher den Einfluß im ländlichen Raum und viele Verwaltungsposten gesichert haben.

Die unterschiedlichen ideologischen Profile der beiden Regierungsparteien zeigen sich jedoch noch viel deutlicher an der Haltung zu den Fragen, die das Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft betreffen und dazu geführt haben, daß die parlamentarische Behandlung des *Konkordatsgesetzes* mittlerweile zu einer anscheinend unendlichen Geschichte ausgeartet ist, es zu divergierenden Voten der Regierungsparteien zu der Liberalisierung der Abtreibungsgesetzgebung in Sejm und Senat kam und die Frage des Gottesbezugs in der Präambel des Verfassungsentwurfs immer noch nicht abschließend diskutiert werden konnte.

Bei der Bewertung der Standpunkte von Linksallianz und Bauernpartei muß der beginnende Wahlkampf berücksichtigt werden. Offensichtlich ist der demonstrative Laizismus bzw. Antiklerikalismus der einzige Kitt, der die in wirtschafts-, finanz- und sozialpolitischen Fragen heterogene Linksallianz zusammenhält und Präsident, Regierungschef und Außenminister so fesselt, daß sie die Konkordatsratifizierung nicht auf die Tagesordnung des Sejm setzen können. Für die Bauernpartei bietet das Entgegenkommen gegenüber den Erwartungen der katholischen Kirche die Möglichkeit, sich neue Koalitionsoptionen für die Zeit nach den Wahlen zu eröffnen und sich den patriotisch-katholischen Mitte-Rechts- und Rechtsparteien und Wahlbündnissen anzudienen, ohne es bisher zu einem offenen Koalitionsbruch mit der Linken kommen zu lassen. Dabei hat die innere Spaltung der Bauernpartei zur Folge, daß sich weder der Koalitionspartner noch die katholische Kirche oder oppositionelle außerparlamentarische Parteien auf das Abstimmungsverhalten der PSL-Abgeordneten verlassen können. Das Schicksal der Abtreibungsnovelle in den beiden Häusern des Parlaments machte allzu deutlich, daß die Bauernabgeordneten zwischen Prinzipientreue und taktischen Überlegungen hin- und herschwanken.

Die Abtreibungsnovelle als politischer Spaltpilz in einer ethischen Grundsatzfrage

Am 30. August 1996 hatte der Sejm gegen den erbitterten Widerstand der katholischen Kirche mit 208 gegen 61 Stimmen und 15 Enthaltungen für die Einfügung einer sozialen Indikation in das seit 1993 gültige restriktive Gesetz über Familienplanung (HK, April 1993, 179 ff.) votiert, das praktisch eine Fristenlösung (bis zur zwölften Schwangerschaftswoche) darstellt. Voraussetzung für den Eingriff ist ein Beratungsgespräch mit einem Arzt, das mindestens drei Tage vorher stattgefunden haben muß. Die Regelung verpflichtet auch Regierung und Behörden, in den Schulen das Fach Sexualkunde einzuführen. Außerdem soll der Zugang zu Verhütungsmitteln erleichtert werden, die bisher in einem Großteil der Apotheken nicht zum Angebot gehören.
Zu den inhaltlichen Positionen von Befürwortern und Gegnern der einen oder der anderen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs war nichts mehr hinzuzufügen. Die Argumente waren in der langen Debatte vor Verabschiedung des Gesetzes im Januar 1993 ausgetauscht worden. Dreieinhalb Jahre später ging es einfach um neue Mehrheitsverhältnisse, die sich in dieser Frage dann aber als doch nicht so eindeutig erwiesen. Denn die Abstimmung spaltete die Regierungsparteien. Die SLD unterstützte die Novelle einmütig, während der größte Teil der PSL-Abgeordneten entweder dagegen stimmte oder den Parlamentssaal in der Hoffnung verließ, daß das Quorum von 230 Abgeordneten nicht erreicht werde.

Unmittelbar nach der Abstimmung verurteilte Johannes Paul II. die Novelle mit den Worten: „Eine Nation, die ihre eigenen Kinder tötet, ist eine Nation ohne Hoffnung." Primas *Józef Glemp* bezeichnete das Gesetz am 1. September als eine generelle Tötungserlaubnis, die auf Kinder gerichtet sei. Dagegen kommentierte Präsident Kwaśniewski: „Die Liberalisierung des Abtreibungsgesetzes ist ein Mittel zur Bekämpfung einer Hypokrise, die unglücklicherweise in den letzten Jahren in Polen entstanden ist." Bis zur Unterzeichnung des Gesetzes mußte sich der Präsident aber doch etwas gedulden, da es noch von der zweiten Kammer, dem Senat, abgesegnet werden mußte. Und hier kam es zu einer handfesten Überraschung, als der Senat mit deutlicher Mehrheit (52:40) die Liberalisierung ablehnte. Entscheidend war hier das Votum der PSL-Abgeordneten, die sich unter dem massiven Druck der Kirche und der „Solidarność" fühlten, deren Wahlbündnis in den Meinungsumfragen von Monat zu Monat an Zustimmung gewinnt und sich als größte Herausforderung für die Linksallianz herauskristallisiert, will heißen: der Seniorpartner der Bauernpartei bei der Bildung einer Mitte-Rechts-Koalition nach den Wahlen sein könnte.

Die Freude der Abtreibungsgegner war aber nur von kurzer Dauer. Trotz eindringlicher Appelle der Bischöfe und des Papstes und vor der Kulisse von mehreren zehntausend Demonstranten überstimmte der Sejm am 24. Oktober 1996 mit der dafür notwendigen absoluten Mehrheit das Votum des Senats. 228 von 439 Abgeordneten stimmten für, 195 gegen das Gesetz, 16 enthielten sich der Stimme. Die SLD und die oppositionelle Arbeitsunion (UP) – mit Ausnahme des Sejm-Vizemarschalls *Aleksander Małachowski* – stimmten geschlossen für die Novelle. Hingegen votierte die überwältigende Mehrheit der PSL-Abgeordneten und der oppositionellen Freiheitsunion (UW) gegen die Neuregelung. Eine Bemerkung am Rande: Für die Liberalisierung stimmten sogar mehr Abgeordnete der UW (15) als Bauernabgeordnete (11) (Gazeta Wyborcza, 25.10.1996).
Während Bischof *Tadeusz Pieronek,* der Sekretär der Bischofskonferenz, davon spricht, daß die Beziehungen zwischen Kirche und Staat sich auf dem tiefsten Punkt seit 1993 befänden, da weder in der Abtreibungsproblematik noch in der Frage der Verankerung christlicher Werte im Verfassungsprojekt und bei der Konkordatsratifizierung eine Einigung erzielt werden konnte, zieht sich der Ministerpräsident auf das Argument zurück, bei den von Bischof Pieronek aufgegriffenen Fragen gehe es um Aktivitäten, die das Parla-

ment beträfen und nicht die Regierung. Ein Dialog von Schwerhörigen könnte nicht furchtbarer sein.
Es spricht viel dafür, daß sich die – um sich diplomatisch auszudrücken – „beteiligten Seiten" in die nach ihrer Ansicht günstigsten Ausgangspositionen für den Wahlkampf 1997 begeben. Zu den „beteiligten Seiten" gehört die SLD, die in der Wählergunst zwar etwas zurückgefallen ist, aber in Umfragen immer noch die knapp an erster Stelle genannte Parteigruppierung bleibt, wobei möglicherweise der Amtsbonus des jetzt offiziell parteilosen Präsidenten eine wichtige Rolle spielt, von dem 65 Prozent der Bevölkerung sagen, daß er ein besserer Präsident sei als sein Amtsvorgänger und nur 16 Prozent das Gegenteil denkt. Dazu gehört die PSL, der es in erster Linie darauf ankommt, in der nächsten Regierung wieder dazuzugehören und die realistisch die Mehrheit für das jetzige Bündnis schmelzen sieht, abgesehen davon, daß die Reserve an inhaltlichen Gemeinsamkeiten mit der SLD längst aufgebraucht ist.

Zukunftsspekulationen über „beteiligte Seiten"

Das herausragende Phänomen der letzten Zeit in der politischen Landschaft ist nach Jahren organisatorischer Zersplitterung die Neuformierung der Parteien auf der Rechten, die – obwohl im Parlament nicht vertreten – schon längst wieder zum politischen Spiel dazugehören. *Solidarność* ist ohne Wałęsa, der sich kein eigenes Machtzentrum schaffen konnte, als Sammlungsbewegung rechts von der Mitte politisch wiederauferstanden. Die Gewerkschaft Solidarność hat einen Wahlblock mit kleineren Mitte-Rechts-Parteien gebildet, der mehr noch als die rechtspopulistische und tendenziell xenophobe *Bewegung zum Aufbau* Polens (ROP) des ehemaligen Premiers Olszewski in der Wählergunst gestiegen ist und mit der SLD fast gleichgezogen hat. Zwar ist auch die zentristische und reformorientierte *Freiheitsunion* (UW) weiterhin eine „beteiligte Seite". Als größter parlamentarischen Oppositionspartei ist es ihr aber nicht gelungen, sich programmatisch und organisatorisch zu profilieren, ebensowenig der linken Arbeitsunion (UP). Die UW dümpelt in Umfragen und in der öffentlichen Wahrnehmung hinter den beiden außerparlamentarischen Gruppierungen um Solidarność und ROP, die sich als Koalitionspartner einer geschwächten *Bauernpartei* anbieten könnten.
Eine Kohabitation mit einem „linken" Präsidenten und einer „rechten" Regierung ist in Polen nach 1997 nicht auszuschließen. Damit befände sich Polen im Trend der sogenannten zweiten Wende, die sich nach der sogenannten Linkswende um 1993 nunmehr in Ostmitteleuropa abzeichnet. Litauen hat hier wieder den Anfang gemacht. In Ungarn zeichnet sich ein vergleichbarer Ruck in Richtung Mitte-Rechts ab. Beflügelt wird die Entwicklung noch durch die liberal-konservative Wende in Rumänien und Bulgarien, wenn hier auch eigentlich erst der Umbruch von 1989/90 vollendet werden muß.
Es bleibt hinzuzufügen, daß in dem bevorstehenden Wahlkampf die katholische Kirche aller Voraussicht nach auch wieder zu den „beteiligten Seiten" zu zählen sein wird. Zu verlockend ist die Aussicht, das nächste Mal auf die richtigen Pferde gesetzt zu haben. *Dieter Bingen*

„Vorrang haben die Menschen"

Ein Gespräch mit Renovabis-Geschäftsführer Eugen Hillengass

Seit 1993 gibt es „Renovabis", die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa. Wie hat sich dieses neue kirchliche Hilfswerk entwickelt? Welchen Beitrag leistet es für das Zusammenwachsen der Christen in Europa? Darüber sprachen wir mit dem Geschäftsführer von Renovabis, Eugen Hillengass SJ. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Pater Hillengass, bei seiner Gründung im Jahr 1993 war Renovabis keineswegs unumstritten. Die Frage stand im Raum, ob es neben den bestehenden kirchlichen Hilfswerken und -organisationen eine weitere Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken braucht. Hat sich Renovabis in den letzten Jahren so etabliert, daß die anfänglichen Bedenken gegenstandslos geworden sind?

Hillengass: Wenn es dieses neue Hilfswerk nicht gäbe, müßte man es erfinden. Schließlich können wir nicht unsere direkten Nachbarn übersehen und uns nur um ferne Nächste kümmern. Weil Solidarität unteilbar ist, war es notwendig, eine Solidaritätsaktion für den Osten ins Leben zu rufen, die die Gläubigen in ganz Deutschland anspricht. „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe" z. B. leistet eine hervorragende Arbeit, aber kann zur Unterstützung doch nur auf einen begrenzten Adressatenkreis zurückgreifen. Ähnlich verhält es sich mit anderen Hilfsorganisationen für Osteuropa. Die Kirche in Deutschland hat aber als ganze eine Verantwortung für die Mitchristen im früheren Ostblock, so wie sie

auch als ganze eine Verantwortung für die Kirche in der Dritten Welt hat. Deswegen braucht es Missio, Adveniat und Misereor und deswegen braucht es zusätzlich auch Renovabis.

HK: Renovabis nennt sich Solidaritätsaktion und nicht Hilfswerk, obwohl doch die Arbeitsweise weitgehend der der anderen Hilfswerke entspricht. Warum dann die Bezeichnung als Aktion und nicht als Werk?

Hillengass: Unsere Arbeit ist stärker an einen bestimmten Abschnitt in der geschichtlichen Entwicklung gebunden als etwa die der Caritas oder auch die von Misereor. Arme und Marginalisierte bei uns wird es in der einen oder anderen Form immer geben und auch die Probleme der Entwicklungsländer werden noch über etliche Generationen hinweg bestehen und unsere Hilfe verlangen. Auch bei der Unterstützung für die Kirche in Lateinamerika, wie sie Adveniat leistet, läßt sich kein Ende absehen. Das ist bei Renovabis möglicherweise anders, weil es doch begründete Hoffnung auf eine wirtschaftliche, politische und damit auch kirchliche Stabilisierung wenigstens in einem Teil der jetzt von uns unterstützten Länder gibt.

„Unser wichtigstes Anliegen ist die Partnerschaft"

HK: Sie haben jetzt schon die Zukunft im Blick, in der Renovabis als Solidaritätsaktion möglicherweise einmal überflüssig werden könnte. Aber müßte es nicht darauf ankommen, diese noch recht neue Aktion in den Gemeinden und in der kirchlichen Öffentlichkeit bekannter zu machen? Es gibt die jährliche Kollekte für Renovabis in allen Pfarreien, aber insgesamt hat man nicht den Eindruck, die Aktion wäre schon wirklich im Bewußtsein der Gläubigen verankert...

Hillengass: Renovabis ist nicht nur eine Organisation, um Geld zu sammeln und zu verteilen. Erstes und wichtigstes Anliegen unserer Arbeit ist vielmehr der Dialog, ist die Partnerschaft. Wir wollen dazu beitragen, daß die Christen in West und Ost aufeinander zugehen, aufeinander hören, sich miteinander auf den Weg machen. Das klingt jetzt alles furchtbar fromm, ist aber zunächst einmal Ausdruck einer schlichten Notwendigkeit: Die längste Grenze Deutschlands zu einem Nachbarland ist die zur Tschechischen Republik, an zweiter Stelle folgt die Grenze zu Polen und erst an dritter die zu Frankreich. Wenn man sich vergegenwärtigt, was alles in Deutschland und Frankreich in den letzten Jahrzehnten getan werden mußte, um nach mehreren Kriegen zwischen den beiden Ländern ein neues Verhältnis zu schaffen, kann man nur sagen: Ähnliches müßte doch auch an den viel längeren Grenzen im Osten im Lauf der Zeit möglich sein. Wir brauchen jetzt und in absehbarer Zeit Spenden; aber wichtiger ist der Ausbau der Partnerschaften.

HK: Renovabis kann derzeit insgesamt etwa 60 Millionen Mark im Jahr für Projekte ausgeben. Gemessen etwa am Volumen kirchlicher Haushalte in Deutschland ist das keine besonders große Summe, zumal aus diesem Topf ja fast 30 Länder bedient werden müssen. Kann die Hilfe durch Renovabis mit einer solchen Finanzmasse, die in den nächsten Jahren vermutlich kaum größer werden wird, viel mehr sein als der sprichwörtliche Tropfen auf den heißen Stein?

Hillengass: Oft geht es ja nicht darum, daß wir ein ganzes Gebäude hinstellen oder ein Vorhaben komplett finanzieren, sondern darum, den Menschen vor Ort durch eine vielleicht nur begrenzte Unterstützung Hoffnung zu geben. Gefragt ist eine hohe Kunst, die wir zugegebenermaßen bei weitem noch nicht ausreichend beherrschen, die wir uns aber immer mehr aneignen möchten: Renovabis darf auf der einen Seite nicht zur Gießkanne werden und jedem etwas geben. Auf der anderen Seite müssen wir aber auch nicht zu Perfektionisten werden, nach dem Motto: Entweder wir helfen so lange, bis auch das letzte Dachfenster eingesetzt ist, oder wir fangen überhaupt nicht an. Man muß den Mittelweg finden, indem man Hilfe zur Selbsthilfe gibt. Damit liegen wir auf der gleichen Linie wie Misereor.

HK: Verfügt Renovabis nach den Erfahrungen der ersten Jahre schon über einigermaßen verläßliche Kriterien, um Notwendigkeit und Erfolgsaussichten einzelner Projekte zu beurteilen? Wann steigen Sie ein und wann lehnen Sie ein Projekt ab?

Hillengass: Zunächst einmal stellen wir uns immer die Frage, ob wir in Menschen oder in Steine investieren, denn Vorrang haben die Menschen. Und wenn schon in Steine investiert wird: Geschieht es der Menschen wegen oder zum Zweck der Repräsentation? In manchen Fällen habe ich auch schon sehr deutliche Briefe geschrieben, um Prestigeprojekte auf ein vertretbares Maß zurückzustutzen. So war eine Kirche in Rußland auf sechseinhalb Millionen Dollar veranschlagt; nachdem wir interveniert haben, wird sie jetzt nur achthunderttausend Dollar kosten. Ein zweites Kriterium ist für uns das der Wirkung durch Multiplikatoren. Wir versuchen deshalb, in Priester und Alumnen zu investieren, in Lehrer und Katecheten und auch in Journalisten, in den Printmedien wie in den elektronischen Medien. Im letzteren Fall finanzieren wir keine Vollausbildung, sondern einzelne Kurse, um so Journalisten für kirchliche wie für säkulare Medien zu kompetenten Gesprächspartnern bei kirchlich-religiösen Themen zu machen.

HK: Bei der Lektüre Ihres jüngsten Jahresberichts fällt auf, daß es bei vielen der dort aufgeführten Projekte um relativ kleine Geldsummen geht. Kann damit den jeweiligen Partnern wirklich effektiv geholfen werden?

Hillengass: Die von Ihnen angesprochenen kleinen Summen wurden von unseren Partnern jeweils so erbeten. Es läßt sich auch mit bescheidenen Summen sehr viel bewirken, wenn sie rechtzeitig zur Verfügung gestellt werden. Im übrigen wäre Renovabis angesichts des begrenzten finanziellen Gesamtvolumens schlecht beraten, würden wir uns auf einige Großprojekte beschränken und den Rest vernachlässigen.

HK: Hat Renovabis denn in seiner bisherigen Tätigkeit auch schon das eine oder andere Projekt unterstützt, das sich im Nachhinein als völliger Fehlschlag erwiesen hat?

Hillengass: Im einen oder anderen Fall hätten wir nachträglich die Prioritäten vielleicht anders gesetzt. Aber ich kann mich an kein Projekt aus den letzten Jahren erinnern, das sich als völlig unsinnig oder unnötig herausgestellt hätte. Allerdings macht sich bei unserer Arbeit gelegentlich die Prägung unserer Projektpartner durch ihren früheren politischen Kontext bemerkbar. Sie lebten in Obrigkeitsstaaten, in denen es üblich war, Potemkinsche Dörfer zu produzieren. In dieser Richtung müssen wir eine gewisse Sensibilität entwickeln. Das geht aber nur im Lauf der Zeit, sowohl durch gute und manchmal vor allem auch durch schlechte Erfahrungen. Man muß lernen, das berechtigte Anliegen der Partner von dem Drumherum zu unterscheiden, wobei wir dabei vor Ort durchaus Unterstützung finden: Ich denke an den Bischof in Nowosibirsk, der einen Pfarrer, der unsere Unterstützung für einen Kirchenbau möchte, nach seinen jährlichen Kollekteneinnahmen fragt und ihm dann vorrechnet, daß er mit diesen Einnahmen nicht einmal die Heizkosten für die geplante Kirche bezahlen könnte. Ein solches Gespräch läßt dann das Bauvolumen ziemlich schnell zusammenschrumpfen.

„Es braucht ein erhebliches Fingerspitzengefühl"

HK: Sie arbeiten bei Ihren Projekten mit der kirchlichen Hierarchie in den Ländern Mittel- und Osteuropas eng zusammen. Wie sieht es bei den Bischöfen mit der Bereitschaft zum Dialog und zur Partnerschaft aus? Sind sie Ihrer Erfahrung nach bereit, im Zusammenhang mit Hilfsprojekten auch in ein Gespräch über ihre pastoralen Schwerpunktsetzungen einzutreten?

Hillengass: Wir sind darauf angewiesen, allmählich das Vertrauen der kirchlichen Verantwortlichen in unseren Partnerländern zu gewinnen. Es gab anfänglich auch Fälle, in denen unser Name irreführend war. So war ein Erzbischof einmal sehr verärgert, als er mit einer ganzen Liste von Kirchenbauprojekten ankam, von denen wir einen Teil zurückgewiesen haben. Darauf sagte er: Ihr heißt doch Renovabis, also müßt ihr beim Renovieren von Kirchengebäuden helfen! Aber inzwischen haben wir diesen Bischof zum Freund gewonnen, und die Zusammenarbeit funktioniert problemlos. Als wir am Anfang eine Bugwelle von Projekten hatten, die in kurzer Zeit gesichtet und bewältigt werden mußten, blieb nicht so viel Zeit für die Verständigung über Prioritäten wie jetzt, wo dieser Stau ziemlich abgebaut ist. Inzwischen hat uns z. B. die größte Bischofskonferenz in unserem Bereich von sich aus Prioritäten genannt, auf die sie sich zunächst einmal selber einigen mußte. Das war nicht die Leistung von Renovabis, aber wir haben durch Rückfragen diesen Klärungsprozeß gefördert.

HK: In den Kirchen der mittel- und osteuropäischen Reformländer gibt es nicht selten Spannungen zwischen Kräften, die ihre Leitbilder vor allem aus der Vergangenheit beziehen und sich die Verbindung von Kirche, Nation und Staat entsprechend vorstellen und solchen, die auf eine Erneuerung der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanums setzen. Wird eine Aktion wie Renovabis nicht zwangsläufig in die innerkirchlichen Auseinandersetzungen dieser Länder einbezogen?

Hillengass: Es stimmt, wir werden hineingezogen, und zwar schon dadurch, daß die einzelnen Diözesen unterschiedliche Schwerpunkte in ihrer Pastoral setzen und dementsprechend auch Anträge stellen. Gelegentlich weisen wir unsere Partner auch auf solche Unterschiede hin, allerdings braucht es dabei ein erhebliches Fingerspitzengefühl. Vor allem benötigen wir viel Geduld, wie sich etwa am Beispiel kirchlicher Druckereien in Osteuropa zeigen läßt: Einige Druckereien sind uns als anfinanzierte Projektruinen überkommen, und wir haben zunächst gute Miene gemacht und die Finanzierung durchgezogen. Gleichzeitig hat Renovabis aber darauf hingewiesen, daß unserer Meinung nach die Kirche nicht unbedingt Druckereien betreiben muß. Die Ortskirchen sahen das anders, weil sie die Erfahrung von vierzig oder siebzig Jahren hatten, in denen sie überhaupt nichts drucken lassen konnten. Jetzt allmählich verändert sich hier die Sichtweise vor Ort.

HK: Inwiefern kann Renovabis zumindest indirekt dazu beitragen, daß „westliche" Sichtweisen von Theologie und Pastoral in den Kirchen der früher kommunistisch beherrschten Länder Eingang finden, daß man sich mit ihnen dort wenigstens offen und unvoreingenommen auseinandersetzt?

Hillengass: Unseren Beitrag können wir zunächst einmal über die Multiplikatoren leisten, also durch die Unterstützung für Priesteramtskandidaten. Hier gibt es drei Möglichkeiten: Zum einen Stipendien für ein Studium irgendwo im Westen. Das geht nur für eine begrenzte Zahl von Studenten, sollte aber der Normalfall bei zukünftigen Professoren sein. Zum zweiten kann Renovabis Bibliotheken unterstützen. Wir versuchen derzeit, Wege zu finden, um die insgesamt etwa 60 Priesterseminare in unserem Förderungsgebiet mit Büchern auszustatten. Schließlich gibt es die Möglichkeit des Gesprächs mit den Verantwortlichen, mit Bischöfen, Generalvikaren und Seminarregenten. In solchen Gesprächen können wir die eine oder andere Anfrage vorbringen, aber immer im Bewußtsein, daß auch die westliche Optik ihre blinden Flecken hat und daß in unseren Partnerländern nicht alles von heute auf morgen zu verändern ist.

HK: Vorbehalte gegen den „Westen" lassen sich also nur allmählich und mit viel Fingerspitzengefühl von westlicher Seite her abbauen …

Hillengass: Die Vorbehalte sind zweifellos da. Daß sie nur langsam abzubauen sind, hat in unserem Fall natürlich auch damit zu tun, daß Renovabis gegenüber solche Vorbehalte nicht geäußert werden. Wer zu uns kommt und zwei Kirchen

finanziert haben möchte, wird doch nicht im gleichen Atemzug sagen, daß ihm an der westlichen Theologie und Kirche vieles nicht gefällt. Eine gewisse Schwierigkeit ergibt sich im übrigen durch das Bild des Westens und seiner Kirche, das durch die Medien in den Osten transportiert wird. Wer den Westen nicht aus eigener Anschauung kennt, hat aufgrund einschlägiger Nachrichten unter Umständen ein Schreckensbild von den hiesigen gesellschaftlichen und kirchlichen Zuständen, das sich oft nur mühsam durch Gespräche korrigieren läßt.

„Wir können von den Christen im Osten auch sehr viel lernen"

HK: Renovabis ist eine Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken und unterstützt in erster Linie die katholischen Ortskirchen in Mittel- und Osteuropa. Nun leben die Katholiken in diesem Raum zusammen mit Christen anderer Konfessionen, mit Protestanten, vor allem aber auch mit orthodoxen Nationalkirchen. Was ergibt sich daraus für Ihre Arbeit?

Hillengass: Von evangelischen Kirchen in Osteuropa sind bisher nur ganz wenige Projekte an uns herangetragen worden. Diese Projekte haben wir nach unseren allgemeinen Kriterien beurteilt und dann angenommen bzw. abgelehnt. Von orthodoxer Seite haben wir eine ganze Reihe von Anträgen vor allem im sozial-karitativen Bereich erhalten und auch sie entsprechend geprüft. Wir erbitten bei orthodoxen Projekten jeweils eine Stellungnahme des orthodoxen Bischofs und eine Stellungnahme des für die Region zuständigen katholischen Bischofs, weil unsere katholischen Partner nicht den Eindruck haben sollen, hier geschehe etwas hinter ihrem Rücken. Allerdings machen wir die Annahne eines Projekts, das von einem orthodoxen Eparchen oder Metropoliten eingereicht wird, nicht von der förmlichen Zustimmung des katholischen Bischofs abhängig.

HK: Renovabis möchte die Partnerschaft zwischen der Kirche im früheren Ostblock und den Katholiken in Deutschland voranbringen. Diejenigen, die sich früher für die verfolgte Kirche engagiert haben, müssen sich jetzt auf die geänderten Verhältnisse einstellen. Bei anderen ist die erste Neugier, die nach der Wende entstand, schon wieder im Abklingen. Wieder andere sind stark für die Dritte-Welt-Arbeit engagiert. Wie läßt sich auf einem solchen Hintergrund hierzulande Bereitschaft zu Dialog und Partnerschaft mit dem Osten fördern?

Hillengass: Ich sehe hier vor allem zwei Wege, den mehr religösen und den mehr utilitaristischen. Zum einen geht es um den Austausch der Gaben unter Christen verschiedener Herkunft und Lebenssituation. Es darf nicht so sein, daß Katholiken in Deutschland von ihren unmittelbaren Nachbarn im Osten absehen und so tun, als gäbe es diese eigentlich nicht. Wir können von den Christen im Osten doch auch sehr viel lernen, angefangen von ihrer Gastfreundschaft, die jeden fasziniert, der einmal in den verschiedenen Ländern Kontakte geknüpft hat. Und dann das mehr utilitaristische Argument: Es kann uns politisch und wirtschaftlich schlechterdings nicht gleichgültig sein, wie sich die Dinge in unseren östlichen und südöstlichen Nachbarländern entwickeln. Wir müssen gleichzeitig beide Wege einschlagen, um Interesse für die Kirche in unseren Partnerländern zu wecken.

HK: Aber wenn Renovabis um Spenden wirbt, konkurriert die neue Solidaritätsaktion doch knallhart mit den schon etablierten kirchlichen Hilfswerken und Wohltätigkeitsorganisationen...

Hillengass: Wenn wir in diese Konkurrenz nicht eintreten würden, würde der Osten möglicherweise vergessen. Wir sind eben in diesem Bereich die einzige Organisation, die mit einem bischöflichen Auftrag, einer Kollekte und dem damit verbundenen Informationsmaterial grundsätzlich an alle Kirchgänger herantritt. Weil die Mehrzahl der Katholiken aber keine regelmäßigen Kirchgänger sind, versuchen wir auch über die Medien für unsere Anliegen zu werben. Daß wir auch viele Menschen erreichen, die am Kollektensonntag nicht im Gottesdienst waren, zeigt sich am Zuwachs der Spenden, die auf unseren Konten eingehen.

„Hilfestellungen vor allem beim Erfahrungsaustausch"

HK: Die Arbeit von Misereor und Adveniat war zeitweise von Auseinandersetzungen über Profil und Aufgaben der Hilfswerke begleitet; Misereor sorgte erst vor kurzem durch eine gemeinsam mit dem BUND verantwortete Öko-Studie für einige Aufregung im deutschen Katholizismus. Ist auch Renovabis bereit und in der Lage, seine Anliegen in der kirchlichen Öffentlichkeit offensiv und notfalls unter Inkaufnahme von Konflikten und Verärgerungen zu vertreten?

Hillengass: Schon von unserer personellen Ausstattung her sind wir noch nicht so weit. Entsprechende Kampagnen und Initiativen wollen ja sehr gut vorbereitet sein und müssen grundsätzlich angegangen werden. Hier haben wir sicher noch einen gewissen Nachholbedarf. Andererseits stellen wir fest, daß bestimmte Fragen, zu denen wir uns prononciert äußern könnten, schon von vorhandenen Organisationen wie etwa dem Caritasverband besetzt werden und deshalb wohl auch noch einige Absprachen notwendig sind. Solange von anderer Seite die richtigen und wichtigen Probleme und Forderungen im Blick auf die Situation in Mittel- und Osteuropa angesprochen und profiliert vertreten werden, ist es auch nicht so wichtig, daß unbedingt der Name Renovabis dabei auftaucht. Das schließt nicht aus, daß wir uns künftig in der Lobbyarbeit für unsere Anliegen stärker engagieren.

HK: Die Anstöße zur Gründung von Renovabis kamen von unten, von konkreten Partnerschaften zwischen Gemeinden und Gruppen in Deutschland und den mittel- und osteuropäischen Reformstaaten. Partnerschaften können nach einer ersten intensiven Phase auch wieder einschlafen, wie sich seinerzeit auch zwischen Deutschland und Frankreich gezeigt hat...

Hillengass: Ganz im Gegenteil. Das Netz von Partnerschaften wird dichter. Renovabis hat 1993 sein erstes Partnerschaftstreffen veranstaltet und seitdem hat jedes Jahr ein solches Treffen stattgefunden. Inzwischen reicht das Kardinal-Döpfner-Haus, wo sich unsere Geschäftsstelle befindet, für die Partnerschaftstreffen kaum aus, so daß wir teilweise auf regionale Veranstaltungen ausweichen und auch kategorial aufteilen müssen, etwa durch ein Treffen speziell für Ordensleute, die in West-Ost-Partnerschaften engagiert sind.

HK: Der Katholische Kongreß in Hildesheim stand unter dem Motto „Solidarität ist unteilbar" und wollte damit Tendenzen entgegenwirken, die verschiedenen Felder christlicher Solidarität (Nord-Süd, Ost-West, eigenes Land) gegeneinander auszuspielen. Ist die Solidarität West-Ost unter den Bedingungen des politischen und kirchlichen Neuanfangs im Osten bei uns schon so fest verankert wie die anderen beiden Bereiche?

Hillengass: Bei den Anmeldungen zum Hildesheimer Kongreß war der Bereich Ost-West eine Zeitlang ganz abgeschlagen. Im Endeffekt waren die Foren und vor allem die Arbeitskreise zum Thema West-Ost teilweise besser besetzt als die der anderen beiden Bereiche. Natürlich können die Erfahrungen von Hildesheim nicht als genereller Maßstab dienen. Schließlich war die Zusammensetzung des Kongresses nicht repräsentativ für die Katholiken in Deutschland, sondern es waren vor allem Menschen anwesend, die beruflich mit der Kirche bzw. den einzelnen Themenbereichen zu tun haben. Entscheidend für uns ist, was sich in den Pfarreien tut. Dort braucht es für die Partnerschaftsarbeit West-Ost einen rührigen Pfarrer und/oder Pfarrgemeinderatsvorsitzenden oder einen Beauftragten für Entwicklung–Mission–Frieden, die die Sache entsprechend vorantreiben. Solche Leute wirken dann oft auch über die Pfarrei hinaus auf der Ebene des Dekanats und des Bistums und sorgen dafür, daß Partnerschaften am Leben erhalten und mit Leben gefüllt werden.

HK: Wie sieht dann Renovabis seine Aufgabe im Blick auf West-Ost-Partnerschaften auf Pfarreiebene?

Hillengass: Wir wollen Partnerschaften nicht gängeln, sondern ihnen dort helfen, wo es sinnvoll ist. Hilfestellungen kann Renovabis vor allem beim Erfahrungsaustausch leisten. Die einzelnen Gemeinden und Initiativen kommen ja auch deshalb zu unseren Partnerschaftstreffen, weil sie wissen wollen, wie andere mit konkreten Problemen fertig werden: Was macht man mit einem Transport an der Grenze, welche Dinge werden in Rußland oder der Ukraine wirklich gebraucht? Wir können aber nur froh sein, wenn Pfarrgemeinden, Gesamtkirchengemeinden oder Dekanate ihre Projekte so weit im Griff haben, daß sie unsere Hilfe nicht mehr benötigen. Wenn Renovabis informiert wird, ist das sicher gut; aber notwendig ist es nicht. Wir müssen ja auch ehrlicherweise zugeben, daß eine deutsche Pfarrgemeinde über die Probleme und Bedürfnisse ihrer Partnergemeinde in Osteuropa nach kurzer Zeit viel besser Bescheid weiß, als Renovabis das je könnte.

HK: Die Initiative zur Gründung von Renovabis ging seinerzeit vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken aus. Welches Gewicht hat für Sie die Förderung eigenständiger Laienarbeit in den Kirchen Mittel- und Osteuropas, wo sie bis zur Wende so gut wie unmöglich war?

Hillengass: Renovabis hat einen Beauftragten für Laienarbeit, an das Zentralkomitee angebunden und von uns finanziert. Er reist durch die verschiedenen Länder und führt Gespräche mit Bischöfen, mit Leitern von Seelsorgeämtern und vor allem mit Laien. Es gibt teilweise ja auch schon Laienräte oder ähnliche Institutionen. Unser Beauftragter versucht, ihnen Anregungen für ihre Arbeit, etwa für Schulungen zu geben und spricht auch über die katholische Soziallehre. Man muß in diesen Ländern bei den kirchlich Verantwortlichen ja erst das Bewußtsein dafür wecken, daß auch ein zahlenmäßig starker Klerus die eigenständige Verantwortung der Laien nicht ersetzen kann. Natürlich sollen wir uns darüber freuen, wenn es in etlichen Ländern Osteuropas derzeit sehr viel Priesternachwuchs gibt. Aber damit sind eben nicht alle Probleme gelöst. Die Sensibilität für diese Zusammenhänge muß erst entstehen und dabei können wir Hilfestellungen leisten.

HK: Johannes Paul II. hat bei seinem Deutschlandbesuch im Juni die Einberufung einer zweiten Bischofssynode für Europa angekündigt. Bei der Synode 1991 stand die Freude über die wiedergewonnene Freiheit im Mittelpunkt; beim Folgetreffen wird man nicht zuletzt eine Bilanz des Austausches zwischen Ost und West seit der Wende ziehen. Wie sehen Sie die Entwicklung der letzten Jahre?

Hillengass: Die Kirche hat es schwerer als Wirtschaft und Politik, wo es weithin um Sachgesetzlichkeiten geht. Im Kirchlichen kommt sehr viel stärker das allgemein Menschliche zum Tragen, und dort gibt es zwischen Ost und West in Europa nach wie vor viele Barrieren. Die Leute sind ja zunächst Menschen und dann Christen und nicht umgekehrt. Wie schwer man sich in der Kirche mit dem Zusammenwachsen tut, zeigt sich gerade bei Gemeinschaften wie den Orden, die ja über Ländergrenzen und Regionen hinweg organisiert sind. Mein Ordensgeneral drängt seit Jahren darauf, daß es mindestens Versammlungen der Provinziale auf europäischer Ebene gibt und daß die Oberen aus den verschiedenen Teilen Europas allmählich aufeinander zugehen. Die Begeisterung über dieses Vorhaben hält sich teilweise sehr in Grenzen. Aber oft ist es einfach auch so: Jeder einzelne Verantwortliche in der Kirche ist mit so vielen Dingen

belastet und überlastet, daß dabei die wirklich wichtigen Aufgaben wie derzeit das Zusammenfinden von Ost und West in Europa zu sehr vernachlässigt werden.

„Wir müssen voneinander wissen und uns füreinander interessieren"

HK: Wenn es schon in Deutschland mit seiner unmittelbaren Nähe zu den osteuropäischen Reformländern Probleme mit der kirchlichen Verständigung und dem Zusammenwachsen gibt, wie sieht es dann bei den anderen Ortskirchen in Westeuropa aus? Ist Renovabis eine singuläre Aktion im kirchlichen Europa?

Hillengass: Es gibt anderswo keine vergleichbar organisierte Solidaritätsaktion für Mittel- und Osteuropa, was aber nicht heißt, daß dort in dieser Richtung nichts geschehen würde. Kardinal Hume hat z. B. in England eine Kollekte für den Osten durchführen lassen, die niederländischen Katholiken sind engagiert. Die französische Kirche tut sich finanziell natürlich schwer, aber sie unterstützt die Kirche im Osten etwa durch Spezialisten im Medienbereich, die einiges aufgebaut haben. Die US-Kirche hat sich besonders im Bereich der elektronischen Medien engagiert und fast in jedem osteuropäischen Land Studios finanziert. Die italienischen Katholiken helfen vor allem in Albanien und in anderen Gebieten, wo Italien traditionell schon immer stärker präsent war. Es geschieht also durchaus einiges, nur fehlt es insgesamt noch an der Koordination.

HK: Stichwort Koordination: Inwieweit gibt es Abstimmungsbedarf zwischen der Arbeit von Renovabis in Mittel- und Osteuropa und den zuständigen vatikanischen Stellen?

Hillengass: Ich bin fünf- bis sechsmal pro Jahr in Rom; nicht immer wegen Renovabis, aber auch wegen Renovabis. Bei der Ostkirchenkongregation besteht eine eigene Organisation, die Projekte an die verschiedenen Hilfsorganisationen vermittelt. Von dieser Stelle nehmen wir jedesmal ein paar Projekte mit. Auch sonst ist unsere Adresse den römischen Dikasterien durchaus bekannt. Wir erhalten Briefe von verschiedenen Kurienbehörden, die uns Projekte empfehlen. Wir akzeptieren solche Projekte nicht einfach deshalb, weil sie von Rom empfohlen werden, sondern prüfen sie nach unseren üblichen Kriterien.

HK: Welche Prognose stellen Sie insgesamt der Arbeit von Renovabis für die kommenden Jahre? Werden noch mehr oder auch andere Aufgaben auf die Aktion zukommen? Sehen Sie Probleme mit dem kirchlichen Rückenwind?

Hillengass: Mit dem zunehmenden Bekanntheitsgrad von Renovabis werden künftig sicher neben der Partnerschafts- und Projektarbeit auch andere Aufgaben auf uns zukommen. Bereits 1997 wird Renovabis den vorher in Königstein unter dem Titel „Kirche in Not" abgehaltenen Kongreß weiterführen. Thema wird sein: „Kirche in Osteuropa: herrschen oder dienen?" Der Kongreß dient der Begegnung zwischen Christen in Ost und West, will aber auch zur Diskussion aktueller Themen in den Kirchen unserer östlichen Nachbarn aufrufen. Auch die Bildungsarbeit wird zunehmen müssen. Das Wissen über unsere Nachbarn im Osten ist bei uns Deutschen oft mehr als mangelhaft. Wir können aber nur gute Nachbarn werden, wenn wir uns füreinander interessieren und voneinander wissen. Probleme mit dem „kirchlichen Rückenwind" haben wir nicht. Ich hoffe aber und wünsche besonders den Nachbarkirchen in Osteuropa, daß die kirchlichen Mittel, die etwa zwei Drittel unseres Budgets ausmachen, nicht unter den Sparzwängen leiden werden.

Eine neue Dimension

Das Medienreligiöse und der christliche Glaube

Das Fernsehen ist längst zum Leitmedium moderner Gesellschaften geworden. In vielfältiger Weise transportiert es auch religiöse Botschaften. Arno Schilson (Mainz) zeigt, wo und wie Religiöses heute im Fernsehen vorkommt und fragt nach Übereinstimmungen wie Differenzen zwischen dem Medienreligiösen und dem christlichen Glauben.

In der diffusen Vielfalt des Religiösen hat sich in den letzten Jahren ziemlich überraschend und noch weitgehend unbemerkt eine Gestalt herausgebildet, die gespannte Aufmerksamkeit verdient. Sie zu beschreiben und exakt abzugrenzen fällt keineswegs leicht. Ihr Profil bleibt unscharf und ihre Ränder fransen aus; ihre Verbreitung ist groß und ihre Akzeptanz beachtlich. Allerdings sind diejenigen, die dieser Art von Religion anhängen, sich dessen kaum bewußt. Nichts anderes gilt von denen, die dieser speziellen Ausprägung des Religiösen zuarbeiten oder sogar den Grund dafür legen. Gerade sie würden wohl energisch die Vermutung zurückweisen, daß sie die Rolle von Produzenten oder Lieferanten auf dem freien Markt des Religiösen spielten.
Dem Phänomen selbst tut all das keinen Abbruch. Späte-

stens seit Mitte der 80er Jahre spricht man von der „Medienreligion" (vgl. *Arno Schilson,* Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen – Basel 1997). Gemeint ist damit eine spezifische Art des Religiösen, die dem *Medium Fernsehen* ursprünglich eignet. Dabei stehen keineswegs ausdrücklich religiöse Sendungen im Blickpunkt. Vielmehr geht es um das Fernsehprogramm insgesamt, um die breite Vielfalt verschiedenster Sendungen, um Werbeblöcke und Programmstrukturen, um Nachrichten ebenso wie um Unterhaltungssendungen. Es mag verwundern und Widerspruch wecken, daß sich ausgerechnet darin, also in einem höchst säkularen, von religiösen Ambitionen offenbar meilenweit entfernten Medium Momente einer ebenso breit akzeptierten wie diffusen Religiosität ausmachen lassen. Doch wer darum weiß, daß wir am Ende dieses Jahrhunderts mit einem tiefgreifenden Wandel des Religiösen selbst zu tun haben, daß dieses zwar sozial unsichtbarer geworden ist, darum aber keineswegs als verschwunden zu gelten hat, daß es sich vielmehr ansiedelt in den Nischen der Gesellschaft und an den Rändern der Moderne, der wird bedachtsamer urteilen und bereit sein zu genauerer Wahrnehmung.

Ein gewichtiges neues theologisches Lexikon, erhaben über jeden Verdacht der Aktualitätshascherei, weiß zum Thema Medienreligion immerhin zu sagen, dieses weise „auf den Charakter des Mediums als Alltagsstabilisierung hin, als tief in der Bilderwelt verankertes, neues emotionales Orientierungssystem, das als Brücke über die Diskontinuitäten des Tages und des Lebens hinwegführt. Das Fernsehen produziert gesellschaftlich eine neue, symbolische Ordnung der Welt und des Lebens. Die Eckpunkte dieser Ordnung werden überall verstanden. Sie basieren auf einer weltweit austauschbaren Sprache, die für jede Kulturtradition übersetzungsfähige Archetypen entwickelt. Das Medium wird dabei als Vergewisserung in einer labyrinthischen Lebenswelt genutzt, wobei es in der Medienwahrnehmung zunächst weniger um Wissen und Inhalte geht, sondern um stabilisierende Erfahrungen, Gefühle des Dabeiseins und der Bestätigung... In einer kompliziert-verwirrenden Welt schützen Medien vor dem elementaren Einbruch unmittelbarer Erfahrungen. Wie herkömmliche Religion kanalisieren sie elementare Betroffenheit... Dabei erfüllen die Medien die Erwartung des Überschreitens und Transzendierens, des Tröstens und Anregens, des Öffnens und Entäußerns..." (vgl. *Wolf-Rüdiger Schmidt,* Medien. 6. Medienreligion, in: Theologische Realenzyklopädie 22 [1991] 325 f.).

Was hier auf knappem Raum dicht gedrängt zusammengefaßt wird, verdient Beachtung. Demnach vermittelt das Fernsehen in einer nicht lehrhaften und damit weniger auf der Ebene bewußter Indoktrination angesiedelten Weise Möglichkeiten zur Bewältigung von Wirklichkeit, die den Alltag überschreiten und zugleich orientierend auf ihn zurückwirken. Indem das Medium demnach – wenn auch in noch so rudimentärer Form – ein Jenseits des Alltags zur Erfahrung und damit zur Geltung bringt, eignet ihm eine religiöse Qualität.

Dabei bleibt darauf hinzuweisen, daß die jeweils vermittelte religiöse Botschaft nie als solche, thematisch und direkt, klar und unmißverständlich formuliert oder betitelt auftritt. Der Eigenart des Mediums entsprechend wird sie vielmehr in Bildern und Handlungseinheiten verschlüsselt transportiert und vom Betrachter, der sich dieser medialen Welt öffnet, mit genuinem Gespür für diese Chiffrierung in eigener Kompetenz decodiert.

Bewältigung von Grundfragen menschlicher Existenz

All das mag reichlich thetisch und abgehoben klingen und nur wenig Anhalt in der medialen Wirklichkeit haben. Daß dem keineswegs so ist, kann eine grobflächige Durchsicht zeigen, die die religiösen Dimensionen in diesem Medium zu entdecken hilft.

Dabei läßt sich durchaus bei der breit gestreuten *Werbung* im Fernsehen einsetzen, denn spätestens mit dem Aufkommen der privaten Sender hat diese eine dominante Bedeutung erhalten. Werbung aber spekuliert in besonderer Weise auf Sehnsüchte und Träume der Menschen, die sie weit unterhalb der Schwelle des Bewußtseins aufruft, anspricht und sich zunutze macht. Dabei spielt das gewaltige Bild- und Symbolpotential des Religiösen eine herausragende Rolle. Die Befreiung von Schmutz und Befleckung und die Herstellung blütenweiß-unschuldiger Reinheit bleibt das in steten Variationen wiederkehrende Symbol der Waschmittelreklame. Auf den Anbruch paradiesischer Zeiten und die Erfüllung ganz überirdischer, himmlischer Erwartungen zielt eine andere Dimension der Werbung. Die urreligiöse Bedeutung von Licht und Feuer und ihrem Widerpart, der Finsternis, die Sehnsucht nach Unvergänglichkeit und Ewigkeit und die Verheißung letzter Standhaftigkeit und Ordnung mitten im oder nach dem tobenden Chaos stellen weitere entscheidende Momente in den Werbeblöcken dar.

Auch wenn die Werbung, ihrer immanenten Absicht verpflichtet und voll entsprechend, diese weit über das Alltäglich-Habbare hinausreichenden Träume und Wünsche des Menschen auf ein käufliches Objekt lenkt und dieses damit überhöht, bleibt eines festzuhalten: Gerade weil und indem geschickte Werbefachleute im Medium Fernsehen bewußt und vermehrt religiös gefärbte Symbole und deren Bedeutungen und Verheißungen nutzen, bezeugen sie die ganz allgemein zu verstehende religiöse Ansprechbarkeit und Aufrufbarkeit der Zuschauer. Allein unter dieser Rücksicht werden demnach bereits hier erste Dimensionen des Religiösen erkennbar.

Deutlichere Konturen gewinnt die Besonderheit des Medienreligiösen allerdings dort, wo es – manchmal ziemlich direkt, öfter jedoch indirekt – um die *Bewältigung von Grundfragen menschlicher Existenz* geht. Dazu gibt es im Fernsehen eine Fülle einschlägiger Sendungen, die von unterhaltsamen Filmen und endlosen Serien bis hin zu Talkshows reicht. Dabei dürfte vor allem den zahlreichen kon-

fliktgeladenen Filmen und Fernsehspielen, angefangen vom Kriminalfilm über den Liebesfilm bis hin zum ausgesprochenen Problemfilm, besondere Bedeutung zukommen. Was hier auf spielerisch-unterhaltsame Weise zur Anschauung gebracht wird, bleibt nur auf den ersten Blick oberflächlich. Bei genauerer Betrachtung offenbaren sich in solchen Sendungen Tiefenstrukturen, die erheblich mehr als nur Unterhaltungswert beanspruchen und indirekt sowie unbewußt auch darauf hinwirken.

So lebt der quer durch alle Sendeanstalten zu neuem Ruhm gelangte Kriminalfilm letztlich aus der wohltuenden Bekräftigung des tiefen menschlichen Verlangens nach einer gerechten Welt, in der das Böse und der Übeltäter nicht letztlich obsiegen, sondern sich auf oft geradezu wundersame Weise am Ende die Gerechtigkeit behauptet. Ähnliches bleibt für Liebesdramen und jene zur Zeit überbordende Fülle von Filmen zu sagen, in denen die Bewältigung tiefer Tragik und schwierigster Erfahrungen thematisiert wird.

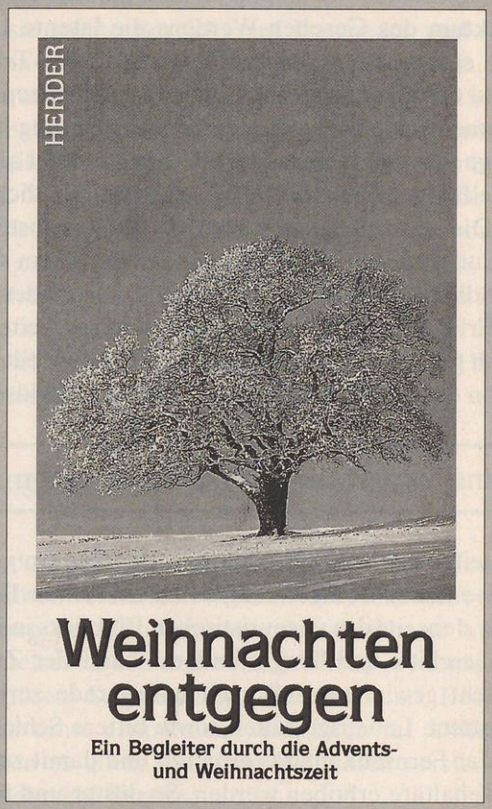
Was im menschlichen Leben Anlaß zu Zweifel und Resignation gibt, was in Verzweiflung und Depression stürzt, wird in der fernsehgerecht aufbereiteten Wirklichkeit konterkariert. Krankheit wird überwunden, Schuld vergeben, Versöhnung und Heilung finden statt, die Liebe und das Leben haben eine neue Chance. Die zunächst kräftig gezeichneten Aporien menschlicher Existenz werden schließlich überwunden, die dem Leben abträglichen Kräfte gebannt, so daß am Ende alles ganz anders aussieht und von einer „Präsenz des Heils" in vielfältigsten Schattierungen und Gestalten durchaus die Rede sein kann.

Natürlich handelt es sich dabei um mediale Fiktionen, die „in der ‚Wirklichkeit' außerhalb des Mediensystems höchst unwahrscheinlich sind und in der Lebenswelt der ZuschauerInnen auch nur in Bruchstücken vorkommen: Die Versöhnung, die im Fernsehfilm oder der Fernsehsendung verwirklicht wird, steht im wirklichen Leben vielfach noch aus. Solange sie noch aussteht, kann sie jedoch zumindest für die Dauer des Films oder der Sendung miterfahren und mitgefühlt werden" (vgl. *Günter Thomas*, Die Wiederverzauberung der Welt? Zu den religiösen Funktionen des Fernsehens, in: *Peter Bubmann / Petra Müller* [Hg.], Die Zukunft des Fernsehens. Beiträge zur Ethik der Fernsehkultur, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 128).

Genau darum aber geht es: Für die Dauer der Sendung und in ihrem Miterleben werden Emotionen freigesetzt und Dimensionen angerührt, die Schicksalsfragen des menschlichen Lebens und dessen Sinn ansprechen. Indem so auf indirekte Weise im Medium ein Sinnzuspruch geschieht, dessen Einlösung der Wirklichkeit voraus ist und als eine aus ihr selbst kaum stringent ableitbare Verheißung auf den Zuschauer (ein-)wirkt, transportiert eine solche Art der Fernsehunterhaltung einen durchaus erkennbaren, jedoch nicht auf der Ebene bewußter Erkenntnis angesiedelten und formulierten religiösen Gehalt.

Diese eigentümliche Doppelbödigkeit in scheinbar eindimensionaler, oft als trivial empfundener Fernsehunterhaltung kommt auch in den Talkshows voll zur Geltung. Hier

Impulse für die schönste Zeit des Jahres



Weihnachten entgegen

Ein Begleiter durch die Advents- und Weihnachtszeit

NEU: *176 Seiten, gebunden,*
DM 28,– /öS 204,– /SFr 27.–
ISBN 3-451-26051-4

Die Zeit des Advent und das Fest der Weihnacht sind erfüllt von einem großen Geheimnis und – für Augen des Herzens – von einer stillen Nähe: Gott hat sich in dem Kind von Bethlehem so tief ins Menschenleben gebückt, daß niemand mehr fragend, suchend oder gar verzweifelt zum Himmel schauen muß. Denn der Himmel bricht an mitten auf der Erde. Es ist die Zeit der großen Chance, neu zu erspüren und schließlich an Weihnachten zu feiern, wofür es sich zu leben lohnt. Die Erzählungen und Meditationen so bekannter Autoren wie Kurt Koch, Adolf Adam, Otto Hermann Pesch, Rainer Maria Rilke u.a. folgen dieser Spur und begleiten so den Leser auf seinem weihnachtlichen Weg.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

sind es zwei Dimensionen, die besondere Beachtung verdienen. Einerseits vermittelt der Auftritt in einer solchen Show dem Einzelnen die Gewißheit, zumindest für die ihm gewidmete kurze Sendezeit Auge, Ohr und Herz einer zwar anonymen, aber doch garantierten und als riesig empfundenen Zuschauergemeinde zu haben. Dabei mischt sich in das bloße Faktum des Gesehen-Werdens die latente Überzeugung, mit seinen ureigenen Problemen, mit der Tragik und der Schuld des eigenen Lebens zugleich auch akzeptiert und angenommen zu werden. Gerade diese Erfahrung heilender Sinnzusage aber weist über sich hinaus und bleibt als Bewältigung vielfältiger menschlicher Kontingenz letztlich religiös geprägt. Die hier zuteil werdende Gewißheit, selbst in letzter Verzweiflung und Ausweglosigkeit, in tragischem Geschick und schuldhaftem Versagen gehört und verstanden zu werden, die Erfahrung, trotz zerbrochener und gescheiterter Existenz noch geachtet und akzeptiert zu werden, stellt nur eine Dimension des damit offenkundigen Medienreligiösen dar.

Wirksame Vermittlung von Sinnvorgaben

Andererseits nämlich wird auch den Zuschauern von Talkshows eine kaum weniger religiös zu nennende Erfahrung vermittelt. Jenseits des voyeuristischen Einblicks in Leid und Schuld, Geschick und Tragik anderer kann der Zuschauer die Einsicht gewinnen, daß auch und gerade zerbrochene und mißratene Lebensgestalten sowie bittere Schicksale die Weihen der Fernsehkameras erhalten und damit zur Würde der Fernsehaltäre erhoben werden. So düster und finster, so trost- und hoffnungslos das hier vorgestellte Leben auch immer anmuten mag – es kann sich doch „sehen lassen" und wird auch – und zwar millionenfach – gesehen. Aus Randexistenzen werden Leute im Scheinwerferlicht, zwar nur auf Zeit und in engen Grenzen, jedoch in einer vom Medium vermittelten eigenen Plausibilität und Realität. Der Sinn-Überschuß solcher Sendungen liegt auf der Hand. Sie zeigen zwar keineswegs „Hans im Glück", im Gegenteil! Doch gerade so machen sie Mut zur Annahme seiner selbst, ermöglichen Versöhnung mit der eigenen Vergeblichkeit und Schuld und vermitteln neuen Lebenssinn.

Ein letzter vergewissernder Blick soll den allseits beliebten *Serien und Mehrteilern* gelten. Auch hier läßt sich die religiöse Qualität solcher Sendungen erst beim zweiten Hinsehen genauer erkennen. Maßgeblich wird dabei die kontinuierliche und konsequente Fortschreibung einer Handlung sowie die Verknüpfung und Begleitung verschiedenster Biographien auf lange Strecken hin. Dabei spiegelt die jeweilige Sendefolge nur ein Bruchstück des Ganzen, aus dem die virulente und durchaus erwünschte Frage entspringt, ob und wie es überhaupt nun noch weitergehen kann. Daß es immer wieder, selbst auf verzwickteste Weise, gelingt, den Faden wieder aufzunehmen und weiterzuspinnen – daß aus vielfältigen Fragmenten und Sequenzen sich doch ein Ganzes formt, das seinen Eindruck nicht verfehlt – daß im Chaos der Beziehung sich doch noch eine Ordnung herausbildet: das alles bezeichnet den Erfolg gelungener Serien und offenbart zugleich ihre religiös konnotierte Botschaft.

Sie vermittelt dem Menschen in aller Unübersichtlichkeit seines Lebens, in der Erfahrung einer zerstückelten, den inneren Zusammenhalt der eigenen Biographie nicht mehr garantierenden Existenz eine Vorstellung von Ganzheit und Lebenszusammenhang, wie sie ihm sonst kaum mehr begegnet. Daß Leben mehr ist als die Zusammenfügung versprengter Splitter, daß sich Sinn und Einheit darin dann ausmachen lassen, wenn man viele Sequenzen im Blick hat und nicht beim Fragment einer einzelnen Situation bzw. Sendefolge stehen bleibt, genau das lehren die Serien auf immer neue und unermüdliche Weise.

Die Vielfalt, die Ungeklärtheit und die Indirektheit des Medienreligiösen dürfte in diesen verschiedenen Zugängen hinreichend deutlich geworden sein. Indem Produzenten und Fernsehmacher dieser Spur folgen, sind sie keineswegs von religiösen Ambitionen oder Motiven bestimmt. Die Wirklichkeit, die sie stiften und die dieses Medium präsentiert, bleibt selbst dort noch religiös affiziert oder sogar qualifiziert, wo sie sich denkbar weit entfernt von Themen und Gehalten des traditionell Religiösen. Offenbar haben wir es mit einer gewissen Eigendynamik dieses Mediums selbst zu tun.

Durch seine weite Verbreitung und angesichts der ihm eigenen Möglichkeiten ist es anscheinend imstande, ursprünglich von religiösen Institutionen getragene, übergreifende Sinnvorgaben für den einzelnen wie die Gesellschaft insgesamt heute erfahrungsnah und wirksam zu vermitteln. Durch seine wesentlich bildhafte Art, durch seine weniger rational als vielmehr emotional, affektiv und erfahrungsbetont orientierte Wirkungsweise sowie durch seine immanente Ausrichtung auf breite Akzeptanz gehorcht das Medium Fernsehen auch unter dem Aspekt des Medienreligiösen seinen eigenen Gesetzen, die sich nicht einfach mit denen der christlichen Kirchen decken oder aber mit deren Maßstäben messen und beurteilen lassen.

Schwachstellen in Liturgie und Verkündigung

Bei dieser Einschätzung allein wird man freilich nicht stehenbleiben dürfen. Für die christlichen Kirchen und ihre Theologie stellt das skizzierte Phänomen des Medienreligiösen eine enorme Herausforderung dar.

Zunächst einmal bedeutet die Präsenz eines so gearteten Religiösen mitten in der Säkularität des Mediums Fernsehen eine *Ermutigung.* Fern aller Larmoyanz über die schwindende Christlichkeit und eine angeblich wachsende Religionslosigkeit zeigt sich hier die beständige Vitalität des Religiösen, das in verwandelten Formen offenbar auf breitere Akzeptanz stößt, als je zu vermuten war. So vage, so diffus und so ungeordnet diese Art der Religiosität auch sein mag – sie bietet Anlaß und Ansatzpunkte genug zu einer gründlichen Beschäftigung und einer durchaus sympathischen Kritik. Es wäre schon viel gewonnen, wenn Kirchen und Theologen unter dieser Rücksicht zu einer unbefangenen und

vorurteilsfreien Einschätzung des Medienreligiösen gelangten, die frei ist von jeder Arroganz oder elitärer Verachtung ihr gegenüber und sie als zunächst durchaus erfreuliche Gegebenheit wahr- und ernst nimmt.

Eine genauere Beschäftigung mit dem Medienreligiösen vermag darüber hinaus die christlichen Kirchen, ihre Verkündigung, Liturgie und Theologie durchaus auf eigene *Schwachstellen und unterbelichtete Momente* hinweisen. Dazu nur einige wenige Hinweise: Zunächst und vor allem muß sich das Christentum fragen lassen, ob es auch heute noch über jene vitale Bild- und Symbolkompetenz verfügt, die ihm ursprünglich eignet. Daß auch die noch so gelehrte und abstrakte Glaubenssprache letztlich symbolisch als sprechender Hinweis auf Größeres und letztlich Unfaßbares verstanden werden will und muß – daß alle Worte und satzhaften Wahrheiten nur ein matter Abglanz der symbolischen Dichte und Lebendigkeit sakramentaler und liturgischer Feiern darstellen – daß, wie alle Feiern, auch die festlichen Feiern von Christen mehr zu sagen vermögen als tausend Worte: all das ruft das Medienreligiöse durch seine konsequente Behaftung auf Bilder und Symbole sowie konkret anschaubare Existenzvollzüge und symbolische Handlungen in Erinnerung. Den Mut, Symbole zu gebrauchen, ohne sie in endloser Katechese wortreich-geschwätzig zu zerreden, auf ihre ganzheitliche Mitteilungs- und Überzeugungskraft zu bauen und dabei manche Randunschärfe gegenüber dem rational-abgeklärten Gefüge des Glaubens in Kauf zu nehmen, sollte das Christentum im Blick auf das Medienreligiöse wieder lernen.

Gleiche Beachtung dürfte auch die Orientierung des Medienreligiösen an *konkreten Biographien* und der darin sich vermittelnden *Sinnstiftung des Lebens* finden. Daß die wahre Fülle des christlichen Glaubens letztlich eine ungeheure Sequenz von Nachfolgeexistenzen und -geschichten darstellt und damit jedes noch so umsichtig erstellte Lehrgebäude sprengt und überragt, scheint weitgehend aus dem kirchlichen Bewußtsein geschwunden zu sein. Immerhin aber bleibt daran zu erinnern, daß Grund, Mitte und Wesen des Christentums ein konkreter Mensch mit einer erzählbaren und nachvollziehbaren Biographie ist.
Jesus von Nazaret bleibt jene anschaulich-lebendige Gestalt, deren Lebensgeschick mit Licht- und Schattenseiten den Kern jeder eucharistischen und liturgischen Feier bildet und dessen Gedächtnis die Mitte des christlichen Glaubens darstellt. Die religiöse Potenz dieser doppelt-einen biographischen Grundstruktur des Christentums wäre gerade im Blick auf das Medienreligiöse als seine ureigene Wirklichkeit wiederzuentdecken und fruchtbar zu machen.
Endlich bleibt zu fragen, ob und inwieweit die Selbstdarstellung des Christentums sich der *Verantwortung* gegenüber dem Medienreligiösen hinlänglich bewußt ist. Erinnert sei in diesem Zusammenhang daran, daß diese Art des Religiösen beim Rezipienten eine eigene Hermeneutik voraussetzt (und offenbar voraussetzen kann!), mittels derer er die indirekt vermittelte religiöse Botschaft der jeweiligen Sendungen entschlüsselt. Nicht frontal und unmittelbar, sondern verschlüsselt und indirekt gibt sich das Religiöse in den verschiedenen Sendungen dieses Mediums. Es bleibt zu überlegen, ob die Kirchen diese besondere Antenne für ein noch reichlich vages Religiöses bei ihrer eigenen Verkündigung in einem gewiß breiten Vorfeld zu nutzen bereit sind und sich darauf auch verstehen.
Blenden sie solche Bereiche auf Dauer aus und setzen sie ziemlich unvermittelt weit über diesem Niveau ein, so dürfte es immer schwieriger werden, dem heutigen Menschen die christliche Botschaft *auch* als das nahezubringen, was sie ohne Zweifel ist – nämlich als eine religiös bestimmte Heilsbotschaft. Weit über eine damit zu entwickelnde Mediendidaktik des christlichen Glaubens hinaus wären daher auch neue liturgische Formen und Feiern zu bedenken, die dabei helfen könnten, das Diffuse des Medienreligiösen zu kanalisieren, zu strukturieren und zu kultivieren – im Dienst an den Menschen ebenso wie im Interesse einer Hinführung bzw. Weiterführung zum christlichen Glauben.

Unabdingbare Rückfragen des Glaubens

Das alles darf nicht als simple Anbiederung an diese Gestalt des Religiösen verstanden werden, erst recht nicht als Selbstverleugnung des Christentums oder als dessen Ausverkauf zu Billigpreisen. Doch erst wenn der heutige Mensch mit seinen religiösen Sehnsüchten, Träumen und Bedürfnissen wahr- und ernst genommen wird, kann die Differenz des Christlichen zu allem sonstigen Religiösen verständlich zur Geltung gebracht werden.

Dabei wird man zunächst fragen müssen, ob das bei der Analyse des Medienreligiösen waltende *Verständnis der Religion* als Kontingenzbewältigungspraxis und Ermöglichung humaner Existenz, also ein funktionales Religionsverständnis, letztlich genügen kann. Immerhin artikuliert sich in den formierten Religionen meist ein Selbstverständnis, das dem Religiösen einen absoluten Eigenwert zubilligt und jeder Verzweckung widerspricht. Wird z. B. der „cultus divinus", die Verehrung des Göttlichen, als Herzstück aller Religion betrachtet, so kann man zwar ebenfalls von einer Erfüllung des Menschen und von einer Sinnhaftigkeit des Menschseins reden, doch erscheint dies deutlich nachrangig, wenn auch nicht unwichtig. So bleibt kritisch zu fragen, ob das Medienreligiöse nicht im Keim der Gefahr eines trügerischen Selbstgenusses verfällt, dem religiöse Momente zur Gewinnung und Wahrung des Seelenfriedens und zur Stillung unabweisbarer Bedürfnisse dienen.

Daß das Menschsein sich in ein letztes, ein dunkles Geheimnis entzieht und von dort erst seinen Sinn und Bestand gewinnt, bleibt die gemeinsame Überzeugung von christlichem Glauben und Medienreligiösem. Der Ungeklärtheit und diffusen Struktur von Transzendenz im Bereich solcher allgemeinen Religiosität begegnet das Christentum freilich mit einer eindeutig benennbaren, personal verstandenen Transzendenz, mit dem Verweis auf den Gott Abrahams, Isaaks

und Jakobs, der auch der Gott Jesu war und sich so als Gott aller Menschen erwiesen hat. Die Eigenwirklichkeit dieses Geheimnisses, seine Nicht-Funktionalität, seine Nicht-Manipulierbarkeit und seine Personalität, aber auch der einfordernde Ernst der Beziehung des Menschen zu dieser qualifizierten Transzendenz und deren Verständnis als Liebe sowie die darin gründende fortwährende Lebensgemeinschaft – all diese und noch andere Punkte markieren eine klare Differenz zum allgemeinreligiösen Verständnis von Transzendenz und bedeuten dessen Überbietung.

Das gilt auch für die mehr horizontal verstandene Dimension des Christlich-Religiösen. Der Glaube an den menschenfreundlichen Gott und dessen Geschichte mit seinem Volk und dadurch vermittelt erst mit dem jeweils einzelnen bedingt die Hinwendung zum anderen und zur Gemeinschaft. Das Religiöse wird hier nie zur isolierten Befriedigung eines individuellen Bedürfnisses. Es wird vielmehr im Geschick der Gemeinschaft, in den Beziehungen zu den anderen gelebt und erfahren. Für das Christentum sind der Mitmensch und die Gemeinschaft keine sekundären Phänomene im Bereich des Religiösen. Sie gehören vielmehr zu seinem Quell- und Kernbereich.
Der individualistisch-selbstgenießerische Grundzug des Medienreligiösen wird hier aufgebrochen und überschritten in die Konkretheit des Mitmenschlichen. So vollzieht sich der Schritt aus der bequemen Sofaecke des Fernsehzuschauers hinein in die Welt und das Leben. Die hier angedeutete integral mitmenschlich-gesellschaftliche Dimension im Christlich-Religiösen wirkt sich noch in zwei Richtungen konkret aus. Auch hier deuten sich klare Abgrenzungen und Unterscheidungen gegenüber dem Medienreligiösen an.

Der Wahrheit ins Gesicht sehen

So bleibt vor allem die lebendige Konkretheit und der gemeinschaftliche Vollzug der religiösen Überzeugung ein wesentlicher Bestandteil des Christentums. Hier geht es zunächst darum, den Glauben nicht nur im stillen Herzenskämmerlein zu belassen, sondern ihm in sinnenhaftleiblichen Handlungen Ausdruck zu geben. Daß dabei nicht nur das private Gebet als ausdrückliche Anerkennung der göttlichen Transzendenz zu nennen ist, sondern wesentlich und unverzichtbar der gemeinsame Gottesdienst der Gemeinschaft von Christen, versteht sich von selbst. Im wechselseitigen auferbauenden und die Gemeinschaft wie den einzelnen neu und dauerhaft begründenden Bekenntnis des Glaubens und in der liturgischen Feier des Christusgedächtnisses wird hier Religion sichtbar gelebt und gefestigt. In dieser symbolisch-kommunikativen Form liegt ihre Besonderheit und ihre Verschiedenheit zu sonstigen Gestalten des Religiösen.
Das gilt schließlich auch noch für die wesentlich ethische Komponente des Christlichen. Weit über den ohne Zweifel ebenfalls darin vermittelten Sinnzuspruch und die darin ermöglichte Bewältigung vielfältigster menschlicher Unzulänglichkeit, also Kontingenz, hinaus bleibt das Christentum eine Religion der Tat. Sowohl aus der Eigenart des hier sich zuschickenden Geheimnisses der Transzendenz als auch aus der damit verbundenen Gemeinschaftlichkeit und Welthaftigkeit des Glaubens ergeben sich entscheidende ethische Konsequenzen, die zu bestimmtem Handeln anleiten und verpflichten.
Auch hier drängt die Bewegung des Christlichen heraus aus der privaten Selbstgenügsamkeit des Religiösen und stellt hinein in dessen öffentliche Bewahrheitung und Bewährung. Die Wahrnehmung des anderen als immanente Konsequenz des christlichen Transzendenzverständnisses und die Hinordnung auf eine endzeitliche Vollendung, die als Reich Gottes Welt und Menschen gleichermaßen einschließt, zeitigen ihre Wirkung in der Dominanz und Unabweisbarkeit ethischen Handelns.

Noch unter einem letzten Aspekt verdient der unübersehbare Unterschied zwischen dem medienreligiösen und dem Christlich-Religiösen Beachtung. Zwar handelt auch das Fernsehen mittlerweile in beachtlicher Breite über die Schattenseiten des Menschseins wie der Wirklichkeit überhaupt. Krankheit und Tod, Schuld und Leid, Versagen und unglückliche Verstrickungen gehören zum Bildschirmalltag. Dennoch bleibt die Neigung vorherrschend, am Ende die Harmonie und die friedliche Auflösung aller Probleme vorzuführen und so die Härte der Wirklichkeit abzumildern, statt sich ihr schonungslos zu stellen. Zu beobachten ist eine deutliche Tendenz, welche die Widerständigkeit des Negativen, den bohrenden Zweifel und die Not der Sinnlosigkeit in unsäglichem Leid mindert und ihrem Ernst daher nicht voll gerecht zu werden vermag.
Der Wahrheit ins Gesicht zu sehen, die Grausamkeit der Wirklichkeit zu akzeptieren und ihr dennoch und trotzdem standzuhalten, scheint offenbar eine Überforderung des Medienreligiösen zu bedeuten. Sein Zentrum bleibt positiv gestimmt und läßt für Widrigkeiten jedweder Art nur bedingt Raum. Gerade hier läßt sich die Spannung zur christlichen Religion erkennen, die bis in ihren innersten Kern hinein die Negativität und Endlichkeit, den Tod und die Schuld, das unschuldige Leiden und die atemberaubende Angst als harte Realität und bleibend verpflichtende Erinnerung aufbewahrt.
Die dem Christentum eigene Sensibilität für die Wirklichkeit dürfte deshalb wohl der Realität des Menschseins eher gerecht werden als die vorschnellen Glättungen der Tragik des Daseins im Bereich des Medienreligiösen. Dem größeren Ernst entspricht daher eine größere Anforderung. Das „happy end", auf das der Christ hoffen darf, ist einerseits erheblich nüchterner, andererseits jedoch viel überwältigender als alle einschlägig symbolträchtigen Problemlösungen und Verheißungen im Fernsehen. Dem Blick auf die harte Wirklichkeit standzuhalten und doch nicht zu verzweifeln, bleibt sicherlich das Bemühen beider Weisen von Religion, doch lassen sich Unterschiede dabei kaum verkennen.

Mühelos ließen sich noch andere Aspekte anführen, die ei-

nerseits Kongruenzen, andererseits unübersehbare Differenzen zwischen dem Medienreligiösen und dem Selbstverständnis der christlichen Religion markieren. Doch die weitere Verhandlung des hier nur angedeuteten Komplexes und der knapp umrissenen Probleme darf man wohl dem Fortgang der Debatte überlassen. Daß eine solche Diskussion dringlich und notwendig ist, dürfte außer Frage stehen.

Arno Schilson

Reformen sind notwendig

Korruption in Entwicklungsländern

An Entwicklungsländer lassen sich nicht einfach die Maßstäbe westlicher Gesellschaften anlegen. In gewissem Maß gilt das auch für die Korruption, die in den meisten Entwicklungsländern aus verschiedenen Gründen an der Tagesordnung ist. Dennoch ist Korruption auch in der Dritten Welt nichts Naturgegebenes, sondern kann durchaus wirkungsvoll eingedämmt und bekämpft werden.

Korruption ist in Entwicklungsländern ein Alltagsphänomen. Bei der Analyse der Hemmnisse der Entwicklung jedoch ist dieses Phänomen lange Zeit wenig beachtet worden; eine Reihe namhafter entwicklungspolitischer Lehrbücher führt den Begriff der Korruption nicht einmal im Register. In einem Teil der sozialwissenschaftlichen Literatur dominiert die Sichtweise, Verhaltensweisen, die nach westlichen Standards als korrupt zu bezeichnen sind, würden in Entwicklungsländern zur Funktionsfähigkeit der Gesellschaften beitragen. Ein Teil der Argumente, die vorgebracht werden, ist nicht einfach von der Hand zu weisen.

Beim Begriff der Korruption sind die Benennung eines Sachverhaltes und die moralische Be- und Verurteilung eng verwoben. Der Begriff ist stets in der Gefahr, zu einem „catch-it-all"-Begriff zu werden, mit dem die unterschiedlichsten Verhaltensweisen in der individuellen Sphäre, im politischen und wirtschaftlichen Leben belegt werden, die illegal sind, als illegitim gelten oder vom jeweiligen Standpunkt aus unerwünscht sind. Nur ein engerer Begriff der Korruption ist bei der Analyse fruchtbar. Kern sozialwissenschaftlicher Definitionsansätze ist der Mißbrauch eines Amtes zu privaten Zwecken. Damit ist Voraussetzung für die Anwendung des Korruptionsbegriffes, daß zumindest einer der Beteiligten Amtsträger ist, also einen von anderen definierten Aufgabenbereich hat und daß es gesetzlich fixierte oder im sozialen Konsens verankerte Normen gibt, wie dieser Aufgabenbereich auszufüllen ist.

Im Folgenden sollen zwei Phänomene gemeinsam als Elemente der Korruption erfaßt werden: die *Bestechung* und die *Unterschlagung*. Die Bestechung ist ein Tausch, bei dem ein Amtsträger in Widerspruch zu den Normen seines Amtes und gegen einen persönlichen Vorteil dem Bestechenden eine Bestechungsleistung gewährt, etwa eine normwidrige Genehmigung, überhöhte Preise bei Käufen der öffentlichen Hand oder die Absicherung einer illegalen Handlung. Die Unterschlagung wird in Entwicklungsländern meist kollektiv durch den Teil der Beamtenschaft organisiert, der Entscheidungsspielräume bei der Verwendung des öffentlichen Budgets hat. „Kick-back" bei der Vergabe öffentlicher Aufträge dürfte das wichtigste Verfahren zur Organisation von Unterschlagungen darstellen; der Auftragnehmer stellt einen überhöhten Preis in Rechnung und reicht den Aufschlag an die den Auftrag vergebenden Beamten zurück. Häufig sind Unterschlagung eng mit Bestechungen verbunden, da ein Teil des Unterschlagungsgewinns in Form von Bestechungszahlungen an Kontrollbehörden weitergereicht wird, um die Unterschlagung abzusichern. Hieraus können sich innerhalb der Verwaltungen fest etablierte Verteilungsstrukturen entwickeln.

Nicht vorrangig kulturell zu erklären

Entwicklungsländer sind nicht-westliche Gesellschaften. Der Begriff der Korruption kann nicht unhinterfragt auf diese Gesellschaften übertragen werden. Von Korruption kann sinnvollerweise nur gesprochen werden, wenn das Verhalten eines Amtsträgers den Normen der jeweiligen Gesellschaft widerspricht. Von der Unterschlagung öffentlicher Mittel zu sprechen, setzt voraus, daß eine Trennungslinie gezogen wird zwischen den Mitteln, über die der Amtsträger auf Grund seines Amtes verfügt, und seinem Privatvermögen. Eine solche Trennung war in vorkolonialen Gesellschaften nicht zwangsläufig gegeben. In einem solchen historischen Kontext ist es dann unangemessen, den Korruptionsbegriff anzuwenden. Jedoch haben die meisten nicht-westlichen Gesellschaften in der Kolonialzeit und in der nachkolonialen Periode evolutorische Veränderungen durchgemacht, die es erzwungen haben, zwischen öffentlichem Eigentum und privatem Eigentum der Amtsträger zu unterscheiden und die Rollen öffentlicher Amtsträger zu verrechtlichen.

Damit ist die Voraussetzung für eine Anwendung des Korruptionsbegriffs gegeben. Die politischen Prozesse in Ent-

wicklungsländern deuten darauf hin, daß viele Verhaltensweisen, die nach westlichen Kriterien als normwidrig anzusehen sind, auch dort von breiten Bevölkerungskreisen nicht akzeptiert werden. Dort, wo demokratische Systeme etabliert sind, hat die Frage der Korruption einen zentralen Stellenwert in der Parteienkonkurrenz. Der politische Witz, ein wichtiges Spiegelbild der Massenmeinung in Ländern, in denen eine Artikulation der Bevölkerung über frei gebildete Organisationen nicht möglich ist, ist voll von subtilen Anspielungen auf alle Facetten der Korruption.
Dies bedeutet, daß bei einer breiten Bevölkerung Vorstellungen darüber vorhanden sind, wie ein öffentliches Amt legitimerweise auszufüllen ist und daß das Verhalten der Amtsträger von einer breiten Bevölkerung an diesen Normen gemessen und gegebenenfalls als korrupt bezeichnet wird. Eine Kritik korrupten Verhaltens bezieht sich damit nicht allein auf Werte und Normen, die aus dem westlichen Kulturkreis stammen, sondern auf Werte und Normen, die heute auch in nicht-westlichen Gesellschaften verankert sind.

Das heißt natürlich nicht, daß die Trennungslinie (oder die Trennungs-Grauzone) zwischen legitimem und als korrupt angesehenem Verhalten überall gleich verläuft. Die Normen, die diese Trennungslinie definieren, sind nicht ohne Rückgriff auf kulturelle Besonderheiten der jeweiligen Gesellschaft zu erfassen. Aber Korruption in nicht-westlichen Gesellschaften ist nicht vorrangig kulturell zu erklären. Wir beobachten Bestechung und Unterschlagung öffentlicher Mittel in Entwicklungsgesellschaften, die ganz unterschiedliche kulturelle Traditionen aufweisen, im christlich geprägten Lateinamerika ebenso wie in islamischen Gesellschaften, in Afrika südlich der Sahara ebenso wie in den Ländern Süd- und Südostasiens.
Wer nun Korruption vorwiegend kulturell erklären wollte, müßte begründen, warum ganz unterschiedliche kulturelle Traditionen zu so ähnlichen Phänomenen führen. Ausgeprägte Korruptionsphänomene waren auch in den osteuropäischen Zentralverwaltungswirtschaften zu beobachten, nachdem dort mit der Errichtung der Ein-Parteien-Herrschaft die Kontrollinstanzen der bürgerlichen Gesellschaft zerschlagen waren. Die kulturelle Erklärung der Korruption ist auch schwer mit den Erfahrungen Singapurs oder Hongkongs zu vereinbaren; dort ist Korruption weitgehend ausgeschaltet worden, trotz ähnlicher kultureller Traditionen wie in anderen Ländern der Region.

Daß Korruption in westlichen Gesellschaften negative Wirkungen zeitigt, dürfte bei uns nicht strittig sein. Niemand in Deutschland verbindet die Hinweise auf Korruptionsphänomene in einigen Teilen unserer Verwaltung mit der Fragestellung, welcher mögliche gesellschaftliche Nutzen hiermit verbunden sein könnte. Dem ist nicht so, wenn über Entwicklungsländer gesprochen wird. Ein Teil der sozialwissenschaftlichen Literatur hält nach westlichen Maßstäben korrupte Verhaltensweisen unter den in vielen Entwicklungsländern gegebenen Bedingungen für notwendig für das Funktionieren der jeweiligen Gesellschaften. Die Wirkungsanalyse, so die Kritik, darf sich nicht am fiktiven Idealbild einer effizienten, entwicklungsorientierten Bürokratie orientieren, sondern muß sich an der Wirklichkeit einer auf ihre Eigeninteressen bedachten Beamtenschaft ausrichten. Konzediert man, daß die Bürokratie eigenständige Interessen verfolgt, die sich häufig nicht mit dem Ziel wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung decken, so kann Korruption Wirkungen entfalten, die aus Sicht des Entwicklungsziels positiv zu bewerten sind.

Die Kalkulierbarkeit wirtschaftlichen Handelns wird eingeschränkt

Bestechung, so das erste, in vielfältigen Facetten vorgebrachte Argument, ermögliche es, entwicklungsfeindliche Eingriffe der Bürokratie in den Wirtschaftsprozeß abzumildern oder aufzuheben, sie ermögliche Wettbewerbsprozesse in Situationen, in denen der Wettbewerb staatlicherseits beschränkt oder aufgehoben werden sollte. Es gibt in der Tat eine Vielzahl entwicklungsfeindlicher Eingriffe der Bürokratie in den Entwicklungsprozeß, die durch Bestechung gemildert oder aufgehoben werden.
In vielen Ländern ist die binnenländische Produktion durch Zölle und ein Gestrüpp nicht-tarifärer Handelshemmnisse gegen die internationale Konkurrenz geschützt; die Korruption in der Zollverwaltung ermöglicht die Umgehung der Handelsbeschränkungen und hält damit einen gewissen Wettbewerbsdruck für die einheimische Industrie aufrecht. Oder landwirtschaftliche Betriebe werden gezwungen, ihre Produkte an staatliche Monopolorganisationen zu verkaufen, wobei die Aufkaufpreise unter den Marktpreisen fixiert sind. Illegale Märkte, durch Bestechung der Kontrolleure gesichert, haben unter diesen Bedingungen eine zentrale Bedeutung für die Nahrungsmittelversorgung, da sie Produktionsanreize für landwirtschaftliche Betriebe erhalten.

Bevor man aber nun in Bestechungen einfach einen für Entwicklungsgesellschaften funktionalen Mechanismus sieht, sollte man weiterreichende Zusammenhänge berücksichtigen: Art und Ausmaß der staatlichen Interventionen sind nicht unabhängig davon, ob eine Bürokratie bestechlich ist oder nicht. Ist Bestechung ein weit verbreitetes Phänomen, so verfolgen Gruppen von Beamten Strategien, Bestechlichkeitschancen zu erhalten und zu erweitern. Die Bestechlichkeitschancen bestehen in jenen Interventionen, die durch Bestechung zu umgehen sind. Eine Bürokratie, deren Beamte erhebliche Bestechungseinkünfte erzielen, leistet starken Widerstand gegen den Abbau staatlicher Reglementierungen. Diese könnten möglicherweise legal beseitigt werden, wenn es nicht aufgrund der Verbindung von Hemmnissen und illegalem Zusatzverdienst massive Interessen an ihrer Aufrechterhaltung gäbe.
Die vielen kruden Verwaltungsvorschriften, die in Entwicklungsländern existieren, sind nicht nur Geschäftsgrundlage vieler Bestechungskontrakte, sondern zu einem gewissen Teil

gleichzeitig Folge eines Systems der Erzielung illegaler Einnahmen durch die Beamtenschaft. Zudem wird Bestechung nicht nur genutzt, um entwicklungsfeindliche staatliche Eingriffe abzuwehren, sondern auch, um solche zu erreichen, wenn sie denn im Interesse des Bestechenden sind, etwa Wettbewerbsbeschränkungen für Konkurrenten zu schaffen, aufrechtzuerhalten oder zu erweitern. Auch sind nicht nur diskretionäre Eingriffe staatlicher Instanzen Gegenstand von Bestechungskontrakten, sondern auch staatliche Handlungen, die erforderlich sind, um den rechtlichen Rahmen für das Handeln von Individuen und Gruppen zu garantieren, einschließlich des Rahmens für den Wettbewerb.
Jeder Vertrag ist von zweifelhaftem Wert, wenn sich der Vertragspartner der zivilrechtlichen Durchsetzung der eingegangenen Verpflichtung durch Richterbestechung entziehen kann und wenn unklar ist, ob derjenige, der im Recht ist, auch über genügend Mittel verfügt, um die Justiz zu veranlassen, seinen Rechtsanspruch durchzusetzen. Die Kalkulierbarkeit wirtschaftlichen Handelns ist somit unter den Bedingungen einer korrupten Verwaltung erheblich eingeschränkt.

Mit Bestechung, so ein weiteres, vorrangig von Praktikern vorgebrachtes Argument zu den potentiellen positiven Wirkungen der Korruption, kann die Arbeitsweise der Bürokratie verbessert werden. Auch hier gilt, daß bei der Analyse zu bedenken ist, wie sich das Verhalten der Bürokratie aufgrund der Möglichkeit ändert, Bestechungseinkünfte zu erzielen. Die zögerliche Arbeitsweise der Bürokratie resultiert zu einem Gutteil aus der strategischen Absicht, diejenigen, die auf ihre Dienstleistungen angewiesen sind, zur Zahlung von sog. Beschleunigungsgeldern zu zwingen. Der Kampf um die Verteilung von Bestechlichkeitschancen und damit die Verteilung illegaler Zusatzeinkommen führt zudem zu einer Auffächerung administrativer Zuständigkeiten und damit zu einer Vervielfältigung der Verzögerungsmacht. Damit schwindet für die durch die Verzögerungsstrategie Geschädigten die Möglichkeit, die Ursache der Verzögerung einzelnen Beamten oder Instanzen zuzuordnen und sich mit anderen Mitteln dagegen zu wehren als einer „Beschleunigungszahlung".

Minderheiten, so ein weiteres Argument, können sich durch Bestechung vor Diskriminierungen schützen oder diese zumindest abmildern. Dies ist ein Argument, das insbesondere in ethnisch stark segmentierten Gesellschaften ernst zu nehmen ist. Natürlich können sich auf dem Wege der Bestechung nur jene Minderheiten gegen Diskriminierung schützen, deren ökonomische Situation ausreichend gefestigt ist, um die Bestechungssummen aufbringen zu können. Die wirtschaftlich erfolgreiche chinesische Minorität in einigen südostasiatischen Ländern ist hierfür ein Beispiel. Allerdings ist dieser Schutz zweischneidig. Die Minorität, die sich durch Bestechung vor Diskriminierung schützt, wird von der Mehrheitsbevölkerung als Kollaborateur mit der korrupten politischen Klasse empfunden. Dies trägt zu einer Verfestigung von Feindbildern bei, die gegen eine ökonomisch erfolgreiche Minorität ohnehin bestehen.

Einkünfte aus Bestechung und Unterschlagung sind ein wesentlicher Teil der faktischen „Vergütung" für die Angehörigen des öffentlichen Dienstes. Die Einkünfte aus Bestechung und Unterschlagung, so ein letztes Argument, bieten Anreize für qualifizierte Personen, im öffentlichen Dienst zu arbeiten. In vielen Entwicklungsländern reichen die legalen Bezüge und Vergünstigungen, die der öffentliche Dienst bietet, bei weitem nicht an das heran, was Kräfte mit vergleichbaren Qualifikationen im privaten Sektor verdienen. Eine generelle Anhebung der Vergütungen der Beamten scheitert aus fiskalischen Gründen, dies um so mehr, als der öffentliche Dienst in vielen Ländern stark ausgeweitet wurde, um Sekundarschul- und Universitätsabsolventen in das Beschäftigungssystem zu absorbieren.

Korruptionseinkünfte können die Gesamteinkünfte qualifizierter Mitarbeiter in differenzierter Weise erhöhen, ohne Anhebung des allgemeinen Gehaltsniveaus. Die Behördenleiter können steuern, wer auf Stellen plaziert wird, in denen hohe Korruptionseinkünfte erzielt werden können. Allerdings bleibt völlig offen, ob individuelle Qualifikationen ein wesentlicher Faktor in diesem Plazierungsprozeß sind. Das Argument verweist auf ein zentrales Dilemma einer Korruptionskontrollpolitik. Korruption jedoch schlicht als alternative Form der Beamtenbesoldung anzusehen, bedeutet, die Kosten, die hiermit verbunden sind, zu unterschätzen. Es sind zum einen die Kosten der dirigistischen Eingriffe und Verzögerungen, die getätigt werden, um Bestechlichkeitschancen zu erhalten und zu erweitern.

Den Verfügungsbereich der Bürokratie begrenzen

Zum zweiten, die kollektiv organisierten Unterschlagungen verursachen Kosten, die weit höher sind als der durch sie ermöglichte Zusatzverdienst der Beamtenschaft. Dies hat seinen Grund darin, daß die Entscheidungen der Bürokratie durch Fragen der Risikominimierung bei der „Mittelumlenkung" überlagert sind. Keine Bürokratie kann auf rudimentäre Mechanismen der Mittelkontrolle verzichten. Unterschlagende Beamte präferieren aus Gründen der Risikominimierung jene Verwendungsarten des in ihrer Verfügungsgewalt unterstehenden Budgets, mit denen sich risikoarme Verfahren der Unterschlagung verbinden lassen. Zu diesen risikoarmen Verfahren gehört die Einforderung von Kick-back-Zahlungen bei Investitionsprojekten. Häufig sind es dieselben Personen und Instanzen, die Kosten und Nutzen eines Investitionsprojekts zu bewerten haben, die auch von den Kick-back-Zahlungen profitieren, die bei seiner Realisierung anfallen. Die Verschuldungskrise der Dritten Welt, wesentlich verursacht durch kreditfinanzierte öffentliche Investitionsprojekte, die die anfallenden Tilgungsverpflichtungen nicht erwirtschafteten, dürfte nicht angemessen zu erklären sein, ohne diesen Aspekt mitzuberücksichtigen.
Keines der Argumente, die positive Wirkungen der Korrup-

tion in nicht-westlichen Gesellschaften postulieren, ist überzeugend genug, um einen Verzicht auf eine Politik der Korruptionskontrolle zu begründen. Ein Teil der postulierten Vorteile besteht in der Beseitigung von Hemmnissen, die geschaffen werden, um Korruptionseinkünfte erzielen zu können. Die Argumente unterschätzen die Kosten der Korruption: Kosten, die Strategien der Beamten verursachen, ihre Bestechlichkeitschancen zu erweitern und Kosten, die sich daraus ergeben, daß die Entscheidungen der Administration von Fragen der Risikominimierung bei Unterschlagungen überlagert sind.

Eine Politik zur Eingrenzung der Korruption kann von zwei verschiedenen Ansatzpunkten aus erfolgen: Zum einen kann der *Verfügungsbereich der staatlichen Bürokratie* begrenzt werden. Wird beispielsweise die Verpflichtung für inländische Unternehmer aufgehoben, Produktionslizenzen zu beantragen, werden Handelshemmnisse abgebaut oder die Bauern aus der Pflicht entlassen, ihre Produkte an staatliche Aufkauforganisationen zu verkaufen, so entfallen damit zwangsläufig die Anreize, das Heer jener zu bestechen, deren Aufgabe es war, Lizenzen zuzuteilen bzw. die Einhaltung der Restriktionen zu überwachen. Da in den meisten Entwicklungsländern viele solcher staatlichen Eingriffe existieren, nicht zuletzt als Folge einer Strategie staatlicher Stellen zur Erweiterung ihrer Bestechlichkeitschancen, ist ein Abbau dieser Eingriffe ein wichtiger Ansatz zur Reduktion der Korruption im öffentlichen Sektor.
Aber dies ist natürlich kein Weg, der auf alle Bereiche der Korruption Anwendung finden könnte. Es bedarf eines rechtlichen Rahmens für wirtschaftliches Handeln, der gegen die Erosion durch Bestechung zu schützen ist. Korruption als Unterschlagung öffentlicher Mittel kann mit allen staatlichen Aktivitäten verbunden sein, die budgetrelevant sind. Und man kann, etwa aus Gründen des Umwelt- oder Konsumentenschutzes, auch nicht auf alle Verfahren der Lizenzierung oder andere staatliche Auflagen verzichten.
Der zweite Ansatzpunkt zur Eingrenzung der Korruption liegt in einer Beeinflussung des Kalküls derjenigen, die sich korrupt verhalten. Wesentliche Variablen hierzu sind die Höhe der Bestrafung, die Wahrscheinlichkeit, mit der korrupte Beamte rechnen müssen, daß ihr Verhalten aufgedeckt wird, und der Grad der Schwierigkeit, mit der Korruptionsabsprachen eingefädelt werden können.

Die gesetzlich fixierte Höhe des Strafmaßes dürfte in den meisten Entwicklungsländern kein Problem für die Korruptionskontrolle darstellen: Mit der Übernahme westlicher Rechtssysteme sind auch strafrechtliche Bestimmungen gegen korruptes Verhalten übernommen worden, teilweise mit drakonischeren Strafen, als sie in den westlichen Industrieländern verhängt werden können. Weit entscheidender als die Höhe der Strafe ist, wie hoch die Wahrscheinlichkeit ist, daß korruptes Verhalten entdeckt und ob es im Falle der Entdeckung auch geahndet wird. Korruption wird in der Regel nicht individuell von einzelnen Beamten begangen, sondern von Gruppen innerhalb der Beamtenschaft organisiert. Über Verteilungsmechanismen sind auch Behördenleiter, interne Kontrollinstanzen und vorgeschaltete Aufsichtsbehörden am Korruptionsgewinn beteiligt. Solche organisierten Gruppen haben zwangsläufig das Interesse, Informationen abzuschotten, Belege für korruptes Verhalten zu verschleiern und einem Gruppenmitglied, gegen das ermittelt wird, Schutz zu gewähren.

Es bieten sich nun verschiedene Strategien an, die Wahrscheinlichkeit der Aufdeckung korrupten Verhaltens zu erhöhen. Maßnahmen, die den diskretionären Entscheidungsspielraum von Beamten senken, können die Aufdeckungswahrscheinlichkeit erhöhen. Wird beispielsweise der Ermessensspielraum für Beamte bei der Vergabe öffentlicher Aufträge beschnitten, so ist ein Fehlverhalten leichter feststellbar. Jedoch kann hierdurch die notwendige Flexibilität im öffentlichen Dienst leiden. Die Straffung von Verwaltungsvorgängen bewirkt, daß Fehlverhalten, etwa die Verzögerung von Vorgängen mit der Absicht, Beschleunigungszahlungen zu veranlassen, leichter einzelnen Instanzen und Amtsträgern zugeordnet werden kann. Ein wichtiger Zugang sind Informationen über die privaten Lebensverhältnisse der Beamten. Ist ihr Lebensstandard und ihr Vermögen nicht kompatibel mit ihren legalen Einkünften, so begründet dies einen Anfangsverdacht.

Auch Akteure in den Industrieländern tragen Verantwortung

Hongkong ist in seiner erfolgreichen Kampagne der Korruptionskontrolle so weit gegangen, eine Beweispflichtumkehr einzuführen. Ein Angehöriger des öffentlichen Dienstes hat seine Vermögensverhältnisse offenzulegen und darzulegen, daß sein Vermögen aus legalen Quellen stammt. Von einzelnen Regierungsinstanzen unabhängige Beschwerdestellen, die möglicherweise auch anonyme Beschwerden entgegennehmen, können insbesondere dann von Nutzen sein, wenn das korrupte Verhalten der Beamtenschaft die Grenze zur Erpressung überschritten hat. Das Kernproblem aller dieser Ansätze ist es, zu verhindern, daß die mit der Überprüfung des Verhaltens von Amtsträgern beauftragten Instanzen in das Geflecht der Verteilung von Korruptionseinkünften einbezogen werden und korruptes Verhalten durch Bestechung dieser Instanzen abgesichert werden kann.
Ein Ansatz, die Schwierigkeiten zu erhöhen, mit der Korruptionsbeziehungen eingefädelt werden können, ist die turnusmäßige Versetzung von Beamten, um so eingespielte Beziehungen zwischen den aktiven und passiven Partnern der Bestechung, Beziehungen zwischen Beamten, die direkt mit der Öffentlichkeit agieren oder Budgetmittel verausgaben, und ihren Kontrolleuren zu zerschneiden. Der Erfolg einer solchen Strategie ist zweifelhaft, wenn bei Bestechung und Unterschlagung die Beamten als Gruppen agieren und einzelne, neu hinzuversetzte Beamte rasch in die etablierten Regeln eingewiesen werden.

Die Informationsprobleme für sich korrupt verhaltende Akteure werden sich erhöhen, wenn – etwa aufgrund der Erhöhung der Aufdeckungswahrscheinlichkeit – der Grad der Korruption im öffentlichen Sektor sinkt; es wird dann schwieriger, die erforderlichen Partner für korruptes Verhalten zu finden. Jede Kontaktaufnahme hierzu birgt ein gewisses Aufdeckungsrisiko, wobei sich allerdings im Verhältnis zwischen Beamten und Öffentlichkeit eine „Kultur der Zweideutigkeit" etabliert hat; diese erlaubt es, die Bereitschaft des Partners zur Mitwirkung an einem Korruptionsgeschäft zu eruieren, ohne von Anfang an so deutlich werden zu müssen, daß die Erkundungsgespräche strafrechtlich relevant werden könnten.

Die Reformen, die notwendig sind, um das Ausmaß der Korruption zurückzuschneiden, liegen vorrangig in der Verantwortung der politischen Instanzen der Entwicklungsländer. Daß es Hongkong und Singapur gelungen ist, Korruption weitgehend zu verbannen, liegt wesentlich darin begründet, daß die politischen Eliten beider Länder weitgehend korruptionsfrei waren. Maßnahmen zur Korruptionskontrolle konnten somit ohne Störfeuer von oben durchgesetzt werden. Auch die Akteure in den Industrieländern tragen Mitverantwortung. Es sind auch Unternehmungen aus den Industrieländern, die sich in den Entwicklungsländern über Bestechung der Aufträge vergebenden Instanzen Vorteile gegenüber Konkurrenten verschaffen oder sich der Erfüllung auch legitimer staatlicher Vorschriften entziehen. Bisher sind alle Initiativen gescheitert, die im deutschen Steuerrecht gegebene Abzugsfähigkeit der im Ausland geleisteten Bestechungszahlungen aufzuheben. Im November 1995 hat dies der Bundestag mit den Stimmen der Koalition abgelehnt.

Georg Cremer

Teilhabe am Apostolat der Kirche

Das Spektrum nationaler Laiengremien in Europa

Die vor einem Jahr abgeschlossene Strukturreform des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (vgl. HK, Januar 1996, 9) führte in Deutschland zu einer Diskussion über Ziele und Aufgaben des verfaßten Laienkatholizismus. Dabei fiel verschiedentlich auf, wie wenig man über die entsprechende Entwicklung in anderen europäischen Ländern weiß. Der folgende Beitrag gibt einen Überblick über die bestehenden nationalen Laienstrukturen in Europa.

Das nachsynodale Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. „Christifideles laici" von 1988 über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (vgl. HK, März 1989, 106 ff.) enthält keine ausdrücklichen Festlegungen zur Einrichtung von Gremien des Laienkatholizismus auf nationaler Ebene. Ausgehend von Bemerkungen zur Teilhabe der Laien am Leben der Teilkirchen fordert der Papst die Laien mit einem Zitat aus dem Konzilsdekret über das Laienapostolat auf, „(sie) mögen... ihre Mitarbeit nicht auf die engen Grenzen ihrer Pfarrei oder ihres Bistums beschränken, sondern sie auf den zwischenpfarrlichen, interdiözesanen, nationalen und internationalen Bereich auszudehnen bestrebt sein" (Nr. 25; vgl. AA Nr. 10).

Große Unterschiede in den nationalen Laiengremien

Außerdem gibt der Papst fast wörtlich eine Passage aus den Propositiones der Bischofssynode von 1987 (Nr. 10; vgl. HK, Dezember 1987, 571) wieder, die jedoch weniger auf Sinn und Zweck entsprechender Gremien als vielmehr die Frage der *Zuständigkeit für deren Einrichtung* abhebt: „Den Bischofskonferenzen kommt es zu, die geeigneten Mittel und Wege zu finden, um auf National- oder Regionalebene die Konsultation und die Mitarbeit der Laien, Männer und Frauen, weiterzuentwickeln. So kann über die gemeinsamen Probleme beraten werden und die kirchliche communio aller zutage treten".

Unerwähnt bleibt im Apostolischen Schreiben die ausdrückliche Aufforderung aus „Apostolicam actuositatem" Nr. 26, nach der Gremien des Laienapostolates „soweit wie möglich, auch auf pfarrlicher, zwischenpfarrlicher und interdiözesaner Ebene, aber auch im nationalen und internationalen Bereich geschaffen werden (sollten)". Auffällig ist, daß in dem Schreiben fast im gleichen Atemzug sowohl von den Nationalgremien der Laien als auch von der *Mitwirkung von Laien an Diözesansynoden und Partikularkonzilien* die Rede ist, wie sie das Kirchenrecht vorsieht (cann. 443 § 4 und 463 § 1, 2).

Die wenigen Bemerkungen in „Christifideles laici" zu den nationalen Laiengremien sind ein deutlicher Hinweis auf die Tatsache, wie unterschiedlich die Praxis in den verschiedenen Ländern faktisch ausfällt – zuweilen sogar innerhalb ein

und desselben Landes – und wie schwierig es folglich ist, gesamtkirchlich zu wenn schon nicht einheitlichen, so doch wenigstens vergleichbaren bzw. kompatiblen Strukturen zu kommen.
Die Frage nach Bildung und Weiterentwicklung nationaler Laiengremien besitzt aus jeweils unterschiedlichen Gründen Aktualität. In den Ländern des ehemaligen Ostblocks steht man gegenwärtig vor der Frage, *ob, und wenn ja, wie* Gremien dieser Art eingerichtet werden sollen. Die früheren politischen Verhältnisse behinderten die freie Ausübung eines Laienapostolates, wie es in den westlichen Ländern seit langem Tradition besitzt.
Im westlichen Teil Europas befinden sich die Verbände bzw. die Katholische Aktion als traditionelle Säulen des verfaßten Laienkatholizismus in einer *Krise, neue geistliche Gemeinschaften und Bewegungen* fordern ihre Berücksichtigung in den bisherigen Strukturen, und unter den auf Pfarr-, Dekanats-, Bistumsebene engagierten Mitgliedern kirchlicher Räte wird der Ruf nach mehr *Mitverantwortung der Laien* bei der Kirchenleitung im Rahmen synodaler Strukturen stärker.

Eine vom Verbindungskomitee des *Europäischen Forums der Nationalen Laienkomitees* – einem 1970 gegründeten Zusammenschluß von 25 nationalen Koordinationsgremien – herausgegebene Untersuchung unterscheidet in bezug auf die Strukturen nationaler Laienvertretungen im wesentlichen *vier Typen von Ländern*: Erstens Länder mit relativ unabhängigen, mit Hauptamtlichen ausgestattete Strukturen; hierzu zählt man Deutschland, das französischsprachige Belgien, Irland, Italien, die Slowakei und Österreich. Zweitens Länder mit überdurchschnittlich geringer Katholikenzahl, so daß sich die Arbeit auf die Mitwirkung von Laien in den Pastoralräten einer Diözese oder weniger Diözesen beschränkt. Dies ist vor allem in Dänemark, Norwegen und Schweden der Fall.
In einer dritten Gruppe von Ländern besteht ein nationales Laiengremium, das aber nicht als permanentes und unabhängiges Gremium arbeitet. Hierzu zählt die Untersuchung Länder wie Frankreich, Luxemburg, Malta, Polen, Portugal und Slowenien. Die vierte Gruppe umfaßt Länder, die im Vergleich zu den genannten Typen Einzelfälle darstellen, etwa die Schweiz, wo jede Sprachregion nach einem anderen Modell verfährt.

Katholische Aktion und Laienrat als Rivalen

In einem neueren Arbeitspapier des *Päpstlichen Rates für die Laien* über die nationalen Laiengremien (dokumentiert in der vom Laienrat herausgegebenen Zeitschrift „Laien heute", Heft 38/ 1995, S. 17 ff.) wird auf zwei Unterscheidungen hingewiesen, auf die man in dem Zusammenhang immer wieder stößt: zum einen derjenigen zwischen Laien- und Pastoralräten, vor allem aber derjenigen zwischen Bischöflichen Kommissionen für die Laien einerseits und Nationalräten von Laien andererseits. Selbst wenn es sich bei Pastoralräten oder Bischöflichen Kommissionen für die Laien um von ihrer Zusammensetzung und Zuständigkeit her gänzlich andersartige Gremien handelt, als es Nationalräte von Laien sind, ist die faktische Lage in manchen Ländern eben doch so, daß sie z. T. mitberücksichtigt werden müssen. Je nach den örtlichen, historisch bedingten kirchlichen Verhältnissen haben sich in den europäischen Ländern die unterschiedlichsten Mischformen bei den nationalen Laiengremien herausgebildet.

Zu den Ländern mit einer vergleichsweise starken „Katholischen Aktion" gehört *Österreich* (vgl. HK, Januar 1994, 35 ff.). Die vor allem in den romanischen Ländern beheimatete Form des verfaßten Laienkatholizismus als „Katholischer Aktion" kennt eine größere Nähe zum und Abhängigkeit vom kirchlichen Amt als etwa der Verbandskatholizismus in Deutschland. Mit der „Katholischen Aktion Österreichs (KAÖ)" einerseits und der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Verbände" andererseits stehen sich in Österreich zwei z. T. rivalisierende Vertreter des Laienengagements gegenüber: die KA als Vertreterin eines pastoral bestimmten Weges der Kirche in Österreich, die AKV im Stile des traditionellen Verbandskatholizismus. Mit dem „Katholischen Laienrat Österreichs" verfügt der österreichische Laienkatholizismus außerdem über eine Plattform, in der AK und AKV zusammenarbeiten und die vor allem nach außen als Sprecher und Ansprechpartner der Laienvertretungen auftritt.

Länder mit mehreren, nach Sprachregionen unterschiedlichen Laienstrukturen in Europa sind Belgien und die Schweiz. Bestimmend für die Entwicklung der *schweizerischen* Laiengremien ist das Schicksal des „Schweizerischen Katholischen Volksvereins" (SKVV; vgl. HK, Juli 1993, 355 ff.). 1991 verzichtete er auf seine bisherige Funktion als Dachverband katholischer Verbände und widmete sich in einem Verein um, der Laieninitiativen auf kirchlichem, kulturellem und gesellschaftlichem Gebiet fördert. Außerdem gründete man die „Deutschschweizerische Konferenz katholischer Verbandsleiter und -leiterinnen" mit einer Informations- und Koordinationsfunktion für die Mitgliedsverbände.
Die Vertretung der Interessen der Laien auf nationaler (etwa bei der Bischofskonferenz) und vor allem internationaler (d. h. beim Europäischen Forum der Nationalen Laienkomitees) Ebene erfolgt über das „Schweizerische Koordinationskomitee Katholischer Laien" (SKKL; maximal 15 Mitglieder), dem früheren „Schweizerischen Nationalkomitee für das Laienapostolat" (CNSAL). Das SKKL wird gebildet aus den sprachregionalen Zusammenschlüssen des „Deutschschweizer Forums Katholischer Organisationen" (DFKO), der „Communauté Romande de l'Apostolat des Laïcs" (CRAL) sowie des Tessiner Laien-Komitees.
Schon in die 70er Jahre reichen Bestrebungen zurück, im Anschluß an die Synode '72 und die beiden Interdiözesanen Pastoralforen von Einsiedeln (1978) und Lugano (1981) zu

einem gesamtschweizerischen Pastoralrat zu kommen. Der Fribourger Pastoraltheologe *Leo Karrer* ist vor Jahren mit dem Vorschlag einer „Tagsatzung" der Schweizer Katholiken und Katholikinnen hervorgetreten.
Oberstes Laiengremien des frankophonen Teils von *Belgien* ist der „Conseil Interdiocésain des Laïcs" (CIL) mit insgesamt 134 Mitgliedern, darunter 104 Delegierten von Verbänden und Bewegungen, kooptierte und von den Bischöfen ernannte Mitglieder, sowie 30 Diözesanvertretern. Der frühere „Conseil Général de l'Apostolat des Laïcs" (CGAL) kannte eine geringere Präsenz von Diözesanvertretern. Im flämischen Teil Belgiens besteht kein oberstes Laiengremium, sondern der „Interdiocesaan Pastoraal Beraad" (IPB), ein interdiözesanes Koordinationsgremium, dem gewählte Vertreter der diözesanen Pastoralräte ebenso angehören wie Verbandsvertreter, Priester, Ordensleute und alle flämischen Bischöfe.

Wie selbständig sind die Laiengremien?

In *Frankreich* laufen die Fäden des organisierten Laienapostolats im Sekretariat der Bischofskonferenz zusammen. Das 1960 geschaffene „Comité français d'apostolat des laïcs" scheiterte an den nicht mehr zu vermittelnden, gerade auch politischen Gegensätzen unter den verschiedenen Bewegungen der „Action Catholique".
Für die Koordination ist heute das „Secrétariat de l'apostolat des laïcs" zuständig, mit einem Priester als Sekretär an der Spitze. Als Ansprechpartner für die internationalen Kontakte zu anderen nationalen Laiengremien fungiert das „Bureau Français du Forum Européen des Laïcs".

In Italien, Spanien und Portugal sind die Nationalräte Versammlungen von Verbandsvertretern. Der „Nationalrat der Laienvereinigungen" in *Italien* (Wortlaut der Statuten in: „Laien heute", a.a.O., S. 47 ff.) umfaßt 54 Vertreter von ebenso vielen kirchlich anerkannten Bewegungen. Ob die kirchlicherseits erhobenen Anforderungen an Gruppierungen, die Mitglied werden wollen, erfüllt werden, entscheidet der Ständige Rat der Bischofskonferenz. Die mindestens zweimal im Jahr zusammentretende Vollversammlung wählt auf je drei Jahre elf Mitglieder des Präsidialausschusses, dem auch der Generalsekretär sowie der Präsident der *Katholischen Aktion Italiens* angehört.
In *Spanien* wurde der bis 1980 bestehende „Generalrat der Laien" durch ein sogenanntes „Forum der Laien" ersetzt (Wortlaut der Statuten in: „Laien heute", a.a.O., S. 134 ff.). Die einmal im Jahr zusammentretende Vollversammlung des Forums besteht aus Vertretern nationaler und verschiedener regionaler bzw. überdiözesaner Laienvereinigungen und wählt sechs Beisitzer eines Ständigen Ausschusses, der die Geschäfte führt. Der Präsident des Forums wird aus den Kandidaten gewählt, die die Bischöfliche Kommission für das Laienapostolat vorschlägt.
Der Nationalrat der Bewegungen und Apostolatswerke der Laien in *Portugal* (Wortlaut der Statuten in: „Laien heute", a.a.O., S. 115) umfaßt 34 Bewegungen. Die einzelne Bewegung kann bis zu drei Vertreter in den Rat entsenden. Unabhängig von der Vertreterzahl verfügt jede einzelne Bewegung bei Abstimmungen jedoch nur über eine Stimme. Der Ständige Ausschuß besteht aus neun Ratsmitgliedern, ohne daß eine Bewegung mit mehr als einem Vertreter in diesen Ausschuß gewählt werden könnte. Zu den Ratsversammlungen können Diözesanvertreter als „Beobachter" eingeladen werden.

In den angelsächsischen Ländern und den Niederlanden bestehen sehr unterschiedliche Regelungen. In *England und Wales* gibt es lediglich ein Koordinationsgremium katholischer Laienorganisationen („National Council for Lay Associations" [NCLA]). In *Schottland* wird die entsprechende Koordination zwischen den 18 bestehenden katholischen Laienorganisationen vom Sekretariat für die Laien bzw. der Bischöflichen Kommission für die Laien wahrgenommen.

In *Irland* liegt die entsprechende Verantwortung bei der Bischöflichen Kommission für die Laienschaft („Irish Commission for the Laity"): Zu den 46 Mitgliedern gehören von den bischöflichen Kommissionsmitgliedern ernannte Diözesanvertreter sowie Delegierte der insgesamt 28 anerkannten Verbände und Bewegungen des Landes. In den *Niederlanden* besteht kein nationaler Laienrat. Bei den internationalen Kontakten treten drei Gremien gemeinsam auf: darunter ein nationaler Pastoralrat und ein Verbänderat.

Vorbehalte bei der Schaffung neuer Strukturen in Osteuropa

Neue nationale Laiengremien entstehen dagegen z. Z. in einer Reihe von osteuropäischen Ländern. Nationale Strukturen bestehen inzwischen in Polen, in Tschechien und der Slowakei sowie in Slowenien und Kroatien. Der „Landesrat der Polnischen Laienkatholiken" besteht aus 19, z. T. von einer Arbeitsgemeinschaft katholischer Organisationen („Katholische Föderation"), z. T. von den Bischöfen gewählten Vertretern. Eine nationale Besonderheit stellen die aus den polnischen Exilgruppen hervorgegangenen, nach den politischen Veränderungen fortbestehenden „Polnischen Gemeinschaften in Westeuropa" dar mit einem eigenen, in Rom ansässigen Pastoralrat.

In der *Slowakei* geschieht die Arbeit über die Bischöfliche Kommission für Laien. Die Mitglieder werden von dem mit der Leitung der Kommission beauftragten Bischof ernannt. In *Tschechien* wurde unterdessen ein für Fragen der Laien zuständiges Sekretariat eingerichtet. In *Ungarn* hat man begonnen, eine Koordinierungsstelle einzurichten. Ansätze zu einem nationalen Laiengremium gibt es auch in der Griechisch-Katholischen Kirche der *Ukraine.*
Die bestehenden Ansätze einer organisierten Laienarbeit

gerade in den osteuropäischen Ländern können nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in dem Zusammenhang für die Gesamtsituation symptomatische Schwierigkeiten zeigen. Bestrebungen dieser Art stoßen z. T. auch auf Ablehnung. Mancherorts kann man sich Laieninitiativen offenbar nur in enger Anbindung an das kirchliche Amt vorstellen. Die gerade durch die politischen Verhältnisse der Vergangenheit begünstigte Fixierung auf Frömmigkeit im engeren Sinne behindert eine nötige Öffnung gegenüber politisch-gesellschaftlichem Engagement.

Die Schwierigkeiten, auf die man gegenwärtig teilweise in Osteuropa stößt, sind jedoch nicht auf diese Länder beschränkt. Auf indirekte Weise bestätigt dies gerade auch das genannte Arbeitspapier des römischen Laienrates. Aus ihm spricht ein deutliches Interesse an der *Warnung vor vermeintlichen Gefahren* in bezug auf die Arbeit nationaler Laiengremien sowie an einer engen Anbindung dieser Gremien an die jeweiligen Bischofskonferenzen. Selbst wenn Warnungen dieser Art an manchen Orten durchaus berechtigt sind, so signalisiert die unverhältnismäßige Breite, mit der in dem Dokument diese Warnungen und Absicherungen referiert werden, als wie problembehaftet dieser Bereich offensichtlich in einigen Teilen der kirchlichen Hierarchie erfahren wird.

Nationalräte würden in sich das Risiko bergen, so wird betont, „sich allein nach menschlichen Mitteln auszustrecken" und einem „funktionalistischen, allein auf Effizienz ausgerichteten Denken Vorschub" zu leisten. Auf ähnliche Weise äußerte sich Johannes Paul II. in einer Ansprache am 8. November 1993 vor der XV. Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Laien (vgl. a.a.O., S. 7f.; Wortlaut in: Osservatore Romano, 8.–9.11.1993).

„Vernetzung", „Gleichschaltung" mit der Bischofskonferenz

Der Päpstliche Laienrat spricht weiterhin von der Gefahr der „Bürokratisierung". Ein „Übermaß an Kraft" werde in „kirchliche Strukturen investiert, die oft mehr als Spiegel der Selbstbetrachtung fungieren, denn als offene Herausforderungen, denen sich die Kirche in der heutigen Welt stellen muß". Die Sorge sei „nicht unberechtigt, daß einige wenige Laien quasi als ‚Selbstbeschäftigung' in einigen Strukturen in Erscheinung treten, um sich zur Kategorie der ‚Berufslaien' zu entwickeln". Denen jedoch, „die tagtäglich in Familie und Gesellschaft ihr Christsein bezeugen, bleibt der Zugang zu diesen Strukturen verweigert".

Das Arbeitspapier erwähnt gar die Befürchtung mancher, die „Schaffung neuer Gremien von Priestern, Ordensleuten und Laien könnte einer rein irdischen Logik gemäß ausarten in gewerkschaftliche Formen der Druckausübung im Blick auf die Verteilung von Aufgaben und Diensten unter den Laien sowie zwischen diesen und den Bischofskonferenzen". Andere wiederum hielten „Nationalräte von Laien für überflüssig und unangebracht, vor allem dort, wo die Mitwirkung der Laien durch die Diözesanpastoralräte oder andere Formen der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien bereits in die Wege geleitet wurde". Unter dem Stichwort „Kriterien und Richtlinien" werden dagegen *auffällig breit* Vorsichtsmaßnahmen aufgelistet: Die Zuständigkeit der Bischofskonferenz bei der Errichtung eines nationalen Laienrates wird ebenso angemahnt wie eine „Vernetzung" eines Nationalrates mit der betreffenden Bischofskonferenz, die Einhaltung der „Kriterien der Kirchlichkeit" aus „Christifideles laici" Nr. 30 und eine „effektive und affektive Gemeinschaft" mit den jeweiligen Bischöfen. Voraussetzung für die Errichtung eines Nationalrates sei die „Gleichschaltung mit den Intentionen der Bischofskonferenz" und dessen „Übereinstimmung mit den Erwartungen der Laien".

Öffentliche Erklärungen zu aktuellen Fragen aus Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur könne ein Nationalrat „nach Absprache mit den Bischöfen" abgeben. Mitverantwortung von Laien für Leben und Sendung der Kirche wird in dem Sinne angesprochen, daß ein Nationalrat der Bischofskonferenz des Landes „für eventuelle Konsultationen zur Verfügung" stehe, um so „eventuelle gewünschte Stellungnahmen abzugeben".

Strukturen und Arbeit der nationalen Laienräte sind – das belegt dieses Arbeitspapier möglicherweise mehr ungewollt als gewollt – weiterhin ein schwieriges Gebiet kirchlichen Lebens. Historisch und regional unterschiedliche Entwicklungen wirken sich hier ebenso aus wie ein offensichtlicher innerkirchlicher Dissens darüber, wie Laien heute auf angemessene Weise an der gemeinsamen Wahrnehmung der Verantwortung des Volkes Gottes zu beteiligen sind. Vor allem aber geht es immer wieder um die strukturelle Umsetzung der viel beschworenen, aber bis heute unzureichenden Balance zwischen der *eigenen* Verantwortung der Laien, der *Mitverantwortung* der Laien am Ganzen der Kirche sowie der Wahrnehmung der *gemeinsamen* Verantwortung von kirchlichem Amt und Laien für die Kirche.

„Unbeschadet der Leitungsaufgabe des kirchlichen Amtes" ist das Laienapostolat „kein aus dem hierarchischen Amt abgeleitetes Mandat" (*Alois Baumgartner*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 1, Freiburg i. Br. 1993, Sp. 867). Auch vollzieht sich das Laienapostolat nicht nur „in der Welt", sondern „in der Welt *und* in der Kirche". Das Laienapostolat partizipiert an dem einen „Apostolat der Kirche" – und steht ihm nicht gegenüber.

Die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils in bezug auf das Selbstverständnis des Volkes Gottes wollen in Strukturen eines verfaßten Apostolats aller Glaubenden – vor jeder Differenzierung nach Ämtern, Diensten und Aufgaben – übersetzt werden. Die Vielzahl bestehender Wege, Ansätze und Modelle – bei aller Berechtigung örtlicher Eigen- und Sonderentwicklungen – ist dabei in erster Linie doch wohl eher ein Hinweis auf fortbestehende Widersprüche und Ungereimtheiten im System.

Klaus Nientiedt

Zwei Welten?

Die Kirchen und das Internet

Im neuen Medium Internet (vgl. HK, Oktober 1996, 519ff.) sind inzwischen auch kirchliche Einrichtungen vertreten; es gibt sogar schon erste Ansätze zu einer „Internetseelsorge". Andreas Schwenzer, Netzverantwortlicher der Theologischen Fakultät Würzburg, plädiert in seinem Beitrag für eine umfassende kirchliche Nutzung der Möglichkeiten, die das Internet bietet.

Kirche und moderne Medien sind für viele Zeitgenossen wie zwei Welten, die nichts miteinander zu tun haben. Genauer betrachtet erweisen sie sich jedoch als Gegensätze, die sich anziehen. Denn es zeigt selbst die jüngste Geschichte, daß die Kirche schon immer neuentwickelte Kommunikationsstrukturen nutzte, um ihr Selbstverständnis als gesellschaftsrelevante Gruppe und ihr christliches Wertesystem in der Öffentlichkeit wachzuhalten. Waren dies nach Erfindung des Buchdruckes die Bibelausgaben und erbaulichen Schriften bzw. im Kulturkampf des vergangenen Jahrhunderts die Begründung überregionaler Zeitungen, kann das vielfältige Engagement kirchlicher Redaktionen bei den öffentlich-rechtlichen und privaten Fernseh- und Rundfunkanstalten hier eingeordnet werden.

Was die Bewertung und Nutzung des internationalen Datennetzes Internet betrifft, scheint sich dieses Muster nur schleppend zu wiederholen. Trotz gegenteiliger Erkenntnis erfahrener Nutzer des neuen Mediums weltweiter Kommunikation stößt das Internet doch in der breiten Masse der Gläubigen und vereinzelt auch in den Leitungsebenen von Diözesen und kirchlichen Verbänden auf eine gewisse Reserve. Dabei liegen die Vorteile auf der Hand (Optimierung des kircheninternen Informations- und Meinungsaustausches) bzw. eröffnen sich neue Handlungsfelder zur Erfüllung kirchlicher Sendung in der Welt (Internetseelsorge und Glaubensinformation). Diese Erkenntnisse teilen nicht wenige kirchliche Einrichtungen, die sich bereits auf das Parkett internationaler Vernetzung gewagt haben und durchaus positive Erfahrungen daraus schöpfen.

Die ersten Schritte sind erfolgt

Der nordamerikanische Werdegang des Internet aus dem wissenschaftlichen Bereich in den privaten, öffentlichen und wirtschaftlichen Raum spiegelt sich auch in Mitteleuropa bezüglich der Präsenz kirchlicher Einrichtungen im Internet wider. Dank der universitären Infrastruktur betraten die *Theologischen Fakultäten* als erste kirchenverbundene Institutionen die neue Bühne multimedialer Vernetzung. So begann im März 1994 die Würzburger Fakultät als erste katholisch-theologische Fakultät in Europa ein weitverzweigtes Informationssystem im World Wide Web zum Abruf bereitzulegen. Es folgten im Februar 1995 die Theologischen Fakultäten in Bonn, Passau und im Herbst 1995 die evangelisch-theologische Fakultät in Marburg. Inzwischen sind fast alle theologischen Fakultäten mit mehr oder weniger ausführlichen Informationsseiten im WWW vertreten. Nach dem ersten Einstieg mit dem Schwerpunkt Selbstdarstellung geht es den Fakultäten nun um die Erschließung und Bereitstellung theologischer Ressourcen im Internet. Zumindest wurde in diesem Jahr vom Katholisch-Theologischen Fakultätentag eine Arbeitsgruppe mit dieser Zielsetzung betraut.

Die *evangelische Kirche* in Deutschland hat schon früh die Bedeutung der Internet-Nutzung und der Präsenz im WWW erkannt. Sie ist inzwischen in vielen Bereichen führend. So begründete Anfang 1996 der Evangelische Presseverband in Bayern den ersten Internet-Einstieg einer Landeskirche. Die EKD zog nach und schuf im gleichen Jahr eine eigene Personalstelle mit entsprechendem Etat, die für zwei Jahre dem Gemeinschaftswerk evangelischer Publizistik in Frankfurt/Main zugeordnet ist. Dieses Projekt „Evangelische Kirche online" hat zur Aufgabe, die verschiedenen Initiativen in den evangelischen Landeskirchen und Verbänden zu beraten und zu koordinieren sowie zentrale Öffentlichkeitsarbeit zu leisten. Aufgrund des bisherigen Erfolgs wird diese Einrichtung derzeit ausgebaut und wohl über die Projektphase hinaus zu einer festen Größe werden.

Katholischerseits war lange Zeit nur das Bistum Rottenburg-Stuttgart bereit, entsprechende Finanzmittel für ein Internet-Engagement vorzusehen. Das dortige Projekt „Kirche online" wurde dem diözesanen Medienreferat angegliedert und wollte eine Internet-Plattform für beide Großkirchen zur Verfügung stellen. Nachdem die EKD ihr eigenes Projekt startete und die Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz eine ähnliche Koordination nicht übernahm, entschieden sich die deutschen Diözesen im Herbst diesen Jahres für eine Delegierung zentraler Aufgaben an das Rottenburger Projekt. Diese Regelung auf zwei Jahre mag vielleicht das Mißtrauen anderer Diözesen wecken, die eine ungerechte Bezuschussung des Rottenburger Medienreferates vermuten. Sie ist aber vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Konstellationen die praktischere und sinnvollere Lösung.

In den Alpenländern ist die kirchliche Internet-Präsenz noch nicht so ausgebaut. Auch wenn im März 1995 die Katholisch-Theologische Fakultät in Graz die Vorreiterrolle übernahm und ein halbes Jahr darauf Kathpress in Wien mit „KathWeb" das erste kommerzielle kirchliche Angebot ins

WWW setzte, ist beispielsweise noch keine Diözese oder landesweite Organisation im WWW aktiv. In der Schweiz begann Anfang 1996 ein gemeinsames Projekt, bei dem inzwischen alle Kirchen beteiligt sind. Zur Zeit laufen Beratungen, wie dieses Projekt landesweit koordiniert und ausgebaut werden kann.

Über Universitäten, die ihren Studierenden die Bereitstellung von WWW-Seiten ermöglichten, tauchten im vergangenen Jahr die ersten Seiten von *kirchlichen Jugendgruppen und Gemeinden* auf. Diese WWW-Seiten unterliegen jedoch stark der Fluktuation des Studienbetriebes, so daß nicht selten diese Seiten entweder verwaisen oder eines Tages wieder aus dem Netz verschwinden. Trotz der Kurzlebigkeit und der qualitativen Unterschiede sollte dieses Engagement nicht vorschnell als oberflächliche Spielerei abgetan werden. Viele WWW-Seiten geben ein mutiges Glaubenszeugnis einer heranwachsenden Generation von wachen, lebensfrohen, kirchenkritischen, aber nicht kirchendistanzierten Christen wieder.

Glaubensinformation und „Internetseelsorge"

Das Internet bietet vielfältige Möglichkeiten, die Sendung der Kirche in der Welt in zeitgemäßer Medienanwendung fortzusetzen. Dabei kristallisiert sich als eine erste Aufgabe die *Kirchen- und Glaubensinformation* heraus, bei der es darum geht, sowohl die bereits zahlreich vertretenen Internet-Nutzerinnen und -Nutzer mit einer gewissen Distanz zur Institution Kirche als auch die immer mehr ins Internet einsteigenden Gemeindemitglieder zu erreichen. Das bedeutet, daß sowohl bestehenden Klischees über die Kirche mit sachlichen Informationen entgegengewirkt als auch mit ausgewählten Bildern und Texten ein wahres Bild gelebten christlichen Glaubens und konkreter Kirche vor Ort gezeichnet wird. Überzeugende Glaubensinformation nach außen sowie gemeindeaufbauende Besinnung nach innen sind also die beiden Pole dieses Drahtseilaktes. Darauf hat sich schon im Juli 1995 die Katholische Glaubensinformation (kgi) in Frankfurt/Main eingelassen; ihnen folgten bald darauf die österreichische Agentur Kathpress und jüngst sehr vielversprechend das Bistum Magdeburg.

Doch mit der reinen Information ist es nicht getan, wichtig ist die Beachtung der *internet-gemäßen Interaktion*. Noch sehen zu viele diözesane Stellen und auch kirchennahe Verlagshäuser im Internet, speziell im multimedialen Dateienverbund des World Wide Web (WWW), lediglich eine Plattform der Selbstpräsentation und Produktinformation. Daher werden oft vorschnell die einschlägigen Marketingkriterien angelegt und wird für ein mögliches Internet-Engagement eine Kosten-Nutzen-Rechnung aufgestellt, die rein quantitativ bestimmt ist. Das mag vielleicht noch für kommerzielle Unternehmen hinnehmbar sein, weil es ihr Risiko ist, wenn sie das Internet und seine Nutzungsmöglichkeiten unterschätzen. Für kirchliche Einrichtungen und Verbände könnte es jedoch fatale Folgen haben, wenn sie sich nicht gleich von Anfang an auf die gesamte Tragweite des Internet einlassen und damit den Aufsprung auf den Zug verpassen.
Das WWW unterscheidet sich eben von den bisherigen Medien auch darin, daß es sich in vielerlei Hinsicht nicht als einseitige Werbefläche eignet. Der einzigartige Siegeszug des WWW beruht nämlich gerade auf der bedienungsfreundlichen Zusammenführung verschiedenartiger interaktiver Anwendungen. Das Austauschen von Text- und Bilddateien sowie persönlichen Mitteilungen, aber auch das Abfragen externer Datenbanken sind wesentliche Nutzungsmerkmale im internationalen Datennetz Internet. Andererseits sind die vom Rausch der ersten Monate erholten Internet-Nutzerinnen und -Nutzer längst nicht mehr an den explosionsartig ansteigenden Werbeseiten interessiert. Sie nehmen ja auch beim Arzt oder Friseur die Zeitschriften und Illustrierten nicht zur Hand, nur weil sie Werbeseiten lesen möchten. Interaktivität zur vereinfachten Informationsbeschaffung oder Anbahnung persönlicher Kontakte steht im Mittelpunkt aller Internet-Dienste.

Wer dies ignoriert, hat das Internet nicht erkannt und wird es für seine Ziele nicht nutzen können. Das bisherige Engagement kirchlicher Organisationen und kirchennaher Unternehmen, die sich die kreative Bewahrung des christlichen Wertesystems und die überzeugende Förderung des gelebten Glaubens auf die Fahnen geschrieben haben, ist deshalb auf das Internet und seine Nutzungsmöglichkeiten auszuweiten. Den Kontakt zu den Menschen suchen, zu persönlichen Begegnungen verhelfen, die heilende Botschaft Jesu Christi vermitteln – all das geht nicht nur im Internet, sondern *muß* auch dort geschehen, wenn Kirche ihrer Sendung in der Welt gerecht werden will.

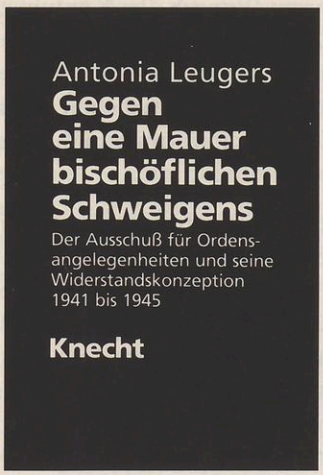
Eine besondere Form, die Kontaktaufnahme mit der Kirche zu erleichtern und gleichzeitig einen echten Dienst am Nächsten zu leisten, stellt die Fortführung der *Telefonseelsorge* in das neue Medium des Internet dar. Zeitgemäß und dringend angezeigt erscheint *„Internetseelsorge"* gerade vor dem Hintergrund, daß sich die Anpassung des seelsorglichen Handelns an die gesellschaftlichen Prozesse und deren Sektorenbildung wie ein roter Faden durch die Pastoralgeschichte zieht. Ist schon die Herausbildung der Kategorialseelsorge (vgl. Binnenschiffahrt, Schaustellergewerbe, Tourismus usw.) zu einer festen Größe pastoralen Wirkens in der modernen Gesellschaft geworden, so zeigen jüngste Initiativen in der Telefonseelsorge und kirchlichen Programmgestaltung bei Rundfunk und Fernsehen, daß Seelsorge sich nicht nur, aber auch vorhandener Medienstrukturen bedient.
Selbstredend hat jedes Medium über die technischen Rahmenbedingungen hinaus grundsätzliche Grenzen für die menschliche Kommunikation. Fällt bereits bei der Telefonseelsorge das visuell-odorische Umfeld einer persönlichen Begegnung weg, so geht der interaktive Dialogcharakter bei der eindirektionalen Verkündigung in Funk und Fernsehen verloren. Im Internet kommt auf den ersten Blick zu diesen beiden Einschränkungen noch der Wegfall der lebendigen

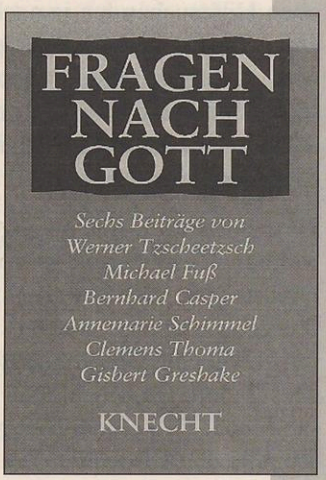
Stimme hinzu, weil sich alles auf digitalisierte Zeichen zu reduzieren scheint. Dennoch eröffnet sich gerade hier ein neues Feld geschwisterlichen Beistehens, in das die Kirche gerufen ist. Seelsorge ist von ihrem Wesen her keine quantitative Größe, weil ihre Früchte qualitativ zu bewerten sind. Der einzelne Mensch steht im Mittelpunkt christlicher Sendung, weil er als Individuum von Gott angenommen ist.

Im Internet sind unabhängig voneinander drei unterschiedliche Formen der Seelsorge entstanden. Ende September 1995 startete im Bereich Vorarlberg/Ostschweiz ein kleines Team von Seelsorgerinnen und Seelsorgern beider Konfessionen, das seitdem Rat und Hilfe über eine personen-unabhängige E-mail-Adresse anbietet. Nach dem ersten Kontakt via Internet werden die Hilfesuchenden einem Seelsorger zur weiteren Betreuung zugeteilt, der sich auch um Möglichkeiten der persönlichen Begegnung mit einer Seelsorgerin oder einem Seelsorger vor Ort bemüht. Die Katholische Telefonseelsorge in Köln weitete ein paar Monate später ihren Wirkungskreis auf das Internet aus. Sie bietet auf derselben Basis der Anonymität und Verschwiegenheit eine psychologische Beratung an und nutzt die Plattform, um allgemein über den Dienst der Telefonseelsorge zu informieren. Inzwischen nutzt die Kölner Telefonseelsorge sogar den Internet-Dienst des IRC (Internet relay chat) an, bei dem zwei Rechner via Internet miteinander verbunden sind und die entsprechenden Nutzerinnen und Nutzer sich per Tastatur und Bildschirm „unterhalten" können. Ihre eingetippten Botschaften weren dabei auf beiden Bildschirmen angezeigt.
Die bayerische Landeskirche schlug einen anderen Weg ein, als sie zu Beginn des Jahres den Dienst einer Online-Pfarrerin bei ihrem Internet-Einstieg aufnahm. Auf einer eigenen WWW-Seite sind ein Portraitbild und kurze Hinweise zur eigenen Biographie und Glaubenshaltung aufgeführt. Die Online-Pfarrerin hat inzwischen ihr Angebot ausgeweitet und erfreut sich eines regen Interesses und Austausches bei einem virtuellen Bibelkreis, der via mailinglist (automatische Verteilerliste) ca. vierzig Personen unterschiedlicher Gesinnung und Herkunft zusammenführt.

Nicht zuletzt ist der Versand elektronischer Briefe (E-mail von Rechner zu Rechner) bzw. die Bereitlegung bestimmter Dateien (ftp) im Internet dafür prädestiniert, die *kommunikative Infrastruktur* der Kirche nach innen und außen zu optimieren. Angesichts der Materialsendungen, die allmonatlich von kirchlichen Institutionen und Organisationen an ihre Adressatenkreise versandt werden, läuft das Internet anderen Vertriebskanälen nicht nur aus ökonomischen Gründen (Papier-, Druck- und Versandkosten) den Rang ab. Vielfach liegen nämlich die im Printmedium vertriebenen Informationen und Anregungen für das pastorale Wirken vor Ort als elektronische Text- bzw. Bilddateien vor, die

NEU THEOLOGIE / RELIGION NEU









Antonia Leugers
Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens
560 S. mit Abb., Pb.,
ca. DM 98,–/sFr 93,–/öS 715,–
ISBN 3-7820-0746-8

Eine umfassende Untersuchung zum »Ordensausschuß«, dem bedeutendsten Bindeglied zwischen der katholischen Hierarchie und dem politischen Widerstand im III. Reich.

Volker Strocka (Hrsg.)
Fragen nach Gott
152 S., Pb.,
ca. DM 28,–/sFr 27,–/öS 204,–
ISBN 3-7820-0750-6

Wissenschaftler wie A. Schimmel, B. Casper und G. Greshake zeigen, welche Gottesvorstellungen Juden, Christen und Muslime heute leiten.
Begleitbuch zur Teleakademie im SWF.

Gotthard Fuchs (Hrsg.)
Angesichts des Leids an Gott glauben?
Zur Theologie der Klage
264 S., Pb.,
DM 32,–/sFr 30,–/öS 234,–
ISBN 3-7820-0742-5

Nicht nur der Mensch, auch Gott leidet an der Welt. Verschiedene Wissenschaftler loten erstmals Ansätze einer *Theologie der Klage* aus.

Jacques Guillet
... brannte nicht unser Herz
Jesus begegnen im Glauben seiner Jünger
280 S., Pb.,
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0743-3

Guillet gelingt es, die zentrale Bedeutung des Glaubens in der Begegnung Jesu mit seinen Jüngern herauszustellen.

VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

dann von den Druckereien weiterverarbeitet werden. Das Internet bietet nun die Möglichkeit, den ökologisch belastenden und ökonomisch aufwendigen Umweg über das Printmedium abzukürzen und die Bild- und Textdateien per E-mail an die Adressaten gleich nach Fertigstellung weiterzuleiten. Die bisherige Zeit für die Drucklegung und Versendung schmilzt im Internet auf wenige Sekunden zusammen. Auf dieselbe Weise können „Druckfehler" oder Ergänzungen unverzüglich weitergeleitet werden. Aktualität und der Komfort, die Dateien auf dem eigenen Rechner abspeichern und bearbeiten zu können, zeichnen diese Verteilermethode aus.
Dabei läßt sich auch das bisherige Verteilerprinzip umkehren: Es sind nicht mehr die zentralen Stellen, die die Streuung der Informationen und Materialien besorgen und finanziell allein tragen müssen. Sie legen nunmehr die Informationen kurz nach Formulierung zentral auf einem Internet-Rechner ab, so daß die entsprechenden Adressaten – rund um die Uhr und auf eigene Kosten – darauf zugreifen können. Sicherlich ist damit das Risiko gegeben, daß nicht jede Information und Anweisung „von oben" auch „unten" ankommt. Umgekehrt wäre jedoch die Abrufstatistik von unten auch ein interessantes Stimmungsbarometer für die Leitungsebenen von Diözesen und Verbänden, worauf diese sich einlassen müßten.
Mit der Einrichtung von öffentlichen oder geschlossenen Diskussionsforen (mailinglists oder newsgroups) wäre schließlich die Gelegenheit gegeben, den organisationsinternen Informations- und Meinungsaustausch zu unterstützen. Viele Sitzungen ließen sich damit gemeinsam vor- und nachbereiten, und viele Sondierungen in der Zwischenzeit zügig via Internet klären.

Die Scheu gegenüber dem neuen Medium

Als ein erstes Fazit aus der „Gründerzeit" kirchlicher Präsenz im Internet läßt sich festhalten, daß das Engagement doch sehr zufällig und an bestimmte Personen gebunden war, die als Pioniere mit einer gewissen Vision die Internet-Nutzung und WWW-Mitgestaltung in ihrem Bereich voranbrachten. Sie entwickelten sich zu Spezialisten in der Zusammenführung von Kompetenzen im technologischen wie theologischen Bereich, mußten sich gegen Vorurteile zur Wehr setzen und hatten es nicht leicht, die Vorteile der neuen Kommunikationsdienste des Internet aufzuzeigen. Langsam kommen sie in den Genuß, die aufgehende Saat ihrer Arbeit zu entdecken. Doch ist mit dem Internet (noch) kein Lebensunterhalt zu gewinnen, so daß einige „Männer der ersten Stunde" schon dabei sind, das Terrain des Internet wieder zu verlassen. Ob es richtig war, sie mit dem Hinweis auf nötige Einsparungen ziehen zu lassen, werden die nächsten Jahre zeigen.
Trotz gut angelaufener Einzelprojekte fehlt kirchlicherseits immer noch der Wille, das Internet als große Chance aufzugreifen. Dies zeigt sich nicht nur in der Personalplanung, sondern gilt auch für die Entwicklung und Gestaltung von WWW-Seiten. Nicht selten macht sich nach einer Anfangseuphorie der ersten Monate der Internet-Präsenz eine lähmende Folgelethargie breit, in der weder die WWW-Seiten aktualisiert noch die Internet-Nutzung z. B. für die organisationsinterne Kommunikation ausgebaut wird. Es sollte eigentlich aus anderen Medien hinlänglich bekannt sein, daß mangelndes Interesse an Informationsseiten auch auf fehlende Aktualität derselben zurückzuführen ist. Das gilt um so mehr für das WWW, in dem gerade der schnelle Informationsfluß ein wesentliches Merkmal darstellt.
Es ist an der Zeit, *Koordinationsstellen* – bundesweit und landeskirchlich/diözesan – auf Dauer einzurichten und mit der Aufgabe zu betrauen, Kompetenzen auf den Gebieten der modernen Kommunikationsmedien und der pastoralen Arbeit zusammenzuführen und für die optimale Nutzung der Internet-Dienste für kirchliche Belange dienstbar zu machen. Vielleicht endet dann auch die Unsicherheit bei vielen kirchlichen Stellen, welchem Bereich das mit dem Internet verbundene Handlungsfeld zuzuordnen ist. Die unterschiedliche Zuständigkeit in den einzelnen Landeskirchen und Diözesen – meist Medienreferate bzw. Presse- und Informationsstellen – markieren die Frage als noch ungelöst.

Die Internetseelsorge hat sich bei den Internet-Nutzerinnen und -Nutzern bereits etabliert und erfährt hohe Achtungserfolge. Nach der ersten Probephase ist nun eine Ausweitung geboten, um über eine möglichst flächendeckende Vernetzung die Möglichkeit persönlicher Begegnung mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern vor Ort zu erreichen. Dabei wird man auf beide bisherigen Formen Wert legen müssen, um allen Hilfesuchenden je nach ihrem Wunsch den Kontakt zu einer „anonymen" Stelle (vgl. Telefonseelsorge) oder zu einem ganz bestimmten Menschen, der sich im WWW entsprechend vorstellt und greifbar wird, zu ermöglichen. Denn das Internet möchte ja gerade Gespräche vermitteln (als Medium!) und nicht ersetzen.

Stets am Ende, weil es eigentlich die gebräuchlichste Anwendung des Internet ist, sollte die Bedeutung der Internet-Dienste für die Bewältigung der alltäglichen kirchlichen Aufgaben genannt werden. Schneller Informationsfluß und unverzügliche Übertragung ganzer Dateien ersetzen manches Telefongespräch und manchen zeitaufwendigen Versand von Disketten. Neuigkeiten erreichen in Sekundenschnelle die Adressaten und ermöglichen eine kürzere Reaktionszeit auf unvorhergesehene Ereignisse. Man muß wohl selbst mit dem Internet gearbeitet haben, um seine Vorteile zu erkennen und es im eigenen alltäglichen Arbeitsablauf nicht missen zu wollen.
Es ist keineswegs zu spät für die Kirche, sich das Internet dienstbar zu machen. Ihr wird es als gesellschaftsrelevante Gruppe bzw. werteprägende Institution sogar angetragen, die Qualität des neuen Miteinanders mit zu formen und selbst um ein menschenwürdiges Umfeld (z. B. auch was die Zugangsgerechtigkeit angeht) bemüht zu sein. Doch nicht nur als Institution in der Öffentlichkeit, sondern grundlegender aus der christlichen Sendung heraus, steht die Kirche vor

der Herausforderung, ihre Scheu gegenüber dem neuen Medium abzulegen und es kreativ für die Verkündigung der Botschaft Jesu Christi einzusetzen. Eine Einstellung ist gefragt, wie sie jüngst bei der wohl ersten Segnung eines Internet-Rechners (www.kiliani.de) zum Ausdruck kam: Dank für die technologische Entwicklung zur Verständigung der Völker und Bitte um den Beistand Gottes, um auch im Internet „dem Glauben an deine Liebe und Treue den Weg zu ebnen". Es geht einmal mehr um eine Inkulturation in zwei Richtungen: das Hineintragen von Glaubenserfahrung in das Internet und das Lernen neuer Glaubensansätze aus dem Bereich des Internet. *Andreas Schwenzer*

Auf dem Rücken der Liturgie

Zur prekären Lage der liturgischen Leitungsdienste

Die abnehmende Priesterzahl hat nachhaltige Konsequenzen für die Wahrnehmung liturgischer Dienste in der Kirche. Veränderungen auf nachrangigem Gebiet zeitigen so problematische Rückwirkungen auf zentrale gottesdienstliche Vollzüge. Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Liturgiker befaßte sich auf ihrer jüngsten Tagung mit diesem Thema. Der Autor ist Mitarbeiter des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier.

Die Situation des liturgischen Leitungsdienstes in der katholischen Kirche kann derzeit nur als prekär bezeichnet werden. Ungleichzeitigkeiten und Widersprüche bestimmen das Bild und prägen immer stärker auch das Denken. Sie werden um so krasser, je mehr der Notstand „Priestermangel" nur noch verwaltet und gleichzeitig die Leitung liturgischer Feiern zu einem Feld hier nicht angebrachter Emanzipationsversuche wird. Mutige Visionen fehlen entweder oder scheitern dort, wo sie zumindest ansatzweise vorgetragen werden, an innerkirchlichen Barrieren. Gleichzeitig wächst der Druck aus den verschiedenen Seelsorgefeldern und nimmt die Bereitschaft zu, dort, wo kirchlicherseits keine neuen Wege eröffnet werden, eigene „Lösungen" zu schaffen. Eine Kirche, die ihre Identität zu einem großen Teil aus der Liturgie gewinnt, gerät so in eine fatale Lage. Probleme, die anderswo verortet sind, wirken sich in destruktiver Weise in der Liturgie aus.

Liturgie und Lebenswirklichkeit werden entkoppelt

Die *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiedozentinnen und Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet* (AKL) machte deshalb die Frage nach den liturgischen Leitungsdiensten zwischen Ordination und Beauftragung auf einer Fachtagung zum Thema. Sie fand vom 23. bis zum 27. September 1996 in Quarten (Schweiz) und damit in einem Land statt, in dem, zumindest regional, die anstehenden Probleme in geballter Form zu betrachten sind. Zahlreiche Schweizer Gemeinden werden mittlerweile durch Laientheologen geleitet, die faktisch alle kirchlichen Leitungsaufgaben wahrnehmen, von der Leitung der Sakramentenliturgien aber weitgehend ausgeschlossen sind.

Die Konsequenz für die *Gemeinden*: Liturgisch-sakramentliche Feiern und alltägliche Lebenswirklichkeit werden immer stärker entkoppelt, für die Leitung dieser liturgischen Feiern kommen Priester von außen in die Gemeinden. Die Situation für die *Laientheologen*: Eine wesentlich zeichenhafte Bestätigung ihres Amtes fehlt, denn obwohl ihr Leitungsdienst in der Gemeinde amtsähnlich ist, handelt es sich letztlich doch nur um ein nichtordiniertes Amt, dessen Verhältnis zum ordinierten Amt immer schwerer zu fassen ist.
Und schließlich die Lage der *Priester*: Das priesterliche Amt wird bis zum Zerreißen gespannt. Es fehlt zunehmend ein klares Profil, da zum ordinierten Amt eine rein funktionale Parallelstruktur gewachsen ist. Die seelsorgliche Arbeit wird der konkreten Gemeinde entwurzelt und grenzt in ihrer Aufgabenfülle an das Unzumutbare. Die Übernahme der Gemeindeleitung durch Laien, zunächst ein Ergebnis des Priestermangels, ist in ihrer jetzigen Form zum Problem geworden. Ein „Amt ohne Ordination" ist dort entstanden, wo Laien an die Stelle von Priestern getreten sind.

Bei genauerem Hinsehen fällt die Situationsbeschreibung noch komplizierter aus, ohne daß man hierfür die Fragen der Frauenordination oder des Zölibats bemühen müßte. Daß Diakone oder Laien, die mit der Krankenseelsorge beauftragt worden sind, Kranke salben, ist mittlerweile zum Anlaß bischöflicher Intervention geworden (vgl. HK, September 1996, 438 f). Die Frage der Segnungsvollmacht von Laien beschäftigt längst kirchliche Gremien. Und die Erlaubnis der Taufe durch Laien ist durchaus ernster Diskussionsgegenstand im Priesterrat mancher Diözese.
Gleichzeitig soll die Zahl von „Laientheologen" steigen, die, geänderte kirchenrechtliche Bedingungen einmal vorausgesetzt, innerhalb der Kirche die Leitung der gemeindlichen Eucharistiefeier übernehmen würden, sich dafür aber nicht ordinieren lassen wollen. Zumindest wer auf Gerüchte etwas

gibt, wird sich fragen müssen, ob der Konsens hinsichtlich des ordinierten Vorstehers der Eucharistiefeier nicht längst brüchig geworden ist.
Die Folgelasten für die Kirche, so der Basler Bischof *Kurt Koch* auf der Liturgikertagung, sind erheblich, zumal sich die Kirchenleitung zu weiterführenden Lösungen bislang nicht entschließen kann. Die einzige Möglichkeit, die Seelsorge aufrechtzuerhalten, besteht in der Ausstattung von Laien mit besonderen Vollmachten und in der Ausschöpfung der Möglichkeiten, die das Zweite Vatikanische Konzil und das Kirchenrecht eröffnet haben. Wie lange es gelingen kann, mit den dabei entstehenden Paradoxa zu leben, ist jedoch fraglich.

Neben den Sakramenten Sakramentalien?

Der Blick in die Geschichte zeigt, daß die Kirche über lange Zeit eine Fülle von Ämtern und Vollmachten als selbstverständlich erachtete. Die paulinischen Gemeinden etwa kannten nach Aussagen des Luzerner Neutestamentlers *Walter Kirchschläger* je nach Ort verschiedene Leitungsstrukturen. Den Hauskirchen läßt sich ein vollumfängliches kirchliches Leben zuordnen. Männer und Frauen nahmen zum Teil auf Zeit Aufgaben in ihren Gemeinden wahr. Bei ihrer Bestellung waren Paulus und die Gemeinden beteiligt. Es gab also einen Leitungsdienst, der nicht einfach durch die Gemeinde wahrgenommen wurde. In der Hauskirche leitete die Feier des Herrenmahls derjenige, der auch Verantwortung für das Haus trug. Gemeindlicher und liturgischer Leitungsdienst waren verknüpft.
Im Hintergrund stand das theologische Bewußtsein, daß der erhöhte Christus selbst mit seiner Gemeinde Liturgie feiert. Liturgin oder Liturge handelten mit Sendung und Beauftragung des Erhöhten. Beauftragung hieß für die frühe Jesus-Gemeinschaft, das Gleiche zu tun wie Jesus, also verbindlich das Heil Gottes zuzusprechen und zu verdeutlichen. Die Leitungsstrukturen der frühkirchlichen Liturgie waren sicherlich unklarer als heute, aber sie waren nicht beliebig. Bei der Suche nach legitimen Amtsstrukturen wird man sich von den Anfängen leiten lassen. Das Frageinteresse sollte darauf ausgerichtet sein, welche Vielfalt der Amtsstruktur in der Gegenwart vom Neuen Testament her möglich ist. Auf jeden Fall muß ein qualifizierter liturgischer Leitungsdienst um seiner Zeichenhaftigkeit willen durch Handauflegung und Gebet übertragen werden, um die Rückbindung an Christus und seine Zusage und den Auftrag seiner Sendung, Heil zuzusprechen, deutlich werden zu lassen.

Noch die *alte Kirche* kannte vielfältige Formen des liturgischen Leitungsdienstes. Die Kirche der Gegenwart, die sich um die Erneuerung von Ämtern und Diensten bemüht, dürfe darum nicht bei der Karolingerzeit oder dem Konzil von Trient stehenbleiben, gab der Straßburger Patrologe *Marcel Metzger* zu bedenken. Die Trennung von Leitungsdienst und liturgischem Vorstehen wäre für die Alte Kirche undenkbar gewesen. Die Liturgie als Handlung des gesamten Volkes stand unter der Leitung und Ordnung des Hirtenamtes. Die Größe der Versammlung bestimmte Zahl und Ausübung der Ämter. Laien, die dazu begabt waren, wurden zur Predigt eingeladen, dies sogar dann, wenn ein Bischof anwesend war.
Die heutigen Möglichkeiten und Grenzen der Amtsstrukturen erweist der Blick auf das Kirchenrecht. Grundsätzlich, so betonte der Tübinger Kirchenrechtler *Richard Puza*, haben die Gläubigen teil am Heiligungsdienst der Kirche. Die Kirche wird als Communio verstanden, in der es aufgrund von Taufe und Firmung eine fundamentale Gleichheit aller Gläubigen gibt. Das Amt der Heiligung übt der Bischof aus, die Laien haben ihren Anteil daran. Der Begriff der „participatio actuosa" ist ein verstärkter Hinweis auf diese Mitwirkung. Während der Codex ein breites Rahmenrecht bietet, innerhalb dessen das diözesane Recht zu eigenen Regelungen kommen kann, liegen die eigentlichen Probleme nach Einschätzung des Kanonisten in der Theologie.

Am *Beispiel der Krankensalbung* wird dies hinlänglich deutlich. „Spender" des Sakraments ist der Priester, doch seien Änderungen von kirchlichen Gesetzen möglich, so Puza, wenn man sich zu theologischen Entscheidungen durchringen könne. Dieses wäre denkbar, stellt man in Rechnung, daß die Rechtslage und Praxis des ersten Jahrtausends eine andere gewesen ist: Laien haben Kranke gesalbt, bis dies in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts verboten wurde. Aufgegeben werden müsse das Spender-Prinzip, denn schon von der Begrifflichkeit her werde verdeckt, daß es sich um kirchliche Lebensvollzüge handele. Werde das aber bewußt, lasse sich von hierher die Frage nach der Leitung von Sakramentsliturgie noch einmal neu angehen.
Aber welche „Lösungen" tun sich auf, wenn man das eigentliche Ziel nicht erreicht? Puza schlug vor, neben das Sakrament ein *Sakramentale* für die Krankenseelsorge zu stellen. Diakone und Laien könnten dann geweihtes Öl beim Krankengebet verwenden. Das Sakramentale sei als fürbittendes Gebet der Kirche zu verstehen. Doch kann diese rechtlich sicherlich korrekte Lösung theologisch überzeugen? Wäre ein solches Sakramentale nicht letztlich eine Simulatio sacramenti? Wie macht die Ritusgestalt das Eigentliche deutlich? Wie verhindert man eine Umdeutung des Sakraments ins Sakramentale?

Herausgerissen aus dem „gesicherten tridentinischen Dasein"

Können Liturgiewissenschaftler derzeit überzeugende Modelle anbieten? Der Bamberger Liturgiewissenschaftler *Franz Kohlschein* umschrieb die Lage der Kirche heute mit dem Hinweis, man sei *aus dem gesicherten tridentinischen Dasein herausgerissen*. Schon die Sprache der Liturgie dokumentiert dieses Herausgerissensein. Begriffe wie „Zelebrant", „Dienst", „Vorsteher" oder „Leiter" sprechen zwar

wichtige Aspekte an, treffen aber z. T. die Sache kaum, da sie zuspitzen und verkürzen. „Leiter" ist beispielsweise ein eher soziologischer Begriff, der für die Bezeichnung liturgischer Dienste nur bedingt geeignet sei. „Zelebrant" blendet aus, daß die ganze Gemeinde feiert, also „zelebriert".
Nach Kohlschein bedürfen Ordo und Ordination zu ihrer Bewahrung einer *Neudefinition*, denn sie gäben der Versammlung eine symbolisch-dialogische Tiefenstruktur. Außerdem sei die katholische Liturgie auf eine ausreichende Zahl von ordinierten Vorstehern angewiesen, die man nicht durch „beauftragte Laien" ersetzen könne. Die Zahl der Ordinierten müsse sich an den liturgischen Erfordernissen orientieren und nicht umgekehrt. Daran und nicht in Funktionen scheine Kirche auf. Zudem solle man die Ersetzung alter Symbole vermeiden, denn sie seien tief in der Person verwurzelt.

Der Priestermangel könne auch als *Befreiungschance* verstanden werden. Die wertvollen „Altlasten" müsse man suchen. Gleichzeitig müsse der Klerikalismus überwunden und das gemeinsame „ministerium" aller Getauften zum Paradigma weiterer Reformen werden. Mit den Vorstehern zusammen sollten die Beauftragten „die volle Gestalt der Feiern realisieren". Auf *Notlösungen* wie sonntägliche Kommunionfeier statt Gemeindeeucharistie sei zu verzichten, denn hierdurch werde die Feierstruktur beschädigt. Allerdings könne man nicht mehr übersehen, daß Sonntagsgottesdienst ohne Priester zumeist mit Wortgottesdienst mit Kommunionfeier gleichzusetzen sei. Die Folgen für die Eucharistiefeier ließen sich bislang noch gar nicht abschätzen.
Zweifellos hat die Geschichte einen *Reichtum an liturgischen Leitungsdiensten* gekannt, der verlorengegangen ist, aber heute zum Nachdenken über weitreichendere pastoraltheologische Lösungen verpflichtet. Der Fribourger Pastoraltheologe *Leo Karrer* mahnte deshalb zur kritischen Gegenwartsanalyse. Natürlich gebe es einen Priestermangel, aber es dürfe nicht übersehen werden, daß es niemals zuvor eine solche Fülle von Berufungen zum Seelsorgeramt gegeben habe. Vor diesem Hintergrund erscheint der Priestermangel als ein künstliches Problem, und die Notlösungen, die immer häufiger den pastoralen Alltag bestimmen, um so weniger akzeptabel.

Wo Liturgie „ausfällt", wird Priestermangel erfahren

Zudem wandelt sich das Verhältnis der *Laien* zur Eucharistie. Man werte hinsichtlich der Eucharistie ab, so Karrer, was man nicht erreichen könne, oder funktioniere das Sakrament zum Streitpunkt um Amt und Macht in der Kirche um. Wo Liturgie in diesem Sinne und von allen Seiten funktionalisiert wird, droht die Koinonia ihre Seele zu verlieren. Der liturgische Leitungsdienst muß dagegen im Kontext der Gemeindepastoral gesehen werden. Der Dreiklang von Martyria, Leiturgia und Diakonia muß beachtet und darf nicht durch permanente Notlösungen in Frage gestellt werden. Es gibt mittlerweile eine berechtigte *Sorge um die Einheit der Grundvollzüge.*
Der jetzige „Entscheidungsstau", der vom Eigentlichen wegführt, lenkt den Blick immer stärker auf die Kirche selbst und von zentralen Aufgaben wie der Sorge um die „Distanzierten" weg. Die Sorge, daß über binnenkirchlichen Problemen die wirklich wichtigen Aufgaben zu kurz kommen und Kirche und Theologie immer mehr mit sich selbst beschäftigt sind, durchzieht mittlerweile die Diskussion. Vonnöten ist religiöse Orientierung, nicht aber, immer wieder sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen.
Wie ein neuer Weg zum Wohle der Gläubigen aussehen könnte, zeigt das Beispiel der *Kirche von Zaire.* Aus der Erkenntnis, daß die Modelle der Seelsorgsstrukturen aus dem Europa des 19. Jahrhunderts für die afrikanische Kirche unbrauchbar sind, hat man sich in der Ortskirche von Kinshasa zur Bildung von Wohnviertelgemeinschaften entschlossen, die unter der Leitung eines „Mokambi" stehen. In Zusammenarbeit mit einem mitverantwortlichen Priester leitet der Laien-Amtsträger die Gemeinschaft, nimmt an der Verkündigung teil und organisiert die pastoralen Aktivitäten. Es gibt einen eigenen Ritus für die Einsetzung des Pfarr-Mokambi, in dessen Mitte ein anamnetisch-epikletisches Segensgebet steht. Die Institutio findet für eine kleinere christliche Gemeinde mit klar umschriebenen Pflichten und Rechten statt. Im kulturellen Kontext Zaires bleibt die Gemeindeleitung de facto Männern vorbehalten. Der Aachener Pastoraltheologe *Ludwig Bertsch* sieht die Teilkirche als den Ort, an dem neue Dienste entstehen. Das zairische Modell, das auf der Linie des Motuproprio „Ministeria quaedam" Pauls VI. liegt, könne Wegweisung auch für die Kirche in Europa sein.

Bei allem Disparaten in der Geschichte ist offenkundig, daß Amt und Leitung in der Kirche immer im engen Verhältnis zur Liturgie gestanden haben. Die anstehenden Fragen der Gegenwart lassen sich deshalb konsequent nur im Rekurs auf die Glaubensfeier und im Gespräch mit der Liturgiewissenschaft klären, zumal die Probleme in der Liturgie am augenfälligsten sind. Dort, wo Liturgie „ausfällt", wird der Priestermangel zuerst erfahren. Wo die Kirche nur am Überkommenen festhält, wird es immer weniger gelingen, das ganze gemeindliche Leben zu garantieren. Für die Liturgie wird dies ohnehin immer schwieriger, denn das Umfeld, das sie eigentlich trägt, das Milieu, das Brauchtum, die Katechese u. a. m. sind weggebrochen. Dem arbeitet man aber noch zu, wenn man den eigenen Prinzipien und der eigenen Geschichte nicht genügt.

Zwei Liturgiewissenschaftlern gelang es, mit sicherlich unbequemen, aber perspektivenreichen Referaten der weiteren Diskussion, die bis dahin allzu sehr um binnenkirchliche Probleme kreist, neue Wege zu weisen. *Angelus A. Häußling OSB* warf die Frage auf, ob Rechtssatzungen der Kirche denn unveränderbar seien. Durch Pfingsten sieht er in der Kirche die Kraft zu Selbstgestaltung, mehr noch, lebe die Kirche erst dann richtig, wenn sie diese Selbstgestaltung verwirkliche. Kirche und Sakrament definierten sich von der Pneumatologie her. Deshalb sei die Gestalt des Sakraments wandelbar.

Auch die Festsetzung, daß Gottesdienste durch das ordinierte Amt geleitet werden, ist, so Häußling, kirchlich gesetzt und wandelbar. Das Amt ist offener als angenommen.
Außerdem ist eine Neubesinnung auf das Wesentliche des Ordo notwendig: Das Sakrament des Ordo geht zurück auf die Zwölf als die realsymbolischen Menschen. Dieses Symbolhafte soll im Ordo differenziert ausgeübt werden. Das Besondere des Ordo ist das Zeugnishafte, nicht aber die Vollmacht, denn Vollmacht haben alle Getauften. Durch den Ordo wird die Kirche entsubjektiviert. Er ist das existentielle Zeugnis dafür, daß die Kirche aus präsenter Geschichte existiert, denn der Ordo kommt vom Ursprung her und bezeugt, „daß Ostern ist". Deshalb, so Häußling, komme dem Ordo die Leitung zu.
Der emeritierte Innsbrucker Liturgiewissenschaftler *Hans Bernhard Meyer SJ* äußerte die Befürchtung, in der kirchlichen und theologischen Diskussion würden bislang nicht die richtigen Fragen gestellt. Inmitten der Umbruchsituation der westlichen Gesellschaften mit ihrem Wertewandel, dem Pluralismus von Lebensformen und Weltanschauungen steht die Kirche, die kleiner wird, an Kraft und Überzeugungskraft verliere, und mit strukturellen Problemen konfrontiert ist die in einer langen Tradition gewachsen sind. Vielleicht ist es allzu verständlich, daß man zunächst den gewachsenen Bestand zu retten sucht. Letztlich entscheidend ist aber doch die Frage, was die Kirche tun muß, um ihren Gliedern die Feier der Gottesdienste zu ermöglichen und für die dazusein, die Gott suchen, ihm aber noch nicht nahe sind.
Um ihrer willen dürfe man sich nicht, so Meyer, permanent der „innerkirchlichen Nabelschau" hingeben, die ja auch kaum mehr zu vermitteln sei. Selbstkritik ist angezeigt: Erreicht die Kirche die Menschen, die Gott suchen, mit ihren jetzigen Möglichkeiten oder sichert sie nur Strukturen ab? Meyer forderte eine Bekehrung der Kirche weg von der Sorge um sich selber hin zur Sorge um den Menschen. Offensive Kreativität sei gefordert. Die Kirche sei frei, sich ihre Ämter und Strukturen im prüfenden Blick auf die Traditionsurkunden zu geben. Letztlich gehe es um Inkulturation. Vor allem aber müsse die Liturgiewissenschaft sich dagegen wehren, Überkommenes mit fragwürdigen Mitteln zu verteidigen. Probleme mit Ämtern und Strukturen dürften nicht auf dem Rücken der Liturgie ausgetragen werden.

Die Überlegungen von Häußling und Meyer fordern dazu auf, die gewohnten Denkmuster zu verlassen und neue, theologiegeschichtlich und theologisch aber gar nicht fernliegende Wege zu gehen. Die Tradition gibt dabei den Maßstab ab. Sie ermächtigt zu verantwortlicher Reform in der Gegenwart, ohne auf ein bestimmtes historisches Modell festzulegen. Eine *Neuordnung der liturgischen Leitungsdienste* scheint in dieser Perspektive nicht unmöglich zu sein. Sie könnte über den engeren Bereich hinaus viele Konsequenzen für die Liturgiefeier nach sich ziehen. So könnten die vielfältigen Begabungen in der Kirche besser zum Zuge kommen, als dies derzeit der Fall ist. Ein sachgerechterer Umgang mit neuen liturgischen Aufgaben etwa im Bereich der Krankenseelsorge und der Sterbebegleitung würde ermöglicht.

Ohne durch oberflächliche Euphorie die bestehenden Probleme überdecken zu wollen, kann man unter diesen Vorzeichen die gegenwärtige Situation der liturgischen Laiendienste als *Chancen zu einer weitreichenden Neugestaltung* in Verantwortung vor der Tradition wie der Gegenwart sehen. Dadurch sollte vor allem die Liturgie in ihrer letztlich diakonischen Funktion, dem Glauben der Menschen zu dienen und ihn zu fördern, gestärkt werden. Die Diskussion um liturgische Leitungsdienste wird ihrer Aufgabe nur gerecht, wenn sie dieses Ziel nicht aus dem Auge verliert.

Benedikt Kranemann

Kurzinformationen

Cor Unum zum Kampf gegen den Hunger

Die Ursachen und Auswirkungen des Phänomens „Hunger in der Welt" umfassend, wenn auch nicht erschöpfend, zu analysieren und zu beschreiben, diesem Anspruch hat sich der Päpstliche Rat „Cor Unum" unter der Leitung des deutschen Erzbischofs *Paul Josef Cordes* gestellt. Drei Wochen vor Beginn des Welternährungsgipfels in Rom veröffentlichte der für die Koordinierung internationaler Hilfeleistungen zuständige Päpstliche Rat Ende Oktober ein Dokument, unter dem Titel: „Der Hunger in der Welt. Eine Herausforderung für alle: solidarische Entwicklung". Dabei betont das Dokument gleich zu Beginn: „Die Erde könnte gegenwärtig den Nahrungsbedarf jedes Menschen decken." Das Hauptproblem bestehe in den ungleichen Zugangsbedingungen. Bei der Darstellung der nationalen wie internationalen wirtschaftlichen, sozialkulturellen und politischen Gründe für das weltweite Phänomen Hunger und Mangelernährung widmet sich das Dokument unter anderem ausführlicher der *Verschuldung* der entwicklungsschwachen Länder und den Grenzen und Möglichkeiten der diesen auferlegten strukturellen Anpassungsprogramme. Zur *Bevölkerungsentwicklung* wird einmal mehr betont, daß es sinnvoller ist, die Massenarmut zu bekämpfen, um das Bevölkerungs-

problem zu bremsen und nicht umgekehrt, die Wachstumsrate zu senken, um die Armut zu besiegen. Hinter den Fakten konzentriert sich der Text auf Haltungen und Mentalitäten, die für die Misere verantwortlich sind. Zur Überwindung des Hungers fordert das Dokument unter anderem: Zunächst sei es grundsätzlich nötig, den Armen und Mittellosen selbst mehr Gehör zu schenken. Ausdrücklich wird die Rolle von gemeinschaftlichen Initiativen und von Nicht-Regierungsorganisationen bei der Bekämpfung des Hungers betont. Die reichen Länder werden an ihre besondere Verantwortung für die Reform der Weltwirtschaft gemahnt; sie dürften nicht der Versuchung erliegen, über die durchaus vorhandenen Armen im eigenen Land die in den Entwicklungsländern an die zweite Stelle zu setzen. Die Industrieländer sollten ihrer Entwicklungshilfe nicht nur aufstocken, sondern auch über ihre Verwendung neu nachdenken.

Französische Bischofskonferenz wählte einen neuen Vorsitzenden

Die Französische Bischofskonferenz, so kommentierte es die Pariser Tageszeitung „Le Monde" (3./4.11.96), stellte auf ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung – sie fand vom 4. bis 9.11. wie jedes Jahr um diese Zeit in Lourdes statt – gleich auf zwei Gebieten Weichen für die Zukunft. Zum einen stand die Neuwahl des Vorsitzenden und seines Stellvertreters an. Das Mandat der beiden Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz gilt für drei Jahre und kann einmal erneuert werden. Der Erzbischof von Rouen, *Joseph Duval*, und sein Stellvertreter, der heutige Erzbischof-Koadjutor von Toulouse, *Emile Marcus*, standen somit nicht mehr zur Verfügung. Gewählt wurden nach mehreren Wahlgängen der Erzbischof von Aix-en-Provence, *Louis-Marie Billé*, und der Bischof von Evreux, *Jacques David*, zu dessen Stellvertreter. Erst im Mai dieses Jahres war Billé, bis dahin Bischof von Laval (Westfrankreich), zum Erzbischof von Aix-en-Provence ernannt worden. Billé war Hauptverantwortlicher bei der Erstellung des Katechismus der französischen Bischöfe (vgl. HK, Juli 1991, 302 f.). Jacques David trat im Februar dieses Jahres die schwierige Nachfolge des amtsenthobenen Bischofs *Jacques Gaillot* als Bischof von Evreux an. Eine zweite Zukunftsaufgabe stellte sich den Bischöfen mit der Verabschiedung des seit mehreren Jahren in Bearbeitung befindlichen Dagens-Berichtes über das Einbringen des christlichen Glaubens in die moderne Gesellschaft (vgl. HK, Januar 1995, 13 ff.). Hauptautor ist der Bischof von Angoulême, *Claude Dagens*. In seiner jetzigen Form ist der Text als Brief an die Katholiken in Frankreich abgefaßt. Veröffentlicht wurde ein im Auftrag der Bischofskonferenz von ihrer Sozialkommission erarbeiteter Text, der sich mit dem labiler werdenden sozialen Zusammenhalt des Landes befaßt. Die wachsende Kluft zwischen jenen, die die gesellschaftliche Entwicklung begünstige, und solchen, die sie benachteilige, bezeichnen die Bischöfe darin als „unerträglich". Diese Kluft komme nicht schicksalhaft über das Land. Sie mahnen eine Neuausrichtung an der „humanen Dimension des gesellschaftlichen Lebens" an.

Weihbischof Vollmar zur Lage im Bistum Chur

Auf ungewöhnlich offene Weise äußerte sich der Churer Weihbischof *Paul Vollmar* in einem Zeitschrifteninterview zu der seit langem verfahrenen Lage in seiner Diözese (vgl. Anzeiger für die Seelsorge, November 1996, S. 560 ff.). Zur Person des Churer Bischofs *Wolfgang Haas* meinte er, die Besetzung des bischöflichen Stuhles in Chur sei eine „Fehlbesetzung". Bischof Haas sei kein „Brückenbauer". Von jungen wie von älteren Menschen werde er abgelehnt. Wenn Bischof Haas in einer Pfarrei an Einfluß gewinne, dann „meistens durch eine kleine Gruppe". Dies lasse die Spannungen in einer Gemeinde sehr anwachsen. Die Diözese sei „gespalten", Vertrauen „nicht vorhanden ... Und daher muß in dieser pastoralen Situation eine Änderung kommen". Als „sehr schädlich" bezeichnete Vollmar z. B. die Tatsache, daß Haas die Priesterausbildung Personen übertragen habe, die „polarisierend wirken". Diese Situation führe inzwischen dazu, daß junge Priester z. T. von Gemeinden abgelehnt würden. Seine eigene Rolle in der Diözese betreffend – zusammen mit dem bis dahin in Rom lehrenden Philosophen *Peter Henrici SJ* war Vollmar 1993 (vgl. HK, April 1993, 173 ff.) zum Weihbischof in Chur ernannt worden – meinte er, es sei ihm bisher nicht gelungen, Änderungen herbeizuführen. Henrici und er versuchten, die „Situation zu normalisieren, d. h. wirklich Vertrauen zu schaffen". Auf die Priesterausbildung aber etwa hätten die Weihbischöfe keinen Einfluß. Die „Wunschvorstellung des Vatikans" sei in dieser Hinsicht „nicht Realität geworden". Der Wunsch des Vatikans sei durchaus gerechtfertigt gewesen, aber die Entsendung von zwei Weihbischöfen sei „nicht die Lösung, die Ruhe und Vertrauen in diese Diözese zurückbringen kann". Einen Neubeginn werde es nur geben, „wenn ein anderer Bischof da ist". Als entscheidenden Grund für die schwierige Lage bezeichnete Vollmar die Tatsache, daß Bischof Haas „von engen Mitarbeitern gedrängt" werde, auf seiner Linie weiterzumachen. Für diese Vertrauten gehe die Kirche der Schweiz einen „ganz falschen Weg".

Evangelischer Kirchenvertrag für Brandenburg

Am 8. November 1996 wurde in Brandenburg der Vertrag zwischen dem Land Brandenburg und den evangelischen Landeskirchen in diesem Bundesland unterzeichnet. Der Vertrag entspricht in Aufbau und Inhalt weitgehend den bisher in den neuen Bundesländern abgeschlossenen Evangelischen Kirchenverträgen. Einziger gravierender Unterschied ist der *Religionsunterricht* an den Schulen, bei dem der Vertrag auf „gesonderte Vereinbarungen" verweist (Art. 5). Be-

kanntlich klagt die evangelische Kirche wie die betroffenen katholischen Bistümer derzeit gegen das in Brandenburg als einzigem ostdeutschem Bundesland eingeführte Fach „Lebensgestaltung-Ethik-Religion“ (LER). Das Schlußprotokoll stellt zu Art. 5 fest: „Die Vertragsparteien behalten sich vor, ihre Rechtsauffassungen zum evangelischen Religionsunterricht in den Schulen im Land Brandenburg darzulegen.“ Wie auch die anderen Evangelischen Kirchenverträge in den neuen Bundesländern regelt der Brandenburger Vertrag ansonsten die Theologenausbildung an staatlichen Hochschulen, die kirchlichen Körperschaftsrechte, das Zusammenwirken von Staat und Kirche bei der Denkmalpflege, die Seelsorge in besonderen Einrichtungen und das Kirchensteuerrecht. Die *Staatsleistung* des Landes für die evangelischen Kirchen in Brandenburg wird in Art. 13 auf 17 Mio DM im Jahr festgesetzt. Außerdem verpflichtet sich das Land zu einer – zunächst auf fünf Jahre befristeten – Zahlung von jährlich zwei Millionen DM zur Sicherung des Bestandes des Domstifts Brandenburg sowie weiterer drei Millionen DM für die Unterhaltung der Bausubstanz anderer kirchlicher Gebäude. Im Art. 3 gibt der Vertrag der Kirche das Recht zur Stellungnahme bei Berufungen von Theologieprofessoren: „Werden bei der Berufung Bedenken geäußert und im einzelnen begründet, die sich auf Lehre und Bekenntnis beziehen, wird die Landesregierung diese Stellungnahme berücksichtigen.“ In der Präambel des Vertrags wird auf den Vertrag zwischen Preußen und den Evangelischen Landeskirchen von 1931 Bezug genommen. Die Vertragspartner bekennen sich in der Präambel zu einem von Unabhängigkeit wie von Kooperation geprägten Verhältnis von Staat und Kirche und schließen ihn „in Achtung der Religions- und Glaubensfreiheit des einzelnen und in Anerkennung der Bedeutung, die christlicher Glaube, kirchliches Leben und diakonischer Dienst auch im religiös neutralen Staat haben“.

Neues Grundsatzprogramm der KAB

Zu ihrem 25jährigen Bestehen hat sich die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) ein neues Grundsatzprogramm gegeben, das beim 9. Bundesverbandstag Ende Oktober in Bad Honnef einstimmig beschlossen wurde. Es löst das Grundsatz- und Aktionsprogramm ab, das 1972 in Würzburg angenommen worden war. Vier *Grundsätze* bestimmen die Richtung des neuen Programms: Arbeit sei eine Grundbestimmung des Menschen, „die Schöpfung sei das Tätigkeitsfeld der Menschen“; Arbeit sei mit Blick auf die Zukunft die zentrale Orientierung für die Gestaltung der „Einen Welt“; die KAB verstehe Arbeit in ihren unterschiedlichen, gleichzeitig aber zusammenhängenden Dimensionen. In der Selbstverpflichtung, „sich auf der Grundlage der kirchlichen Sozialverkündigung einzusetzen für die Weiterentwicklung der sozialen Marktwirtschaft zu einer Wirtschaftsordnung, die demokratisch legitimiert, sozial reguliert und ökologisch ausgerichtet ist“ (Nr. 50), fordert das Programm: „Überlegungen zur Verteilung von Erwerbsarbeit dürfen sich nicht nur auf die vorhandene Erwerbsarbeit beziehen, sondern müssen auch die Schaffung und Verteilung künftiger erwerbswirtschaftlicher Arbeitsgelegenheiten berücksichtigen.“ Dabei wird das Ziel der Vollbeschäftigung ebenso festgeschrieben wie der Einsatz für einen öffentlich geförderten Beschäftigungssektor. Das Grundsatzprogramm tritt aber auch gegen die „Einengung der menschlichen Arbeit auf die Erwerbsarbeit“ ein. Eine neue Form der Arbeitsgesellschaft stehe im Begriff, sich auszubilden, in der die verschiedenen Formen des Arbeitens und der Muße als Ausdruck des tätigen Lebens in ein neues Verhältnis zueinander gebracht werden sollten. In der Standortbestimmung wird betont, „KAB ist Kirche.“ Es wird vor allem abgehoben auf den prophetischen Auftrag, soziale Mißstände aufzuzeigen, anzuklagen und zu verändern, sowie in der Option für die Armen Anwalt zu sein für die gesellschaftlich Benachteiligten und Ausgegrenzten.

Bücher

JOSEPH KARDINAL RATZINGER, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1996. 302 S. 39,80 DM.

Vor elf Jahren erschien ein Interviewbuch des Präfekten der Glaubenskongregation („Bericht über den Glauben“), das für erheblichen Zündstoff in der Diskussion über die Situation der Kirche zwanzig Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils sorgte. Jetzt liegt ein neues Interviewbuch von Kardinal Ratzinger vor; Gesprächspartner war diesmal der deutsche Journalist *Peter Seewald*. Die Gespräche handeln von der Arbeit der Glaubenskongregation und gehen den biographischen Stationen Ratzingers von der Kindheit in Oberbayern über Universitätslaufbahn und Münchner Zeit bis zur Berufung an die Kurie nach. Die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche in den verschiedenen Weltregionen, natürlich nicht zuletzt in Deutschland, kommt ebenso zur Sprache wie die Themen des Kirchenvolksbegehrens wie Pflichtzölibat, Frauenpriestertum und Sexualmoral. Im

Unterschied zum „Bericht über den Glauben" fehlen im Interview mit Seewald fast ganz die Schärfen und Spitzen. Über dem Ganzen liegt eher ein Ton von Milde und Abgeklärtheit. Ratzinger verfällt nicht in ein undifferenziertes Lamento über die moderne Welt, läßt bei seinen Bemerkungen der Kirchensituation Licht wie Schatten deutlich werden, räumt Grenzen der eigenen Arbeit ein. Die Ausführungen des Kardinals sind von einigen Grundanliegen und -gedanken geprägt, die immer wieder zum Vorschein kommen: Kirchesein als Geborgensein in einem großen Strom der Tradition; Hoffnung darauf, daß das Christentum auch heute und in Zukunft Menschen als Neuheitserlebnis ansprechen kann; Betonung des Lebendigen und Einfachen am Glauben. Für den, der die Veröffentlichungen Ratzingers aus den letzten Jahren kennt, bringt das Buch keine Überraschungen. Es ermöglicht aber einen guten Einblick in Denken und Persönlichkeit des Präfekten der Glaubenskongregation. Man hätte dem Buch nur ein sorgfältigeres Lektorat gewünscht: Fehler wie „Sakramententrakt" (statt „Sakramententraktat", S. 97) oder „Kultkongregation" (richtig: „Gottesdienstkongregation", S. 118) sind ärgerlich. *U. R.*

FRITZ CSOKLICH/MATTHIAS OPIS/EVA PETRIK/HEINRICH SCHNUDERL (Hg.), ReVisionen. Katholische Kirche in der Zweiten Republik. Verlag Styria, Graz 1996. 414 S. 54,– DM.

Der Band vermittelt einen gleichermaßen informativen wie anregenden Einblick in die Entwicklung der katholischen Kirche in Österreich seit der Zäsur von 1945 und in die heutige Befindlichkeit österreichischer Christen verschiedener Altersjahrgänge. Die erste Hälfte des Buchs dokumentiert Referate und Diskussionen einer Tagung, zu der das Präsidium der Katholischen Aktion Österreichs für April 1996 in das steirische Bildungshaus Schloß Seggau eingeladen hatte. Den zweiten Teil nehmen ausgewählte Stellungnahmen ein, die von der Katholischen Aktion im Vorfeld des Seggauer Symposiums schriftlich eingeholt wurden. In einem knappen, aber perspektivenreichen Eröffnungsbeitrag skizziert der Wiener Kirchengeschichtler *Karl Heinz Frankl* den Weg des österreichischen Katholizismus von 1945 bis 1995. Die Überlegungen Frankls enden mit der Frage: „Wird sich eine zahlenmäßig kleiner gewordene Kirche weiter als Basis der kritischen und evangelischen Teilnahme am Leben der Gesellschaft verstehen?" (S. 36.) Gleichzeitig fordert er, die Sinngebung aus dem Gottesglauben und die Begründung des Handelns aus dem Evangelium müßten als Proprium der Christen in der Gesellschaft erkennbar bleiben. Ausgesprochen hilfreich sind auch die Daten zur kirchlichen Statistik in Österreich, die *Kurt Klein* für den Band zusammengestellt hat, zumal auch Befunde aus anderen europäischen Ländern vergleichend herangezogen werden. Die vielen kurzen Erfahrungsberichte lassen sich nicht leicht auf einen Nenner bringen: Aus ihnen spricht aber fast durchgängig der Wunsch nach einer Kirche, die sich auf ihren spirituellen Kern besinnt, sich dabei aber nicht aus der gesellschaftlich-öffentlichen Verantwortung zurückzieht und um Offenheit „drinnen" wie in ihren Außenbeziehungen bemüht ist. So ist der Band über seine Bedeutung für die kirchliche Selbstbesinnung in Österreich hinaus auch ein gewichtiger Beitrag zur allgemeinen, länderübergreifenden Diskussion über den Weg der katholischen Kirche in Europa. *U. R.*

ANTON PELINKA, Jaruzelski oder die Politik des kleineren Übels: Zur Vereinbarkeit von Demokratie und „leadership". Peter Lang Verlag, Frankfurt 1996. 286 S. 84,– DM.

Dieses Buch des Innsbrucker Politikwissenschaftlers ist ein ungewöhnlicher, interessanter und lehrreicher Beitrag zur politischen Ethik und zur politischen Psychologie. Der Autor geht von zwei Thesen aus, die er durch einen breiten theoriegeschichtlichen Diskurs und durch die Analyse einer Fülle politisch-historischer Ereignisse zu begründen sucht. Die erste These: Die real existierende, westliche Demokratie führt aufgrund der Bedingungen des politischen Marktes mit innerer Logik dazu, den Spielraum jeder politischen Führung im Sinne einer erkennbaren, beschreibbaren, unvertauschbaren Wirkung politischen Handelns mehr und mehr einzuengen und schließlich aufzuheben. Personen in politischen Führungspositionen werden in Rollen, in FunktionsinhaberInnen aufgelöst und sind – zumindest tendenziell – austauschbar. Zweite These: Aufgrund der gegebenen historischen Bedingungen und des Gewichtes der Macht- und Interessengegensätze vermag politische Führung im Grunde nie mehr, als zwischen mehreren erkennbaren Übeln das kleinste auszuwählen. Ja, „leadership" (dieser Begriff wird dem der „Führung" vorgezogen, um falsche Assoziationen zu vermeiden) zeichnet sich gerade durch die Fähigkeit aus, zwischen Alternativen als Entscheidung zwischen zwei Übeln unterschiedlicher Dimension zu unterscheiden und zu wählen. Um diese Unterscheidung vornehmen zu können, bedarf es sowohl eines (empirischen) Instrumentariums für die Wahrnehmung von Wirklichkeit als auch eines (normativen) Sensoriums für die Bewertung eben dieser Wirklichkeit. Der Druck, der für jede Veränderung bestehender Verhältnisse als Durchsetzung des „Relativ-Besseren" Voraussetzung ist, kann seine Wurzeln nicht im politischen System im engeren Sinn haben, sondern nur in der Zivilgesellschaft. Eine Politik des Relativ-Besseren ist dann die Reaktion der politischen Entscheidungsträger auf die formierten sozial-ethischen Interessen der Gesellschaft. Die Rolle, die *Wojciech Jaruzelski* 1981 und dann 1989 in Polen gespielt hat – er traf zwischen Übel und Übel eine Wahl – dient als roter Faden, um die Thesen des Autors zu illustrieren und zu prüfen. Dieses Buch hat eine reinigende Wirkung; es zerstört zu Recht so manche Veränderungs- bzw. Machbarkeitsillusion. Es ist insbesondere den Politikern selbst, aber auch jenen Menschengruppen zu empfehlen, die sich für eine gastfreundlichere Gesellschaft engagieren. *H. B.*

Notizen

Im Alter von 61 Jahren starb am 10. November Peter Beier, der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland. Beier, gebürtiger Schlesier, war seit 1989 Präses der nach ihrer Mitgliederzahl zweitgrößten EKD-Gliedkirche. Unter den kirchenleitenden Persönlichkeiten im deutschen Gegenwartsprotestantismus fiel er durch seine unkonventionelle, nicht immer bequeme Art auf. Beier war ein mitreißender Prediger mit der Gabe der pointierten, bildkräftigen Formulierung. Sein besonderes Engagement galt dem Thema Europa, vor allem auch dem stärkeren Zusammenwachsen der protestantischen Kirchen Europas nach der Wende.

Da über die Einstellung der Deutschen zum Thema Sterben keine aussagekräftigen Untersuchungen vorgelegen hätten, hat die Deutsche Hospiz Stiftung in Dortmund eine solche Befragung beim EMNID-Institut, Bielefeld in Auftrag gegeben und deren Ergebnisse Ende Oktober veröffentlicht: 14 Prozent der Befragten gaben an, daß sie vorbereitet, bewußt, nicht allein, sondern begleitet sterben wollten; 62 Prozent wünschten sich einen unerwarteten, kurzen und schmerzlosen Tod. Die meisten Menschen sterben, so die Hospizstiftung, an Krankheiten, so daß es ihnen einige Zeit vorher schon bewußt sei, daß sie sterben müssen. 41 Prozent der Befragten bestätigten die Aussage, in Deutschland würden die meisten Menschen einsam, anonym und unwürdig sterben.

Die in Wittenberg Mitte November tagende Synode der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen hat mit großer Mehrheit den 47jährigen Pfarrer Axel Noack aus Wolfen zum neuen Bischof gewählt. Der Nachfolger von Bischof Christoph Demke, früheres Mitglied in Synode und Leitung des Evangelischen Kirchenbundes der DDR, gehört seit 1991 Synode und Rat der EKD an.

Etwa 1000 Ärzte und 300 Medizinstudenten nahmen Ende Oktober an einem Kongreß unter dem Motto „Medizin und Gewissen" teil, den die Deutsche Sektion der Internationalen Ärzte für die Verhütung des Atomkrieges (IPPNW) zur Erinnerung an den Nürnberger NS-Ärzteprozeß vor 50 Jahren veranstaltete. In einer zum Abschluß verlesenen Erklärung heißt es, das gesundheitliche Interesse und Wohl des einzelnen Menschen müsse gegen alle Ansprüche von anderer Seite verteidigt werden. Für ärztliches Handeln sei die Achtung der autonomen Entscheidung des Patienten nach seiner bestmöglichen Aufklärung unbedingtes Gebot. Vor fremdnütziger Forschung müsse er geschützt werden. Die Nürnberger Erklärung fordert auch die öffentliche Transparenz medizinischer Forschungsprojekte, weil in der gesellschaftlichen Akzeptanz ein notwendiges Korrektiv liege.

Ein „offenes Jerusalem" als Hauptstadt zweier Staaten fordert eine Gemeinsame Erklärung der christlichen Kirchen in Jerusalem als Reaktion auf die Unruhen der letzten Monate. Solange Israel seine ausschließliche Souveränität über Jerusalem aufrechterhalte und die „Judaisierung" der Stadt fortsetze, werde Jerusalem niemals eine Stadt des Friedens sein. Die Erklärung möchte ein Jerusalem als „Modell friedlicher Koexistenz des palästinensischen und des israelischen Volkes", als „Symbol authentischer Brüderlichkeit und Toleranz" zwischen Islam, Judentum und Christentum.

Nach den Ergebnissen einer im „Missionsdienst" der Missionszentrale der Franziskaner vorgestellten Studie des Brasilianischen Instituts für Statistik hat die katholische Kirche in den zehn Jahren zwischen 1980 und 1990 rund zehn Prozent ihrer Gläubigen an „Sekten" verloren, deren Zahl in Brasilien auf mindestens 4000 geschätzt wird. Heute würden sich weniger als 80 Prozent der Brasilianer zum katholischen Glauben bekennen. Neben der „Universellen Kirche von Gottes Herrschaft", der größten der sogenannten „Pfingstkirchen", die in Brasilien allein zwei Fernsehkanäle, 26 Radiostationen, drei Tageszeitungen und zwei Zeitschriften besitzt, agierten weitere „Sekten" mit Namen wie „Gottes Gemeinde", „Christliche Vereinigung von Brasilien", „Gott ist Liebe" und die „Vier Evangelien".

Das Statistische Bundesamt in Wiesbaden registrierte für das erste Quartal 1996 33500 Schwangerschaftsabbrüche. Nach Angaben des Bundesamtes sind dies 8900 mehr als im Vergleichszeitraum des Vorjahres. Dabei müsse jedoch berücksichtigt werden, daß die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche für 1995 noch nach den bis Ende des vergangenen Jahres geltenden gesetzlichen Bestimmungen ermittelt worden sei. Die seit dem 1. Januar geltende Neuregelung verringere die Dunkelziffer und erfasse somit „zwangsläufig" mehr Abbrüche. Die Schwangerschaftsabbrüche erfolgten im ersten Quartal 1996 in 96,2 Prozent der Fälle nach der Beratungsregelung. Indikationen seien nur in 3,8 Prozent der Fälle als Begründung für einen Abbruch angegeben worden. 3,6 Prozent der betroffenen Frauen waren demnach unter 18 Jahre alt, mehr als die Hälfte verheiratet. Der Zeitpunkt der Eingriffe lag in fast 70 Prozent der Fälle zwischen der 6. und der 10. Schwangerschaftswoche.

Das Diözesanform des Bistums Münster trat vom 24. bis 27. Oktober zu seiner ersten Vollversammlung zusammen. Drei Sitzungsperioden sind geplant. Bischof Reinhard Lettmann sicherte den 147 Delegierten zu, alle die Ebene der Bischofskonferenz oder die Weltkirche betreffenden Beschlüsse, unter Umständen mit seinem eigenen gegenläufigen Votum, weiterzureichen. In seinem Eröffnungsreferat meinte der Münsteraner Neutestamentler Thomas Söding, die heutigen Menschen seien nicht weniger religiös als früher, sie seien nur weniger kirchlich gebunden. Die Verlebendigung der Gottesrede setze einen persönlichen Glaubenszugang voraus. Zu einer eigenen Glaubensentscheidung komme es jedoch nur, wenn diese zugleich eine Entscheidung für „bewußte Kirchlichkeit" sei.

Zu einer „politischen Lösung" im Konflikt in Ostzaire haben die französischen Bischöfe aufgerufen. In einer während der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz in Lourdes (vgl. ds. Heft, 645) veröffentlichten Erklärung des neuen Konferenzvorsitzenden, Erzbischof Louis-Marie Billé, heißt es, humanitäre Hilfe sei zwar das Gebot der Stunde, doch müßten langfristige politische Lösungen gesucht werden, um einen gerechten Frieden aufzubauen. Die Bischöfe appellieren an die internationale Gemeinschaft, sich angesichts dieses Konfliktes zu engagieren. Die Ereignisse in Ostzaire scheinen zwar weit entfernt zu sein, Verantwortung trügen jedoch auch die europäischen Länder.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist je eine Beilage von Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Verlagsgruppe Engagement, KNA Katholische Nachrichten-Agentur, Bonn (Verlegerbeilage) und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.