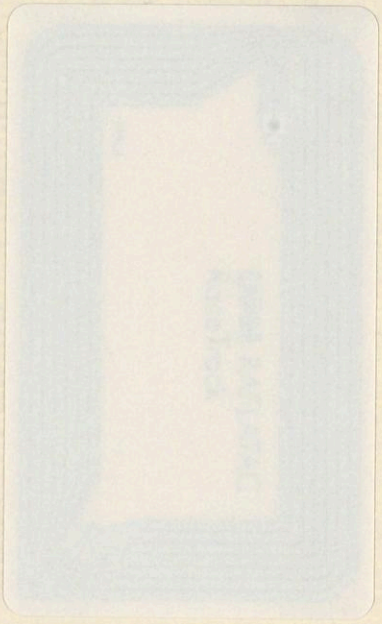


N12<510499329 021

UB Tübingen

Buchbinderei Scheuser

theol

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 51. Jahrgang Januar 1997

51
1997

VOR DER JAHRTAUSENDWENDE

SCHWEIZ

Ein zunehmend verunsichertes Land

POLITIK

„Das Gespräch über Gerechtigkeit findet nicht statt"
Fragen an den Politologen Thomas Meyer

KIRCHE

Indische Theologen unter römischem Verdacht

ENTWICKLUNGSLÄNDER

Noch keine Lösung der Verschuldungskrise

50 JAHRE HERDER-KORRESPONDENZ

Katholizismus und eine Kultur im Wandel

208003

Kb 190.4°

ZID

23 JAN. 1997

Inhalt

Vor der Jahrtausendwende (Ulrich Ruh) 1

Vorgänge

Entschlossen. Zentralkomitee für den Verbleib der Schwangerenberatung im staatlichen System (nt) 4
Genervt. Besinnt sich Politik auch gegenüber der Wirtschaft wieder auf ihre Rolle? (se) 5
Gemeinsam. Katholiken und Protestanten planen ökumenischen Kirchentag (ru) 6
Entflechten. Ein Plädoyer für eine offene Diskussion über homosexuelle Priester (fo) 7
Realistischer. Was an den Kommentaren zur Welternährungskonferenz auffiel (se) 8

Entwicklungen

Kirchen: Warten auf das Sozialwort (A. F.) 9
Ökumene: Auf dem Weg nach Graz (K. N.) 12
Indien: Theologen unter römischem Verdacht (G. E.) 14

Zeitgeschehen

Ein verunsichertes Land. Die Schweiz in wirtschaftlichen und politischen Turbulenzen (Rolf Weibel) 17

Interview

„Überzeugende Entwürfe fehlen." Fragen an den Politologen Thomas Meyer 21

Dokumentation

„Katholizismus und eine Kultur im Wandel." Die Festrede zum 50jährigen Jubiläum der Herder-Korrespondenz (Annette Schavan) 26

Politik

Noch nicht überwunden. Verschuldung blockiert weiter die Entwicklung der ärmsten Länder (Pedro Morazán) 30

Kirche

Männliche Rollenkonzepte. Studien zur Lage kirchlicher Berufe (Klaus Nientiedt) 35

Länder

Demokratisierung in der Sackgasse. Kenia – ein Jahr vor den Wahlen (Ralph-Michael Peters) 39
Renaissance der Maya. Der politische Aufbruch der indianischen Bevölkerung Guatemalas (Raimund Allebrand) 44

Kurzinformationen 49

Papstbotschaft an die chinesischen Katholiken – Johannes Paul II. traf mit Fidel Castro zusammen – ZdK-Erklärung zur Familien- und Erwerbstätigkeit – Kontroverse Diskussion über amerikanisches „Common Ground-Projekt" – Weltmissionskonferenz in Salvador da Bahia

Bücher 51

Jack Miles, Gott. Eine Biographie; Roland Minnerath, De Jérusalem à Rome. Pierre et l´unité de l´Église apostolique; Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion imKaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen; John Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod

Zeitschriften 53

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 (Hinterzarten)
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. 34 vom 1.1.1997

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

Einzelheft:
17,60 DM/129,– öS/17,60 sFr

Heftpreis im Abonnement:
15,90 DM/116,– öS/15,90 sFr

Heftpreis im Studentenabonnement (nur gegen Nachweis):
12,30 DM/90,– öS/12,30 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

Theol

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

JAHRESREGISTER

51. Jahrgang 1997

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 51. Jahrgangs

Leitartikel

Vor der Jahrtausendwende (Ulrich Ruh) 1– 3
Kirchen unter Sparzwang (Klaus Nientiedt) 55– 57
Einwanderungsland Deutschland? (Alexander Foitzik) . 109–111
Ökumenische Perspektiven (Ulrich Ruh) 163–165
Wohin der Mensch? (David Seeber) 217–219
Geistlich handeln (Alexander Foitzik) 271–273
Vernachlässigte Mitte (Klaus Nientiedt) 325–327
Auf dem Rückzug? (Ulrich Ruh) 379–381
Was hält die Gesellschaft zusammen? (David Seeber) . . 433–435
Sündige Kirche (Ulrich Ruh) 487–489
Phänomen Sekten (Klaus Nientiedt) 541–543
Einfach glauben (Alexander Foitzik) 595–597

Vorgänge

Entschlossen. Zentralkomitee für den Verbleib der Schwangerenberatung im staatlichen System (nt) . . . 4– 5
Genervt. Besinnt sich Politik auch gegenüber der Wirtschaft wieder auf ihre Rolle? (se) 5– 6
Gemeinsam. Katholiken und Protestanten planen ökumenischen Kirchentag (ru) 6– 7
Entflechten. Ein Plädoyer für eine offene Diskussion über homosexuelle Priester (fo) 7– 8
Realistischer. Was an den Kommentaren zur Welternährungskonferenz auffiel (se) 8– 9
Absurd. Scientology schlägt um sich – mit einem unakzeptablen Vergleich (nt) 58
So nicht! Der Theologe Tissa Balasuriya wurde exkommuniziert (ru) 58– 59
Überschätzt. Huntingtons „Kampf der Kulturen" (se) . 59– 61
Klärend. Eine Studie über Erfolg und Mißerfolg von „Kirchenasyl" (fo) 61– 62
Wende? Die gegensätzlichen Reaktionen auf die geplante Steuer- und Rentenreform (se) 112–113
Unbehaglich? Ökumenische Annäherungen an das Papstamt (se) 113–114
Widerstand. Katholiken mobilisieren zum Kampf gegen liturgische Weiterentwicklungen (nt) 114–115
Anerkennung. Initiativen zur Aufwertung des Ehrenamtes (fo) 115–116
Fernab. Zwei vatikanische Äußerungen zu Fragen der Ehepastoral (nt) 166–167
An der Zeit. Reformpläne für den ÖRK (ru) 167
Denkfehler. Eine muslimische Lehrerin und die positive Religionsfreiheit (nt) 167–168
Freiräume. Sollten die kirchlichen Akademien ihre Kräfte stärker bündeln? (se) 168–169
Schwierig. Nach dem zweiten römischen Gespräch über die Beratung (ru) 220
Kein Vergleich. Soll der Papst Le Pen verurteilen? (nt) . 221–222
Spagat. Der Basler Bischof und die nichtgeweihten Gemeindeleiter (rw) 222–223
Vorsicht. Gehören islamische Staaten in die Europäische Union? (ru) 223
Überzeugend? Anmerkungen zur Berliner Rede des Bundespräsidenten (se) 274–275
Prozeß. Der Deutsche Caritasverband gibt sich ein Leitbild (nt) 275–276
Keine Lösung. Sind außergerichtliche Ehenichtigkeitsverfahren ein möglicher Weg? (nt) 276–277
Sprachrohr. BDKJ feiert sein 50jähriges Jubiläum (fo) 277–278
„Netzwerk." Lutherische Leitlinien für das kirchliche Leben (ru) 278
Integrieren! Jugendstudie beschreibt die große Distanz der Jugend zur etablierten Politik (fo) 328–329
Weiterführend. Die EKD-Synode äußert sich zum Religionsunterricht (ru) 329–330
Grenzziehung. Theologische Absage an neue Mariendogmen (ru) 330–331
Unverträglich. Nordelbische Kirchenmitgliedschaft auf Probe? (nt) 331
Schaukämpfe. Streit um Beitrittskriterien wird Europäische Währungsunion nicht aufhalten (se) 382–383
Grundlegend. Wort der christlichen Kirchen zur deutschen Asyl- und Ausländerpolitik (fo) 383–384
Zu verzagt? Begründeter Widerpruch darf zugemutet werden (se) 384–385
Musterprozeß. Zeugen Jehovas nicht als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt (nt) 385–386
An der Zeit. Initiative der Bischofskonferenz für den Religionsunterricht (ru) 436
Was nun? Bonner Entscheidungsunfähigkeit legt Schwächen des politischen Systems bloß (se) 436–438
Durchwachsen. Zwei Jahre nach dem deutschen Kirchenvolksbegehren (ru) 438
Vergeben! Kirche in Guatemala sucht eigene Wege der Vergangenheitsbewältigung (fo) 438–439
Erziehen. Auch Kriminalstatistiken können so oder so gelesen werden (se) 490–491
Ehrlich. Renovabis-Kongreß über Kirche in Osteuropa (ru) 491–492
Das Patt. Der „Fall Chur" nach dem Ad-limina-Besuch der Schweizer Bischöfe (we) 492–493
Leitfiguren. Die Unterhaltungs- und Sensationsindustrie und deren tragische Heldinnen (se) 493–494
Vorteilsnehmer. Was Marktwirtschaftsmoralisten gern verschleiern (se) 544–545
Warum nicht? Der „Weltkatechismus" und das Latein in der Kirche (ru) 545–546
Mediengerecht. Oder-Hochwasser führte zu einer Spendenflut (fo) 546–547
Spät. Die Glaubenskongregation rehabilitierte György Bulányi (nt) 547
Defensiv. Vatikanische Instruktion zu den Laiendiensten (nt) 598–599
Überschätzt. Zur gegenwärtigen Diskussion über das Staatsbürgerrecht (se) 599–600
Prägekraft. EKD-Erklärung über Christentum und demokratischen Rechtsstaat (ru) 600–601
Alternativen. Wie läßt sich die Kinderarbeit bekämpfen? (fo) 601–602

Entwicklungen

Kirchen: Warten auf das Sozialwort (A. F.) 9– 11
Ökumene: Auf dem Weg nach Graz (K. N.) 12– 14
Indien: Theologen unter römischem Verdacht (G. E.) . . 14– 16
Kirchen: Lob für deutsch-tschechische Erklärung (A. F.) 62– 64
Johannes Paul II.: Hochrangige ökumenische Begegnungen (U. R.) 64– 66
Neokatechumenat: Erfahrungen einer englischen Diözese (K. N.) 66– 68
USA: Verfassungsgericht berät über Sterbehilfe (K. N.) . 116–118
Jubiläumsjahr 2000: Pastoralplan der spanischen Bischöfe (U. R.) 118–120
Friedensdienste: Neue Initiativen im kirchlichen Kontext (A. F.) 120–122
Bioethik: Wann kommt der geklonte Mensch? (J. R.) . . 170–172

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Kb 190.4 –

Schweiz: Akute Gefahr im Bistum Chur (R. W.) 172–174
Frankreich: Neue Seelsorgestrukturen (K. N.) 175–176
Italien: Der Papst, ein Orden und die katholische Presse (A. D.) 224–226
Ostdeutschland: Jugend in sozialpsychologischer Analyse (A. F.) 226–229
Albanien: Das Chaos und die Kirchen (J. B.) 229–231
Kirchen: Hilfestellung durch Unternehmensberater (K. N.) 231–233
Mediengesellschaft: Gemeinsame Erklärung der Kirchen (A. F.) 279–281
ZdK: Unter neuer Führung (U. R.) 281–283
Frankreich: Brief der Bischöfe an die Katholiken (K. N.) 283–285
Schwangerschaftskonfliktberatung: Warten auf Rom (K. N.) 332–334
Johannes Paul II.: Reise in die polnische Heimat (U. R.) 334–336
Sterbebegleitung: Entwurf der Bundesärztekammer J. R.) 336–338
Transplantationsgesetz: Festhalten an bisheriger Praxis (J. R.) 386–388
Kirche – Stasi: Alarmmeldungen widerlegt (N. Z.) 388–390
Kirchen in Europa: Ökumene in schwierigen Zeiten (K. N.) 390–393
Soziallehre: Herausgefordert durch das neue Europa (G. K.) 393–395
Kirchen: Was wird aus dem Wirtschafts- und Sozialwort? (A. F.) 440–442
Diözesansynoden: Instruktion will Stärkung der Bischöfe (K. N.) 442–444
Katholische Ostkirchen: Anstöße zur ökumenischen Öffnung (U. R.) 444–446
Mutter Teresa: Die „Prophetin der Nächstenliebe" ist tot (A. F.) 494–496
Glaubenskongregation: Neue Ordnung zur Lehrüberprüfung (U. R.) 496–498
US-Bischöfe: Kompromiß bei der Revision liturgischer Bücher (K. N.) 498–500
ZdK: Entschiedenes Ja zu gesellschaftlichem Engagement (A. F.) 548–550
Theologische Fakultäten: Reduktionen sind unumgänglich (U. R.) 550–552
Frankreich: Bußerklärung der Bischöfe (K. N.) 552–554
Vatikan: Eine Bischofssynode für ganz Amerika (K. N.) 554–556
EKD: Synode wählt neuen Ratsvorsitzenden (U. R.) . . 602–604
Entwicklungshilfe: Kirchen und Staat bilanzieren Zusammenarbeit (A. F.) 604–606
Lateinamerika: Konferenz zur Menschenrechtspastoral (W. S.) 606–608

Zeitgeschehen

Ein verunsichertes Land. Die Schweiz in wirtschaftlichen und politischen Turbulenzen (Rolf Weibel) . . . 17– 21
Evangelium und Kultur. Die Weltmissionskonferenz von Salvador da Bahia (Klaus Schäfer) 68– 73
Europa auf dem Wege. EU-Regierungskonferenz und Währungsunion als nächste Etappe (David Seeber) . . 122–126
Neuer ethischer Grundkonsens. Kirchen veröffentlichen gemeinsames Wirtschafts- und Sozialwort (Alexander Foitzik) 177–182
Ökumene im Wartestand. Die jüngste Bischofssynode des Moskauer Patriarchats (Gerd Stricker) 182–186
Eine bewegte Szene. Politische und kirchliche Entwicklungen in Österreich (Fritz Csoklich) 233–237
Eine gewaltige Hypothek. Zaire im Übergang zur Nach-Mobutu-Ära (Peter Körner) 285–290
Tradition und Wandel. Die Situation der Familien in der Schweiz (Rolf Weibel) 290–295
Grundmuster in Bewegung. Zur derzeitigen Entwicklung der Parteienlandschaft in Europa (David Seeber) 338–345
Verflogene Euphorie. Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz (Klaus Nientiedt) 395–400
Volksakademie in der Heldenstadt. Der 17. Deutsche Evangelische Kirchentag in Leipzig (Alexander Foitzik). 400–404
In der Schwebe. Der Streit um das russische Religionsgesetz (Gerd Stricker) 446–451
Nur wenig Hoffnung. Was wird aus dem Friedensprozeß in Israel/Palästina? (Ludwig Watzal) 451–455
Neue Generationen. Die XII. Weltjugendtage in Paris (Klaus Nientiedt) 500–505
An der Seite der Schwachen. Der Deutsche Caritasverband wird . . . . . 100 Jahre alt (Konrad Hilpert) 556–561
Einheit der Gegensätze. Polens neue Regierungskoalition (Dieter Bingen) 608–612
Stockende Reformen. Brasilien gegen Ende der ersten Präsidentschaft Cardoso (Bruno Wilhelm Speck) . . . 612–617

Interview

„Überzeugende Entwürfe fehlen." Fragen an den Politologen Thomas Meyer 21– 25
„Es bleiben tiefe Ambivalenzen." Ein Gespräch mit Franz-Xaver Kaufmann 73– 78
„Einst Sprachrohr – heute Vermittler." Fragen an den Nuntius in der Schweiz, Erzbischof Karl-Josef Rauber 127–132
„Alles andere als Kirchenstürmerei." Fragen an die bündnisgrüne Bundestagsabgeordnete Christa Nickels 186–191
„Kein Anlaß zu Leidensgesängen." Ein Gespräch mit dem evangelischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf 238–242
„Weder Hexenjagd noch Bagatellisierung." Fragen an den tschechischen Theologen Thomáš Halík 295–300
„Kein Konsens über die Jugendarbeit." Ein Gespräch mit dem Religionspädagogen Werner Tzscheetzsch . . 345–350
„Nicht durch Dekret." Ein Gespräch mit dem Soziologen Robert Picht über kulturellen Austausch in Europa 405–410
„Das uns Eigene sagen." Ein Gespräch mit Bischof Wolfgang Huber 455–460
„Auf rationale Argumentation angewiesen." Ein Gespräch über die Lage der Moraltheologie mit Professor Johannes Gründel 505–510
„Hochschulen nicht schlechtreden." Ein Gespräch mit HRK-Präsident Klaus Landfried 561–566
„Hermeneutik des Vertrauens." Ein Gespräch mit dem evangelischen Systematiker Gunther Wenz 617–622

Themen und Meinungen

Schöpfungsgerechter Fortschritt. Grundlagen und Perspektiven der Umweltethik (Wilhelm Korff) 78– 84
In begrenztem Umfang ermutigen. Zur Diskussion über evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft (Otto Hermann Pesch) 300–305
Weltinnenpolitik durch Weltethos? Rückfragen an das Projekt von Hans Küng (Thomas Hoppe) 410–414
Weder Schuld noch Schande. Zwischenbilanz zur Diskussion über homosexuelle Priester (Hanspeter Heinz) 460–464
Gestrüpp nationaler Interessen. Fünf Jahre nach der UN-Umweltkonferenz von Rio (Reinhard Hermle) . 510–514

Dokumentation

„Katholizismus und eine Kultur im Wandel." Die Festrede zum 50jährigen Jubiläum der Herder-Korrespondenz (Annette Schavan) 26– 30
Entscheidender Schritt. Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre 191–200
Frauenordination und Tradition. Stellungnahme der „Catholic Theological Society of America" 414–419
Verletzliche Ordnungen. Bischof Lehmann zum Auftrag der Kirche in Gesellschaft und Staat 566–574

Gesellschaft

Flexible Kontinuität. Neuere Veröffentlichungen zum deutschen Staatskirchenrecht (Ansgar Hense) 136–141

Armut europaweit bekämpfen. Ein Projekt der Kirchen in der EU (Ruth Kirsch) 253–258
Eine historische Wasserscheide. Die Briten und ihre Monarchie (Roland Hill) 574–578

Kirche

Männliche Rollenkonzepte. Studien zur Lage kirchlicher Berufe (Klaus Nientiedt) 35– 39
Erste Schneisen. Ein Literaturbericht zur katholischen Kirche in der DDR (Ewald Frie) 85– 89
Neue Lebendigkeit. Entwicklung im Umgang mit der Bibel (Hannes Schreiber) 205–209
Reaktivieren oder neu schaffen? Kongreß fordert Zulassung von Frauen zum Diakonat (Klaus Nientiedt) . . 248–253
Ein untypisches Bankhaus. Zu Lage und Entwicklung der Vatikan-Bank IOR (Hartmut Benz) 312–315
Anwälte der Sehnsucht. Zum dritten Mal veranstaltete der DKV einen Katechetischen Kongreß (Alexander Foitzik) 350–355
Versöhnung und Armutsbekämpfung. Die Aufgaben der Kirchen im neuen Südafrika (Helga Dickow) 355–357
Beträchtlicher Einfluß. Orthodoxie und Politik in Südosteuropa (Hannes Schreiber) 422–426
In medialer Öffentlichkeit. Für einen neuen Ansatz kirchlicher Rundfunkpublizistik (Ludger Verst) . . . 464–468
Option mit Zukunft. Die Jugend in Kirche und Gesellschaft Lateinamerikas (Margit Eckholt) 530–535
Zukunftsträchtige Brücke. Die Hispanics in Kirche und Gesellschaft der USA (Alejandro Aguilera-Titus) . . . 579–583
Partner für die Einigung. Die Kirchenerklärung der Europäischen Union (Gerhard Robbers) 622–626
Ökumenische Notgemeinschaft? Die ungewisse Zukunft der konfessionellen Presse (Klaus Nientiedt) 626–630

Theologie

Der dreieine Gott als Schlüssel. Zu Gisbert Greshakes trinitarischer Theologie (Ulrich Ruh). 132–135
Glaubenszugänge schaffen. Bemerkungen zu einer neuen katholischen Dogmatik (Arno Schilson) 200–205
Hilfe zur Orientierung. Ein Blick auf das neue „Lexikon für Theologie und Kirche" (Ulrich Ruh) 305–308
Leibhaftiges Denken. Ein Literaturbericht zur neueren systematisch-feministischen Theologie (Hedwig Meyer-Wilmes) 522–525

Religion

Von New York nach Jerusalem. Facetten jüdischen Lebens in den USA (Hermann Vogt) 141–146
Entgegnungen statt Begegnungen. Das Barometer im Dialog mit Muslimen steht auf „stürmisch" (Barbara Huber-Rudolf) 419–422
Ambivalente Individualisierung. Studien zur Zukunft der Religion in der Schweiz (Rolf Weibel) 519–522
Gott und sein Prophet. Der Islam in Geschichte und Gegenwart (Paul Roth) 630–635

Ökumene

Welche Einheit? Die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen (Ernst Christoph Suttner) 89– 95
Auf dem Weg. Voraussetzungen und Ziele des katholisch-orthodoxen Dialogs (Ernst Christoph Suttner) . 309–312
Steine werden Geist. Die Church of England vor dem Jahr 2000 (Hermann Vogt) 358–363
Spannungsreiche Gemeinschaft. Der Lutherische Weltbund ist fünfzig Jahre alt (Ulrich Ruh) 468–472
Eine neue Vision? Der Ökumenische Rat der Kirchen vor seiner Achten Vollversammlung (Ulrich Ruh) . . 583–587

Politik

Noch nicht überwunden. Verschuldung blockiert weiter die Entwicklung der ärmsten Länder (Pedro Morazán) 30– 35
Auf Konsenssuche. Die Diskussion um die Reform der Rentenversicherung (Heinz Schmitz) 243–248
Kein Regelungsbedarf. Die aktuellen Zuwanderungskonzepte der Parteien in der Kritik (Klaus Barwig/ Sibylle Röseler) 514–519

Kultur

Wandel zum Schlechteren. 50 Jahre Kirchenberichterstattung im „Spiegel" (Uwe Beck) 95– 99
Träume und Mythen. Die USA und ihr „American Dream" (Hermann Vogt) 472–477
Fremd und ansprechend. Arundhati Roys Roman „Der Gott der kleinen Dinge" (Martin Kämpchen) 641–644

Länder

Demokratisierung in der Sackgasse. Kenia – ein Jahr vor den Wahlen (Ralph-Michael Peters) 39– 44
Renaissance der Maya. Der politische Aufbruch der indianischen Bevölkerung (Raimund Allebrand). 44– 48
Die Erneuerung kommt voran. Kirchen und Religionsgemeinschaften in Litauen (Stephan Lipsius). 99–104
Sehr viele Fragen. Belgiens politische und kirchliche Krise (Jan Kerkhofs) 146–151
Zwischen Hoffnung und Skepsis. Hongkong vor dem 1. Juli 1997 (Georg Evers). 152–158
Konsolidierung nach der Wahl? Nicaragua sucht den innenpolitischen Konsens (Ulrich Fanger) 209–213
Desillusionierung im Gottesstaat. Der Iran steht vor massiven sozialen und wirtschaftlichen Problemen (Rita Breuer) 258–262
Unter staatlicher Aufsicht. Der Islam in Usbekistan (Tamara Ganda) 262–266
Rückkehr des Terrorismus? Die Hintergründe des peruanischen Geiseldramas (Gabriela M. Sierck). 315–318
Land im Aufbruch? Der Libanon nach dem Papstbesuch (Matthias Kopp) 363–367
Zunehmende Verunsicherung. Politische und kirchliche Entwicklungen in Südkorea (Georg Evers). 367–374
Stolz und Trauer. Indien und Pakistan feiern 50 Jahre Unabhängigkeit (Georg Evers) 478–483
Schwierige Brückenfunktion. Ägypten ringt mit massiven wirtschaftlichen und innenpolitischen Problemen (Rita Breuer) 526–529
Stabilität mit Schattenseiten. Die Volksrepublik China nach dem 15. Parteitag (Georg Evers) 635–641

Forum

Kompaß für die Zukunft. Zur Diskussion über das Projekt Weltethos (Johannes Frühbauer). 587–590

Kurzinformationen

Papstbotschaft an die chinesischen Katholiken 49
Johannes Paul II. traf mit Fidel Castro zusammen 49
ZdK-Erklärung zur Familien- und Erwerbstätigkeit. . . 50
Kontroverse Diskussion über amerikanisches „Common Ground-Projekt". 50
Weltmissionskonferenz in Salvador da Bahia. 50– 51
Meinungsverschiedenheit über geplanten ökumenischen Kirchentag 104
Serbische Orthodoxie kritisiert Regierung 104–105
Europäisches Taizé-Treffen in Stuttgart. 105
Ostafrikanische Bischöfe mahnen zur Versöhnung . . . 105–106
Theologenkommission zum Religionsdialog 158

Erläuterungen zur Exkommunikation von Tissa Balasuriya 159
Neokatechumenat zwischen Anerkennung und Verbot . 159
Katholische und orthodoxe Theologen fordern Weiterführung des katholisch-orthodoxen Dialogs 159–160
Bischofsveto gegen Nordelbischen Synodenbeschluß . . 160
Forschungsgruppe zur ethischen Bewertung gentherapeutischer Anwendungen an Menschen 160
Bischöfe verabschieden Sozialwort der Kirchen 213–214
Päpstlicher Eingriff in italienischen Medienorden 214
Die neueste Statistik der EKD 214–215
Johannes Paul II. in Sarajevo 266
Sekretär der Glaubenskongregation zur Rezeptionsproblematik 266–267
Die Kirchen in deutschen Nachrichtensendungen 267
Protest gegen Erzbischof von San Salvador 267–268
„Woche für das Leben" zur pränatalen Diagnostik . . . 319
Der Papst im Libanon 319
Johannes Paul II. in Tschechien 319–320
Bischöfliche Erklärung zur EU-Erweiterung 320
Nord-Süd-Kampagne der Schweizer Hilfswerke 320–321
Kontroverse um das katholische Priesterbild 321
Katholischer Kirchenvertrag für Thüringen 374
Scientology wird vom Verfassungsschutz beobachtet . . 374–375
Menschenrechtsorganisationen fordern Grundrechte für Europa 375
Georgische Orthodoxie verläßt den ÖRK 375–376
Vatikanische Instruktion zu den Diözesansynoden . . . 426
Kirchenklausel im Vertrag von Amsterdam 426–427
Bischöfe zur Rückführung der Bosnienflüchtlinge 427
Neunte Vollversammlung des LWB 427–428
US-Bischof zu frauengerechter Sprache in der Bibel . . . 428
Zwischenbericht der Sekten-Enquete-Kommission . . . 428–429
Kritik am Kirchenasyl zurückgewiesen 483–484
Bekräftigung der Exkommunikation Lefebvres 484
Berliner Bischöfe werben für Religionsunterricht 484
Serbisch-orthodoxe Polemik gegen die Ökumene 484–485
ZdK befürwortet Unterzeichnung der Bioethik-Konvention des Europarates 535–536
Katholischer Kirchenvertrag für Mecklenburg-Vorpommern 536
Grundtext zum „Dialog für Österreich" erschienen . . . 536
Generalversammlung des Reformierten Weltbundes . . . 536–537
Die „Societas Ethica" tagte in Danzig 537–538
Papst besucht Welt-Familientreffen in Brasilien 590
Neues russisches Religionsgesetz beschlossen 590–591
Justitia et Pax zu Wehrpflicht und Kriegsdienstverweigerung 591
Internationales Treffen von „Wir sind Kirche" in Rom . 591
Antijudaismus-Kolloquium im Vatikan 644–645
Ökumenischer Lagebericht des Evangelischen Bundes . 645
Kirchliche Frauenkonferenz für Gleichstellung 645–646
Neue Unruhe im Bistum Chur 646

Bücher

Jack Miles, Gott. Eine Biographie 51
Roland Minnerath, De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique 51– 52
Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen . 52
John Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod 52
Paul Konrad Kurz, Gott in der modernen Literatur . . . 106
Hans Günther Ruß, Religiöser Glaube und modernes Denken. Religion im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Philosophie 106
Gerd Theißen/Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch 215
Ernst Cassierer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur 215
Hubert Kirchner, Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart 268
Volker Drehsen/Walter Sparn (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernern Synkretismus 268
Rüdiger Sachau, Westliche Reinkarnationsvorstellungen 321–322
Werner Schüssler, Paul Tillich 322
Klaus Davidovicz, Gershom Scholem und Martin Buber – Die Geschichte eines Mißverständnisses 322
Carl Bernstein/Marco Politi, Seine Heiligkeit. Johannes Paul II. und die Geheimdiplomatie des Vatikans . . . 376
Johann Baptist Metz/Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick, Gottesrede 376
Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse, Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen? 429
Magda Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart 429–430
Markus Schröder, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion 430
Ludwig Wittgenstein, Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932; 1936–1937. Diplomatische und normalisierte Fassung in zwei Bänden. 430
Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'. 485
Gerhard Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? 485
Norbert Lüdecke, Die Grundnormen des kirchlichen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzesbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität 538
Karl-Fritz Daiber, Religion in Kirche und Gesellschaft . 538
Georg Baudler, Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung . 591–592
Thomas Arzt/Roland Dollinger/Maria Hippius-Gräfin Dürckheim (Hg.), Philosophia Naturalis – Beiträge zu einer zeitgemäßen Naturphilosophie 592
Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. 592
Franz-Xaver Kaufmann, Herausforderungen des Sozialstaats 646–647
Peter Antes (Hg.), Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben 647
Max Wingen, Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme 647

Zeitschriften

53 107 161 269 323
377 431 539 593

Notizen

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

Sachregister

A

Abendmahl 165 203 301 620 645
(s. auch Herrenmahl)
Abendmahlsgemeinschaft 6 104 163 378 645
–, evangelisch-katholische, Diskussion über 300 ff.
(s. auch Herrenmahlsgemeinschaft)
Abendmahlslehre 619
Abtreibung 570 590
–, Hirtenwort zur 220
–, Verbrechen gegen das Leben 648
(s. auch Schwangerschaftsabbruch; Schwangerschaftskonfliktberatung)
Abtreibungsgesetz, neues in Südafrika 357
Akademien, evangelische/katholische 168 f. 242
Alewiten 634
Allafrikanische Kirchenkonferenz (AACC), neuer Präsident 648
Alterssicherung 247
Altes Testament 192
Altkommunisten 340 ff.
Amt/Ämter 307
–, kirchliches 75 599
–, Lehre vom 196 621
–, universales 612
(s. auch Autorität; Bischofsamt; Lehramt)
Amtstheologie 619
(s. auch Theologie)
Amtsträger, kirchliche 75
Anglikaner, Vereinbarung von Porvoo 470 619
Anthropologie, theologische 202
Anthroposophie 308
Antijudaismus 146
–, christliche Tradition des 553
–, Kolloquium im Vatikan 644
Antisemitismus 146 645
–, christlicher 270 489 553
– –, Tagung im Vatikan 554 644 f.
Anzeigenblatt, kirchliches 628
(s. auch Presse)
Arbeit 294
–, Recht auf 180
–, Zukunft der 593
Arbeitgeber 5
–, kirchlicher 139 181
Arbeitnehmer 5
–, ausländische 110
Arbeitslose 22 f. 112
–, ausländische 110
Arbeitslosigkeit 23 179 254
–, Hauptursache für Armut 253
–, Studie der Kirchen in England 360
–, Thesenpapier des ZdK zur Bekämpfung der 548
– in Peru 317
– und Jugendliche 328
– von Ausländern 254
Arbeitsrecht, kirchliches Dienst- und 139
Arme 180
Armut 177 254 f. 298 441
–, Arbeitslosigkeit und 253
–, Bekämpfung der 257 f. 324 512 605
– – in Südafrika 357
–, Risiko-, Problemgruppen 254
–, in den Mitgliedsländern der EU 253
– in der Schweiz 17 294
– –, Studie zur 294
– in Korea, Erklärung zur 374
Armutspolitik, Konsultationsprozeß der Europäischen Gemeinschaft zur 290
–, schweizerische 294
Asiatische Synode 16
Asyl, Grundrecht auf 515 f.
Asylpolitik, Wort der christlichen Kirchen zur deutschen 383
Asylsuchende 514 ff.
Atheismus 308
Ausgrenzung, soziale s. Armut
Ausländer 600
–, Arbeitslosigkeit von 254
–, Kinder von 109 f. 600
–, Kriminalität von 111 490
–, Zuzug von 514 ff.
– in Deutschland 109 ff.
Ausländerpolitik, Wort der christlichen Kirchen zur deutschen 383
Autorität, Lehre von der 196
– des Papstes 65 113
– in der Kirche 65
(s. auch Amt/Ämter)

B

Banco Ambrosiano 313 f.
Basisgemeinden, charismatische 207
Beratungsstellen, katholische/kirchliche 214 220
(s. auch Abtreibung; Schwangerschaftsabbruch; Schwangerschaftskonfliktberatung)
Berufe, geistliche 271 f.
–, kirchliche 35 38 f.
–, Studie der Heidelberger Universität 35 f. 38
– –, Frauen-, Männerberufe
Berufsunfähigkeit 245
Bewegung Pfingsten 1999, Basel 222
Bewegung(en), neue religiöse 541 f. 556
– „Wir sind Kirche" 591
(s. auch Gemeinschaft[en], neokatechumenale)
Bibel, Umgang mit der 205
– in Ostasien 206
Bibelarbeit 205
–, indische 206
– in Afrika 206
– in Europa 208
– in Lateinamerika 206
– in Ostasien 206
– in Osteuropa 208
Bibelübersetzung, neue vatikanische Normen für die 499
– in frauengerechte Sprache (inclusive language) 428 498 ff.
Bibliodrama 208
Bioethik 170 ff.
Bioethik-Konvention 282
–, Zentralkomitee der deutschen Katholiken zur 535 f.
Biomedizin 283 535
–, Menschenrechtsübereinkommen des Europarats 535 f.
Biotechnik, -wissenschaften 217 ff.
– und Theologie 219
(s. auch Theologie)
Bischof/Bischöfe
–, algerische, Brief zu den Massakern 594
–, anglikanische, Dokument zu Fragen der menschlichen Sexualität 432
–, belgische, politische Enthaltung der 148
– –, flämische, „Flämische Kirchentage" 151
–, deutsche, Briefwechsel mit den tschechischen 63 f.
– –, Papstbrief zum 400. Todestag von Petrus Canisius 594
– –, Schwangerschaftskonfliktberatung im Vatikan 332
–, erster indianischer 270
–, französische, Brief an die französischen Katholiken 283
– –, Bußerklärung wegen der Judendeportationen 552 f.
– –, Reaktionen 553
– – gegen Verleumdungen von Christentum und Kirche, gegen Rassismus 162
– – und Front National in Frankreich 220
–, hispanische in den USA 579 581 ff.
–, indische, Gespräch im Vatikan zur indischen Theologie 14 ff.
–, Kollegialität zwischen Papst und 129
–, lateinamerikanische, Synode für Amerika 555
–, niederländische, Treffen mit kirchlichen Gruppierungen 162
– –, Vorbereitungen zum Jubiläumsjahr 2000 119 f.
–, ostafrikanische, Botschaft zur Lage im Land 105
–, österreichische, Sozialhirtenbrief 256

–, polnische, Papstbotschaft an die 335
–, Schweizer und Bischof Haas 173 f.
– – und Bistum Chur 21
– – – nach Ad-limina-Besuch der 492
(s. auch Bistum Chur)
–, serbische 423
–, spanische, Pastoralplan 118 f.
–, Synode, Diözesansynode und 443
–, US-amerikanische, Revision liturgischer Bücher 498 ff.
– – an Eltern homosexueller Kinder 594
– – gegen die Todesstrafe 378
–, vietnamesische, Ad-limina-Besuch der 108
– der katholischen Ostkirchen, Treffen der 444 ff.
– –, Papstbotschaft an die 446
– in Zaire/Kongo 289
– und homosexuelle Priester 461
– von Bosnien-Herzegowina 266
– von El Salvador, Hirtenwort zu Gewalttaten 54
Bischofsamt 444 619
–, Porvoo-Erklärung 1992 470 619
Bischofsernennungen 130 f.
(s. auch Bistum Innsbruck; Erzbistümer; Erzdiözese Zagreb)
Bischofskonferenz(en)
–, Albanische 230 f.
–, Belgische, Sektenbericht 324
–, Deutsche, Ehenichtigkeitsprozesse 276
– –, Erklärung zu Migration und Flucht 383 483 518
– –, Erklärung zum Religionsunterricht 329
– –, Gemeinsame Erklärung zur Organtransplantation 387 f.
– –, Gemeinsames Wort zur Wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 91 ff. 163 177 ff. 213 456 561
– – –, Konsultationsprozeß 9 ff. 177 ff. 181 190
– – –, neue Rezeptionsphase 440 ff.
– –, Initiative für schulischen Religionsunterricht 436
– –, katholisch-theologische Fakultäten in Deutschland 550 f.
– –, Zentralstelle Medien 626
– – und Grüne 188
– – und Versöhnungserklärung 63
–, Europäische, Rat der (CCEE) 12
–, Französische, „Proposer la foi dans la société actuelle" 283 ff.
–, Internationale Altkatholische zur Frauenordination 486
–, Irische, „The dole truth" 255
–, Kubanische zum Papstbesuch 49
–, Österreichische, Sozialhirtenbrief 177
–, Schweizer, ökumenische Konsultation über die soziale und wirtschaftliche Zukunft der Schweiz 18
– – und Bistum Chur 20 f.
– – –, Erklärung zur Lage im 172 ff.
– – zur Rolle der Schweiz im Zweiten Weltkrieg 216
–, Spanische, „La Iglesia y los Pobres" 255
– –, Pastoralplan für das Jubiläumsjahr 2000 118 f.
–, Tschechische zur Versöhnungserklärung 62
–, Ungarische zur Wehrdienstverweigerung 547
–, US-amerikanische, Hirtenbrief „Die hispanische Präsenz" 581 f.
– –, Revision liturgischer Bücher 498 ff.
– –, Wirtschaftshirtenbrief 177
–, Vereinigung der Asiatischen (FABC) 14 16
(s. auch Bischof/Bischöfe)
Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) zur Erweiterung der Europäischen Gemeinschaft Union 54 320
Bischofsrat, lateinamerikanischer s. CELAM
Bischofssynode, Sondersynode für den Libanon 366 f.
–, Sondersynode für Europa 492 554
– für Afrika 554
– für Amerika 554 ff. 579
– –, Arbeitsdokument 555 ff.
– für Asien 483 554
Bistum Chur 646
–, Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz zur Lage im 172 ff.
– –, katholische Volksbewegung „Pro Ecclesia" 172 174
–, umstrittene Bischofsernennung 20
–, Weihbischöfe 646
– nach Ad-Limina-Besuch der Schweizer Bischöfe 492
Bistum Innsbruck, neuer Bischof 594
Bistumspresse, -zeitungen 626 ff.
–, Anzeigenblatt, kirchliches 628
(s. auch Presse)
Brester Union 90 92
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), 50jähriges Jubiläum 277 f.
–, jugendpolitisches Manifest 54
– zum Ausbildungsjahr 1997/98 378
Bund katholischer Unternehmer 181
– zur Korruptionsbekämpfung 324
Buße 296
Bußsakrament 199
Bußtag, Wiedereinführung des 270

C

Caritas 138 f.
(s. auch Deutscher Caritasverband)
Caritas Europa 253
Catholic Common Ground Project 50
CELAM, lateinamerikanischer Bischofsrat 554
–, Jugendpastoral in Lateinamerika 530
–, Treffen zur indigenen Theologie 594
–, Treffen zur Pastoral der Menschenrechte 606 ff.
Centesimus annus 296
Chassidim 141 f.
China News Analysis, Informationsdienst der Jesuiten in Hongkong 157
Christen 3 29
–, asiatische 206
–, chinesische 639
– –, katholische 640
–, orthodoxe in Litauen 102
–, protestantische in China 638 ff.
– – in Litauen 104
–, rumänische in Siebenbürgen 91 f.
–, syrische und Rom 92
– im Libanon 364 ff.
– – und Muslime 364 ff.
– – und Papstbesuch 366
– in Indien 482 643 f.
– in Nordkorea 371
– in Pakistan 216
Christentum 2 26 73 ff.
–, französische Bischöfe gegen Verleumdung des 162
–, Geschichte des 3
–, orthodoxes 424 f.
–, Verkirchlichung des 75
– in der Zukunft 30 70 77
– in Zaire/Kongo 289
– und politische Kultur, Kruzifix-Streit 600 f.
Christifideles laici 598
Christlich-Demokratische Union (CDU) und Rentenversicherung 247
– und Steuerreform 437
Christlich-demokratische Volkspartei (CVP), Schweiz 19 f.
Christlich-Soziale Union (CSU) und Rentenversicherung 247
Christliche Vereinigung Asiens (CCA) 157
Christologie 14 202
–, Erklärung der syrischen Kirche zur 66
–, gemeinsame Erklärungen zwischen katholischer und altorientalischen Kirchen 65 f.
–, Verständigung mit der armenischen Kirche 65 f.
(s. auch Jesus Christus)
Christus Dominus 220
Church of England 358 ff. 577 f.
–, Besuch des Primas beim Papst 64 f.
–, Beziehungen zu Rom 362
–, Ely Cathedral 358
–, Frauenordination 361
–, Gründung der 577 f.
–, Homosexualität in der 432
–, Kirche – Krone – Staat 358 ff.
–, Kirchenmusik 362 f.
–, Staatskirche 576 ff.
(s. auch Kirche, anglikanische)
Church of Scotland 577
Communio 134 f.
–, Trinität als 134 f.
Communio et Progressio 465
Confessio Augustana 196

D

Dalit, Kastenlose(r) in Indien 481 f. 494
Dei Filius 488
Dei Verbum 199
Demokratie, freiheitlich-soziale 180 f.
Deutsche Bischofskonferenz s. Bischofskonferenz(en)
Deutscher Caritasverband, Forum Menschenrechte des 375
–, Freiwilligenzentren des 115
–, Gründung des, Geschichte 556 ff.
–, Leitbild(er) des 275 f. 559 f.
–, Spendenaufruf für Flutopfer 546
–, Zentralrat zur sozialen Dimension der EU 648
– und Schwangerschaftskonfliktberatung 332
Deutscher Evangelischer Kirchentag, Leipzig 400 ff.
–, gesamtdeutscher 400 f.
Deutscher Katechetenverein (DKV), Katechetischer Kongreß 350 ff.
Deutscher Katholischer Missionsrat, Erklärung zum Versagen der internationalen Staatengemeinschaft in Zentralafrika 378
Diagnostik, pränatale, gemeinsames Wort der Kirchen zur 319
Diakonat 249 252
Diakonie, kommunikative 466
Diakonisches Werk, Forum Menschenrechte 375

Dialog 29 310 485
–, anglikanisch-katholischer 65 621
–, interreligiöser 158 367 380
–, katholisch-orthodoxer 159 309 f.
–, lutherisch-katholischer 191
– – in den USA 192 197
–, ökumenischer 193
– für Österreich, Grundtext 536
– mit Muslimen 419 ff.
Dialogkommission, lutherisch-katholische 621
–, orthodoxe-katholische 310
– –, Balamand-Erklärung 94
Dienst- und Arbeitsrecht, kirchliches 139
Diözesanforen, -forum 443
–, München-Freising 231 ff.
–, Salzburg 237
Diözesansynoden, Instruktion über die 426 442 ff.
Dogma/Dogmen 200
–, marianische 330
Dogmatik, katholische 200 ff.
Dogmatische Konstitution über die Kirche 312
Donum vitae 171
Dritte Welt, Schuldenkrise der 30
(s. auch Entwicklungsländer)
Drogenhandel 608
Drogenkartelle, -konsum, -sucht 162 569

E

Ecclesiam suam 113
Ehe(n) 276 645
–, Vergewaltigung in der 570
Ehe und Familie 214 569
– in der Schweiz 290 ff.
(s. auch Familie)
Ehemoral, Vademekum für die 166
Ehenichtigkeitsverfahren 276 f.
Ehepastoral, Erklärungen des Päpstlichen Familienrates zur 166
Ehrenamt 115 f. 560
Einheit, kirchliche 14 90 309 f. 327 621
Eklesiologie 203
–, Bischofssynode für Amerika 554 ff. 579
Embryonenschutzgesetz 172
Empfängnisverhütung 166
Entwicklungshilfe, Zusammenarbeit von Kirchen und Staat, Bericht 604 ff.
Entwicklungsländer, Ernährungslage in den 8 f.
– –, Landwirtschaft in den 9
–, Schulden, Verschuldung der 30 ff.
– –, Ursachen der Krise 31 f.
–, Umschuldungsstrategien 32 ff.
– –, Bakerplan, Brady-Plan 32 34
– –, Initiativen der Kirchen 34
Episkopat, lateinamerikanischer, Option für die Jugend 530 f. 535
(s. auch CELAM, lateinamerikanischer Bischofsrat)
„Erfurter Erklärung" 108 548
Erwerbsarbeit 179 ff. 254 257
–, Erklärung des ZdK zur Familien- und 50
Erwerbslosigkeit 257 294
Erwerbsunfähigkeit, -rente 245
Erzbischof von San Salvador, Protest gegen den 267
Erzbistum Ljubljana, neuer Erzbischof 216
Erzbistum Prag, neue Weihbischöfe 54
Erzbistum Straßburg, neuer Erzbischof 648
Erzdiözese München-Freising, Pastorales Forum, Strukturanalyse 231 ff.
Erzdiözese Salzburg, Diözesanforum 237
Erzdiözese Zagreb, neuer Erzbischof 432
Erziehungsrenten 246
Eschatologie 204
Esoterik als Religion 539
Ethik 79
–, Ersatzfach in Baden-Württemberg 432
– in der Werbung 216
– in der Wirtschaft 178
– in Politik und Gesellschaft 178
(s. auch Genforschung, -technik; Lebensgestaltung – Ethik – Religion [LER])
Ethos 411
Eucharistie 6 645
–, Gastfreundschaft 620
(s. auch Abendmahl; Abendmahlsgemeinschaft)
Eucharistiefeier 301
– ohne geweihten Priester 222
Eurodiaconia 253
Europagipfel, Amsterdam 382 f.
Europäische Forschungsgemeinschaft „Societas Ethica" 537
Europäische Gemeinschaft 123
–, Konsultationsprozeß zur 290
(s. auch Europäische Union [EU])
Europäische Menschenrechtskonvention, Zuständigkeit des Europäischen Gerichtshofs für die Wahrung der 625
Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) 253
–, Integration von KEK und 391 f.
Europäische Ökumenische Versammlung, Basel 12 120 396
Europäische Union (EU) 223
–, Armut in den Mitgliedsländern 253
–, islamische Staaten in der 223
–, Kirchenerklärung des Rates der (Amsterdam, 1997) 426 f. 622 ff.
– –, Rechtsnatur, -stellung der Kirchen 624 f.
–, Sozialpolitik, Rahmenbedingungen für die 648
Europäisches Treffen zur Soziallehre der Kirche 393 ff.
Euthanasie 75
–, deutsch-holländische Aktion Europa gegen 486
(s. auch Sterbehilfe; Tötung)
Euthanasiegesetz, niederländisches 54
Evangelii nuntiandi 69 466
Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder zur deutsch-tschechischen Versöhnungserklärung 62 64
Evangelische Kirche im Rheinland, neuer Präses 108
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 163 ff.
–, Denkschrift „Identität und Verständigung" 329
–, Entwicklungshilfe; gemeinsamer Bericht 604 ff.
–, Erklärung über Christentum und demokratischen Rechtsstaat 600 f.
–, Erklärung zu Migration und Flucht 483 518
EKD
–, Gemeinsame Erklärung zur Organtransplantation 387 f.
–, Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 9 ff. 163 177 ff. 213 f. 456 561
– –, Konsultationsprozeß 9 ff. 177 ff. 181 190
– –, neue Rezeptionsphase 440 ff.
–, Gemeinschaftswerk Evangelische Publizistik, Gesamtkonzept 626
–, Migrationspapier 383
–, Rat der, Arbeitsgruppe „Friedensdienste" 120
– –, Distanz zu Beschlüssen der Niederelbischen Kirche 216
–, Statistik 214 f.
–, Synode, „Kundgebung" zum Religionsunterricht 329 436
– –, neuer Ratsvorsitzender 602 f.
–, Überprüfung kirchlicher Mitarbeiter auf Stasikontakte 388 ff.
Evangelische Landeskirche in Baden, neuer Landesbischof 486
Evangelischer Bund 645
Evangelisch-Lutherische Kirche in München 231
Evangelisch-Lutherische Kirche Litauens 102
Evangelisch-Lutherische/Römisch-Katholische Studienkommission, Malta-Bericht 196
Evangelisch-Lutherische Schwedische Kirche, erste Bischöfin 324
Evangelisch-Reformierte Kirche Litauens 103
Evangelisierung 69
– in den USA 581
– in Spanien 118 f.
Evangelium 50 f. 192 195
–, Inkulturation des 780 ff.
–, Wechselbeziehung mit den Kulturen 69 ff.
– und die anderen Religionen 70
Evangelium vitae 220 333 418 538
Evolution 134

F

Familie 178 256 f. 569 590
–, Mikrozensus in der Schweiz 290 ff.
–, Strukturwandel der 377
– und Beruf 292
Familienpolitik 257 647
Feiertage, kirchliche 141
Feministinnen, jüdische in Amerika 141
Florentiner Konzil (1439) 90 92
Flucht und Migration 383
–, Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zu 483 518
Flüchtlinge 61 f.
–, Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz zur Rückführung von 427
–, Zurückweisung an der Schweizer Grenze 162
Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen 167
Frau(en), Diakonat der 222 248 ff.
– –, internationaler Kongreß zum 248
–, Diskriminierung in Indien 481
–, Erwerbslosigkeit von 254
–, Gewalt gegen 524
–, Lebensrealität von 181
–, Ökumenischer Kongreß 645
–, Stellung in Kirche und Gesellschaft 252
– im kirchlichen Dienst 35 ff.
(s. auch Bibelübersetzung; Liturgie)
Frauenordination 185 417
– in der Anglikanischen Kirche 65 361
– in der litauischen lutherischen Kirche 103

– in lutherischen Kirchen 471
– und Tradition 414
(s. auch Ordinatio Sacerdotalis)
Freie Demokratische Partei (F.D.P.) und Rentenversicherung 247
– und Steuerreform 437
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) 234 ff.
Freisinnigdemokratische Partei, Schweiz 19 f.
Friedensdienst(e) 120 f.
–, Freiburger Diözesanforum 1992, Förderung des „ökumenischen Schalomdienstes" 121
Friedensethik 13
Front National in Frankreich 221
–, französische Bischöfe und 220
Fundamentalismus 572
–, christlicher 377
–, islamischer 630 634

G

Gaudium et spes 76 87 119 384 394 567
Gemeinde(n) 28
Gemeindereferent(en)/-in(nen) 37 271
Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission 191 197
–, Stellungnahme zum Augsburgischen Bekenntnis 197
Gemeinschaft(en), neokatechumenale 66 ff.
–, religiöse, weltanschauliche, Kirchenerklärung der Europäischen Union 622 ff.
(s. auch Basisgemeinden, charismatische)
Gemeinwohl 23
Genforschung, -technik 160 217
–, Eingriffsmöglichkeiten am Menschen, ethische Beurteilung 160
Gerechtfertigter 193 195 f. 198 f.
(s. auch Rechtfertigung; Rechtfertigungslehre)
Gerechtigkeit 23 74 f. 79 192 401 f. 404 412 537
–, soziale 13 73 401 442
Geschiedene, wiederverheiratete 204 276 f.
–, Pastoral an 166
– in der englischen Monarchie 577
Gesellschaft(en 23 27 73 239 568 f.
–, Ethik in der 178
–, Grundkonsens in der 180
–, indische, Kastendünkel in der 643
–, katholische Kirche in der pluralistischen 549
–, Katholizismus in der 27
–, moderne 78
– –, Rolle des Christentums in der 600
– –, Zusammenhalt der 433 ff. 567
–, Rolle der Kirche in der 455 457 f.
–, Religionsfreiheit 607
–, Rolle der Medien in der 25
–, säkulare, säkularisierte 74 189 384 f.
–, Veränderungen in der 27
–, Wertvorstellungen der 570
– –, südafrikanische, Krise der Moral und ethischer Werte 357
–, Zukunftsfähigkeit der 84
– und evangelische Kirche 239
– und Medien 279 f.
Gewalt 569
Gewerkschaften 190
–, Sozialwort der Kirchen 441 f.
Gewissen 26 506 f.
Gewissensfreiheit 543
– in Rußland 448
Glaube, christlicher 283 f. 352 507 573 f. 595 ff. 601
–, einfacher 596 f.
–, Rechtfertigung durch den 192 ff.
(s. auch Rechtfertigungslehre)
–, religiöser 106
–, Wahrheits- und Lehrgehalt des 200
– an Gott 29 132 379 ff.
– bezeugen 571 ff.
– in Europa 3
Glaubensgemeinschaften, nicht-orthodoxe in Rußland 447 449 451
Glaubenskongregation, neue Ordnung für die Lehrüberprüfung 496 ff.
–, Rehabilitierung von György Bulányi 547
– zur Todesfeststellung 387
Glaubenslehre 200
(s. auch Glaube, christlicher)
Glaubensvermittlung, -weitergabe 346 f. 351
– in der Schweiz 21
– in Spanien 118 f.
Globalisierung 72 257 593
–, Markt, -wirtschaft 72 177 457
Gnade 192 194 f. 198 204
–, Lehre von der 203
Gott 26 51
–, Glaube an den dreieinen 132 ff.
– in der modernen Literatur 106
(s. auch Glaube, christlicher; Trinität)
Grundrechte, -pflichten für Europa 375
Grundwerte 567 ff. 572
(s. auch Gesellschaft[en])
Grüne 186 ff. 344
–, Grundsäulen 191
–, Position zum Staat-Kirche-Verhältnis 188 f.
–, Verhältnis zur katholischen Kirche 186 ff.
– und LER in Brandenburg 188 f.
– und § 218 187 f.
Gruppen, charismatische 207
(s. auch Basisgemeinden, charismatische; Bewegung[en])

H

Heiliger Krieg 631 f. 634
Heiliges Jahr 2000 1 ff.
(s. auch Jubiläumsjahr 2000; Tertio millennio adveniente)
Herrenmahl 301
(s. auch Abendmahl)
Herrenmahlsgemeinschaft 303 f.
–, theologische Stellungnahmen pro und contra 302 f.
– mit den Kirchen der Reformation 301
– –, katholischer Erwachsenenkatechismus 301
– –, Katechismus der Katholischen Kirche 301
– –, Ökumenisches Direktorium 301
– mit der Ostkirche 301 303
(s. auch Abendmahlsgemeinschaft)
Highly Indebted Poor Countries (HIPC) 31
Hilfswerke, schweizerische 320 f.
–, kirchliche 606
Hinduismus 644
– in Indien 481 f.
– und Jesus Christus 1
Hindus 481 f.
Hirntod 386 ff.
– und Organtransplantation 107
(s. auch Organentnahme; Organtransplantation)
Hispanics in den USA 579 ff.
Hochschulrahmengesetz, neues 561 ff.
– –, Autonomie der Hochschulen 564 f.
– –, Forschung und Lehre 562 f.
– –, Freiheit der Wissenschaft 564
– –, Hochschulzulassung 565 f.
Hölle 307
Holocaust 146
–, Überlebende des 142
Homosexualität 7 164 307
–, Theologie und 462 f.
–, Veranlagung zur 461 f.
– in der Church of England 432
– und geistliche Berufe 460
– von Kindern in den USA 594
– von Priestern und Ordensleuten 7 f. 214
Homosexuelle 460 f.
–, Eignung für Priester- und Ordensstand 462 f.
Humanae Vitae 97 307 506 508
Hunger 8 f.
– in den Entwicklungsländern 8 f.

I

Idole, moderne 493 f.
Inter insigniores 416 f.
Internationale Arbeitskonferenz, Definition „ausbeuterischer Kinderarbeit" 601
Internationale Arbeitsorganisation (IAO), Konvention zur Abschaffung der Kinderarbeit 601
Internationale Bewegung „Wir sind Kirche" 54 591
–, „Römische Erklärung" 54
Internationale Theologenkommission, Dokument „Das Christentum und die Religionen" 158
Internationaler Kongreß von „Renovabis" 491
Internationaler Währungsfond (IWF) 33
–, External Debt Sustainability 33
Internationales Theologisches Institut für Studien über ehe und Familie, Gaming 162
Islam 138 140 168 223 308
–, Einstellung des Papstes zum 421
–, Glaubensislam – Kulturislam 633
–, Juden 631
–, Zersplitterung des 634
– in Europa, Komitee 391
– in Geschichte und Gegenwart 630 ff.
– –, Christen 631
– –, Rechtsschulen 631
– in Rußland 448

– in Usbekistan 262 f.
– in Zaire/Kongo 289
Islamismus 630

J

Jerusalem 141 144 367
–, amerikanisches 142 f.
–, französische Erklärung zum Status von 648
Jesus, historischer 215
Jesus Christus 1 ff. 14 f. 72 119 132 134 192 ff. 200 f. 645
–, Verkündigung 555
– und Muslime 1
(s. auch Christologie)
Jubiläumsjahr 2000 554
–, päpstliche Vergebungsbitten 487 ff. 504 552
–, Pastoralplan der Spanischen Bischofskonferenz zum 118 f.
–, Vorbereitungen der niederländischen Bischöfe zum 119
– –, Komitee 2000 120
(s. auch Heiliges Jahr 2000)
Juden, amerikanische 141 ff.
–, Flüchtlingspolitik der Schweiz 162
–, Ultra-Ultra-Orthodoxe 143
– in Österreich 236
Judentum 308
– in Rußland 448
Jugend 345 348
–, Umfrage in Ostdeutschland 227 f.
– in Lateinamerika 530 ff. 535
(s. auch Glaubensvermittlung, -weitergabe; Jugendliche)
Jugend 2000 in der Diözese Augsburg 540
Jugendarbeit, kirchliche 345 ff.
Jugendkriminalität 490 f.
Jugendliche 346
–, ausländische 109 f.
–, muslimische 420
–, ostdeutsche 227 f.
– –, Gewaltbereitschaft der 226 ff.
– –, religiöse Orientierung der 227
–, Religiosität der 503
– in Peru 317
– in Spanien 118
– und Politik 328 f.
– und Religion 346
(s. auch Jugend)
Jugendpastoral in Lateinamerika 530 f. 534
Jugendverbände 347 ff.
Jurisdiktionsprimat, universaler 621
Justitia et Pax, Deutsche Kommission, Forum Menschenrechte 375
– – zu Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung 591
–, Schweizer Kommission, Flüchtlingspolitik der Schweiz zur Zeit des Nationalsozialismus 162
(s. auch Pax Christi)

K

Katechetischer Kongreß, Würzburg 350 ff.
Katechismus der katholischen Kirche 545
Katholiken, chinesische in der Untergrundkirche 638
– –, Papstbotschaft an die 49
–, Diözese Hongkong 640
–, französische, Brief der Bischöfe an die 283
–, hispanische in den USA 582 f.
–, praktizierende in Belgien 149 f.
–, Rechtfertigung 194 ff.
(s. auch Rechtfertigungslehre)
– in der DDR 85 f.
– in der Schweiz, Volksbewegung „Pro ecclesia" 172 f.
– –, Kirchenaustritt 174
– in Deutschland 165
– in Südkorea 372
– in Tschechien 491
– und Lutheraner, kirchliche Gemeinschaft 619
– und Orthodoxe 310 f.
Katholikentag(e) 6
– in Dresden 402
Katholikos Karekin I. 64 ff. 397
Katholische Arbeitnehmerbewegung 181
Katholische Bibelföderation, Vollversammlung in Hongkong 205 209
Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands und Schwangerschaftskonfliktberatung 324
Katholisch-Theologische Fakultäten in Deutschland s. Theologische Fakultäten
Katholizismus 26 ff. 88 241 f. 619
–, deutscher 76 164 281 f.
– –, Gesamtdeutscher 88
–, französischer 283
–, Gestaltwandel des 27
–, litauischer 100 f.
–, Schweizer 173 f.
–, Wettbewerb, Mut zum spirituellen 572
– in der DDR 85 ff.
– und Kultur 27
– und Orthodoxie 621
Kinder 601
–, Armut von 254
–, ausländische in Deutschland 109 f. 420 600
–, Tötung von ungeborenen 4
(s. auch Abtreibung)
Kinderarbeit 601 f.
Kinderhilfswerk der Vereinten Nationen (UNICEF) 602
–, Schuldenumwandlung für Entwicklung 34
Kinderkriminalität 490 f.
Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen, Kinderschutz 601
Kirche 73
– als Dienstgeber 38
– in Deutschland 76
Kirche, albanische Orthodoxe 230
Kirche, anglikanische
–, Staatskirche 576 f. 624
– in Kenia 44
– in Südafrika, Schuldbekenntnis 486
(s. auch Church of England)
Kirche, armenische 66
–, Besuch des Katholikos beim Papst 64 ff.
–, Christologie, Verständigung mit der katholischen Kirche in der 65 f.
Kirche, Evangelisch-Lutherische in Rußland 450
Kirche, Georgische Orthodoxe, Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 375 392 397 584
Kirche, griechisch-katholische in der Ukraine 445
Kirche, griechisch-katholische in Rumänien 445
Kirche, griechisch-katholische in Ungarn 444 f.
Kirche, katholische 132 134 f.
–, Auftrag in Gesellschaft und Staat 566 ff.
–, Berichterstattung über die 95 ff.
– –, französische Bischöfe gegen die Verleumdungen der 162
–, chinesische 637 f. 640
– –, Papstbotschaft an die 49
–, Dogmatische Konstitution über die 312
–, Einheit der apostolischen 51
–, Einwirkung auf die gesellschaftlich-politische Ordnung 570 ff.
–, Entwicklungshilfe 604 ff.
–, französische, Bußerklärung der Bischöfe 552 ff.
–, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 165 191 ff. 427 f. 470 603 617 ff.
– –, Kritik an der 603 618
–, Geschichte in der DDR 86 f.
– –, Studentengemeinden 87 f.
–, geschichtliche Schuld der 487 f.
–, „Hauskirchen" in Nordkorea 371
–, Latein in der 545
–, Pluralisierung der 549
–, rechtliche Stellung in Israel 648
–, Reform, Reformation der 618
–, Situation in den neuen Bundesländern 270
–, spanische, Analyse der Lage 118 f.
–, Stellung in der Ökumene 645
–, Verhältnis der Grünen zur 186 ff.
– auf Kuba 49
– in Albanien 230
– in Belgien, Situation der 148 ff.
– in den USA, frauengerechte Sprache in liturgischen Büchern 498 ff.
– –, Hispanics 579 ff.
– – –, Proselytismus 582
– in der Lettischen und Litauischen Sowjetrepublik 450
– in der Schweiz 519 521
– –, Schweigen zu Judenverfolgung und Flüchtlingspolitik 162
– in der Tschechoslowakei unter dem Kommunismus 298
– in der VR China 157
– in Deutschland 164
– in Frankreich, neue Seelsorgestrukturen 175 f.
– in Guatemala 48
– in Hongkong, Haltung zur Rückkehr in die VR China 156 f.
– –, Verhältnis zu Papst und Vatikan 157
– in Indien 482 f.
– in Japan, kirchliche Statistik 594
– in Kenia 44
– in Lateinamerika, Option für die Jugend 534
– –, Sekten in 541 f.
– in Litauen 99 ff.
– –, Verhältnis Kirche – Staat 101
– –, Verhältnis zur Russischen Orthodoxen Kirche 101
– in Nicaragua 212
– in Österreich 236 f.
– –, Salzburger Diözesanforum 237
– in Pakistan 482
– in Rußland 447 449 f.

– –, Bilanz zwischen der Russischen Orthodoxen und der 540
– in Südkorea 372.
(s. auch Missionsbenediktiner von St. Ottilien)
– in Zaire/Kongo 289
– und Ökumenischer Rat der Kirchen 584
– und orthodoxe Kirchen 309
– und Rechtfertigungslehre 192
(s. auch Rechtfertigungslehre)
– und Utrechter Union, Richtlinien für Kirchenwechsel von Priestern 378
– vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart 268
(s. auch Kirche[n]; Kirchenvolksbegehren)
Kirche, koptische, christologische Erklärung 66
Kirche, lutherische in Rußland 449 f.
Kirche, Nordelbische Evangelisch-Lutherische, Kirchenmitgliedschaft 331
Kirche, orthodoxe 93 f.
Kirche, ostsyrische 93
Kirche, rumänische in Siebenbürgen 92
Kirche, Russische Orthodoxe 397
–, Beziehungen zum Weltkirchenrat 186
–, Bilanz zwischen katholischer und 540
–, Bischofssynoden der 182 f. 376
–, Exkommunizierungen 183
–, Haltung zur Ökumene 183 ff.
–, Landeskonzile 182
–, westliche Missionen in den GUS-Staaten 184
– und neues Religionsgesetz 447 ff.
– –, Auslandskirche 450
– –, Freie Orthodoxe 450
– und Ökumenischer Rat der Kirchen 584
(s. auch Kirche, katholische)
Kirche, serbisch-orthodoxe 423 f.
–, Kritik an der Fälschung der Kommunalwahlen 105
– und Ökumene 484 f.
Kirche, syrische, christologische Erklärung der 66
Kirche, Ukrainisch Orthodoxe – Patriarchat Moskau 182
– –, Patriarchat Kiew 183
Kirche von England s. Church of England
Kirche von Schweden, neuer Erzbischof 108
Kirche(n) 75 163 165
–, asiatische 16
–, Begriff im Europäischen Gemeinschaftsrecht 623
–, Beitrag zum deutsch-tschechischen Verständigungsprozeß 64 162
–, Berichterstattung über die 93 ff.
– –, französische Bischöfe gegen die Verleumdungen der 162
–, caritativ-diakonische Tätigkeit der 138
–, christliche 73
– – in der Schweiz 519
– – – und Weitergabe des Glaubens 21
– – Hongkong 640
– – –, Haltung zur Rückkehr in die VR China 156 f. 432
– – in Indien und Pakistan 482
– – in Zaire/Kongo 289
– – von Ruanda: „Bekenntnis von Detmold" 108
–, Entwicklungshilfe, Zusammenarbeit von Staat und 601 604 ff.
–, evangelische 456
– – in Deutschland 164 f. 238
– – – gesellschaftliches Erscheinungsbild der 239
–, Geschichte in der DDR 85 f. 89
–, Kirchenerklärung der EU 622 ff.
– –, Gemeinschaftsrecht der 623 f.
–, Konsultation über Armut und soziale Ausgrenzung in der EU 253 ff.
– –, Abschlußbericht 256 f.
–, Körperschaften des öffentlichen Rechts 139 f.
–, Lehre von der 196
–, lutherische 469 f.
– –, Leuenberger Konkordie 470
– – und anglikanische, Porvoo-Erklärung 470
–, öffentliche Verantwortung der 455 ff.
–, Ort der Religion 75
–, orthodoxe in Belgien 151
–, orthodoxe und katholische 309
–, orthodoxe und Ökumenischer Rat der Kirchen 376
– –, Beziehungen zu KEK 392
– –, Einfluß auf die Politik in Südosteuropa 422 ff.
–, protestantische in Belgien 151
– – in China 638 f.
– – –, neue Kirchenordnung 486
– – in Hongkong 158
– – in Kenia 41
– – in Litauen 100
– – in Südkorea 372
–, Rechtsstellung der 624
–, Selbstbestimmungsrecht der 13
–, Sozialwort der 9 ff. 163 177 ff. 213 f. 440 ff. 456
– –, Kritik an 441 f.
–, unierte 89 93 ff.
–, Verhältnis von Massenmedien und 466
–, Verhältnis von Staat und 137
– als Unternehmen 231
– der Reformation und Herrenmahlsgemeinschaft 302 f.
– im Fernsehen, Studie 267
– in Kenia 41
(s. auch Evangelische Kirche in Deutschland [EKD]; Kirche, katholische)
Kirchenasyl 384 483
–, Studie über Erfolg und Mißerfolg von 61 f.
Kirchenaustritt 174 378
– in der Schweiz, Bistum Chur 174
Kircheneinheit 14 90 309 f. 327 621
Kirchenerklärung von Amsterdam 622 f.
Kirchengebietspresse 627
Kirchengemeinschaft, lutherisch-anglikanische in den USA 540
Kirchenkritik 325 f.
Kirchenreformen 76
Kirchensteuer 55 ff.
Kirchentag, ökumenischer 6 163 282 301 378 404
–, Differenzen zwischen Deutscher Bischofskonferenz und ZdK 104
Kirchenvertrag, katholischer für Mecklenburg-Vorpommern 536
Kirchenvolksbegegnung, internationale in Rom 591
Kirchenvolksbegehren 76 164 438
Klima, -wandel 511
Klonen/Klonieren von Menschen 170 ff.
– von Tieren 171 f.
Kollegialität s. Bischof/Bischöfe; Papst
Kommission, angelikanisch-katholische 65
Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) 253
Kommunikation, soziale 465
Kommunismus 295 f. 298
Kommunitarismus 21 241
–, amerikanischer 22
Kommunitaristen 22
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 12 391 ff. 395 ff. 626
–, elfte Vollversammlung der 390 ff.
–, Europäischer Rat der Kirchen 392
–, Vollversammlung in Prag 393
„Kongreß Unternehmen Kirche" 231
Konziliarer Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung 13
Koran 630 f. 635
–, „Fünf Säulen des Glaubens" 630
Korruption 569
Kreuz, Geschichte und Bedeutung 591
(s. auch Kruzifix-Urteil)
Krieg 13
Kriegsdienstverweigerung 591
Kriminalität 490 569
–, Polizeistatistik 1996 490
(s. auch Ausländer; Jugendkriminalität)
Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts 136 f. 168 600
(s. auch Kreuz)
Kultur(en) 28
–, Austausch in Europa 405 ff.
–, Begegnung der 72
–, Kampf der 569
–, Veränderung in der 27
Kulturprotestantismus 238 240
Kurden 634

L

Laien 29 130 335
–, Apostolat der 29
– im kirchlichen Dienst 38 598 f.
– –, Homilie in der Eucharistiefeier 598
– –, Kommunionspendung durch 598
Laiendienste, vatikanische Instruktion zu den 598 f.
Laienkatholizismus, deutscher 282
Laienseelsorger/-innen in Basel 222
– in München-Freising 232
Laientheologen, -theologinnen 38 f.
– in Belgien 150
Lambeth-Konferenz 645
Landminen, Ächtung von 594
Latein in der Kirche 545
Leben, menschliches 418
–, Schutz des 75 335
–, Tötung des ungeborenen 4 220 332 f.
(s. auch Abtreibung, Euthanasie; Tötung)
Lebenserwartung 243
Lebensgemeinschaften 190
–, nichteheliche 164
Lebensgestaltung – Ethik – Religion (LER), Land Brandenburg 140 329 458 f. 540
–, Klage beim Bundesverfassungsgericht 329 436 484
–, Position der Grünen zu 189
Lehramt, kirchliches 130 538
–, unfehlbares 418

–, Verbindlichkeitsgrad 266 f.
– und Homosexualität 7
(s. auch Amt/Ämter)
Lehre 196 200 538
–, unfehlbare 418
–, Verbindlichkeitsgrad der kirchlichen 266 f.
– von der Kirche 196 203
Lehrfragen, neue Verfahrensordnung für die Prüfung von 496 ff.
Lehr- und Jurisdiktionsprimat, päpstlicher 65
Lehrverurteilungen 191 ff. 196 304 617
Leuenberger Kirchengemeinschaft 618 622
Leuenberger Konkordie 470
Lexikon für Theologie und Kirche, dritte Auflage 305 ff.
Liturgie, frauengerechte Sprache („inclusive language") in den USA 498 ff.
–, Praktiken in der 598
–, Reform der 114 f.
Lumen Gentium (LG) 29 76 119 415 418 487 f. 620
– und Mariendogma 330 f.
Lutheraner 470 618
–, Einheitskommission 621
–, Rechtfertigung 194 ff.
– in Litauen 103 f.
– in Rußland 450
– und Katholiken, kirchliche Gemeinschaft 619
(s. auch Rechtfertigungslehre)
Lutherischer Weltbund (LWB) 645
–, fünfzigjährige Geschichte 468 ff.
–, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 191 ff. 427 f. 470 603 617 ff.
– –, Kritik zur 603 618
–, neue Verfassung für den 469
–, neuer Präsident 472
–, Vollversammlung in Hongkong 158 427 432 639 f.
Lutherischer Weltkonvent 468 f.

M

Maastricht, Vertrag von 125
Mariendogmen 330 f.
„Macht und Markt" 627 ff.
Mariologie 202
Marktwirtschaft 72 402
–, Globalisierung der 177
–, ökologisch-soziale 180 f.
Maroniten 90
Massenarbeitslosigkeit 22 f.
–, Thesenpapier des ZdK zur 548
Massenmedien, Verhältnis von Kirche und 466
Mater et Magistra 394
Medien 279 f. 354
–, Rolle in der Gesellschaft 25
–, Umgang durch den Nutzer 280
Mediendienstleistungs-Gesellschaft (MDG) 626
Medienentwicklung 279 f.
Mediengesellschaft 279 f.
–, Chancen und Risiken, gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur 279 f. 440 464
– und Lage der Kirche 326
(s. auch Gesellschaft[en])
Medienkonzerne 280
Medienpolitik 279
Mensch(en) 26 82 217 ff.
–, Biowissenschaften 217 ff.
–, homosexuelle 461
–, Klonen von 170 ff. 218
– – in der Bundesrepublik Deutschland 172
–, sterbenden, Organentnahme von 388
–, Tod des 387
–, Umgang des Menschen mit dem 78 f.
– als Bild Gottes 80 607 645
(s. auch Todesstrafe, Tötung)
Menschenbild, christliches 181
Menschenrechte 73 79 191 412 606 f. 633
–, Forum von Misereor 375
–, Pastoral der, lateinamerikanisches Treffen 606 ff.
–, Übereinkommen des Europarats 535 f.
– für Kinder 323
– in der VR China/Hongkong 636 640 f.
Menschenrechtsverletzungen in China (VR) 636 f.
Menschenrechtspastoral 606 f.
Menschenwürde 79 256 607
Menschlichkeit, Gebote der 412
Methodistischer Weltbund 645
Misereor, Forum Menschenrechte 375
–, neuer Hauptgeschäftsführer 594
Mission 50 f. 71 f.
– und Evangelisation 50
Missionarinnen der Nächstenliebe 495 f.
Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Nordkorea 379
–, Bau eines kirchlichen Krankenhauses 371
Mitarbeiter/-innen, kirchliche 35 ff.
Monarchie, britische 574 ff.
(s. auch Kirche, anglikanische)
Monatszeitschriften, evangelische 628
Moral 21 508 568 f.
Moraltheologie, Lage der 505 ff.
Moralverkündigung, kirchliche 506 f.
Moskauer Patriarchat, Bilanz zwischen der katholischen und der Russischen Orthodoxen Kirche 540
Muslimbrüder in Ägypten 632 f.
Muslime, Dialog mit den 419 f.
–, Konflikte zwischen den 631
–, Zahl in der Welt 633
– der GUS-Staaten 634
– in Europa 391
– in Indien 482
– in Usbekistan 262 f.
– in Westeuropa 634
– und Christen im Libanon 364 ff.
– und Jesus Christus 1
– und Nichtmuslime 632
Mutter Teresa 494 ff.
–, Ordensgründungen 496
Mythos/Mythen 472 ff. 493
(s. auch Idole, moderne)

N

Natur 79 ff.
–, Umgang mit der 80 ff.
–, Vernetzungsprinzip der 83
Naturphilosophie 592
Neigungshomosexualität 462 f.
(s. auch Homosexualität)
Neokatechumenaler Weg 159 349
Neokatechumenat 66 159
– in der Diözese Clifton (England) 66 ff.
Neues Testament 192
Neugeborene mit schwersten Fehlbildungen, Behandlung von 337 f.
Nuntiatur(en) 127 f.
Nuntius, päpstlicher 127 ff.
–, neuer in der Schweiz 432

O

Oder-Hochwasser 546 f.
Ökumene 645
–, Erklärung der katholischen Ostkirchen zur 445
–, Europäische Ökumenische Versammlung, Basel 12 120
–, evangelisch-katholische 163 ff.
–, Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche zur 183 186
–, Katholizität und 572
–, serbisch-orthodoxe Polemik gegen die 484 f.
–, Stellung der katholischen Kirche in der 645
–, Zweite Deutsche Ökumenische Versammlung, Erfurt 120
–, Zweite Europäische Versammlung, Graz 12 ff. 395 ff.
– in Europa 395 397
Ökumenische Dekade, Solidarität der Kirchen mit den Frauen 108
Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland 192
Ökumenischer Frauenkongreß 645
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 645
–, Achte Vollversammlung in Harare 583 ff.
– –, Bericht des Zentralausschußvorsitzenden 584 f.
– –, Schlußdokument 585 f.
–, elfte Weltmissionskonferenz 50 68 f.
–, Gemeinschaft von Kirchen 584
–, Georgisch-orthodoxe Kirche, Austritt aus dem 375 392 397 584
–, Gründung des 469 472
–, Kampagne „Frieden in den Städten" 540
–, Reformpläne für den 167
–, Selbstverständnis des 585
–, serbisch-orthodoxe Polemik gegen den 484 f.
–, Strukturreform des 586
– und katholische Kirche 584 586
Ökumenismus 184 ff.
–, Dekret über den 312
–, serbisch-orthodoxe Polemik gegen den 484 f.
– in Tschechien 298
Ökumenismusdekret 301 303
Orden 271
–, päpstliche Eingriffe in 224
–, Pressetätigkeit von 226
– in Belgien 150
Ordensleute, hispanische in den USA 581
–, homosexuelle 461

Ordinatio Sacerdotalis 150 248 ff. 307 414 ff. 538
–, Erklärung des Sekretärs der Kongregation für die Glaubenslehre zu 266
–, Responsum 414 416
(s. auch Frauenordination)
Ordo 249 f.
(s. auch Priesterweihe)
Organentnahme 386 ff.
–, erweiterte Zustimmungslösung 386 388
– von einem Sterbenden 387
(s. auch Organtransplantation; Patientenautonomie)
Organhandel 387
Organspende, -spender 387 f.
– von Lebenden/Toten 387
Organtransplantation 387
–, Gemeinsame Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur 387 f.
(s. auch Organentnahme)
Orthodoxe und Katholiken 310 f.
– und katholische (unierte) Ostkirchen 445
Orthodoxie in Rußland 448
– und Politik in Südosteuropa 422 ff.
Ortskirche(n) 128 f.
–, Beziehungen zum Apostolischen Stuhl 127 f.
–, koreanische 373
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 233 ff.
Ostkirchen, katholische, Balamand-Erklärung (1993) 94
–, mit Rom unierte 89 93 ff. 444 ff.
– –, Erklärung zur Ökumene 445
–, Orthodoxe und Herrenmahlsgemeinschaft 303
(s. auch Unierte [katholische] Ostkirchen
Octogesima Adveniens 394 f.

P

Papst 130 645
–, Autorität des 65 113
–, Jurisdiktionsgewalt des 113 f.
–, Kollegialität zwischen Bischöfen und 129
–, Nuntius 127 ff.
–, Primat des 65 113 f.
–, Unfehlbarkeit einer Lehre 266 f.
(s. auch Papstamt; Petrus, -amt, -dienst; Unfehlbarkeit)
Papst Benedikt XIV., Allatae sunt 94
–, Etsi pastoralis 94
Papst Clemens VIII. 90 93
–, Synode von Brest 90
–, Union mit der Metropolie von Kiev 90
Papst Gregor I., Angelsachsenmission 362
Papst Johannes XXIII., Besuch des Erzbischofs von Canterbury bei 362
Papst Johannes Paul II. 2 509
–, Ad-limina-Besuch der französischen Bischöfe, Veränderungen in den Pfarrgemeinden 175 f.
–, Audienz für den kubanischen Staatschef 49
–, Besuch des brasilianischen Präsidenten 216
–, Besuch des Erzbischofs von Canterbury 64 f. 362
–, Besuch des Katholikos der armenischen Kirche 64 ff.
–, Besuch in Polen 330 334 ff. 491
–, Besuch in Sarajewo 266
–, Botschaft an die Bischöfe der katholischen Ostkirchen 446
–, Botschaft an die katholische Kirche in der VR China 49
–, Botschaft an die Konferenz der indischen Bischöfe 15
–, Borschaft zum Weltfriedenstag 1997 108
–, Botschaft zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge 540
–, Brief an den Bischof von Hongkong 432
–, Eingriffe in Orden 224
– –, Päpstlicher Delegat für den Pauliner-Orden 214 224 ff.
–, Einstellung zum Islam 421
–, Errichtung der Diözese Baucau in Osttimor 108
–, Evangelium vitae 220 333 418 538
–, Geheimdiplomatie des Vatikans 376
–, Gründonnerstagsbrief an die Priester 321
–, Grußbotschaft an die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 428
–, Kritik an der Stellungnahme des ZdK zur Schwangerschaftskonfliktberatung 4
–, Libanon-Reise des 319 363 ff.
–, Ordinatio Sacerdotalis 150 248 ff. 307 414 ff. 538
(s. auch Ordinatio Sacerdotalis)
–, Primat des 65 113 f.
–, Redemptoris mater 330
–, Schuldbekenntnisse und Vergebungsbitten 487 ff. 504 552
–, Sollicitudo Rei Socialis 393 395
–, Tertio millennio adveniente 118 488 552 607
–, 3. Tschechien-Reise des 319 f.
–, Ut unum sint 52 113 621
–, XII. Weltjugendtreffen in Paris 500 ff. 552
– über den Fortgang der Friedensbemühungen im Nahen Osten 432
– und Grazer Patriarchentreffen 396
– und neues russisches Religionsgesetz 448
– zum Neokatechuminat 67
(s. auch Bischofsernennungen; Papst)
Papst Leo XIII., Amministrazione delle Opere di Religione 312
–, Rerum novarum 456
Papst Paul VI. 309 313 384 395
–, Besuch des Erzbischofs von Canterbury bei 362
–, christologische Erklärung mit der koptischen Kirche 66
–, Ecclesiam suam 113
–, Evangelii nuntiandi 69 466
–, Humanae Vitae 97 307 506 508
Papst Pius XII., Humani generis 93
–, Mystici corporis 93
–, Vatikan-Bank (IOR) 312
Papstamt 113 129 621
– und Ökumene 113
(s. auch Papst; Petrus, -amt, -dienst)
Päpstlicher Rat für die Einheit der Christen, Stellungnahme zum ÖRK-(CUV-)Dokument
Päpstlicher Familienrat, Erklärungen zur Ehepastoral 166
–, Schreiben zur Frage der Liberalisierung von Rauschmitteln 162
Päpstlicher Rat für die Seelsorge im Krankendienst zum Hirntod 387
(s. auch Hirntod)
Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel 216
Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 393
– zur Beurteilung des Globalisierungsprozesses 432
Päpstlicher Rat für Pastoral im Krankendienst, neuer Präsident 54
Päpstlicher Rat Justia et Pax, Rechte der menschlichen Person 607
(s. auch Justitia et Pax; Menschenrechte)
Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ 197
Partei des demokratischen Sozialismus (PDS) 342 f.
Parteien, kommunistische im Westen 343
–, politische 190 339 343 f.
– in Europa 338 ff.
– –, christlich-demokratische 343
– –, ex- oder postkommunistische 342 f.
– –, sozialistische/sozialdemokratische 339 343
– in Polen 609 ff.
– und Jugendliche, Vertrauensverlust 328
Partnerschaften, eheähnliche, Gleichstellung von 160
–, homosexuelle 432
–, Rat der EKD gegen Anerkennung von 216
Pastoral, Nationales Treffen in den USA für 580 ff.
Pastoralassistent/-in 37 ff.
Pastoralplan der spanischen Bischöfe 118 f.
Pastoralreferent(en)/-in(nen) 37 271
Patientenautonomie 336 ff.
Patiententestament 337
–, Angehörige 388
Patriarch Aleksij II. 396
Patriarch Bartholomaios I. 396 f.
Pauliner-Orden (Società San Paolo) 224 ff.
–, katholisches Presseunternehmen 225 f.
–, Päpstlicher Delegat für den 214 224 ff.
Pax Christi, deutsche Sektion, Pazifismusdebatte 120
–, Forum Menschenrechte 375
– in Flandern 151
(s. auch Justitia et Pax)
Petrus, -amt, -dienst 52 113 621
(s. auch Papst; Papstamt; Urkirche)
Pfarreien in Frankreich 175 f.
–, Neustrukturierung der 175 f.
(s. auch Erzdiözese München-Freising)
Pfarrer, Motivationslosigkeit der 232
Pfarrgemeinderäte 598
Pluralismus 549
–, moderner 568
– –, Umgang mit dem 571
– und katholische Kirche 549
Pneumatologie 203
Politik 23 f.
–, amerikanische Bestseller 59 f.
–, Ethik in 178
–, Vertrauensverlust in die 22
– und Jugendliche 328 f.
– und Wirtschaft 5
Politiker 23 f.
– und Jugendliche 328
Populorum Progressio 393
Porvoo, Vereinbarung von 470 619
Pränataldiagnostik 161
Presbyterat 249
Presse 465
–, katholische italienische 226
–, kirchliche 629
(s. auch Printmedien; Publizistik)
Priester 273
–, Berufswunsch 38
–, hispanische in den USA 579 581

–, homosexuelle 7f. 214 460f.
–, Laisierung von 486
–, Selbstverständnis, Kontroverse um das 321
–, Statistik 486
– in Belgien 150
Priesteramt 599
Priesteramtskandidaten, homosexuelle 8 214 461
– in Südkorea 372
Priesterausbildung, Soziallehre in der 394f.
Priesterbruderschaft St. Pius X. 484
Priestermangel 222 271
– in Frankreich 175f.
Priesternachwuchs 271f.
Priestertum, allgemeines 29
Priesterweihe, Tradition 416
– für homosexuelle Männer 461
– von Frauen 204 414
(s. auch Ordinatio Sacerdotalis)
Primat des Papstes s. Papst
Printmedien, konfessionelle 626
Printpublizistik, kirchliche 628 630
Projekt Weltethos 410ff. 587ff.
Proselytismus 71 93 184 396ff. 585
–, hispanische Katholiken 582
Protestanten in Deutschland 165
Protestantismus 240f. 619
–, deutscher 76 164 238 242 603 618
–, evangelikaler 241
–, kirchlicher 239
– –, Protest gegen die kirchliche Institution 240
–, Religion der Moderne 240f.
– in der DDR 85
Publizistik, evangelische 627
–, katholische 629
–, kirchliche 467 626 628 630
(s. auch Presse)

R

Rassismus 645
–, französische Bischöfe gegen den 162
– in den USA 580
Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 390f. 395f. 399
Rechtfertigung 192ff.
Rechtfertigungslehre 191ff. 301 471 619 645
–, Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und des Vatikanischen Einheitsrates 165 191ff. 427 470 603 617ff.
Rechtsradikale 345
Redemptoris mater 330
Redemptoris Missio, Kritik indischer Theologie 15
Reformierte in Litauen 103f.
Reformierter Weltbund 645
–, 23. Generalversammlung 537
– –, neuer Präsident 537
Regimini Ecclesiae 496
Religion(en) 73 238 354 381 571
–, Christentum und die 158
–, Dialog der 135 380
–, Mißbrauch der 543
–, Schutz der 138
– der Gegenwart 647
– in der Schweiz, Zukunft der 519ff.
– in Kirche und Gesellschaft 538
Religionsausübung 138
Religionsfreiheit 137ff. 543 607
–, Grüne zur 189
–, Schutz der 138
– in der Europäischen Union 624
– in Hongkong (VR China) 637 640
– nicht-orthodoxer Glaubensgemeinschaften in Rußland 447
Religionsgemeinschaft(en) 139 386
–, Kirchenerklärung der Europäischen Union 622ff.
– –, Gemeinschaftsrecht der 624
–, Körperschaften des öffentlichen Rechts 139f.
–, nicht-orthodoxe in Rußland 447ff. 451
–, Rechtsgleichheit, -stellung der 448 624
–, Zeugen Jehovas 385
– – in Rußland 449
Religionsgesetz, neues russisches 446ff. 590
–, Proteste gegen das 448
– und Religionsfreiheit 447
Religionslehrer 38f.
Religionsunterricht 140
–, Bedeutung des 540
–, EKD-Synode, Kundgebung zum 329
–, evangelisch-katholische Kooperation im 330
–, Grüne zum 189
–, islamischer 140
–, katholischer, Konfessionalität des 16
–, konfessioneller 216 324
–, Kritik am 436
–, schulischer 242 329f. 436 458f.
– –, Initiative der Deutschen Bischofskonferenz 436
–, Zukunft des 324
Religionstheologie, pluralistische 158
Religionsverfassungsrecht 137f. 140f.
–, gesamteuropäisches 140
Religiosität, Befragung zu 379
–, neue 354
–, Schweizer religionssoziologische Studie 520f.
– der Jugendlichen 346
Rente(n) 243f.
–, Neuordnung wegen Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit 244ff.
Rentenreform 112
Rentenversicherung, Diskussion um die Reform der 243f.
Rentner 243
Reproduktionsmedizin 171
Rerum novarum 456
Rundfunk 465
Rundfunkarbeit, katholische 465
Rundfunkpublizistik, kirchliche 464f. 467

S

Sakramente, Lehre von den 196 204
Säkularisierung im neuzeitlichen Europa 592
(s. auch Gesellschaft[en])
Schalom-Diakonat 121
Scheidungen 166
Schiiten 631
Schöpfung 134
Schwangerschaftsabbruch 75
(s. auch Abtreibung)
Schwangerschaftskonfliktberatung, kirchliche Beratungsstellen 4 213f. 220 324 332f. 508
–, Bischöfliche Richtlinien für die 220
Schweizerische Volkspartei (SVP) 19f.
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, ökumenische Konsultation über die soziale und wirtschaftliche Lage der Schweiz 18
Scientology 58 138 375 542
–, Observierung durch den Verfassungsschutz der BRD 374f.
– in den USA 54
– in Europa 58
Seelsorge 323
–, Frauen-, Männerberufe in der 37
–, Leitung der 598
Seelsorger (Kleriker) 37
Sekten 541ff. 556
– in Guatemala 48
– in Lateinamerika 541
(s. auch Scientology)
Sekten-Enquete-Kommission, Zwischenbericht der 428
Selbsttötung, Mitwirkung des Arztes 337
Sensationsindustrie, Idole der 493
Severly Indebted Low Income Country (SILIC) 31f.
–, Brady-Plan 32 34
Shell-Jugendstudie 328f.
Shoa-Vermögenswerte in der Schweiz 18f. 162
Sinnkrise 569
Solidarität 79f. 83 180 274 537 555 561
–, Spenden, -bereitschaft 546
Sollicitudo Rei Socialis 393 395
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) und Rentenversicherung 247
Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) 233ff.
Soziallehre, katholische 393ff. 555
–, Forschungszentrum 393
Sozialpolitik, gerechte 256f.
Sozialstaat 440 537 646
Spätaussiedler 524f. 527
–, deutschstämmige 527
Spenden, -bereitschaft 546
Sprache, frauengerechte (inclusive language) 185 209
Staat(en) 568 570
–, Entwicklungshilfebericht, Zusammenarbeit von Kirchen und Staat 604ff.
–, islamischer 632
– –, muslimische 633f.
– – –, Einstellung gegenüber dem Westen 634
– – –, Kriege 633
–, Neutralität, religiös-weltanschauliche des 600
–, Trennung von den Kirchen 136 600f.
–, Verhältnis zwischen Kirchen und 623
–, Zusammenwirken von christlichen Kirchen und 601
Staatsangehörigkeit, doppelte 109 599f.
Staatsbürgerschaftsrecht 599
Staatskirchenrecht in der Bundesrepublik Deutschland 136ff. 140f.
Ständiger Diakonat 251

Stasi-(MfS-)Mitarbeiter in den östlichen Gliedkirchen der EKD, Dokumentation 388 ff.
Sterbebegleitung, ärztliche 336 ff.
–, Richtlinien, Entwurf der Bundesärztekammer 336
– in den USA 117
Sterbehilfe 75
–, aktive 336 ff.
– – in den Niederlanden 54
– – in den USA 116 ff. 432
–, indirekte 337 f.
–, passive 338
(s. auch Tötung)
Sterbende, ärztliche Pflichten gegenüber 337
Steuerreform 112 274 436 f.
Subsidiarität 79 83 180 558
Sudetendeutsche, Vertreibung der 63 f.
Sukzession, historische von evangelischen Geistlichen 621
Sünde 193 ff. 198 f. 296
Sunniten 631
Synkretismus 71 f.
–, moderner 268
Synode 443
–, Asiatische 16
(s. auch Diözesansynoden)

T

Taizé, 19. Europäisches Jugendtreffen von 105
– und Jugendliche 347
Taufe 194 f. 203
Teilkirchen 129
Terre des Hommes, Kinderarbeit 602
Terrorismus in Peru 316
–, Anti-Terrorismus-Gesetze 317
–, Geiseldrama 315 317
Theologen/-innen 39
–, „Fall Balasuriya" 58 f.
– –, Erläuterungen zur Exkommunikation 159
–, indische 483
– –, Kritik an den 14 ff.
–, nichtkatholische zu Mariendogmen 331
–, wissenschaftlicher Nachwuchs 551
Theologie 77
–, Aufgabe der 594
–, evangelische in Deutschland 552
– – in Litauen 102 f.
–, feministische systematische 522 ff.
–, indische 483
– –, Kritik an der 14 f.
–, katholische 308 550
– – in Deutschland 550
–, Kirchenbindung der 239
–, koreanische 373
–, liberale 238
–, Motivation zum Studium der 38
–, publizistische 467
–, trinitarische 133 135
– als Wissenschaft 77
– der Befreiung 593
– und Biotechnik, -wissenschaften 219
– und Homosexualität 462 f.
(s. auch Lexikon für Theologie und Kirche)
Theologiestudenten 551
Theologische Fakultäten 140 374 550 ff.
Tertio millennio adveniente 118 488 552 607
Tiere 170
–, Klonen von 171 f.
(s. auch Klonen/Klonieren)
Tierschutz 625
Tierversuche 170
Tod, Feststellung des 386
– des Menschen 387
(s. auch Hirntod)
Todesstrafe 545
–, US-Bischöfe gegen die 378
– in China 641
Tötung, fremdnützige 388
–, gezielte 388
– auf Verlangen 336
– – in den USA 116 ff. 432
– – – Stellungnahme der Kirchen und religiösen Gemeinschaften 117
– ungeborenen Lebens 220 332 f.
(s. auch Sterbebegleitung; Sterbehilfe)
Tradition(en) 28 416
–, asiatische 206
–, christliche 283 f.
Transplantationsgesetz 386 ff.
–, Organspendenregister 387
–, Transplantationszentren 387
Transplantationsmedizin 171
Trinität 132 ff.

U

UCA-News, katholische Nachrichtenorganisation in Hongkong 157
Umweltethik 78 ff.
Unfehlbarkeit, päpstliche 621
(s. auch Papst)
Uniatismus 89 94 f.
Unierte (katholische) Ostkirchen 445
– und Orthodoxe in der Ukraine 445
– und Orthodoxe in Rumänien 445
(s. auch Ostkirchen, katholische)
Universalkirche und Ortsgemeinde 620
UN-Umweltkonferenz, Rio 510
–, Sonderversammlung der Vereinten Nationen 511
– –, Armutsbekämpfung 512
– –, Finanzen 512
– –, Klima 511
– –, Verkehr 512
– –, Wälder 512
Urkirche, Rolle des Petrus in der 51 f.
Utrechter Union, Richtlinien für Kirchenwechsel von Priestern 378
Ut unum sint 52 113 621

V

Vatikan-Bank IOR 312 ff.
Vatikanischer Einheitsrat, gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 165 191 ff. 427 f. 470 603 617 ff.
Verbrechen 569
–, organisiertes 490
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) 192
–, Leitlinien für das kirchliche Leben 278
Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) 483
–, Hongkong assoziiertes Mitglied in der 157
–, koreanische Kirche in der 373
– und „Fall Balasuriya" 59
Vereinigung der Ordensleute Lateinamerikas (CLAR) 207
Vergebung/Versöhnung 296
–, päpstliche Vergebungsbitten 487 ff. 504 552
–, Zweite Europäische Ökumenische Versammlung 295 ff.
Versöhnungserklärung, deutsch-tschechische 62 ff.
Völkermord 645
Volkskirchen, große s. Kirchen

W

Waffenlieferungen 608
Währungsunion, Europäische 123 ff. 382 f.
Wehrdienst 591
Wehrmacht, Verbrechen der, Wanderausstellung 270
Weltbank, Auslandsverschuldung der Entwicklungsländer 31
Welternährungskonferenz 8
–, Kommentare zur 8
Weltethos s. Projekt Weltethos
Welt-Familientreffen in Rio de Janeiro, Papstbesuch beim 590
Weltjugendtage in Paris 500 ff.
Weltkatechismus 545
Weltmissionskonferenz(en) 68 f.
Weltpolitik, Prinzip des „Reinen Chaos" 569
Weltreligionen 1
Werbung, Ethik in der 216
Werte, Konkurrenz der 74
Wertewandel 569
Wirtschaft 256
–, Ethik in der 178
–, Globalisierung der 72 177 457
Wirtschaftskriminalität 90
Wirtschaftspolitik 257
–, gerechte 256
–, neoliberale 608
Witwen-, Witwerrente 246
Wuppertalstudie, „Zukunftsfähiges Deutschland" 84

Z

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), Bericht zur Lage 281
–, Erfurter Studientagung 548 ff.
–, Erklärung zur Familien- und Erwerbsarbeit 50
–, neuer Präsident 281
–, Stellungnahme zur kirchlichen Beratung in Schwangerschaftskonflikten 4 332
–, Strukturreform des 282

–, Thesenpapier zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit 548
–, Verhältnis zur Deutschen Bischofskonferenz 281
– und ökumenischer Kirchentag 6 163 378
Zeugen Jehovas 385 542
Zivildienst 591
Ziviler Friedensdienst, Forum 121
Zweite Europäische Ökumenische Versammlung, Graz (EÖVZ) 12 ff. 295 ff. 390 395 ff.
–, Basistext 397 f.
– und katholische Kirche 391
Zweites Vatikanisches Konzil 28 f. 193 196 205
–, Dekret für die katholischen Ostkirchen 95
–, Glaubensbegriff des 199
–, Ökumenismusdekret 95
– über die nichtchristlichen Religionen 635
– über Religions- und Gewissensfreiheit 620

Länder

A

Ägypten, Bevölkerung 526 f.
–, islamischer Fundamentalismus 529 634
–, Landwirtschaft 527
–, Verhältnis zur arabisch-islamischen Welt 528
Albanien, Chaos in 229
–, kommunistisches Regime in 229
–, politische Wende in 229 f.
–, Rebellen in 231
–, Rolle der Kirchen in 230
Angola, diplomatische Beziehungen zum Vatikan 432 540
Argentinien, Verschuldung 31
–, Umschuldungsabkommen 32

B

Belgien, christlich-soziale Organisationen in 151
–, politische und kirchliche Krise 146 ff.
–, Situation der Kirche in 148 ff.
–, weißer Marsch 146 f.
Brasilien, Ende der Präsidentschaft Cardoso 612 ff.
– –, Wiederwahl des Präsidenten 616 f.
–, Korruptionsskandale 616 f.
–, Landlose (MST) 270 613 f.
–, Parteiensystem 614
–, Privatisierungsprogramm 613
–, Regierungssystem 615
–, Rentenversicherung 616
–, Verschuldung 314
–, Währungsstabilität 613
Bulgarien, orthodoxe Kirche in 424 f.
–, Parlamentswahlen in 341
Bundesrepublik Deutschland (BRD), Berlin-Rede des Bundespräsidenten 274 f.
–, Beziehungen zu Mobutu/Zaire 289 f.
–, Einwanderungsland 109 ff. 383
–, Embryonenschutzgesetz, Klonen von Menschen 172
–, evangelische und katholische Kirche in der 163 ff.
–, religiös-kirchliche Lage nach der Wiedervereinigung 107
–, Staatskirchenrecht 136 ff.
–, Wahlrecht 437
–, Wuppertalstudie 84
–, Zuzug von Ausländern in die 514 ff.
– –, Arbeitsmarkt 517 f.

C

China (VR), Basic Law 640
–, Christenrat 638 ff.
–, Demokratiebewegung 636 f. 640
– –, Dissidenten 637
–, Drei-Selbst-Bewegung 638 f.
–, katholische Patriotische Vereinigung 637
–, kommunistische Partei 635 f.
– –, Korruption in der 636
–, Menschenrechte in 636
– –, Verletzungen der 636 f.
–, protestantische Kirche in 638 f.
–, Religionsfreiheit in 637
–, sozialistische Marktwirtschaft in 635 f.
–, Todesstrafe in 641
–, Untergrundkirche in 638
(s. auch Hongkong)

D

Deutschland s. Bundesrepublik Deutschland (BRD)

E

England s. Großbritannien
Europa 122 ff.
–, Grundrechtekatalog für 375
–, Kirche im postkommunistischen 491
–, Kultur in 405 ff.
–, Parteienlandschaft in 338 f.

F

Frankreich, Action française 221
–, Ergebnis der Wahlen in 339 343
–, Front National 221
– –, französische Bischöfe und 221
–, katholische Kirche, neue Seelsorgestrukturen 175 f.

G

Griechenland, Wahlen in 340
Großbritannien, Ergebnisse der Wahlen in 339
–, Prinzessin Diana und die Royals 493
– und Währungsunion 126
Guatemala, Friedensvertrag 1996 48 438 f.
–, katholische Kirche in 438 f.
– –, überdiözesanes Projekt REMHI 439
–, Maya-Bevölkerung, Aufbruch der 44 ff.
– –, Ethnien 46 f.
– –, Gleichstellung der Maya-Sprachen 48
–, Wahrheitskommission 439

H

Hongkong, Rückkehr zur VR China 152 ff.
– –, Basic Law/Grundgesetz 1992 152 ff.
– –, Demokratische Partei 155
– –, Diözese, Pastorale Richtlinien für die 156
– – –, Verhältnis zum Vatikan
– –, Einstellung des Auslandes zur 157
– –, evangelikale Gruppen 157
– –, Grundrechte 155
– –, Haltung der christlichen Kirchen zur 156 f.
– –, katholische Kirche 156 f.
– –, Menschenrechte 153
– –, Presse, politische Freiheiten 153 f.
– –, protestantische Kirchen 158
– –, Religionsfreiheit 153 f.
– –, Übergangsparlament, neue Gesetze des 155
(s. auch China)

I

Indien, Asiatische Synode 14
–, christliche Kirchen in 482
–, katholische Kirche in 482
–, katholische Kirche in 482 f.
–, Staatsgründung 478
– –, Computerindustrie 480
– –, Demokratie 480
– –, Kastensystem 481
– –, Landwirtschaftspolitik 480
– –, Planwirtschaft 479
Iran, Bevölkerung 260 f.
–, Beziehung der Bundesrepublik zum 260
–, Freiheitsbewegung, liberal-islamische 259
–, Handelspartner USA 260
–, Herrschaft der Gottesgelehrten 632 f. 634
–, Islamisierung 258
–, Wahl des Parlamentspräsidenten 259
Israel, Friedensprozeß in 451 ff.

–, rechtliche Stellung der katholischen Kirche in 648
– und muslimische Welt 634
(s. auch Jerusalem; Palästina)
Italien 342 f.
–, Parteien/Wahlen in 340 343
– und Währungsunion 124

J

Japan, kirchliche Statistik 594

K

Kenia, Ethnien in 40
– vor den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen 39 ff.
– –, Kenya African National Union (KANU) 39
– –, Opposition 41 ff.
Kongo s. Zaire

L

Lateinamerika, Option für die Armen 530
–, Option für die Jugend 530 f. 535
–, Sekten in 541
–, Verschuldung 31
Libanon, Besuch des Papstes im 319 363 ff.
– – nach dem Besuch 363 ff.
–, Bischofssynode für den 366 f.
–, Bürgerkrieg im 364
–, Friedensabkommen 1989 364 f.
–, Parlamentswahl 1996 366
–, Religionskrieg im 364
Libyen, diplomatische Beziehungen zum Vatikan 270
Litauen, Evangelisch-Lutherische Kirche in 102
–, katholische Kirche in 99 ff.

M

Makedonien, orthodoxe Kirche in 425 f.
Mexiko, Verschuldung 30
–, Umschuldungsabkommen 32

N

Nicaragua, katholische Kirche in 212
–, Parteien in 210 ff.
–, Präsidentschaftswahlen 1996 209 ff.
– –, Initiative „Camino-Cristiano Nicarguense" (CCN) 212
Nordkorea, Bau eines kirchlichen Krankenhauses 371
–, Haltung gegenüber den Religionen 270
(s. auch Missionsbenediktiner von St. Ottilien)

O

Österreich, Dialog für 536
–, katholische Kirche, interner Richtungskampf 236
–, neue politische Lage in 233
–, Parteien in 233 ff.

P

Pakistan, Staatsgründung 478 632
–, Übergriffe gegen Christen in 216 479 634
Palästina, Friedensprozeß in 451 ff.
–, PLO 452
– –, Gaza-Jericho-Abkommen 1994 452 f.
– –, Interimabkommen über die Westbank 452 f.
(s. auch Israel)
Peru, Anti-Terrorismus-Gesetze 317
–, Geiselnahme in 317 f.
– –, Rolle der Kirche 318
–, Justiz in 317 f.
–, Revolutionäre Bewegung Tupac Amaru (MRTA) 315 f.
–, Sendero Luminoso 396 ff.
Polen, Besuch Johannes Pauls II. in 334 ff.
– –, Analyse des 335
–, neue Regierungskoalition 608 ff.
–, neue Verfassung 334
–, Sejm-Wahlen in 341
– –, Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung 341

S

Schweiz, Armut in der 294
–, Asylrecht, -wesen 20
–, Bischofsernennung, umstrittene 20
–, Entschuldungsmaßnahme für Entwicklung 35
–, Gesellschaftsvertrag, neuer 18
–, Hilfswerke 320 f.
–, illegale Einwanderung, Volksinitiative 20
–, Lasten der Vergangenheit 19
–, Mikrozensus zur Situation der Familien 290 ff.
–, Wirtschaftslage 17
– –, Goldgeschäfte der Schweizer Nationalbank 18
– –, nachrichtenlose Vermögen aus der Nazi-Zeit 18 f. 162
–, Zukunft der Religionen in der, Studie 519 ff.
Spanien, Wahlen in 340
Südafrika, Abtreibungsgesetz 357
–, christliche Kirchen in 355
– –, katholische 355 f.
– –, Südafrikanischer Kirchenrat 355
– –, Wahrheits- und Versöhnungskommission 356
Südkorea, christliche Kirchen in 372
–, katholische Kirche in 372 f.
– –, Untersuchung über religiöses Leben und kirchliche Praxis 373
–, Museum für nationale Geschichte und Kultur 369
–, neue Arbeitsgesetze 373
–, Parteien in 369
–, wirtschaftlicher Aufstieg 368
– und politische Situation in Nordkorea 370 f.
– –, Christen in 371
– –, Missionsbenediktiner von St. Ottilien 371
– –, Wiedervereinigung 371 f.
(s. auch Nordkorea)
Syrien, Besetzung des Libanon 366 f.

T

Tschechien/Tschechoslowakei 297
–, Kommunismus in der 295 ff.
–, Papstbesuche 298 f. 319 f.
–, Parteien 341
Türkei, Beitritt in die Europäische Union 223
–, Trennung von Politik und Religion 632 634

U

Ungarn, Wahlen in 341
Usbekistan, Islam in 262 ff.
– –, Gesetz über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen 264
– –, politische Organisation 264 f.
– –, Volksdemokratische Partei 264 f.

V

Vatikan/Apostolischer Stuhl, Heiliger Stuhl 132
–, Besuch des brasilianischen Präsidenten im 216
–, diplomatische Beziehungen zu Angola 432 540
–, Geheimdiplomatie des 376
–, Istituto per le Opere di Religione (IOR) 312 ff.
–, Kirchenvertrag mit Thüringen 374
–, Kritik am neuen russischen Religionsgesetz 590
–, Nahostpolitik im Libanon 365
(s. auch Papst; Päpste)
Vereinigte Staaten von Amerika (USA), American Dream 472 ff.
– –, Mythen/Designermythen 472 ff.
–, Hispanics in Kirche und Gesellschaft der 579 ff.
–, jüdisches Leben in den 141 ff.
–, neue Evangelisierung in den 581 583

Z

Zaire 285 ff. 324
–, christliche Kirchen in 289
–, Islam in 289
–, katholische Kirche in 289
–, Mobutu-Diktatur 285 ff.
–, Nach-Mobutu-Ära, Übergang zur 285 f.
– –, Auslandsverschuldung 286
– –, Landwirtschaft 287
– –, Machtzentren 287 f.
– –, Rohstoffressourcen 286 f.

Personen

A

Abbé Pierre 648
Abdulajew, Abdugani 265
Abs, Hermann Josef 314
Abu-Zaid, Muhammad 454
Abu Zaid, Nasr Hamid 526
Accattoli, Luigi 487
Adenauer, Konrad 306
Aguilera-Titus, Alejandro 583
Ahern, Bertie 340
al-Assad, Hafiz 365
al-Banna, Hassan 632
Alberione, Giacomo 224
Albert II., König von Belgien 148
Albright, Madeleine 475
Alexander, Mervyn, Bischof von Clifton (England) 67
Aleksij II., Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche 182 376 396 422 445
Alemán, Arnoldo 210
Al Fayed, Dodi 574 577
Allebrand, Raimund 48
al-Sarraj, Eyad 451
Alt, Franz 83
Altner, Günter 83
Amalorpavadas, D. S. 483
Ambedkar, Bhimrao R. 481
Amichai, Yehuda 144 f
Amte, Baba 481
Anatrella, Tony 502
Anders, G. 78
Anderson, H. George 471
Andreatta, Nino 122
Andrej, orthodoxer Bischof von Alba Julia 423
Angelini, Fiorenzo Kardinal 54
Antes, Peter 646
Antretter, Robert 283
Aoun, Michel 364
Apel, Otto 413
Appel, André 469
Arafat, Jassir 432 452 f
Aregger, Peter 294
Arguello, Francisco 66
Arinze, Francis Kurienkardinal 14
Arnold, John 390
Arockiasamy, S. 14
Arrupe, Pedro 224
Arzt, Thomas 592
Arzú, Alvaro 47 439
Atatürk, Kemal 632
Auer, Alfons 27
Augstein, Rudolf 95 98 f.
Augustinus 134
Auleytner, Julian 537
Austin, George 358
Averkamp, Ludwig, Erzbischof von Hamburg 548
Azariah, Samuel, evangelischer Bischof von Raiwind (Pakistan) 216
Aznar, José Maria 340

B

Babachan, Ischan 263
Babachanow, Schamsuddin 263
Babachanow, Sia al-Din 263
Bachl, Gottfried 2 106
Bačkis, Audrys Juozas, Erzbischof von Vilnius (Litauen) 101
Bade, Klaus 111
Badura, Peter 136
Bagehot, Walter 576
Bahuguna, Sunderlal 481
Balasuriya, Tissa 58 159 498
Balcerowicz, Leszek 610
Baldwin, James 106
Bam, Brigalia Hlophe 399
Barragán, Javier Lozano, Bischof von Zacatecas (Mexiko) 54
Barth, Hermann 10 177 388
Barth, Karl 134 322
Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 151 396
Barwig, Klaus 519
Baševska, Ljupka Hristova 426
Bastos, Santiago 46
Baudler, Georg 591
Baum, Gregory 96
Baumann, Urs 522
Bayerlein, Walter 4 282
Bayertz, Kurt 537
Bazargan, Mehdi 259
Beauvoir, Simone de 524
Beck-Gernsheim, Elisabeth 161
Beck, Ulrich 568
Beck, Uwe 99
Becker, Hildegard 420
Becker, Manfred 385
Becker, Ulrich 329
Becket, Thomas 359
Beethoven, Ludwig van 477
Beier, Peter 108
Beinert, Wolfgang 200 330
Beland, Daniel 323
Belo, Carlos Filipe Ximenes, Apostolischer Administrator von Díli (Osttimor) 108
Bender, Christiane 35
Benz, Hartmut 315
Berger, Peter L. 568 571
Berger, Roland 124
Berger, Samuel R. 475
Berisha, Sali 229
Bernardin, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Chicago 50 118 326
Bernstein, Carl 376
Bernzen, Christian 282
Berranger, Olivier de, Bischof von Saint-Denis 552
Berri, Nabih 364
Berrigan, Daniel 475
Bertone, Tarcisio, Erzbischof 248
Besier, Gerhard 389
Bhatt, Chandi Prasad 481
Bhutto, Ali Zulfikar 478 632
Biancucci, Duilio 533
Bier, Georg 461
Biedenkopf, Kurt 244
Biesinger, Albert 249 252
Biko, Steve 356
Billé, Louis-Marie, Erzbischof von Aix-en-Provence 504
Bingen, Dieter 612
Birthler, Marianne 402
Biwott, Nicholas 41 ff.
Blair, Tony 324 339 511 574
Blaschke, Olaf 52
Blida, Barbara 610
Blüm, Norbert 5 181 244
Blumenberg, Hans 592
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 140 434 570
Böckle, Franz 96
Bode, Franz-Josef, Bischof von Osnabrück 277
Boff, Leonardo 83
Bohn, Carole R. 524
Bojaxhiu, Agnes (Mutter Teresa) 494
Bok, Sissela 588
Boleyn, Anne 577
Bolongo, Likulia 286
Bolz, Norbert 269
Bonfils, Jean 175
Bonis, Donato de 315
Boraine, Alec 356
Bortschow, Waleri 447
Botta, Mario 501
Botticelli, Sandro 306
Bovay, Claude 520
Bozanić, Josip, Erzbischof von Zagreb 432
Brakemeier, Gottfried 427 468
Brand, Charles-Amarin, früherer Erzbischof von Straßburg 648
Brando, Marlon 476
Brandts, Franz 556
Brandts, Maximilian 556
Bredow, Wilfried von 593
Breuer, Rita 262 529
Breuning, Wilhelm 201 461
Brie, André 404
Brock, Rita Nakashima 524
Brown, Joanne Carlson 524
Brunner, Norbert, Bischof von Sitten 484
Bruton, John 340
Buber, Martin 380
Buchanan, Colin 577
Bucher, Anton 521
Büchner, Georg 381
Buckley, Joseph 66
Bugaj, Ryszard 610
Büker, Markus 521
Bulaitis, Johannes, Apostolischer Nuntius in Albanien 230
Bulányi, György 547
Buoncristiani, Antonio, Bischof von Porto-Santa Rufina (Italien) 214 224
Bunnen, A. van 94
Burri, Stefan 294
Buse, Gunhild 524
Bush, George 410 452
Butler, Judith 523 ff.
Buzek, Jerzy 608
Byrd, William 359

C

Calcagni, Aldo 534
Calderon, Alejandro 316
Caloia, Angelo 314
Calvi, Roberto 313
Campenhausen, Axel Freiherr von 136
Campus, Pietro 214
Camus, Manuela 46
Cánepa, María Angela 531 534
Canisius, Petrus 594
Caratsch, Claudio 646
Cardenal, Ernesto 106
Cardoso, Fernando Henrique 216 513 612 ff.
Carey, George, Erzbischof von Canterbury 64 f. 362 577 648
Carles Gordó, Ricardo Maria Kardinal, Erzbischof von Barcelona 315
Casetti, Christoph 173 646
Cassidy, Edward Idris Kardinal 151 378 396 427 470 586
Cassirer, Ernst 215
Castrillón Hoyos, Darío, Erzbischof 321
Castro, Fidel 8 49
Cavelti, Urs Josef 522
Cayen, David Dalton-Ron 476
Ceauşescu, Nicolae 423
Cepas, Petras 103

Cerpa Cartolini, Nestor 316
Chadwick, Henry 114
Chamorro, Violeta Barrios de 210
Chamseddine, Mohammed 367
Chaput, Charles Joseph, Erzbischof von Denver 270
Chardin, Teilhard de 592
Chargaff, Erwin 217
Charles, Prince of Wales 575 ff.
Chasbulatow, Ruslan 447
Chen Xitong, 636
Chirac, Jacques 126 554
Choe Gwang 370
Chomeini, Ayatollah 630
Christ, Carol 524
Christopher, Warren 454
Chun Doo-hwan 372
Chung Hyung Kyung 524
Cifelli, Pablo 535
Cimoszewicz, Wlodzimierz 610
Cipriani Thorne, Juan Luis 318
Claes, Willy 147
Clements, Keith 391
Cleopa, Parintele 423
Clerck, Stefaan de 147
Clinton, Bill 474 511 579
Cohn-Bendit, Daniel 111
Cojtí, D. 45
Constantinescu, Emil 423
Cooey, Paula M. 524
Cools, André 147
Copland, Aaron 142
Cordero Lanza di Montezemolo, Andrea, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Israel 648
Cosutta, Armando 342
Cotti, Flavio 174
Cottier, Georges 270 498 554 644
Courth, Franz 132 202
Cranmer, Thomas 359 577
Cremer, Rolf Peter 378
Crick, Francis 218
Csoklich, Fritz 237
Csonka, Yvon 291
Cuculovski, Ljubomir 425
Culej, Marko, Bischof von Varaždin (Kroatien) 432

D

Dacko, Ivan 445
Dagens, Claude, Bischof von Angoulême 53 283 504
Dahrendorf, R. 569
Daiber, Karl-Fritz 521 538
Daly, Mary 523
Dammertz, Viktor, Bischof von Augsburg 540
Danneels, Godfried Kardinal, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 148
Daudet, Léon 221
Davidovicz, Klaus 322
Dean, James 476
Dechant, Virgil C. 314
Decourtray, Albert Kardinal, früherer Erzbischof von Lyon 554
Defois, Gérard, Erzbischof von Reims 256
Dehaene, Jean-Luc 147
Delhez, Charles 149
Delors, Jacques 409
Demmer, Klaus 463
Deng Xiaoping 635
De Weck, Philippe 314
Dezza, Paolo 224
Diana, Prinzessin 493 574 ff. 648
Diangienda, Joseph 289
Dias, Ivan, Erzbischof von Bombay 230
Dibelius, Martin 238
Dickow, Helga 357
Dickson, Kwesi 648
Diestel, Peter-Michael 389
Dilys, Povilas 104
Ding Guangxun, K. H., Bischof 638
Disraeli, Benjamin 575
Djemayel, Amin 364
Djemayel, Baschir 364
Djumblat, Walid 319 364
Dobbelaere, Karel 148
Dollinger, Roland 592
Döpfner, Julius Kardinal, früherer Erzbischof von München und Freising 86
Doré, Joseph, Erzbischof von Straßburg 648
Döring, Valentin 333
Drehsen, Volker 268
Dreßler, Rudolf 247 386
Drewermann, Eugen 83 98
Dschannati, Ahmed 259
Dubach, Alfred 519 521
Dubiel, Helmut 434
Dubost, Michel, französischer Militärbischof 501
Dujardin, Jean 553
Dukla, Johannes von 334
Duquoc, Christian 539
Dürrenmatt, Friedrich 106
Durstewitz, Heinz-Josef 88 270
Düsterfeld, Peter 466
Dutroux, Marc 146
Duval, Joseph, Erzbischof von Rouen 648
Dworkin, Ronald 336
Dyba, Johannes, Bischof von Fulda 277 332 504
Dylus, Aniela 491

E

Ebeling, Gerhard 302
Eckholt, Margit 535
Eco, Umberto 106
Eder, Georg, Erzbischof von Salzburg 237
Elisabeth II., 574 ff.
Elon, Amos 144
Emunds, Bernhard 429 440
Engelen-Kefer, Ursula 378
Engelhardt, Klaus, Bischof der Evangelischen Landeskirche in Baden 11 402 442 486 602
Englert, Rudolf 352
Enzensberger, Hans Magnus 95
Eppelmann, Rainer 442
d'Eramo, Marco 477
Eslin, Jean-Claude 377
Etchegaray, Roger Kurienkardinal 1 105 393 607 644
Evers, Georg 158 374 483 641
Eyt, Pierre, Erzbischof von Bordeaux 283

F

Faber, Eva-Maria 249
Fagiolo, Vincenzo Kardinal 224
Falcke, Heino 401, 548
Fanger, Ulrich 213
Farago, Peter 19
Fauré, Gabriel 306
Feiereis, Konrad 87
Fernando, John Camillus 159
Fessio, Joseph 499
Fetz, Reto Luzius 521
Fiedler, Maureen 54 591
Figl, Leopold 234
Filaret, Metropolit 182
Filibeck, Giorgio 607
Fischer, Arthur 328
Fischer, Jean 391 396
Fischer, Ulrich 486
Fisher, Geoffrey Francis 358
Fitzgerald, F. Scott 474
Fleckenstein, Margit 602
Foitzik, Alexander 21 ff. 111 182 186 ff. 273 345 ff. 355 404 455 ff. 561 ff. 597
Fontane, Theodor 306
Forndran, Erhard 411
Fortune, Marie M. 524
Fraling, Bernhard 462
Franck, César 306
Freitag, Josef 269
Frie, Ewald 89
Frieling, Reinhard 617 645
Friesl, Christian 38 f.
Fröhlich, Cyprian 556
Fromm, Erich 306
Frühbauer, Johannes 590
Fry, Franklin Clark 469
Fuchs, Gotthard 466
Führer, Christian 402
Fujimori, Alberto 317
Fukuyama, Francis 60
Fulbrook, Mary 85
Fürst, Gebhard 169 485
Fu Tieshan, Michael, Bischof von Peking 638

G

Gabriel, Karl 27 f. 557 571
Gaillot, Jacques, früherer Bischof von Evreux 648
Galeriu, Konstantin 423
Ganda, Tamara 266
Gandhi, Mahatma 478
Ganoczy, Alexander 201
Garnier, François, Bischof von Luçon 321
García Delgado, Daniel 532
Garstecki, Joachim 87
Geagea, Samir 365 557
Geis, Norbert 486
Geißler, Heiner 181 402
Genscher, Hans-Dietrich 289
Georgopoulou, Nicoletta 114
Geremek, Bronislaw 609 648
Gerlitz, P. 647
Gershator, David 144
Gesché, Adolphe 269
Geyer, Christian 549
Gide, André 306
Giesbert, Franz-Olivier 501
Gilligan, Carol 524
Glazemaker, Antonius, altkatholischer Erzbischof 378
Glück, Alois 441
Gnilka, Joachim 113
Goclowski, Tadeusz, Erzbischof von Danzig 648
Goethe, Johann Wolfgang von 477
Goh Chok Tong 513
Goldhagen, Daniel 59 146
Gómez, Gerardo 534
Gong Pinmei, Ignatius Kardinal, Bischof von Shanghai 637
Gonzales, Osmar 534
Gössmann, Elisabeth 522
Graf, Friedrich Wilhelm 238 ff. 440 592
Grafé, Jean-Pierre 147
Grande, Dieter 89
Graßl, Hans 35
Grave, Franz, Weihbischof in Essen 11 178
Gray, John 578
Greinacher, Norbert 97
Greschat, H.-J. 647
Greshake, Gisbert 132 ff. 307
Grey, Mary 523
Grichting, Martin 174
Gröhe, Hermann 378 602
Grom, Bernhard 377
Grompone, Romeo 534
Groß, Walter 249
Große, Ludwig 388
Großmann, Thomas 29
Gründel, Johannes 462 505 ff.
Grupp, Wolfgang 6
Guardini, Romano 322
Guillebaud, Jean-Claude 221
Guisti, Carlos 318
Gummer, John Selwyn 361
Günter, Andrea 524
Gutiérrez, Gustavo 269
Guzman, Abimael 316
Gyulay, Endre, Bischof von Szeged-Csanád (Ungarn) 547

H

Haas, Wolfgang, Bischof von Chur 20 172 492 646
Häberle, Peter 136 140
Haeffner, Gerd 107
Haese, Ute 89
Hahn, F. 592
Hahne, Peter 602
Haider, Jörg 234 343
Hailbronner, Kay 517
Hajdenberg, Henri 553
Halík, Tomáš 295 ff 491
Halkes, Catharina J. M. 522 525
Hall, Jerry 170
Hammar, K. G., Erzbischof der (lutherischen) Kirche von Schweden 108
Hammer, Detlef 389
Hammerschmidt, Rudolf 332
Hänggi, Anton, früherer Bischof von Basel 223
Hanselmann, Johannes 472

Han Wenzao 638
Harenberg, Werner 96
Hariri, Rafik 365
Harnack, Adolf 238 240
Harrison, Beverly W. 523
Harth, Elfriede 54
Härtling, Peter 352
Haug, Frigga 524
Hauke, Manfred 249
Hauser, Heinz 18
Hauser, Richard 254
Havel, Václav 54 63 320
Hax, Herbert 441
Heath, Edward 360
Hecht, A. 206
Heckel, Martin 137
Heckmann, Friedrich 537
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 240
Hehl, Ulrich von 86 88
Heider-Rottwilm, Antje 392
Heimbach-Steins, Marianne 249 252 441
Heinemann, Heribert 497
Heinrich VIII., König von England 358 577
Heinz, Hanspeter 7 464
Heitmeyer, Wilhelm 161 420 433
Helbling, Hanno 59
Helms, Jesse 475
Hempel, Johannes, früherer Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 602
Hempelmann, Reinhard 377
Hengsbach, Friedhelm 402 429 440
Henkel, Hans-Olaf 437 441
Henrich, Franz 169
Henrici, Peter, Weihbischof in Chur 173
Hense, Ansgar 141
Hentig, Hartmut von 403
Herkenrath, Norbert 594
Hermle, Reinhard 514
Herrenbrück, Walter 392 602
Herrmann, Horst 98
Hervieu-Léger, Danièle 502
Herzog, Roman 274 f. 289 335
Hesse, Hermann 477
Hesse, Konrad 139 344
Hick, John 52
Hickel, Rudolf 402
Hilberath, Bernd Jochen 249 307 593
Hill, Roland 578
Hilpert, Konrad 323 561
Hippius-Gräfin Dürckheim, Maria 592
Hirnschwall, Erwin 235
Hirschler, Horst, Bischof der Hannoverschen Landeskirche 603
Hitchens, Christopher 495
Hitze, Franz 556
Hochhuth, Rolf 96
Hochschild, Jennifer H. 475
Hockerts, Günther 86 88
Höffe, Otfried 217
Höffner, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 314
Höhn, Hans-Joachim 468 521
Holl, Adolf 98
Höllen, Martin 85
Hollerbach, Alexander 137
Hölter, Günter 324
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 10 f. 88 177
Hondrich, Karl Otto 269
Honnefelder, Ludger 283
Hopkins, Julie 524
Hoppe, Thomas 414 587 ff.
Höppner, Reinhard 403
Horn, Gyula 341
Hoxha, Énver 229
Hrawi, Elias 319 365
Huber-Rudolf, Barbara 422
Huber, Wolfgang, Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin und Brandenburg 121 386 401 455 ff. 484 602
Hufen, F. 137
Hug, Peter 19
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 68 324
Hünermann, Peter 114 249 f. 307
Huntington, Samuel P. 60 569
Huonder, Vitus 646
Husar, Lubomyr, Weihbischof des griechisch-katholischen Großerzbistums Lemberg 445
Hussein, Sadam 452
Hüssler, Georg 275
Hwang Jang-yop 370

I, J

Illia II., Patriarch-Katholikos von Georgien 375
Illiescu, Ion 341
Immoos, Th. 647
Ioann, Metropolit von St. Petersburg 183
Irigaray, Luce 524
Isensee, Josef 136
Isermann, Gerhard 628
Israelowitz, Oscar 141
Jablońska, Bernardina 335
Jacobs, Gaironisa 421
Jagiello, litauischer Großfürst 335
Jakubenas, Povilas 103
Jakunin, Gleb 183
Jalowy, Irmgard 282
Janda, Clement 648
Jankowski, Henryk 648
Jantzen, Grace M. 524 f.
Janulatos, Anastasios, Erzbischof, Oberhaupt der albanischen Orthodoxen 230
Jaschke, Hans-Jochen, Weihbischof in Hamburg 548
Jelzin, Boris 422 447 f. 590
Jensen, Anne 249
Jensen, Joseph 500
Jepsen, Maria, Bischöfin der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche 160 401 471 548 602 645
Jevtić, Athanasije 424
Jiang Zemin 154 635
Jinnah, Mohammed Ali 478
Jin Peixian, Bischof von Jilin (China) 638
Joest, Josef 627
Johannes Paul II., 49 64 ff. 108 214 216 224 266 277 319 f. 334 ff. 365 ff. 376 396 428 432 487 540 590 648
Johnson, Paul 577
Jopp, M. 125
Jorissen, Hans 249
Jospin, Lionel 339 382
Juncker, Jean-Claude 382
Jüngel, Eberhard 401 603
Jünger, Ernst 592
Just, Wolf-Dieter 62
Juva, Mikko, finnischer Erzbischof 469

K

Kabashi, Hil, Bischof von Südalbanien 230
Kabbani, Mohammed 367
Kabila, Laurent 286
Kahn, Aga 631
Kälble, Hartmut 409
Káldy, Zoltán, ungarischer Bischof 469
Kalinowski, Jaroslaw 610
Kalnins, Harald 450
Kalvanas, Jonas jr., Bischof der Lutheraner in Litauen 103
Kalvanas, Jonas sr., früherer Bischof der Lutheraner in Litauen 103
Kämpchen, Martin 644
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 332
Kang Young-Sup 371
Kanther, Manfred 375
Kanyoro, Musimbi 70
Kapp, Johannes 214
Karadzić, Radovan 424
Karekin I., Katholikos von Etschmiadzin 64 ff. 397
Karimow, Islam 264
Karlowska, Maria 335
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 11 178 306 324 428 645
Käßmann, Margot 404 548
Kästner, Karl-Hermann 141
Kaufmann, Franz-Xaver 73 ff. 214 377 571 646
Kedeno, Kevin 474
Kehl, Medard 307 351 354 439 595
Kennedy, Jackie 476
Kennedy, Paul 60
Kenyatta, Jomo 39
Kerkhofs, Jan 150 f.
Khamenei, Ali 258
Khatami, Mohammed 259
Khomeini, Ruhollah Musaswi 258
Kibaki, Mwai 40
Kibira, Josiah, tansanischer Bischof 469
Kim, Angelo, früherer Bischof von Suwon (Südkorea) 372
Kim Chi-ha 373
Kim Dae-jung 369
Kim Jong-pil 369
Kim Hyun-chul 367
Kim Il-sung 370
Kim Jong-Il 370
Kim Kwang-jin 370
Kim, Stephen Kardinal, Erzbischof von Seoul 371
Kim Woo-suk 368
Kim Young-sam 368 f.
Kimbangu, Simon 289
Kimmerling, Baruch 452
King, Martin Luther 474
Kirchhof, Paul 139 282
Kirchner, Hubert 268
Kirchschläger, Walter 504
Kirill, Metropolit 70 183
Kirkham, John, Suffraganbischof von Sherborne 360
Kirsch, Ruth 258
Kißling, Christian 162
Klaus, Václav 320 341
Klima, Viktor 233
Klinge, Heiko 626
Klinger, Elmar 29
Knobloch, Stefan 521
Knöpfel, Carlo 18
Knuth, Hans Christian, Bischof in Schleswig 160
Ko, Maria 205
Koch, Claus 217 405
Koch, Günter 204
Koch, Kurt, Bischof von Basel 131 173 222 400 492
Koci, Hafiz Sabri 230
Kock, Manfred, Ratsvorsitzender der EKD 108 602
Koh Kun 368
Kohl, Helmut 5 58 126 223 247 289 511
Kohlwage, Karl Ludwig, Bischof in Holstein-Lübeck 160 270 401
Kolakowski, Leszek 414
Komarica, Franjo, Bischof von Banja Luka (Bosnien-Herzegowina) 399
Koncilija, R. 208
König, Franz Kardinal, Alterzbischof von Wien 169 236 396 f.
Kopp, Matthias 367
Korff, Wilhelm 84 160
Körner, Peter 290
Körtner, Ulrich 107
Köster-Loßack, Angelika 375
Kothgasser, Alois Maria, Bischof von Innsbruck 594
Kötter, Anton 88
Kowaljow, Sergej 100
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 352
Kraus, Georg 203
Krause, Christian, braunschweigischer Landesbischof 427 472
Kreiner, Armin 485
Kreisky, Bruno 236
Krenn, Kurt, Bischof von St. Pölten 236
Kreß, Volker, Bischof der sächsischen Landeskirche 401 602
Kronenberg, Friedrich 88 333
Krüggeler, Michael 519
Kruip, Gerhard 441
Krum, Horsta 389
Krzaklewski, Marian 609 ff.
Kuharić, Franjo Kardinal, früherer Erzbischof von Zagreb 432
Kuhlemann, Frank-Michael 52
Kühn, Ulrich 404 431
Kühnhardt, L. 569
Kumari, Prasanna 472
Küng, Hans 96 f. 410 ff. 587
Küng, Klaus, Bischof von Feldkirch 236
Kurz, Paul Konrad 106
Kwaśniewski, Aleksander 341 608
Kwok, Naiwang 158
Kyung, Chung Hyung 71

L

Laboa, José Sebastián, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Libyen 270
Lafontaine, Oskar 181
Laghi, Pio Kurienkardinal 14
Lajolo, Giovanni, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Deutschland 4 324 536
Lampart, A. 93
Landersdorfer, Anton 431
Landfried, Klaus 561 ff.
Landsbergis, Vytautas 101
Langemeyer, Georg 202
Langendörfer, Hans 486
Lanssiers, Hubert 317
Laqueur, Thomas 524
Laud, William 359
Law, Bernard Kardinal, Erzbischof von Boston 378 500
Leakey, Richard 42
Lee, Martin 155
Lee Soo-sung 368
Lee Sung-ho 368
Lee Yang-ho 368
Lefebvre, Marcel 236 484
Lehmann, Hartmut 592
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 4 62 104 162 213 216 220 250 277 279 326 333 354 384 388 401 427 440 483 491 540 544 550 566 ff. 596 599 604
Leicht, Robert 602
Leisinger, Klaus 9
Lejeune, Jérôme 502
Lenk, Timur 93
Lennon, John 142
León, Ramiro de 45 ff.
Le Pen, Jean-Marie 221 236 408 553
Lettmann, Reinhard, Bischof von Münster 332
Leu, Robert E. 294
Leuze, Ruth 602
Levy, David 648
Li Peng 154 636
Libscomb, Oscar, Erzbischof von Mobile (Alabama) 50
Lienemann, Wolfgang 519 521 538
Lienkamp, Andreas 441
Lieser, Jürgen 546
Lilje, Hans, früherer hannoverscher Landesbischof 469 472
Lindner, Gudrun 404
Lingner, Elisabeth 160
Link, Christoph 140
Linnemann, Hans-Martin 11 178
Lippay, Georg, früherer Primas von Ungarn 91
Lipsius, Stephan 104
List, Friedrich 125
Listl, Joseph 136
Löffler, Sigrid 3
Lopez, Aharon 648
López Trujillo, Alfonso Kardinal 166
Loretan, Adrian 174
Lotz, Gerhard 388
Löwe, Hartmut, Bischof 387
Löwith, K. 592
Lu Ping 154
Lubac, Henri de 554
Lubich, Chiara 400
Lucey, Robert E., früherer Bischof von San Antonio (Texas) 580
Lüdecke, Norbert 538
Lüdicke, Klaus 276
Lumumba, Patrice 288
Lunte, Stephan 441
Luo Guanzong 638
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 221 501 552
Lüth, Paul 218
Lutter, Marcus 557
Luysterman, Arthur, Bischof von Gent 150

M

Maarufi, Abbas 259
Maathai, Wangari 43
Macierewicz, Antoni 609
Macioce, Thomas M. 314
Maier, Hans 26 186 549
Maizière, Lothar de 281
Malachowski, Aleksander 610
Maldonado Oropeza, Elsa Patricia 531
Malý, Václav 54 300
Mandela, Nelson 356
Mann, Thomas 408
Mao Zedong 480
Marcinkus, Paul C., Bischof 313
Martimort, Aimé Georges 249
Martin, Diarmuid 432
Martinelli, Giovanni Innocenzo, Bischof, Apostolischer Vikar in Tripolis 270
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 399 505
Marx, Reinhard 395
Matiba, Kenneth 42
Matulaitis, Juozas, Bischof von Kaišiadorys (Litauen) 101
Maurras, Charles 221
Mazowiecki, Tadeusz 334
Maxim, Patriarch 424
Mayer, Castro, Bischof 484
Mbeki, Thabo M. 513
Mboya, Tom 42
McBrien, Richard 50
McCarrick, Theodore, Erzbischof von Newark 637
McFague, Sally 525
McVeigh, Timothy 378
Mdlalose, Frank 357
Mečiar, Wladimir 341
Mehlhausen, Joachim 324 571
Meier, Christian 539
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 277 315 387
Menchú Tum, Rigoberta 45
Mendius, Hans Gerhard 539
Mennini, Luigi 314 f.
Merz, Annette 215
Messori, Vittorio 226
Mesters, Carlos 207
Mette, Norbert 522
Metz, Johann Baptist 2 376
Meusel, Rainer 402 548
Meyer, Hans Joachim 88 281 332 404 548
Meyer-Abich, Klaus Michael 79 83
Meyer-Wilmes, Hedwig 523 525
Meyer, Thomas 21
Mgojo, Khoza 356
Mielke, Erich 389
Mikat, Paul 137
Miles, Jack 51
Miller, Leszek 611
Milošević, Slobodan 423
Minnerath, Roland 51
Mirdita, Rrok, Erzbischof von Durres-Tirana (Albanien) 230
Mirsajew, A. 265
Mixa, Walter, Bischof von Eichstätt 332
Mkhatshwa, Smangaliso 355
Mobutu, Sésé-Séko 285 ff.
Mogopa, Stanley 355
Mohr, Hans 217 f.
Mohr, Marilyn 143
Möhring-Hesse, Matthias 429 440
Moi, Daniel arap 39
Moltmann-Wendel, Elisabeth 523
Moltmann, Jürgen 83 134
Monnet, Jean 405
Monroe, Marilyn 476
Monsengwo Pasinya, Laurent, Erzbischof von Kisangani (Zaire) 289
Montefiore, Hugh, früherer Bischof von Birmingham 359
Montesinos, Vladimir 318
Morazán, Pedro 35
Morgenthaler, Christoph 522
Moskovits, Hershel 144
Motté, Magda 429
Motzkau, Heidrun 35
Movies, Road 476
Mubarak, Mohamed Hosni 528
Muchammad-Jusuf, Muchammad Sadyk Ibn 264
Muchtaran, Abdulajew 265
Mudavadi, Musalia 43
Muite, Paul 42
Mulert, Hermann 238
Müller, Gerhard Ludwig 132 202
Müller, Manfred 98
Mullor García, Justo, Erzbischof, Nuntius in Litauen 101
Münchmeier, Richard 328
Murphy-O'Connor, Cormac, katholischer Bischof von Arundel und Brighton 65
Mussa, Amr Mahmud 528
Muszyński, Henryk, Bischof von Gniezno (Polen) 612
Mynarek, Hubert 98

N

Nagel, Thomas 336
Nakschband, Baha 263
Napier, Wilfred, Erzbischof von Durban 356
Narayanan, Raman 481 494
Nascimento, Basilio do, Apostolischer Administrator von Baucau (Osttimor) 108
Nasr, Moursel 367
Navarro-Valls, Joaquin 49
Nehru, Jawarhalal 479
Neill, Stephen 362
Netanyahu, Benjamin 432
Nethöfel, Wolfgang 231
Neuner, Peter 203 485
Nickels, Christa 181 186 ff. 421 550
Nicolae, Orthodoxer Metropolit von Timişoara (Rumänien) 445
Niederberger, Walter 646
Nientiedt, Klaus 39 57 127 ff. 253 295 ff. 327 400 505 ff. 543 630
Nirmala, Schwester 496
Njonjo, Charles 40
Noack, Axel, Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen 602
Noko, Ishmael 432
Noll, Rüdiger 391
Noth, Jürgen 294
Nothof, Karl 10 282 442
Nowak, Kurt 85
N'timama, Wiliam ole 43
Nüchtern, Michael 53
Nuksch, Wilhelm, Bischof von Riga 450
Nuri, Nateq 259
Nyachae, Simeon 43

O

Obando Bravo, Miguel Kardinal, Erzbischof von Managua 212
O'Connor, John Kardinal, Erzbischof von New York 314
Odenberg, Christina 324
Odinga, Oginga 40
Oduyoye, Mercy Amba 523
Oesterhelt, Jürgen 648
Oestreicher, Paul 400
Oettinger, Günther 168
Ohr, Renate 124
Oleksy, Józef 610
Olszewski, Jan 609
Onrubia Romero, José Antonio 316
Oppenheimer, Robert 142
Ortega, Daniel 210
Ortega y Alamino, Jaime Lucas Kardinal, Erzbischof von Havanna (Kuba) 49
Ortiz, Leonidas 607
Osorno, Guillermo 212
Ostermann, Friedrich, Weihbischof in Münster 279
Ottaviani, Alfredo, früherer Kurienkardinal 96
Ouko, Robert 41
Ozanam, Frédéric 501
Özdemir, Cem 421

P

Padilla, Osvaldo, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Sri Lanka 159
Padour, Jiři 54
Pahlawi, Mohammed Reza 258
Palaver, Wolfgang 53
Pannenberg, Wolfhart 113 132
Paoli, Luigi de 54
Paolis, Velasio de 498
Papandreou, Andreas 340

Papon, Maurice 554
Parfenij, Petr 91
Park Chung-Hee 368
Parker-Bowles, Camilla 577
Parmentier, Elisabeth 395
Pascal, Blaise 381
Patkar, Medha 481
Paul VI. 384
Pauler, Norbert 208
Pavle, Patriarch, Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche 105 423
Pavlovič, Jozef 446
Pawlak, Waldemar 609
Pawlowski, Hans-Martin 53
Pérez Aguirre, Luis 607
Pérez Islas, José Antonio 531
Perko, Franc, kath. Erzbischof von Belgrad 105
Perrella, Salvatore M. 330
Pertinotti, Fausto 342
Pesch, Otto Hermann 305
Peters, Ralph-Michael 44
Picht, Robert 405 ff.
Pieper, August 556
Pieronek, Tadeusz, Weihbischof in Sosnowiec (Polen) 609 612
Pieschl, Gerhard, Weihbischof in Limburg 63
Pietzcker, Theodor E. 314
Pignotti, Silvio 224
Pilka, Marian 612
Pilla, Anthony Michael, Bischof von Cleveland 118
Pimen, Metropolit 424
Pineda, Luis 534
Pirson, Dietrich 136
Pittau, Giuseppe 224
Plankensteiner, Thomas 54 591
Poensgen, Herbert 323
Polay, Victor 316
Politi, Marco 376
Pollack, Detlef 85 107 520
Poppe, Ulrike 403
Portal, Fernand 151
Portillo, Alfonso 47
Potel, Julien 175
Pottier, Bernard 161
Powathil, Joseph Kardinal, Erzbischof von Changanacherry (Indien) 14
Praetorius, Ina 524
Preikšas, Juozas, Bischof von Panévežys (Litauen) 101
Prescott, John 575
Presley, Elvis 476
Priester, Tom 294
Prodi, Romano 122 340
Purcell, William 358
Pury, David de 18
Puschmann, Hellmut 275
Puza, Richard 276

Q

Qian Qichen 154 637
Qiao Shi 636
Quezada Toruño, Rudolfo 45
Quilici, Oriano 432
Quinn, Joh R., Alterzbischof von San Francisco 128
Qutb, Sayyid Muhammad 529

R

Raab, Julius 234
Raabe, Thomas 86
Rabin, Yitzhak 452
Radcliffe, Cyril John 478
Rade, Martin 238
Radermacher, Franz Josef 593
Radschab, M. 265
Rafsandschani, Ali Akbar Hashemi 259
Rahner, Karl 28 96 134 219 307 596
Rai, Bechara, maronitischer Bischof von Jbeil 366
Raiser, Konrad 375 392 540
Ramazzini, Alvaro 48
Ramirez, Sergio 212
Ramos, Joaquín, früherer Militärbischof von El Salvador 267
Ramsey, Michael, früherer Erzbischof von Canterbury 362
Ranke-Heinemann, Ute 98
Rao, Narasimha 479
Rasmusson, Arne 537
Rasulajew, Abdul Rahman 263
Ratzinger, Joseph Kardinal 4 14 159 214 225 496 497 499 545
Rauber, Karl-Josef, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Ungarn 127 432 493
Rauchfleisch, Udo 462
Rauscher, Anton 442
Rawls, John 336 588
Re, Giovanni Battista 226
Rebić, Adalbert 423
Recchia, Carmine 315
Rees, Wilhelm 136
Reese-Schäfer, Walter 431
Rehm, Hans 412
Reikerstorfer, Johann 376
Reinelt, Joachim, Bischof von Dresden-Meissen 89 404
Reiter, Johannes 170
Remmers, Werner 11
Renck, L. 136
Rendtorff, Trutz 160 241
Rennebach, Renate 375
Renz, Eberhard, württembergischer Landesbischof 603 645
Restrepo, Sergio Bernal 394
Rezsohazy, R. 149
Ri, Placidus 371
Ri, Victorinus, Erzbischof von Kwangju (Südkorea) 372
Ricca, Paolo 400
Riccardi, Andrea 400
Rifkind, Robert 146
Riklin, Alois 173
Ríos Montt, Efraín 47
Rippe, Klaus Peter 537
Rivera y Damas, Arturo, früherer Erzbischof von San Salvador 267
Robbers, Gerhard 140 626
Robinson, Jackie 474
Rodé, Franc, Erzbischof von Ljubljana 216
Rodríguez, Ernesto 532
Roepcke, Claus-Jürgen 602
Roh Tae-woo 368 f. 372
Romero y Galdamez, Oscar A., früherer Erzbischof von San Salvador 267
Roos, Lothar 440
Root, Michael 470
Rorandt, Ruth 392
Röseler, Sibylle 519
Rössler, Andreas 627
Röstel, Gunda 403
Rothe, Richard 238
Rothstein, Barbara 116
Rousseau, Jean-Jacques 601
Roy, Arundhati 641 ff.
Rubayiza, Fulgence 108
Rubiolo, Eugenio 531
Rüegger, Heinz 522
Rüfner, Wolfgang 136
Ruh, Ulrich 3 28 73 ff. 135 165 238 ff. 308 381 405 ff. 472 489 586 617 ff.
Ruini, Camillo Kardinal 214 225
Ruiz García, Samuel, Bischof von Chiapas (Mexiko) 400
Rupo, Elio di 147
Rushdie, Salman 106 260 643
Russ, Hans Günther 106
Ruster, Thomas 549
Rusterholz, Heinrich 392
Ruzkoj, Alexander 447

S

Sabbah, Michel, Lateinischer Patriarch von Jerusalem 108
Sacharow, Andrej 100
Sachau, Rüdiger 321
Sachichan, K. 262
Sachs, Nelly 351
Sadat, Anwar el 528
Sáenz Lacalle, Fernando, Erzbischof von San Salvador 267
Saitoti, George 43
Salina, Henri, Bischof 492
Salm, Martin 546
Sánchez Asiaín, José Angel 314
San Martín, José de 316
Santer, Mark, anglikanischer Bischof von Birmingham 65
Santos, José Eduardo dos 540
Sarkuhi, Faradsch 259
Sattler, Dorothea 249 252
Sauer, Wolfgang 606
Sayer, Josef 521 594
Scaletti, Lelio 314
Seckler, Max 307
Seeber, David 126 219 345 435
Seehofer, Horst 386
Seite, Berndt 536
Selke, Jürgen 86 f.
Seth, Vikram 643
Sfeir, Nasrallah, Patriarch 365
Shang Dewen 636
Shan Kuo-hsi, Paul, Bischof von Kaoshiung (Taiwan) 432
Sharif, Nawaz 479
Shen, Guofang 156
Shikuku, Martin 43
Shim Sang-tai 373
Siegele-Wenschkewitz, Leonore 523
Siegrist, Roland 392
Sierck, Gabriela M. 318
Silva, Sergio 593
Silvestrini, Achille 445
Simitis, Konstantin 340
Simon, Helmut 403
Simonis, Adrianus Johannes Kardinal, Erzbischof von Utrecht 162
Simonis, Heide 248
Sindona, Michele 313
Singh, Mammohan 480
Singhammer, Johannes 486
Sitruk, Joseph 552
Skjlstad, William S., Bischof von Spokane (USA) 378
Skorcevi, Antun, Bischof von Požega (Kroatien) 432
Sladkevičius, Vincentas Kardinal, früherer Erzbischof von Kaunas (Litauen) 101
Sodano, Angelo, Kardinalstaatssekretär 174 494
Soljakovski, Aleksandar 425
Somalo, Martinez Kardinal 214
Song, C. S. 537
Sorge, Elga 523
Sorkalzew, Viktor 448
Spaemann, Robert 323 413 485
Spendel, Stefanie 252
Spieker, Manfred 86 89 441
Spitaels, Guy 147
Spital, Hermann Josef, Bischof von Trier 121 332 461
Spranger, Carl-Dieter 604
Su Zehmin 637
Suchocka, Hanna 612
Sudbrack, Josef 539
Suenens, Leo Jozef Kardinal, früherer Erzbischof von Mechelen-Brüssel 131
Šuštar, Alojzij, früherer Erzbischof von Ljubljana 216
Suter, Adrian 392
Sutor, Bernhard 442
Suttner, Ernst-Christoph 93 95 312
Szmajdziński, Jerzy 611

Sch

Schäfer, Bernd 89
Schäfer, Heinrich 48
Schäfer, Klaus 73
Schariati, Ali 633
Scharpf, Fritz W. 437
Schatz, Klaus 113
Schätzler, Wilhelm 95
Schäuble, Wolfgang 5 403
Schaumberger, Christine 523
Schavan, Annette 30 168 252 281 f. 324 549 645
Scheffler, Beate 602
Schilson, Arno 205
Schiotz, Fredrik 469
Schjörring, Jens Holger 469
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 240

Schlemmer, Karl 173
Schmalz-Jacobsen, Cornelia 111
Schmaus, Michael 96
Schmid, Beat 18
Schmid, Günter 629
Schmidt-Clausen, Kurt 468
Schmidt-Jorzig, Edzard 378 483
Schmidt, Helmut 289 589
Schmidt, Tamara 103
Schmidtchen, Gerhard 226 ff.
Schmitt, Karl Heinz 351
Schmitz, Heinz 248
Schmolke, Michael 627
Schmuck, O. 125
Schmude, Jürgen 378
Schneider, Theodor 132
Schockenhoff, Eberhard 214 333
Scholl-Latour, Peter 262
Schönborn, Christoph, Erzbischof von Wien 162 237 540
Schönerer, Georg Ritter von 236
Schotte, Jan Kurienkardinal 16
Schottroff, Luise 523
Schreiber, Hannes 209 426
Schreurs, Nico 161
Schröder, Gerhard 8 248
Schröder, Markus 430
Schröder, Richard 11 404
Schuhmacher, Jan 35
Schultze, Harald 388
Schüssel, Wolfgang 234
Schüssler, Werner 322
Schüssler Fiorenza, Elisabeth 524
Schutz, Roger 105 400 495
Schuyt, Kees 537
Schwarz, Gerhard 17
Schweitzer, Albert 80
Schweitzer, Friedrich 521

St

Stadler, Ewald 235
Stadler, Paul 522
Stafford, Francis, früherer Erzbischof von Denver 501
Stahl, Friedrich Julius 240
Stammler, Eberhard 464
Stăniloae, Dimitru 423
Staritz, Dietrich 86
Stausberg, M. 647
Stecher, Reinhold, früherer Bischof von Innsbruck 236
Ştefan, Simion, früherer Bischof von Alba Julia 91
Steinacker, Peter 279 603
Steponavičius, Julijonas, früherer Erzbischof von Vilnius (Litauen) 101
Sterzinsky, Georg Kardinal, Erzbischof von Berlin 484
Stier, Christoph 470
Stier, Fridolin 106
Stojanow, Petar 341
Stolz, Fritz 519 f.
Strahm, Doris 523
Straube, Peter Paul 86 f.
Strauß, Michael 627
Stricker, Gerd 186 451
Strobel, Regula 523
Stroebel, Pellegrino de 314
Stubenrauch, Bertram 203

T

Taha, Mahmud Mohammad 633
Tamkevičius, Sigitas, Erzbischof von Kaunas (Litauen) 101 f.
Tarjanyi, Béla 208
Tauran, Jean-Louis, Erzbischof 49 646
Temple, William, Erzbischof von York 359
Teoctist, rumänischer Patriarch 423
Teresa, Mutter 493 ff. 596
Thérèse de Lisieux, 501 596
Teufel, Erwin 249
Tharoor, Shashi 643
Thatcher, Margaret 359
Theissen, Gerd 215
Then, Werner 181 441
Thiermeyer, Abraham-Andreas 249
Thistlethwaite, Susan 524
Thomae, Dieter 386
Thomas, Jean-Charles, Bischof von Versailles 553
Thompson, Mark R. 431
Thoreau, Henry David 474 ff.
Tillich, Paul 322
Tirono, Eugenio 533
Tischner, Józef 537
Tischner, Wolfgang 86
Tocqueville, Alexis de 435
Tödt, Eduard 469
Tomášek, František Kardinal, früherer Erzbischof von Prag 63 298
Tomko, Jozef Kurienkardinal 14
Tomuschat, Christian 439
Tong Hon, John, Weihbischof in Hongkong 157 640
Trautmann, Donald, Bischof von Erie (Pennsylvania) 428 499
Tribe, Laurence 117
Trinidade, Armando, Erzbischof von Lahore (Pakistan) 216
Tung Chee-hwa 153 432
Tutu, Desmond, anglikanischer Erzbischof in Südafrika 648
Tzscheetzsch, Werner 345 ff.

U

Updike, John 106
Utz, Arthur Fridolin 174 442

V

Vaičius, Antanas, Bischof von Telšiai (Litauen) 101
Van den Brande, Luc 148
Vandenbrouke, Frank 147
Vanderbiest, Alain 147
Vargas, Laura 607
Vargas Alzamora, Augusto Kardinal, Erzbischof von Lima 607
Várszegi, Imre Asztrik, Erzabt von Pannonhalma 491
Vela, Andrés 534
Velayati, Ali Akbar 260
Verst, Ludger 468
Vietinghoff, Eckhart von 602
Vlk, Miloslav Kardinal, Erzbischof von Prag 62 162 491
Vogel, Bernhard 374
Vogt, Hermann 146 363 477
Volker, Paul A. 18
Vollmar, Paul, Weihbischof in Chur 20 172
Vollmer, Antje 378
Vollnhals, Clemens 85 f. 389
Vranitzky, Franz 233
Vries, W. de 93 f.

W

Wacker, Marie Theres 523
Waigel, Theo 5
Walpole, Hugh 362
Walser, Markus 174 378
Walter, Norbert 402
Walzer, Michael 412 588
Wamalwa, Kijana 43
Wang Dan 637
Wanke, Joachim, Bischof von Erfurt 13 87 162 550
Warhol, Andy 476
Warnke, Jürgen 603
Waschbüsch, Rita 11 104 281
Wasser, Hedwig 162
Watzal, Ludwig 455
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 500
Weber, Johann, Bischof von Graz 236
Wei Jingsheng 637
Weibel, Rolf 21 295 378 522
Weil, Simone 553
Weiß, Andreas 276
Weizsäcker, Carl Friedrich von 410 f.
Weizsäcker, Richard von 63 289 404
Welsch, Wolfgang 107
Wemann, Gunnar, früherer Erzbischof der (lutherischen) Kirche von Schweden 108
Wenz, Gunther 617 ff.
Werbick, Jürgen 132 307 376
Wernstedt, Rolf 540
Werthmann, Lorenz 556
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München-Freising 232
Wetz, F. J. 592
Wicht, Juan Julio 318
Wiederkehr, Dietrich 28 521
Wilfred, Felix 16
Williams, Dolores 524
Williams, Jody 594
Williams, Trevor 400
Wilmut, Ian 170
Wingen, Max 647
Winnacker, Ernst-Ludwig 160 218
Winter, Friedrich 388
Witte, Barthold C. 11 178
Wittgenstein, Ludwig 430
Wittig, Joseph 106
Wolf, E. 137
Wötzel, Roland 403
Wresinki, Joseph 501
Wu Cheng-chung, John Baptist Kardinal, Bischof von Hongkong 156 432 640
Wyszyński, Stefan Kardinal, früherer Erzbischof von Gnesen-Posen 334

Y

Yazdi, Ebrahim 259
Ye Xiaowen 639
Yegorov, Ivan 102
Yerushalmi, Yosef Hayim 145

Z

Zega, Leonardo 225
Zeller, Dieter 588
Zemaitis, Juozas, Bischof von Vilkaviškis (Litauen) 101
Zenari, Mario 590
Zeng, Joseph, Koadjutor in Hongkong 640
Zen Ze-Kiun, Josef, Weihbischof in Hongkong 156
Zermeño, Sergio 532
Zhao Ziyang 636
Zhou Enlai, 480
Zhu Rongji 636
Zia-ul-Haq, 478
Zierer, Benno 486
Zimmerli, Walter Chr. 217
Zong Huaide 638
Zucholli, Giorgio 226
Zulehner, Paul-Michael 150 352
Zuma, Jacob 357
Zvěřina, Josef 298
Zyciński, Józef, Bischof von Tarnów (Polen) 612

200.40

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 51. Jahrgang Januar 1997

Es gibt kein Christentum zu herabgesetzten Preisen, das auf Segen hoffen kann.

Johannes Hempel

Vor der Jahrtausendwende

„Christus: Gestern – Heute – In Ewigkeit" – so steht es auf dem offiziellen Logo für das Heilige Jahr 2000 und seine Vorbereitungsphase, das Kardinal *Roger Etchegaray* am 12. November im Vatikan vorstellte. Das Logo zeigt einen blauen Kreis, das Universum darstellend, der von einem Kreuz überspannt wird. Um den Schnittpunkt von Längs- und Querbalken gruppieren sich fünf Tauben, die für die fünf Kontinente stehen: Das Kreuz Jesu Christi also als die Mitte von Welt und Geschichte.

Mit diesem Signet wird ein Anspruch ausgedrückt, von dem die Kirche nicht ablassen darf, will sie nicht ihrer Botschaft untreu werden. Gleichzeitig ist dieser Anspruch heute aber alles andere als selbstverständlich und unumstritten. Und daran wird sich aller Voraussicht nach bis zum Jahr 2000, das jetzt in Rom und den Ortskirchen überall auf der Welt mit so großem Aufwand vorbereitet wird, nichts Wesentliches ändern. Es wäre deshalb unredlich, würde man sich mit eindringlichen Appellen und großen programmatischen Aussagen zum Heiligen Jahr 2000 an den Schwierigkeiten vorbeistehlen wollen, die im ausgehenden 20. Jahrhundert mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus und der Auslegung dieses Bekenntnisses verbunden sind.

Für einen Menschen der Spätantike, des Mittelalters und auch noch der Frühen Neuzeit war die Zeit heilsgeschichtlich gegliedert: Die Erschaffung der Welt einige Jahrtausende vor Christi Geburt, dann der auf den Erlöser hinführende Alte Bund, schließlich die Fülle der Zeit in diesem Jesus Christus, die in nicht allzu ferner Zukunft in die endgültige Erfüllung am Jüngsten Tag münden würde. Aufklärung und Französische Revolution haben diesen heilsgeschichtlichen Ablauf aufgesprengt und die Finsternis christlicher Jahrhunderte mit dem Licht von Vernunft, Fortschritt und Tugend kontrastiert. Heute zeigt sich uns die menschliche Geschichte insgesamt als eine winzige Episode in unermeßlichen kosmischen Zeiträumen zwischen dem Urknall und dem Zerfall des Universums.

„Es ist schon so lange her"

Wie läßt sich angesichts solcher Dimensionen noch von Jesus Christus als Schöpfungsmittler, als Mitte und Ziel des Kosmos sprechen? Dazu kommt die heutige religiöse Weltsituation: Während man in früheren Epochen der Christentumsgeschichte mit dem Wahrheitsanspruch des Glaubens gegenüber den „Heiden" und dem daraus resultierenden Missionsgebot kaum Schwierigkeiten hatte, sind die Christen und ihre Kirchen inzwischen mit der Tatsache konfrontiert, daß sich die großen Weltreligionen gegenüber der christlichen Botschaft als weitgehend resistent erweisen. Für die Muslime ist Jesus ein Prophet und als solcher Vorläufer von Muhammad, und im neueren Hinduismus gibt es teilweise viel Sympathie für die Gestalt Jesu. Aber es spricht alles dafür, daß diese und andere Religionen auf absehbare Zeit mit dem Christentum koexistieren werden und damit auch das Bekenntnis zu Jesus Christus als *dem* Weg und *der* Wahrheit für alle Menschen massiv herausfordern.

Auch für viele Zeitgenossen im traditionell christlich geprägten Europa ist nicht mehr plausibel, warum Jesus Christus

ihr „einziger Trost im Leben und im Sterben“ (Frage 1 des „Heidelberger Katechismus“) sein soll. Zwar wenden sich nur wenige von ihnen ausdrücklich und fest einer nichtchristlichen Religion zu. Aber zahlreiche Menschen teilen inzwischen die Auffassung, daß der Streit um religiöse Wahrheitsansprüche müßig sei und sich Hilfen für Welt- und Lebensdeutung durchaus auch in anderen Religionen als dem Christentum finden ließen.

Aus der *Kultur* ist die Gestalt Jesu keineswegs verschwunden. Ganz im Gegenteil: In Filmen wird mehr oder weniger direkt auf seine Botschaft und sein Schicksal angespielt, es erscheinen literarische Texte, die – wenn auch vielleicht sehr verfremdet – die Geschichte Jesu nacherzählen bzw. in ihren Protagonisten wiederaufleben lassen. Aber der Bezug von Filmen, Bildern und Texten auf die Gestalt Jesu läßt sich nur von demjenigen entschlüsseln, der mit der biblischen Überlieferung über Jesus von Nazaret und ihrer vielfältigen Wirkungsgeschichte in Kunst und Kultur einigermaßen vertraut ist. Andernfalls hängen die entsprechenden Anspielungen und Spiegelungen in der Luft und bieten auch nur begrenzt Anknüpfungspunkte für die christliche Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret.
Schließlich hat auch die *theologische Auslegung* dieser Botschaft heute ihre Tücken. Die Begriffe der klassischen Christologie und Soteriologie aus Antike und Mittelalter verstehen sich längst nicht mehr von selbst. Das gilt für „Natur“ ebenso wie für „Person“, für „stellvertretende Genugtuung“ genauso wie für „Präexistenz“. Gleichzeitig sind solche Begriffe aber auch nicht einfach austauschbar, sondern bleiben zumindest der Sache bzw. Intention nach normativ. Theologie kann dieser Schwierigkeit dadurch zu entkommen suchen, daß sie entweder ganz auf den „einfachen“ Jesus setzt und die klassische Christologie zum verzichtbaren oder hinderlichen Überbau erklärt, oder Jesus als eine Gestaltwerdung des von einer geschichtlichen Figur nie auszuschöpfenden Logos neben anderen deutet. Beide Wege kommen allerdings mehr oder weniger schnell an den kritischen Punkt, wo Identität und Kontinuität des christlichen Bekenntnisses in Frage stehen.
Hegel hat in seinem Jenaer Tagebuch die schwäbische Redensart „Es ist so lange her, daß es bald nicht mehr wahr ist“ auf die christologische Problematik übertragen: „So ist Christus schon so lange für unsere Sünden gestorben, daß es bald nicht mehr wahr ist.“ Was Hegel damals als seine bzw. als Reaktion seiner Zeitgenossen auf die christliche Botschaft von der Menschwerdung und Erlösung beschrieb, läßt sich sehr gut auf die heutige Situation jedenfalls in westlichen Gesellschaften anwenden.

Für viele Menschen ist das Christusereignis in diesem Sinn einfach „zu lange her“, als daß sie sich ernsthaft davon betreffen ließen. Zu der Feier dieses Ereignisses im Gottesdienst haben sie kaum Zugang, die kirchlich-theologischen Aussagen über Jesus Christus erscheinen ihnen formelhaft und wirklichkeitsfremd, aber auch für alternative Jesusdeutungen können sie sich deswegen nicht unbedingt erwärmen. Wie muß in den Ohren solcher Menschen das „Christus: Gestern – Heute – In Ewigkeit“ des Signets für das Heilige Jahr 2000 klingen, wenn sie es denn überhaupt bewußt registrieren?
Die unmittelbare Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000 hat jetzt am Ersten Advent mit einem „Christusjahr“ unter dem Thema „Jesus Christus – Das menschliche Antlitz Gottes“ begonnen. Das könnte und sollte für Christen und Kirchen zuallererst Anlaß zur Selbstbesinnung darauf sein, was ihnen ihr Glaube an Jesus Christus zumutet. Die Pointe dieses Glaubens besteht schließlich darin, daß der ewige Gott in Jesus von Nazaret Mensch geworden und darin sein Wesen zum Heil der Menschen authentisch und gleichzeitig unüberbietbar und endgültig offenbar gemacht hat.

Kein authentisches Christentum am Menschen Jesus vorbei

Das heißt zum einen: Es kann kein authentisches Christentum an diesem konkreten Menschen Jesus mitsamt seinen Wurzeln im Volk Israel vorbei geben; die Christen dürfen sich vom „schwierigen Jesus“ *(Gottfried Bachl)* mit seinen Ecken und Kanten nicht dispensieren, indem sie ihn entweder zu einem religiösen Genius ohne Flecken und Makel hochstilisieren oder ihn zur bloßen Projektionsfläche für die eigenen Sehnsüchte und Bedürfnisse nach Heilung, Ganzheitlichkeit oder unverstelltem Menschsein machen. Es gibt demgegenüber eine Fremdheit Jesu im guten Sinne, eine Sperrigkeit dieses ungewöhnlichen jüdischen Wanderpredigers aus Galiläa, die schneller Vereinnahmung im Wege stehen.
Es heißt zum anderen: So wenig sich ein Profil Jesu ohne seine Beziehung zum Vater zeichnen läßt, so wenig ist in seiner Nachfolge ein Christentum ohne Gottesbezug denkbar. Es gibt heute in der Kirche die Tendenz, sich vor der Gottesfrage auf die eine oder andere Art davonzuschleichen: Man redet natürlich ständig über Gott oder spricht in Gebeten zu ihm. Aber die Art und Weise, wie dies häufig geschieht, belegt eher nochmals die unverkennbare „Gotteskrise“ *(Johann Baptist Metz)*. Gott erscheint als vager Horizont, als fast beliebig einsetzbare Größe oder auch als eine Art ererbter religiöser Restbestand. Die Rede von der Menschwerdung Gottes verliert jedoch ihren Sinn, wenn nicht beides zusammengehalten wird, der Mensch Jesus *und* Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit, als von der Welt unterschiedenes und gleichzeitig auf sie als Schöpfer, Erlöser und Vollender bezogenes Geheimnis.

Johannes Paul II. hat zu Beginn seines Pontifikats den Menschen zugerufen, sie sollten die Tore für Christus weit aufreißen: „Seiner rettenden Macht öffnet die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme, die weiten Bereiche der Kultur, der Zivilisation und des Fortschritts!“ Man wird solche und ähnliche Worte im Zusam-

menhang mit dem Jubiläumsjahr 2000 in den nächsten Jahren wahrscheinlich öfters hören. Aber was können sie unter den hier skizzierten Bedingungen für die Botschaft von Jesus Christus als dem menschgewordenen Gottessohn bewirken? Wie wären eine Gesellschaft, eine Kultur, ein wirtschaftliches und politisches System beschaffen, die sich der „rettenden Macht" Christi öffnen würden?
In der Geschichte des Christentums von seinen Anfängen bis heute dominierte die meiste Zeit das Modell der „Christenheit", also einer vom Glauben überwölbten politisch-religiös-kulturellen Ordnung, sei es in der spätantiken, der mittelalterlich-westlichen oder der frühneuzeitlichen, konfessionalisierten Variante. Diese „Christenheit" war allerdings nie die harmonische Ordnung, zu der sie Romantiker wie Novalis später verklärt haben, sondern immer ein ausgesprochen spannungsreiches Gebilde: Spannungen zwischen kirchlicher und weltlicher Autorität, zwischen christlichem Glauben und vorchristlichen Relikten im Volksbrauchtum, zwischen Frömmigkeit und Philosophie, zwischen klerikalem Machtanspruch und Armutsbewegung. Sie ist an diesen Spannungen in verschiedenen Etappen dann auch zerbrochen, nicht zuletzt in Reaktion auf die blutigen Konfessionskriege der Frühen Neuzeit.

Am Ende des zweiten Jahrtausends ist das Bild wieder spannungsreich, wenn auch mit anderen Problemen und Schwerpunkten. In Europa stellt sich die Frage, wie der christliche Glaube im religiös-neutralen Staat und angesichts zurückgehender Bindekraft der großen Kirchen Gesellschaft und Kultur noch oder auch neu mitprägen kann, ohne dabei an Profil zu verlieren. In außereuropäischen Gesellschaften mit christlichen Minderheiten bleibt abzuwarten, ob und in welcher Breite sich dort „inkulturierte" Gestalten von Glauben und Kirche herausbilden und was mit ihrem religiösen Erbe insgesamt im Prozeß weiterer Modernisierung geschieht. Die Christenheit existiert nach wie vor in zahlreichen getrennten Kirchen und Konfessionen. Sie bekämpfen sich meist nicht mehr; aber ihr Verhältnis zueinander ist vielerorts ganz und gar nicht konfliktfrei. Man braucht nur an die katholisch-orthodoxen Beziehungen zu denken.

Es wäre deshalb ausgesprochen verwegen, von der Jahrtausendwende den Startschuß zur Entwicklung einer neuen „christlichen Kultur" gar einer neuen Synthese von Glauben und politischer Ordnung bzw. von Christentum, Wissenschaft und Philosophie zu erhoffen. Dafür fehlen zu viele Voraussetzungen auf allen Seiten, in Kirche und Theologie ebenso wie in Politik und Kultur. Wie solche neuen Synthesen möglicherweise aussehen könnten, vermag ohnehin niemand einigermaßen seriös auszumalen.
Aber auch Szenarios, die die Christen gleichsam auf dem Weg zurück in die Katakomben sehen, unter dem immer stärkeren Druck einer glaubensfeindlichen oder völlig desinteressierten Umwelt, greifen mit Sicherheit zu kurz. Im Weltmaßstab ist das Christentum heute alles andere als eine Quantité négligeable. Das wird im nächsten Jahrhundert so bleiben, auch wenn sich die Schwerpunkte innerhalb der christlichen Welt weiter zuungunsten Europas verschieben dürften.

Jenseits von Wunschträumen wie Untergangsvisionen stünde es den Christen im Blick auf die Jahrtausendwende zum einen gut an, ihre Zeitgenossen möglichst unprätentiös, aber mit der nötigen Eindringlichkeit daran zu erinnern, was die Welt seit der Geburt Christi dessen Jüngern an Positivem zu verdanken hat. Das gilt für den Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt (etwa: solidarische Freiheit, universale Gleichheit, Personalität), es gilt auch für das kulturelle Erbe christlicher Jahrhunderte, von dem wir heute noch zehren. Jedem Menschen des späten 20. Jahrhunderts im westlichen Kulturkreis steckt das Christentum so oder so in den Knochen; darüber wieder einmal genauer und ehrlicher nachzudenken, wäre eine begrüßenswerte Begleiterscheinung des bevorstehenden Jubiläumsjahres.
Zum anderen sollte der Blick auf das Jahr 2000 und die ihm folgende Phase der Menschheitsgeschichte die Christen zur *Großzügigkeit* ermutigen. Denn wo immer Menschen ihrem Gewissen folgen, sich unter Hintanstellung eigener Interessen für andere einsetzen, sich um eine gerechte politische und wirtschaftliche Ordnung mühen, ist der Geist des Gottes Jesu Christi am Werk, ohne daß solches Handeln das Etikett „christlich" tragen müßte. Es geht gerade nicht darum, all das als „anonymes Christentum" in einem mißverstandenen Sinn zu vereinnahmen. Vielmehr sollte es Ansporn für Christen sein, mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten und gleichzeitig im eigenen, vom Glauben getragenen Einsatz für die Welt nicht nachzulassen.

Hoffnung auf eine neue Ernsthaftigkeit

„Die Spaß-Generation hat sich müde gespielt" – so überschrieb die „Zeit" kürzlich (29.11.96) einen Beitrag ihrer neuen Feuilleton-Chefin *Sigrid Löffler* über einen von dieser vermuteten Wandel der kollektiven Stimmung vor der Jahrtausendwende. Wahrscheinlich ist auch dabei der Wunsch ein wenig Vater des Gedankens. Aber die These hat einiges für sich: Menschen können zwar eine Zeitlang sich mit immer neuen „Events" zufriedengeben, den beruflichen und persönlichen Streß vor allem mit Unterhaltungsangeboten kompensieren. Aber irgendwann wird sich vielleicht doch so etwas wie eine *neue Ernsthaftigkeit* deutlicher Bahn brechen, die dann auch Auswirkungen auf das religiös-weltanschauliche Profil moderner Gesellschaften hätte.
Die Geschichte Jesu Christi ist eine Geschichte von (sogar blutigem) Ernst. Der Weg zum Reich Gottes führt für das Neue Testament über das Kreuz Jesu. Zum Christentum gehört deshalb unabdingbar der „Schmerz des Negativen" (Hegel). Christen sollten sich vor der Jahrtausendwende nicht vor allem der Bußpredigt hingeben. Aber vielleicht ist die Botschaft von Kreuz und Auferstehung doch eine Antwort, nach der mancher heute und jenseits der Jahrtausendwende wieder neu fragt. *Ulrich Ruh*

Entschlossen

Zentralkomitee für den Verbleib der Schwangerschaftsberatung im staatlichen System

Nicht der Neuigkeitswert des Themas war es, der die jüngste Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur kirchlichen Beratung im Rahmen des Paragraphen 219 StGB zu einem für den deutschen Katholizismus markanten Datum machte. Über die Haltung des verfaßten deutschen Laienkatholizismus zur geltenden gesetzlichen Abtreibungsregelung und im speziellen zur Mitwirkung kirchlicher Beratungsstellen bei der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung besteht beileibe keine Unklarheit.

Dennoch war die Befassung mit diesem Thema im Rahmen der Herbstvollversammlung des ZdK mit diesem Thema nicht lediglich die Wiederholung hinlänglich bekannter Positionen. In Anwesenheit des Apostolischen Nuntius in Bonn, Erzbischof *Giovanni Lajolo*, verabschiedete man – ohne Gegenstimmen und bei nur wenigen Enthaltungen – eine Stellungnahme, mit der sich das oberste deutsche Laiengremium unzweideutig und entschlossen für den innerkirchlich strittigen Verbleib im staatlichen System aussprach. Ähnlich, wenn auch versteckter hinter mehr Ausgewogenheit und Diplomatie, votierte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz vor dem ZdK.

Der Schlüsselsatz in der ZdK-Erklärung lautet: „Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist der Auffassung, daß die katholischen Beratungsstellen ihre Arbeit auch unter den Bedingungen des neuen Gesetzes fortsetzen sollen…“ Allerdings folgt diesem Halbsatz ein Konditionalsatz, der den Verbleib eng an die Bedingung knüpft, daß die Beratungsstellen „nicht durch Landesregierungen zu Handlungen oder Unterlassungen gezwungen werden, die sittlich nicht vertretbar sind und dem Schutzkonzept der Beratung widersprechen“. Damit spielte man auf die Tatsache an, daß einige Bundesländer mit landesrechtlichen Bestimmungen die Beratungsregelung partiell abzuschwächen suchen. Dieser grundsätzlichen Festlegung vorausgeschickt wird eine allgemeine Bewertung des geltenden Rechtes. Mit diesem wolle man sich „nicht… abfinden“, seine „Schwächen und Mängel“ seien „offensichtlich“. Den Gesetzgeber erinnert man an die ihm vom Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 28. Mai 1993 (vgl. HK, Juli 1993, 339 ff.) auferlegte „Nachbesserungs- und Korrekturpflicht nach hinreichender Zeit der Praxisbeobachtung“. Positiv beurteilt man hingegen die rechtliche Ausgestaltung der Schwangerschaftskonflikt*beratung*.

Ungeschminkter als dies in der ZdK-Stellungnahme geschieht, meldete sich *Walter Bayerlein* in seiner Einführung zur später verabschiedeten Erklärung zu Wort. Die aus Lebenschützerkreisen bekannte Argumentation, die in der Ausstellung eines Beratungsscheins eine mittelbare oder unmittelbare Mitwirkung bei der Tötung ungeborener Kinder sehen will, gebe, so der Münchener Richter, dem Beratungsschein eine „rechtlich unzutreffende Bedeutung“. Die Kirche lade „schwere Schuld auf sich“, würde sie sich aus der gesetzlichen Beratung zurückziehen. „Würde die Kirche dieses Feld räumen, würde den Müttern und dem Kind gerade der kirchlich geprägte, an der Würde des Menschen als Geschöpf Gottes orientierte und vom Grunddienst der Hinwendung in Not geforderte Beistand versagt.“

Die Frage nach dem Verbleib der kirchlichen Beratungsstellen im staatlichen System stellte sich dem ZdK jedoch nicht nur in ethischer bzw. rechtlicher Hinsicht. Von grundsätzlicher Bedeutung weit über das Abtreibungsthema hinaus ist die ekklesiologische Frage, inwieweit eine Ortskirche zuständig und ermächtigt ist, die hierzu notwendige ethische Abwägung in eigener Verantwortung vorzunehmen.

In der vom ZdK verabschiedeten Stellungnahme heißt es dazu lediglich: „Ob die Kirche ihren spezifischen Dienst in Beratung und Hilfe für Schwangere und ihre Familien im Rahmen der staatlichen anerkannten Schwangerschaftskonfliktberatung leistet, muß unter Berücksichtigung der in Deutschland geltenden Gesetzeslage und der gesellschaftlichen Situation in unserem Land… bedacht und entschieden werden.“ Mit anderen Worten: Rom hat in dieser Frage (zunächst) gar nicht mitzureden. Die Formulierung „in gemeinsamer Verantwortung der Bischöfe und der gewählten Gremien der Laienvertretung“ dürfte nicht ohne Bedacht gewählt worden sein, läuft sie doch den realen Verhältnissen in Deutschland an einer sensiblen Stelle nicht unbeträchtlich voraus.

Bischof Lehmann diskutierte demgegenüber nicht nur nicht die prinzipielle Frage der Legitimität einer römischen Einwirkung, sondern stellte die Kritik aus Rom wie auch diejenige von Lebensschützern als hilfreich für die Diskussion hin: „Die massive Kritik vor allem auch von Papst Johannes Paul II. und Joseph Kardinal Ratzinger hat uns geholfen, das Gesetz aus einem umfassenderen Horizont heraus sehr nüchtern und kritisch zu sehen.“

Dies sagte er allerdings nicht, ohne sich zuvor von einer überzogen kritischen Sicht der Gesetzeslage – sowie des Bundesverfassungsgerichtsurteils – zu distanzieren: Die „positiven Ansatzmöglichkeiten“ solle man nicht „ignorieren und die unbefriedigenden Seiten noch schwärzer malen“, als sie es tatsächlich verdient hätten. Letzteres eine Bemerkung, die das ZdK-Plenum mit Applaus quittierte.

Deutlicher als der Bischof von Mainz wurde indes auch hier Walter Bayerlein. Die Frage von Verbleib oder Nicht-Verbleib in der staatlich anerkannten Konfliktberatung müsse „in erster Linie“ von der betreffenden Ortskirche bedacht und entschieden werden. Rom legte er nahe, „im Sinne der Subsidiarität wegen der ortsnäheren Beurteilung der jeweiligen Ortskirche und wegen der ureigenen Ver-

antwortung des Ortsbischofs für die Menschen in dem von ihm geleiteten Bistum insoweit nur allgemeine Empfehlungen, aber keine konkreten Handlungsanweisungen zu geben".

Was zunächst als Diskussion einer ethischen Fragestellung begann, erwies sich so als ekklesiologisch eminent bedeutsamer Vorgang. Selbst wenn in Deutschland niemand dem Papst oder einem seiner führenden Kurienmitarbeiter das Recht abspricht, sich in der in Deutschland geführten Diskussion um ein sensibles ethisches Thema wie den Schwangerschaftsabbruch bzw. die Konfliktberatung zu Wort zu melden – die Massivität des Einspruchs aus Rom kommt manchem faktisch einer partiellen Entmündigung der Ortskirchen in Deutschland samt ihrer Bischöfe gleich. Dem entschlossen entgegengetreten zu sein, macht u. a. das Verdienst der ZdK-Initiative aus. Sie kam spät, vielleicht nicht zu spät. Am 5. Dezember jährte sich der Tag des letzten Gespräches von Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz in dieser Sache in Rom. Auf den Fortgang dieser Gespräche darf man gespannt sein. Der Nuntius kann jedenfalls aus erster Hand berichten. *nt*

Genervt

Besinnt sich Politik auch gegenüber der Wirtschaft wieder auf ihre Rolle?

Kritische Distanz zur Unternehmenswirtschaft, bei aller gebotenen Loyalität, war nicht gerade die Stärke der Politik der letzten Jahre, jedenfalls nicht, soweit mit Politik das Verhalten der in Bonn regierenden christdemokratisch-liberalen Koalition gemeint ist. Unternehmensphilosophie der deutschen Exportwirtschaft oder Standardformeln der laufenden Standortdebatte anzuzweifeln, war geradezu verpönt. Höchstens der Bundeskanzler dachte – ganz gelegentlich – schon einmal laut nach über Großindustrielle, die seiner Meinung nach in den neuen Bundesländern nicht ausreichend investierten, oder über großspurige Bänker, die Existenzgründern das nötige Risikokapital verweigerten.

Diese Haltung war ein Stück weit sogar verständlich: Schließlich hat man gemeinsam Verantwortung zu tragen für die wirtschaftliche Zukunft Deutschlands (und Europas). Und die beiderseitigen Zielsetzungen waren auf breiter Front parallel, wenn nicht identisch: Abbau von Hierarchien – Deregulierung; schlanke Produktion – schlanker Staat. Und es gab und gibt – unbestritten – weiterhin eine Bringschuld des Staates bei der Beseitigung von vom Gesetzgeber verursachten bürokratischen Hemmnissen.
Wenig bedacht oder absichtsvoll verschwiegen wurde allerdings, wie sehr dabei über die Schiene neoliberaler Ideologumena die sozialwirtschaftlichen Parameter zu Lasten der weniger vermögenden Bevölkerungsschichten verschoben wurden. Und nicht jeder Unionspolitiker, der sich bis zur Selbstverleugnung als Lobbyist der Autoindustrie oder der Maschinenbauer betätigte, merkte, wie er dabei von der Arbeitgeberseite in den Schwitzkasten genommen wurde: Wenn ihr die Rahmenbedingungen nicht gründlich zu Gunsten der Unternehmen ändert, wenn die Arbeitszeitgesetzgebung nicht produktionsfreundlicher wird, wenn es nicht spürbare Erleichterungen bei gesetzlich bedingten Lohnnebenkosten gibt, werden die Unternehmen gezwungen sein, noch mehr Produktionsstätten ins Ausland zu verlagern, zu Lasten des Standorts Deutschland und vor allem der Arbeitnehmer im Lande. Dies soll offenbar anders werden. Genervt von den gebetsmühlenartigen „Standortforderungen" seitens der Arbeitgeber wird zurückgeschlagen.

Von *Helmut Kohl* bis *Norbert Blüm*, von *Wolfgang Schäuble* bis *Theo Waigel* hagelte es gegen Jahresende geradezu Arbeitgeberschelte: Wir haben die Arbeitszeitregeln gelockert, die Ladenöffnungszeiten verlängert; bei der gesetzlichen Herabsetzung der Lohnfortzahlung haben wir für die Unternehmen die Kastanien aus dem Feuer geholt und den Zorn der Gewerkschaften auf uns geladen. Wir verwenden alle Mühen darauf, die öffentliche Verschuldung maastrichtgerecht in Grenzen zu halten und die Unternehmen wie überhaupt die Kapitalseite dennoch steuerlich zu entlasten.

Und dort bewegt sich außer weiteren Forderungen und Vorwürfen an die Politik nach wie vor wenig oder nichts: siehe Inlandsinvestitionen, siehe Arbeitsplätze und jetzt auch Lehrstellen. Norbert Blüm im „Spiegel" (25.11. 1996): längst liege die „Beweislast" bei den Arbeitgebern. Und Theo Waigel auf dem CSU-Parteitag Ende November drohte gar: Die Unternehmer sollten es sich gut überlegen, ob sie nach 1998 mit einer Koalition aus Sozialdemokraten, Grünen und PDS besser fahren würden.

Eine Tendenzwende also oder nur neue Rhetorik? Am Horizont erscheint das Wahljahr 1998. Mit Volksfrontvorwürfen allein wird man ein knappes Jahrzehnt nach dem Ende des Kommunismus in Europa den Wahlkampf nicht bestreiten können. Trotz der hohen Popularität von Wirtschaftskompetenz wird man das „Gerechtigkeitsmoment" nicht einfach den Sozialdemokraten überlassen wollen, zumal die Rolle der Wirtschafts- und Steuersenkungspartei mit verführerischem Überlebenscharme gespielt wird. Da ist es wahlstrategisch sicher gut, der Öffentlichkeit in Erinnerung zu rufen, daß man sich trotz allem als *soziale* Marktwirtschaftler und als Partei des kleinen Mannes versteht.
Kein hehres Motiv also, das Wahlkampfmotiv. Aber immerhin kommt auf diese Weise insofern wieder etwas mehr sozialer Realismus in die Diskussion über Standort und Globalisierung, als damit deutlicher wird: Die mangelnde Investitionsfreude und der Arbeitsplatzabbau hängen nicht allein an den Weltmärkten, man verdient dort ja auch ganz gut, und auch nicht allein an den (natürlich immer verbesserungsbedürftigen) gesetzlichen und politischen Rahmenbedingungen, son-

dern ebensosehr am Sicherheitsbedürfnis von Unternehmern und Managern. Deren Risikoangst ist nicht geringer als die Überlebensangst der Gewerkschaften als gesellschaftliche Gegenmacht und die Sorge von älteren und inzwischen auch jüngeren Arbeitnehmern um ihre künftige Rente.
Noch besser wäre es freilich, auch an die sozialwirtschaftlichen Parameter wieder mit mehr Vernunft heranzugehen. Erst allmählich schwant es wenigstens einzelnen politischen Kommentatoren, daß die Fixierung auf das Kostenargument und das Setzen gleichsam allein auf die Exportwirtschaft unverantwortlich einseitig sind. Drei von vier Arbeitsplätzen hängen immerhin vom einheimischen Markt ab. Wie soll aber die Binnenkonjunktur anziehen, wenn Kaufkraft vor allem dort weggenommen wird, wo diese, soweit vorhanden, ausgegeben werden *muß,* während Großunternehmen als Exportmeister sich auf Kosten des einheimischen Arbeitsmarktes sanieren und die so von ihnen mitverursachten Lohnnebenkostensteigerungen zum Anlaß für weitere Arbeitsplatzeinsparungen nehmen und obendrein noch zur Durchsetzung von Nullrunden nutzen?
Weder Nullrunden brauche es noch Subventionen, schrieb jüngst einer der Ihren, *Wolfgang Grupp,* Inhaber der Trigema GmbH in Burladingen in der „Zeit" (29.11.96), sondern „Unternehmer mit Motivation, Disziplin und Leistung, die für ihre Entscheidungen auch geradestehen". Wenigstens darüber sollte auch politisch wieder eine *offene* Debatte geführt werden können. Der Wahlkampf dagegen kann noch etwas warten. *se*

Gemeinsam

Katholiken und Protestanten planen ökumenischen Kirchentag

Zwischen den Jahren 2002 und 2004 soll es in Deutschland einen *ökumenischen Kirchentag* geben, in gemeinsamer Trägerschaft des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Diesen Beschluß faßten Vertreter beider Gremien bei einer gemeinsamen Sitzung im Oktober. Die Vollversammlung des ZdK stimmte Ende November dem Vorhaben mit überwältigender Mehrheit zu.

Mit dem Projekt „ökumenischer Kirchentag" haben die beiden Institutionen einen Stein ins Wasser geworfen, der in den kommenden Jahren noch etliche Kreise ziehen wird. Immerhin liegt die letzte gemeinsame Großveranstaltung von Zentralkomitee und Kirchentag ein Vierteljahrhundert zurück: 1971 traf man sich in Augsburg zu einem „Ökumenischen Pfingsttreffen", im Zug des durch das Zweite Vatikanum bewirkten ökumenischen Aufbruchs, der allerdings damals auch schon an seine Grenzen stieß. Im Zusammenhang mit Augsburg erhitzte vor allem die Interkommunion die Gemüter, die auf dem Treffen teilweise auch praktiziert wurde.
Jetzt brachten die Präsidien von Kirchentag und Zentralkomitee den Wunsch zum Ausdruck, „daß bei gemeinsamen Veranstaltungen in Zukunft auch die Abendmahlsgemeinschaft möglich wird". Rechtlich-theologisch besteht hier bekanntlich eine Asymmetrie: Während die evangelischen Kirchen in Deutschland Christen anderer Konfessionen zum Empfang des Abendmahls in ihren Gottesdiensten einladen, erlaubt die katholische Kirche die Teilnahme ihrer Gläubigen am evangelischen Abendmahl nicht, die Teilnahme evangelischer Christen an der Eucharistie nur unter eng umschriebenen Bedingungen. Daß sich auf diesem Feld vor dem geplanten ökumenischen Kirchentag kirchenamtlich Entscheidendes ändern wird, ist eher unwahrscheinlich.

Die Frage der gottesdienstlichen Gestaltung wird nicht das einzige dornige Problem bei der Vorbereitung des gemeinsamen Treffens sein. Kirchentag und Katholikentag sind sich zwar heute in der Alterszusammensetzung der Teilnehmer, in der Art der Veranstaltungen, in deren Themen und in ihrem Erscheinungsbild sehr ähnlich. Beide Institutionen haben in den letzten Jahrzehnten auch erhebliche Wandlungen erlebt, die seit den späten siebziger Jahren zu einer konfessionsübergreifenden Katholiken- bzw. Kirchentagskultur führten. Aber dennoch bleiben nicht unerhebliche *Unterschiede.*

Kirchentage sind insgesamt bunter als Katholikentage, dienen als Resonanzboden für aktuelle gesellschaftliche Ängste, Probleme und Sehnsüchte, sind teilweise so etwas wie eine protestantische Gegenöffentlichkeit. Katholikentage sind stärker kirchlich geprägt, innerkirchliche und Glaubensthemen spielen auf ihnen eine größere Rolle als auf Kirchentagen, was nicht heißt, daß sie dort fehlen würden. Katholikentage sind vergleichsweise „staatstragender", während Kirchentage eher alternativer Politik ein Podium bieten.
In beiden Institutionen spiegeln sich die konfessionellen Kulturen deutscher Katholiken und Protestanten, die bei aller ökumenischen Annäherung ihre Eigenarten nicht eingebüßt haben. Der Kirchentag gilt vielen konservativ-evangelikalen Protestanten als „links" und unverbindlich. Ähnliche Vorwürfe richteten sich von „rechtskatholischer" Seite auch gegen die letzten Katholikentage, aber gleichzeitig begleitet das offizielle Laientreffen seit Berlin 1980 ein „Katholikentag von unten", dessen Integration bislang nicht gelungen ist.

Trotzdem: Es hat einiges für sich, daß sich Kirchentag und Zentralkomitee auf das Experiment ökumenischer Kirchentag einlassen. Ein solches Treffen könnte Anlaß dazu sein, daß beide Gremien intensiver über den eigenen Tellerrand hinausschauen, Eingefahrenes befragen und der Phantasie Raum geben. Zunächst muß sich allerdings zeigen, wie die geplante ökumenische Ausrichtung der Katholiken- und Kirchentage in der Zeit vor dem gemeinsamen Treffen gelingt. Der Hamburger Katholikentag im Jubiläumsjahr 2000 soll als „betont ökumenischer Katholikentag" gestaltet werden.

Die Jahrtausendwende ist dazu sicher der geeignete Anlaß. Aber zuvor müssen noch die Kirchentage in Leipzig und Stuttgart (1997 bzw. 1999) und der Mainzer Jubiläumskatholikentag von 1998 bewältigt sein. *ru*

Entflechten

Ein Plädoyer für eine offene Diskussion über homosexuelle Priester

Es werde der Kirche schaden, wenn die Diskussion darüber, ob Homosexuelle Pfarrer werden oder in eine Ordensgemeinschaft aufgenommen werden können, nur hinter vorgehaltener Hand möglich sei. Mit dieser mahnenden Warnung und dem Plädoyer für mehr Offenheit griff der Augsburger Pastoraltheologe *Hanspeter Heinz* ein kirchliches Problemthema auf, in dem sich, wie in kaum einem anderen, verschiedene Konfliktlinien zu einem fast unentwirrbaren Geflecht verbinden und verknoten.
Der in einem Artikel der „Stimmen der Zeit" (Heft 10/96) sowie einem Beitrag für die „Süddeutsche Zeitung" (23./24. 11.) von Heinz mit guten Argumenten geforderte offenere Umgang mit dem Thema „homosexuelle Priester und Ordensleute" scheint aber erst dann möglich zu sein, dies haben einmal mehr Reaktionen auf den Vorstoß des Pastoraltheologen gezeigt, wenn die verschiedenen Problembereiche auseinandergehalten werden.

Dabei besteht ein erstes, sozusagen jeder inhaltlichen Diskussion vorgelagertes Problem im Verhältnis von *Kirche und Medienöffentlichkeit*. Das Thema „homosexuelle Priester" gehört zu den Themen, bei denen sich nicht verhindern läßt, daß die Diskussion über die innerkirchliche Öffentlichkeit hinaus Kreise zieht. Schließlich ist alles dran, was die Medienwelt interessiert – vom Sex bis hin zum Kitzel, mit etwas Häme und Schadenfreude einer moralischen Autorität Glaubwürdigkeitsdefizite nachweisen zu können. Auch Heinz wurde zunächst „Opfer" einer auf das Neue und Sensationelle fixierten Berichterstattung. Mehr oder minder reduziert auf eine Aussage, die von Heinz ausdrücklich nur geschätzte Zahlenangabe zum Anteil homophiler Priester, kursierten Meldungen verschiedener Presseagenturen.
Ängste vor dieser Form von Öffentlichkeit sind berechtigt. Jedoch darauf zu hoffen, die Journaille werde die Spur nicht wittern oder die Kirche noch etwas schonen, kann keine angemessene Reaktion sein. Auch gegenüber den Medien kann nur ein ehrlicher Umgang mit dem Thema verhindern, daß nicht alles in einen Topf geworfen, auf dreißig Zeilen uneheliche Priesterkinder, sexuell mißbrauchte Ministranten und homosexuelle Priester gleichsam in einem Federstrich abgehandelt werden.

Zum Angstthema werden homosexuelle Priester und Ordensleute aber noch aus einem anderen Grund. Deutlich ist die Besorgnis zu spüren, ein offenes Reden über das „Problem" Homosexualität könne dem Ansehen und Bild des Priesterstandes schaden. Hier aber scheint die Kirche teilweise in eine selbst gestellte Falle zu laufen: Muß sie doch um der eigenen Glaubwürdigkeit willen Mitarbeiter vor der Behaftung mit einem Makel schützen, den sie selbst erst als solchen definiert hat. Die vielen, auch von manchen Kirchenrepräsentanten verbreiteten Vorurteile über Homosexuelle, von dem unterstellten Drang nach Promiskuität bis hin zur zwanghaften „Propagierung" der eigenen Lebensform, treffen auf einmal die eigenen Reihen. Einige Zeitungen stellten die Meldung über den Vorstoß von Heinz direkt neben die Aussage des Generalvikars der österreichischen Diözese Feldkirch, der in einem Brief an Pfarrer seiner Diözese Homosexuelle als häufiger geisteskrank und extrem promiskuitiv bezeichnet hat.

Kaum läßt sich aus der Debatte über homosexuelle Priester ein weiteres, ebenfalls selbst schon auch „angstbesetztes" Problemthema heraushalten: der Zölibat. Diese Ebene ganz außen vor zu lassen, hieße, die Frage nicht hinreichend debattieren zu können, warum unter Priestern eine überdurchschnittliche Repräsentanz Homophiler angenommen werden kann.
Verzerrt wird die Auseinandersetzung über das Thema „Homosexuelle Geistliche" aber dann, wenn der Zölibat nur als Zölibatsbruch zur Sprache kommt; so als bleibe bei dem, der den Zölibat wirklich lebt, gleichgültig, ob er nun homo- oder heterosexuell orientiert ist. In dieser Form zu argumentieren hieße, Sexualität nicht im Sinne einer ganzpersönlichen, ganzmenschlichen Ausdrucksform zu begreifen und sie stattdessen mehr oder weniger auf Geschlechtsakte zu reduzieren.

Kommt das „heiße Eisen" homosexuelle Priester aber nur in brisanten und heiklen Fällen, bei Zölibatsbruch und seinen Folgeerscheinungen zur Sprache, bliebe das eigentliche Anliegen derer ausgeklammert, die sich um eine kirchlich-öffentliche Diskussion über homosexuelle Priester und Ordensleute bemühen. Denn dabei geht es doch in erster Linie darum, in Gemeinden, Gemeinschaften, Priesterseminaren und Klöstern ein Klima zu schaffen, das homo- wie heterosexuellen Priestern und Ordensleuten ermöglicht, zu den in ihrem Menschsein begründeten und zu diesem gehörenden Neigungen und Gefühlen zu stehen und eine integrierte Sexualität als Zölibatäre leben zu können.

Nicht zuletzt aber werden spätestens in den praktischen Fragen des Umgangs mit homosexuellen Priesteramtskandidaten, Novizen, Priestern und Ordensleuten die Spannungen deutlich, die die Position des Lehramtes zum Phänomen Homosexualität insgesamt in sich trägt: Einerseits wird einem nicht mehr länger zu verdrängenden, humanwissenschaftlichen Befund Rechnung tragend, die homosexuelle Neigung selbst nicht mehr als Krankheit oder gar als Sünde verurteilt. Zugleich wendet sich die Kirche gegen jede Diskriminierung Homophiler. Andererseits bleiben dennoch für das Lehramt die homosexuellen Akte sittlich schlecht, die sexu-

elle Enthaltsamkeit für Homosexuelle die gebotene und angemessenste Lebensform. Immer schwieriger aber läßt sich vermitteln, daß in dieser Verpflichtung zu sexueller Abstinenz nicht letztlich doch eine Art Diskriminierung Homophiler durch die Kirche zum Ausdruck kommt.

Den katholischen Bischöfen sollte aber auch die bereits in vollem Gang befindliche Diskussion in den evangelischen Landeskirchen zu denken geben. Diese zeigt, daß das Thema ohnehin nicht mehr lange unter der Decke gehalten werden kann. Mit Verspätung von ein, zwei Jahrzehnten ist nun auch in der Kirche ein neues Auftreten der „Betroffenen", der homosexuellen Priester und Ordensleute selbst zumindest in Ansätzen erkennbar. Vernetzungen finden statt, Betroffenengruppen haben sich, wenn auch erst heimlich, in einigen Diözesen gebildet. Künftige homosexuelle Novizen und Priesteramtskandidaten finden in einem sich langsam in puncto Homosexualität wandelnden gesellschaftlichen Klima durchschnittlich früher zu einem selbstbewußteren Auftreten als ihre Vorgänger. Damit bestehen doch aber gute Chancen, für eine ehrliche Auseinandersetzung mit dem Thema, in der die wichtigste Voraussetzung überhaupt gewährleistet ist: Es muß nicht nur über die, sondern kann auch mit den „Betroffenen" selbst gesprochen werden. *fo*

Realistischer

Was an den Kommentaren zur Welternährungskonferenz auffiel

Welternährungsgipfel. Vertreter von 186 Staaten debattieren im November in Rom vier Tage lang über Unterernährung in der Welt, in der ein beispielloser Wohlstand herrscht, in der aber ungefähr jeder fünfte Bewohner nicht das Nötigste zum Leben hat. Reden über Stunden, die meisten davon zum Fenster hinaus. Ein vorweg festgelegter Aktionsplan mit dem hochgesteckten Ziel, bis zum Jahre 2015 die Zahl der Hungernden durch gezielte, weltweite Verbesserung der Ernährungslage, durch Steigerung der Nahrungsmittelproduktion, durch Abbau von Markthemmnissen, Beseitigung unsozialer und zugleich unwirtschaftlicher Verteilungsmechanismen „zu halbieren".
Ein Aktionsplan mit lauter richtigen und in sich schlüssigen Zielen und Wegen, aber alles ohne Bindewirkung für die beteiligten und betroffenen Staaten. Dazu eine feierliche Erklärung, die als eine Art Kompression allen guten Willens vieles sagt, aber zu nichts verpflichtet. Und zu guter Letzt dann noch, alles Verlautbarte weit übertönend, Kubas *Fidel Castro* als Starredner; von der Großversammlung gefeiert wie kein anderer, allerdings wohl auch, um sich an den Amerikanern, die auch in Rom ihre Agrarlobby zu schützen wußten, wenigstens symbolisch ein wenig zu rächen, da sie mit ihrer Freund und Feind aufgezwungenen Blockadepolitik gegenüber Kuba geradezu atavistische Rachegefühle an den Tag legen.
Ein bizarrer Vorgang dennoch. Man wird Kuba, nach dem Ende der großen Sowjetunion in der Welt ziemlich allein dastehend, schon wegen der prekären Lage im eigenen Lande für alles eher denn als ein Modell für die Überwindung von Hunger und Unterernährung der Dritten Welt ansehen können.
Reden also und Spektakel und sonst nichts? Nur eine der vielen Großkonferenzen, die sich im Nachweis der Existenzberechtigung der veranstaltenden Institutionen, in diesem Falle der in Rom ansässigen FAO, der Welternährungsorganisation der Vereinten Nationen, erschöpfen? Konferenzen, die die Übel zwar benennen, sie zumindest ins öffentliche Gedächtnis rufen, aber nichts an ihnen ändern?
Natürlich ist von einem solchen Weltgipfel operativ nichts oder sehr wenig zu erwarten. Und über das Verhältnis von Aufwand und Wirkung läßt sich trefflich streiten, auch wenn die durch die Konferenz geweckte weltweite Aufmerksamkeit für das nach wie vor härteste aller Weltprobleme bereits für sich genommen hilfreich ist.
Wichtiger als die Konferenz selbst und die für die von der Konferenz bezweckte Bewußtseinsbildung waren die vielen Begleitkommentare, die ganz überwiegend eine bemerkenswert realistische Einschätzung der Wege, Mittel und Hindernisse der Hungerbekämpfung an den Tag legten, ohne in die bei solchen Anlässen übliche resignative Stimmung zu verfallen.

Drei Gesichtspunkte wurden in der Kommentierung vor allen anderen herausgestellt, alle drei unter der gemeinsamen Überschrift: Hunger und Unterernährung trotz der begrenzten Ressourcen sind kein für alle Zeit unabwendbares Schicksal. Ihre Bekämpfung hängt vom politischen Willen ab; aber nichts ist schwerer, als diesen im Sinne des Ziels zu mobilisieren und zu koordinieren, zumal es weithin noch an der nötigen Einsicht dafür fehlt.
Erster Punkt: Eine Verbesserung der Ernährungslage in Ländern, in denen Hunger herrscht, setzt die Entwicklung einheimischer regionaler Märkte für agrarische Produkte voraus. Diese einheimischen Produkte und Märkte werden um ihre Chance gebracht, wenn Industrieländer zum Beispiel über die EU ihre landwirtschaftlichen Produkte zu Dumpingpreisen in Dritte-Welt-Ländern absetzen.

Der Landwirtschaft in den Entwicklungsländern wird durch solches Marktverhalten in den Industrieländern wesentlich mehr geschadet als durch den Altkleiderexport von Europa der afrikanischen Textilindustrie (vgl. *Gerhard Schröder*, Kleider machen arme Leute, in: „Das Parlament", 8.11.96). Ganz abgesehen von der marktkonstitutionellen Benachteiligung einheimischer Produkte wirkt sich solches Dumping für sich schon entwicklungshemmend aus, weil damit der notwendige Anreiz zur Selbsthilfe entfällt.
Zweiter Punkt: Trotz eines gerüttelten Maßes an Mitschuld der Industriestaaten an der Ernährungslage in vielen Entwicklungsländern liegt der Schlüssel zur Behebung der Not *in den*

Entwicklungsländern selbst. Stammeskämpfe, Korruption, Mangel an Mitwirkungsmöglichkeiten breitester Bevölkerungsschichten, Ausbeutung der Ressourcen zur persönlichen Bereicherung der politischen Führungseliten sind und bleiben eine der Hauptursachen des Hungers. „Wo Despoten herrschen, Kriege wüten und die Gesellschaft zerfällt, kann Hunger nicht mit einer Ausweitung der bebaubaren Flächen, einer Erhöhung der Hektarerträge oder den Ausbau von Bewässerungsanlagen bekämpft werden" (*Klaus Leisinger* in „Die Zeit", 8.11.96).
Dritter Punkt: Der Ausbau der *Landwirtschaft*, die Entwicklung zweckentsprechender Infrastrukturen für Produktion und Vermarktung in der Dritten Welt wurde bislang von vielen Entwicklungsländern selbst sträflich vernachlässigt und von den Industrieländern nicht ausreichend gefördert. Man gab der industriellen Entwicklung den Vorzug. Wo man auf die Landwirtschaft setzte und der nötige politische Wille dafür vorhanden war, ergaben sich damit durchwegs auch bessere Voraussetzungen für den industriellen Aufstieg. Die asiatischen Schwellenländer liefern dafür gute Beispiele.
Alle diese „Erkenntnisse" sind uralt und jedem zugänglich, der sich ihnen nicht willentlich verschließt. Aber ihre übereinstimmende Betonung jetzt zeigt, daß Realismus in der Einschätzung des Problems im Wachsen ist. Im übrigen: Es ist schon angesichts der explosiven Bevölkerungsentwicklung in vielen Dritte-Welt-Ländern, die mindestens so sehr Folge von Armut wie Ursache von Armut und Hunger ist, ziemlich illusorisch zu meinen, der endgültige Sieg über den Hunger ließe sich in berechenbarer Zeit erreichen.
Aber immerhin übertreffen die Länder mit abnehmender die Zahl derer mit zunehmender Unterernährung. Es zeigt sich, daß – der entsprechende Durchsetzungswille vorausgesetzt – selbst ärmste Länder Afrikas (Beispiel: Tansania) deutliche Fortschritte machen, während Länder mit dezidiert „neoliberaler" Marktwirtschaft (Beispiele in Lateinamerika: Chile und Peru) zurückfallen. *se*

Kirchen: Warten auf das Sozialwort

Im Frühjahr dieses Jahres soll das gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland veröffentlicht werden. EKD-Synode und Bischofskonferenz haben Ende 1996 die Richtung für letzte Redaktionsarbeiten und eine weitere Redaktionsgruppe bestimmt.

An sich ist der hohe Erwartungsdruck, unter dem die verschiedenen Entwürfe des gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland entstehen und schon entstanden sind, erfreulich und selbst schon Teil der Erfolgsgeschichte des für beide Kirchen völlig neuen Unterfangens: Gleich ob es sich um Denkschriften der EKD, um Stellungnahmen aus deren „Kammern" oder Hirtenbriefe der katholischen Bischöfe handelte, nie zuvor war der Veröffentlichung eines offiziellen kirchlichen Dokuments in Deutschland eine Konsultationsphase vorgelagert. Nie zuvor wurde ein solches Wort unter dem skeptischen Blick einer so breiten Öffentlichkeit und unter so reger Beteiligung kirchlicher, gesellschaftlicher und politischer Gruppierungen verfaßt.

Die Erwartungen verlangen einen Spagat

Jedoch hat nicht erst die Berliner Bilanz-Veranstaltung im Februar 1996, mit der die Konsultationsphase offiziell beendet wurde (Vgl. HK, März 1996, 123 ff.), gezeigt: Das endgültige Wort der Kirchen wird diesen enormen Erwartungen von seiten der (Medien-)Öffentlichkeit, vor allem aber von seiten derer, die sich in insgesamt 2500 Eingaben und unzähligen Veranstaltungen am Konsultationsprozeß beteiligt haben, nicht gerecht werden können.
Weit liegen in den – mittlerweile auf einer CD-ROM dokumentierten – Stellungnahmen und Eingaben die Analysen zur gegenwärtigen sozialen Situation auseinander. Klage wurde von Vertretern kirchlicher Verbände und Gruppierungen über den tiefen Riß zwischen Arm und Reich in unserer Gesellschaft ebenso geführt wie über die fehlende Leistungsbereitschaft und Eigenverantwortung, das Anspruchsdenken einer Lobby- und Interessengruppengesellschaft.

Zu unterschiedlich waren auch die Meinungen darüber, welchen Charakter das Papier haben sollte, welche Rolle damit die Kirchen in der aktuellen politischen Debatte spielen sollen: Prophetischen Einspruch, offensives und in den politischen Postulaten möglichst konkretes Eintreten für Arme und Benachteiligte forderten die einen, unter ihnen viele, die im kirchlichen Auftrag mit Alleinerziehenden, Obdachlosen und Arbeitslosen arbeiten. Andere wünschten sich ein visionäres Wort in bezug auf einen künftigen neuen Gesellschaftsvertrag, Zukunftsweisendes für eine über nationale Grenzen agierende Gesellschaft, für eine neue Verständigung über Wert und Verteilung der Erwerbsarbeit in einer „postindustriellen" Arbeitsgesellschaft. Vor allem die kirchlichen Frauenverbände und -gruppen haben hierauf während und nach der Konsultationsphase gedrängt. Andere erwarten durch die unterstellte moralische Autorität der Kirchen Unterstützung für unpopuläre politische Forderungen und Maßnahmen zum

Um- und Abbau des Sozialstaates, bei der Schleifung überkommener sozialer Besitzstände. Nicht visionär, sondern realistisch-pragmatisch, insbesondere aber zurückhaltend gegenüber konkreten Vorschlägen und Rezepten sollte das Kirchenwort sein.

Ebenfalls nicht erst in Berlin, erst recht aber danach, versuchten die Kirchenleitungen, besonders die für den Konsultationsprozeß und die weitere Textarbeit Verantwortlichen – der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* und der Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD, *Hermann Barth* – die Erwartungen zu dämpfen und Mißverständnissen vorzubeugen. Der Textentwurf, mit dem eine achtköpfige, von einem „Beirat" assistierte Autorengruppe nach Berlin beauftragt wurde, könne und solle kein Extrakt aus den Stellungnahmen und Eingaben sein. Gleichwohl sollten die Ergebnisse der Konsultationsphase in den zu erarbeitenden Text einfließen.

Es blühen die Spekulationen

Erfolg und Ziel des Konsultationsprozesses dürften nicht an dem „Wort" gemessen werden, es selbst solle nicht das „letzte Wort" zu dieser hochaktuellen Problematik sein. Die etwas abgegriffene Formel vom Weg, der das Ziel sei, wurde noch und noch bemüht. Indem es gelungen sei, eine Plattform für einen so regen Meinungsaustausch geboten, Allianzen gestiftet und Gespräche überhaupt erst ermöglicht zu haben, sei das Unternehmen Konsultationsprozeß vollauf geglückt. Die von Beobachtern bald nach Berlin ins Spiel gebrachte Frage, ob es denn nun überhaupt noch eines abschließenden Wortes durch die „Hirten" bedürfe, wiesen die Kirchenleitungen dabei ebenso zurück wie den Vorschlag, auch über das Wort selbst noch einmal in einem über Rat und Bischofskonferenz hinausgehenden Kreis zu beraten.
Auch wenn demnach klar war, daß das weitere Prozedere zur Erarbeitung des Wortes weniger transparent und öffentlich sein und wieder ganz in der Verantwortung der Kirchenleitungen liegen sollte, war eine Dynamik in Gang gesetzt, die sich so leicht nicht stoppen ließ. Ihr mag es zuzurechnen sein, daß seit Berlin die Spekulationen über das künftige Wort nicht abgerissen sind. Diese wiederum haben, fast war dies nicht anders zu erwarten, auch schon Vorausveröffentlichungen einzelner Entwurfspassagen und eine lebhafte Kommentierung einzelner Zitate provoziert, selbstverständlich auch das Dementi der Verantwortlichen, noch könne gar nichts gesagt werden, da die Arbeiten noch nicht abgeschlossen seien.
Anfang November dokumentierte die „Westfälische Rundschau" Passagen aus einem vom September datierenden Entwurf und kommentierte, das Kirchenwort gerate wohl „relativ unverbindlich und politisch eher konservativ". Die „Frankfurter Rundschau" wußte von Begriffen und Passagen zu berichten, die aus dem Entwurf der nach Berlin konstituierten Autorengruppe herausgestrichen oder in ihrer Deutlichkeit abgeschwächt worden seien. Die redaktionelle Bearbeitung durch die Kirchenleitungen ließen „Kurskorrektur" vermuten.

In der durch den Konsultationsprozeß ausgelösten Dynamik wurden aber auch die Spitzenvertreter beider Kirchen in ihren Äußerungen zur aktuellen Standort- und Sozialstaatsdebatte beargwöhnt. Die jeweilige Position ließ entweder Schlimmes für das Sozialwort befürchten oder bekräftigte Hoffnungen, dieses werde den hohen Anforderungen doch noch gerecht: Segen oder doch leisetreterische Zustimmung für die Position der Bundesregierung, für die Interessen des Arbeitgeberlagers oder von Sachkompetenz ungetrübte Sozialromantik, die Kirchen eingespannt vor den Karren von Gewerkschaften, anderen Lobbyisten und der Bonner Opposition?

Blauäugigkeit gegenüber den Instrumentalisierungs-Versuchen durch letztere mußten sich die Vorsitzenden des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz vorwerfen lassen, weil sie an dem von Wohlfahrtsverbänden und Gewerkschaften gemeinsam veranstalteten Sozialgipfel Ende April teilgenommen hatten (vgl. HK, Juni 1996, 275f.). Umgekehrt wurde die vorsichtige Distanzierung Lehmanns von den Positionen der Veranstalter im Anschluß an den Sozialgipfel als Einknicken vor dem Regierungslager kommentiert.

Wenig Gutes für das gemeinsame Wort der Kirchen ließ für einige auch die Schlußerklärung des Hildesheimer Katholischen Kongresses vermuten, auch wenn hier nicht die Bischofskonferenz, sondern das ZdK verantwortlich zeichnete (vgl. HK, Oktober 1996, 501 ff.). Von der Erklärung und dem Kongreß überhaupt hatte man sich entschiedene Kritik oder zumindest eine deutliche Position gegenüber dem zeitgleich zum Kongreß im Bundestag verabschiedeten „Gesetz für Wachstum und Beschäftigung" erhofft.

Die Kassandrarolle übernahmen dabei besonders Vertreter der KAB, die sich auch im Verhältnis zu anderen kirchlichen Verbänden und Gruppierungen den Diskussionsaufruf zum Konsultationsprozeß überdurchschnittlich zu eigen gemacht hatte. Zuletzt das Referat von Bischof Lehmann bei der Herbstvollversammlung Ende September in Fulda (vgl. HK, November 1996, 591) stieß beim KAB-Bundesvorsitzenden auf heftige Kritik. Lehmann hatte eine sehr grundlegende, theologisch fundierte Auseinandersetzung mit dem Thema Armut ins Zentrum seines Eröffnungsreferates gestellt und die Kirche gemahnt, in einer Situation, in der es immer auch schon um elementare Alternativen der gesellschaftlichen Gestaltung gehe, gebe es kein behütetes Plätzchen, das außerhalb jeder Politik und Kritik läge.
Zugleich wandte sich der Mainzer Bischof aber auch gegen die Rede vom Abbau des Sozialstaates, wenn gewisse Ansprüche auf Sozialleistungen nicht mehr erfüllt werden könnten. *Karl Nothof* monierte, die Äußerungen Lehmanns seien mißverständlich und zuwenig entschieden, zeigten etwas zuviel Verständnis für das Sparpaket der Bundesregierung; die Bischöfe könn-

ten „nicht auf beiden Seiten der Barrikaden kämpfen".
Beim Bundesverbandstag der KAB im Oktober letzten Jahres drohte Nothof, wenn das Sozialwort der Kirchen allzu leisetreterisch ausfalle, konkret die Option für die Armen und Schwachen abgeschwächt werde, überlege die KAB die Abfassung eines „Herdenworts"; Nothof spielte mit diesem Begriff auf die Terminologie der „Wir-sind-Kirche"-Bewegung in Österreich an, die zeitgleich einen „Herdenbrief" zum Thema „Liebe-Eros-Sexualität" veröffentlicht hatte. Als „peinliches Störmanöver" quittierte das Sekretariat der Bischofskonferenz diese Androhung.

Ein Konkurrenzunternehmen zu dem Wort der Bischöfe betreiben zu wollen, wies bei der letztjährigen Herbstvollversammlung die Präsidentin des ZdK, *Rita Waschbüsch*, entschieden zurück. Aber auch das ZdK arbeitet an einer Erklärung zu den mit der Debatte um Um- oder Abbau des Sozialstaates angesprochenen Problemen und Fragen. Der Geschäftsführende Ausschuß des Laiengremiums hat dazu eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von ZdK-Vizepräsident *Werner Remmers* berufen.

Keine ungeteilte Zustimmung bei den Bischöfen

Der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz und der Anfang November auf Borkum tagenden Synode der EKD (vgl. HK, Dezember 1996, 600 f.) lag eine von Barth und Homeyer dem Vernehmen nach gründlich überarbeitete Fassung des Entwurfes vor; schon die Autoren und ihr Beirat hatten mehrere Versionen diskutiert. Aus deren Reihen war wiederum gelegentlich die Klage zu hören gewesen, daß vor der eigentlichen Schreibarbeit das dem Text zugrundeliegende Konzept stärker geklärt hätte werden müssen. Bei der Zusammensetzung der Autorengruppe und des Beirates wäre mehr Zeit notwendig gewesen, um einen homogenen und in seiner Grundlegung wie Zielrichtung klaren Text zu erhalten. Ein Teil der Spekulationen und Verdächtigungen gegenüber dem gegenwärtigen Redaktionsprozeß mag auch daher rühren, daß von außen kaum mehr nachzuvollziehen ist, wer alles „beratend" und „unterstützend" an den verschiedenen Phasen mitgearbeitet hat.

Bei der Bischofskonferenz fand dem Vernehmen nach der vorgelegte Entwurf keineswegs nur ungeteilte Zustimmung. Angestoßen hatte den Prozeß – der dann wohl auch für die Initiatoren selbst überraschend eine solche Dynamik von der Einbindung der evangelischen Kirchen bis hin zu den 2500 Stellungnahmen des Konsultaltionsprozesses entwickelt hat – der Hildesheimer Bischof und Vorsitzende der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Josef Homeyer* (vgl. HK, Dezember 1993, 598 f.).
Spätestens mit der Diskussion auf der Herbstvollversammlung sollten und müssen sich nun alle Bischöfe Anliegen und Text zu eigen machen, trägt doch die Bischofskonferenz als ganze die Verantwortung für das endgültige Wort. Das Meinungsspektrum zur aktuellen Debatte über Um- oder Abbau des Sozialstaates aber, die konkreten Folgen der unumstritten bekannten Option für Arme und Schwache dürfte dabei innerhalb der Bischofskonferenz ähnlich weit sein wie unter kirchlichen Verbänden und Organisationen.

Im Pressekommuniqué der Herbstvollversammlung wurden einige der Punkte genannt, bei denen sich die Bischöfe Verbesserungen am Textentwurf wünschen: Das christliche Menschenbild solle stärker als Ausgangspunkt profiliert, Bedeutung und Stellenwert der Familie noch intensiver akzentuiert und kritische Phänomene deutlicher benannt werden; zu diesen zählten Besitzstandsdenken, Rückgang der Leistungsbereitschaft, die Ausuferung der Verschuldung der öffentlichen Hand, die Frage nach der möglichen Beteiligung der sozial Schwachen und der Mangel an wirksamen Steuerungsmechanismen. Wie aus berufenem Munde zu erfahren war, soll der Hauptakzent des Wortes auf der Erhaltung, Förderung und Ermöglichung einer auch künftig konsensorientierten politischen Debatte liegen, auf dem auch weiterhin an Konsens und sozialem Frieden orientierten gesellschaftlichen Diskurs.

Eine weitere Redaktionsgruppe wird sich nun des Textes annehmen. Von katholischer Seite gehören ihr der Rottenburg-Stuttgarter Bischof *Walter Kasper* und der Essener Weihbischof *Franz Grave*, von evangelischer die Ratsmitglieder *Hans-Martin Linnemann*, *Barthold C. Witte* und (korrespondierend) *Richard Schröder* an.
In seinem Bericht an die Synode in Borkum gab der Ratsvorsitzende, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, der Redaktionsgruppe auf den Weg, die Kirchen müßten in dem Wort erkennbar sein als „Anwälte des Erbarmens und der Gerechtigkeit". Es dürfe aber weder ein weiteres Sachverständigengutachten noch ein alternativer Jahreswirtschaftsbericht entstehen. Ebensowenig solle es sich dem Vorwurf aussetzen, „den heißen Themen auszuweichen und in Allgemeinplätze zu flüchten".

Engelhardts erstem Anliegen scheint bereits entsprochen: Der aktuell diskutierte Entwurf soll in seinem analytischen Teil deutlich gekürzt worden sein. Die vom badischen Landesbischof geäußerte Befürchtung dagegen, die Kirche flüchte in allzu Allgemeines, in Prinzipielles und Prinzipienhaftes, wird nicht so leicht zu entkräften sein; umgekehrt droht bei allzu genauer Arbeit am Detail der Vorwurf, parteipolitischer Vereinnahmung erlegen zu sein.
Bedauerlich wäre es in jedem Fall, wenn das Experiment zu einer neuen Form kirchlicher Sozialverkündigung in gegenseitigen Verdächtigungen, Vorwürfen, in allzu großer Ängstlichkeit vor einer eigenen, exponierten Stellung der Kirche in der Gesellschaft unterginge. Denn in Berlin hatten die Bischöfe versprochen, das Verfahren werde stilbildend sein und kein Einzelfall bleiben. *A. F.*

Ökumene: Auf dem Weg nach Graz

In sechs Monaten wird in Graz die zweite Europäische Ökumenische Versammlung zusammentreten. Die erste Versammlung dieser Art, 1989 in Basel, stand noch unter den Vorzeichen eines politisch und militärisch geteilten Europas.

Die Vorbereitung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV2), die vom 23. bis 29. Juni 1997 in Graz stattfinden wird, ist in ihre entscheidende Phase getreten. Nach einer Serie von regionalen und überregionalen Vorbereitungstreffen (die deutsche Ökumenische Versammlung fand im Juni 1996 in Erfurt statt; vgl. HK, Juli 1996, 332 f.) erschien im Oktober 1996 der erste Entwurf für ein Arbeitsdokument der Versammlung. Im März dieses Jahres soll die Auswertung der in den kommenden Wochen eingehenden Reaktionen auf diesen Entwurf vorgenommen werden. Außerdem kommt es im Frühjahr zu Delegiertentreffen auf konfessioneller bzw. nationaler Ebene.

Kontinuität und Unterschiede zu Basel

Bereits im Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel in der Pfingstwoche 1989 (vgl. HK, Juli 1989, 297 ff.) war die Anregung enthalten zu prüfen, ob nicht im Zeitraum von etwa fünf Jahren erneut eine solche Versammlung einberufen werden solle. Die Wende im sowjetisch beherrschten Teil Europas brachte es mit sich, daß man sich auf einer weiteren Versammlung nicht nur „erneut" treffen würde, sondern unter *gänzlich anderen politischen Rahmenbedingungen* als in Basel.

Im April 1994 luden die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), nach entsprechenden Beschlüssen beider Gremien, auf der Sitzung ihres gemeinsamen Ausschusses im ungarischen Leányfalú zu einer zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung ein. Auf der ersten gemeinsamen Sitzung der obersten Leitungsgremien beider Organisationen im Mai 1995 in der Nähe von Assisi wurde beschlossen, diese zum genannten Termin nach Graz einzuberufen (vgl. HK, Juni 1995, 332 f.; Wortlaut des Pressekommuniqués in: Ökumenische Rundschau, Juli 1995, S. 374 f.). 1995 erschien eine von einer Gruppe aus Vertretern von KEK und CCEE erstellte *Arbeitshilfe* zur Vorbereitung von Graz (Konferenz Europäischer Kirchen, Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens, Genf / St. Gallen 1995).

Der Titel des nun vorgelegten Vorbereitungsdokumentes gibt das Thema der Ökumenischen Versammlung von Graz wieder: „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens". Die Struktur dieses uneinheitlichen Textes spiegelt seine Entstehungsgeschichte: Den ersten, stärker theologisch geprägten Teil unter der Überschrift „Das Zeugnis der Christen für den Dienst an der Versöhnung" hat eine Redaktionsgruppe unter Berücksichtigung von Texten zum Thema der Versammlung erarbeitet.

Der zweite Teil besteht aus sechs mehr oder weniger ausführlichen, von Arbeitsgruppen erstellten Passagen zu den sechs Hauptthemen der Ökumenischen Versammlung, wie sie bereits im Pressekommuniqué von Assisi enthalten waren: Versöhnung 1. als „Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirchen"; 2. als „Dialog mit den Religionen und Kulturen"; 3. als „Einsatz für soziale Gerechtigkeit, vor allem die Überwindung von Armut, Ausgrenzung und anderen Formen der Diskriminierung"; 4. als Engagement für die „Versöhnung zwischen Völkern und Förderung gewaltfreier Formen der Konfliktbewältigung" (die ursprüngliche Themenstellung enthielt auch noch die Versöhnung „in" den Völkern); 5. als „neue Praxis ökologischer Verantwortlichkeit, besonders im Hinblick auf kommende Generationen"; 6. als „gerechter Ausgleich mit anderen Weltregionen". Die meisten dieser Themen standen auch bereits in Basel auf der Tagesordnung; neu hinzu kam das zweite Thema.

Da es sich lediglich um einen ersten Entwurf für das Grazer Arbeitsdokument handelt, wird dieser Text nur vorübergehende Bedeutung haben. Dennoch lassen sich aus ihm durchaus erste Konturen der bevorstehenden zweiten Ökumenischen Versammlung gewinnen, in *Kontinuität*, aber auch im *Unterschied* zu Basel bzw. zur Anfangsphase des konziliaren Prozesses.

Wie ausdrücklich wird Graz sich in der Kontinuität von Basel sehen? So lautete in den letzten Monaten eine viel gestellte Frage. Die offizielle Bezeichnung als „EÖV2" stellt bereits in der Zählung einen festen Zusammenhang zu Basel her. Der erste Entwurf des Arbeitsdokumentes erwähnt Basel gleich im zweiten Absatz als ein „unvergeßliches Fest der christlichen Gemeinschaft, waren doch zum ersten Mal seit Jahrhunderten Delegierte aus der römisch-katholischen, den orthodoxen und evangelischen Kirchen zu Gebet, Gottesdiensten und Beratungen vereint".

Was wird aus dem „konziliaren Prozeß"?

Im weiteren wird in dem vorliegenden Entwurf auf Basel auf zweierlei Weise verwiesen: im Zusammenhang mit

inhaltlichen Aussagen zur Trias „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ aus dem konziliaren Prozeß sowie – inhaltlich unspezifischer – als Symbol für einen Zeitpunkt, an dem noch andere politische Verhältnisse in Europa herrschten.

Eine gewisse Grenze der Rede von Kontinuität zu Basel setzt notgedrungen die Tatsache, daß die Zusammensetzung des Grazer Treffens eine andere sein wird. Das Basler Treffen fand noch unter den Bedingungen eines geteilten Kontinents statt. Graz wird insofern schon deshalb nicht einfach eine Kopie des Vorgängertreffens sein können, weil erstmals die Kirchen Gesamteuropas völlig ungehindert teilnehmen können.

Eine weitere verbreitete Frage an Graz lautet: Wird man sich zur Fortsetzung des „konziliaren Prozesses“ bekennen oder nicht? In der Abschlußpressekonferenz der deutschen Ökumenischen Versammlung betonte der ACK-Vorsitzende, der Erfurter Bischof *Joachim Wanke*, die Erfurter Versammlung habe gezeigt: „Der konziliare Prozeß der Kirchen geht weiter.“

In einer gewissen Spannung zu dieser Feststellung steht die Tatsache, daß der Entwurf zum Vorbereitungsdokument mit dem Begriff „konziliarer Prozeß“ ausgesprochen sparsam umgeht. Selbst wenn Basel gleich im zweiten Absatz im Stile eines Touristenführers als „alte Konzilsstadt“ apostrophiert wird, taucht der Begriff „konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ dagegen erst im letzten Absatz des ersten, eher grundsätzlich gehaltenen Teils des vorliegenden Entwurfes auf. Das terminologische Nebeneinander von Europäischer Ökumenischer Versammlung und konziliarem Prozeß verdiente eine klare Aufarbeitung.

Das gerade von osteuropäischer Seite eingebrachte Thema „Versöhnung“ als zentraler Begriff der zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung stößt seit langem auf mancherlei Vorbehalte. Im Kommuniqué von Assisi hatte es geheißen, die Versammlung von Graz werde „sowohl feierliches Glaubenszeugnis und Erfahrungsaustausch der Christen sein als auch der Klärung der Aufgaben dienen, vor die Kirchen und Christen im Dienst der Versöhnung gestellt sind“.

Der Entwurf für ein Arbeitsdokument ist – wie schon die deutsche Ökumenische Versammlung in Erfurt – bemüht, die Kritik aufzufangen und mitzureflektieren. Der Begriff der Versöhnung sei oft „mißbraucht“ worden, wird betont. Man habe ihn benutzt, „um schuldhafte Verhältnisse zu beschönigen und den Mantel eines nachsichtigen Schweigens über Geschehnisse zu breiten, die kritischer Offenlegung bedurft hätten“.

Ansonsten scheint sich die Kritik am Versöhnungsthema inzwischen etwas gelegt zu haben. Der Umgang mit diesem Thema vor und in Graz dürfte nicht der einzige Punkt sein, an dem der jeweilige spezifische Erfahrungskontext zu Buche schlägt. Im übrigen wird das Versöhnungsthema im ersten Entwurf *nicht neben* die Themen des konziliaren Prozesses „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ gestellt, sondern es *umgreift* die genannten Themen aus der Warte einer noch einmal umfassenderen theologischen Kategorie.

Wird der Krieg wieder als unausrottbar akzeptiert?

Zur Methodik des ersten Entwurfs gehört es, daß sowohl ausdrücklich an Basel erinnert wie auch an die Entwicklung der letzten acht Jahre anzuknüpfen versucht wird. Beim Thema *soziale Gerechtigkeit* wird ein enger Zusammenhang hergestellt zum theologischen Umkehr-Begriff aus dem Basler Schlußdokument, im weiteren zur aktuellen Diskussion über Fragen von politischer Ordnung, Wirtschaftsentwicklung und Sozialpolitik.

Beim Thema *Ökologie* wird darauf verwiesen, daß viele der Empfehlungen von Basel „immer noch auf der Tagesordnung“ stehen. Zugleich wird jedoch auch selbstkritisch eingestanden, daß „die Kirchen und die Christen... – abgesehen von einigen guten Beispielen – noch nicht zum allgemeinen sichtbaren Ferment einer neuen, schöpfungsbewahrenden und umweltschonenden Lebensweise geworden“ seien.

Die *Friedensethik* ist das Gebiet, auf dem sich die Verhältnisse gegenüber Basel wohl am nachhaltigsten verändert haben. Der Entwurf zitiert aus der Basler Abschlußerklärung zwar den Satz: „In unseren Ländern oder auf unserem Kontinent gibt es keine Situation, die einen Einsatz von Gewalt verlangen oder rechtfertigen würde.“ Die kriegerischen Auseinandersetzungen in Jugoslawien, Tschetschenien und Nordirland verstärken jedenfalls den Verdacht, „als habe die Neigung, den Krieg als ein unausrottbares Übel zu akzeptieren, wieder unter uns Raum gewonnen“.

Vor diesem Hintergrund fragt der Entwurf: „Akzeptieren die Kirchen die Notwendigkeit einer polizeilichen Intervention mit einem Mandat der Vereinten Nationen, um die Schwachen zu schützen, wenn alles andere versagt hat? Erfordert die Suche nach Versöhnung gelegentlich solches Handeln, um die Bedingungen sicherzustellen, unter denen diese Suche beginnen kann? Welches sind die Bedingungen für solches Handeln...?“ Auch hier wird selbstkritisch anerkannt, „daß mit den Kirchen verbundene Menschen zuweilen zu Konflikten beigetragen haben oder religiöse Rechtfertigungen in spezifischen Konflikten geliefert haben“.

Vor dem Hintergrund dessen, was gerade in Deutschland auf sozial- und friedensethischem Gebiet in den letzten Jahren im kirchlichen Raum erarbeitet wurde, ließe sich der vorliegende Entwurf ansonsten in dem Sinne kritisieren, daß darin *viel Bekanntes und oft Gehörtes* zu lesen ist. Würde man dies zum Maßstab machen, wäre aber die Latte sowohl für die Vorbereitung wie für Graz selbst unrealistisch und unangemessen hoch gelegt. Angesichts der Unterschiedlichkeit der beteiligten Kirchen, angesichts der

veränderten politischen Lage und der mangelnden Vertrautheit mit Beratungsvorgängen dieser Qualität und Größenordnung könnte man die Versammlung mit Erwartungen dieser Art leicht überfordern.
Wie hoch die Latte trotz allem faktisch dennoch liegt, ahnt man etwa, wenn es im Entwurf zum Thema *Einheit der Kirchen* heißt, die Christen müßten „lernen, einander zu respektieren, einander in Liebe die Wahrheit zu sagen", und „sorgfältig die Trennlinie zwischen legitimer Evangelisation und Proselytismus beachten". Oder wenn die Christen Europas zum Thema „Dialog mit den Religionen und Kulturen" aufgefordert werden, „sich zuerst Gott verpflichtet zu fühlen und erst in zweiter Linie der Nation oder Institution".
Im Vorwort des Entwurfs wird angedeutet, wie voraussichtlich mit dem vorliegenden Text weiter verfahren werden soll. Zusammen mit den eingehenden Reaktionen wird in diesem Frühjahr eine *zweite Fassung* des Entwurfs erarbeitet, die dann auch den Delegierten in Graz vorgelegt wird. Aus dem ersten Teil soll eine spätere „Botschaft aus Graz" hervorgehen. Zu den sechs Unterthemen sind die bestehenden Arbeitsgruppen aufgefordert, Handlungsempfehlungen bzw. Konkretionen für die gemeinsame Weiterarbeit der Kirchen nach Graz auszuarbeiten.
Der Versammlungssekretär der KEK, *Rüdiger Noll*, sprach im Zusammenhang mit den angestrebten Konkretionen bereits von einem „ökumenischen Kodex", dem man sich damit „hoffentlich nahe" annähere (in: Pax Christi, September 1996, 3). Selbst wenn dieser Begriff dem Erreichbaren vorauseilen dürfte – unstrittig ist offenbar der Wunsch, im Rahmen des Grazer Treffens auf den sechs genannten Sachgebieten zu handlungsorientierten Konkretionen zu kommen. *K. N.*

Indien: Theologen unter römischem Verdacht

Ende Oktober fand im Vatikan ein Gespräch mit indischen Bischöfen über Tendenzen der indischen Theologie statt, die als nicht orthodox angesehen werden. Es bleibt abzuwarten, welche konkreten Folgen diese Initiative haben wird.

Auf Initiative von Kardinal *Josef Ratzinger*, dem Vorsitzenden der Glaubenskongregation, kam vom 21. bis 24. Oktober 1996 eine Gruppe von 20 indischen Bischöfen im Vatikan zu einem Gespräch über Tendenzen in der indischen Theologie und ihre Auswirkungen auf die theologische Ausbildung in Indien zusammen. Zu den eingeladenen Bischöfen gehörten der gegenwärtige Vorsitzende der indischen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Powathil*, die Mitglieder ihrer theologischen Kommission, ferner alle Bischöfe von Diözesen, in denen sich theologische Ausbildungszentren befinden, sowie Vertreter der drei in Indien beheimateten Riten bzw. Individualkirchen. Die Auswahl war so getroffen, daß alle geographischen Regionen Indiens vertreten waren. Außer dem Sekretär der bischöflichen theologischen Kommission, *P. S. Arockiasamy* SJ, waren keine indischen Theologen eingeladen.
Von römischer Seite nahmen neben dem Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal *Jozef Tomko* für die Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Kardinal *Pio Laghi* von der Kongregation für das katholische Bildungswesen und Kardinal *Francis Arinze* für den Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog an der Begegnung teil. Seitens der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) wurde zum Ziel dieser außergewöhnlichen Zusammenkunft lediglich angemerkt: „Im Hinblick auf die Asiatische Synode, bei der erwartet wird, daß Indien eine wichtige Rolle spielen wird, hat die Glaubenskongregation in Zusammenarbeit mit anderen Dikasterien eine Gruppe von Mitgliedern der indischen Hierarchie zu einem Treffen nach Rom eingeladen. Das Ziel der Zusammenkunft war, den Stand der katholischen Theologie in Indien zu bedenken und nach Wegen und Mitteln zu suchen, sie weiter zu stärken, damit sie einen immer besseren Beitrag zum Leben und der Mission der Kirche zu Hause und darüber hinaus leisten kann" (FABC Newsletter, no. 99, August-October 1996, S. 2).

Christologie, Dialog, Inkulturation

Der Verlauf des Treffens und die anschließend bekannt gewordenen Kommentare zum Inhalt der Diskussionen und den beschlossenen Maßnahmen machen aber deutlich, daß das Zusammenrufen der indischen Bischöfe in erster Linie auf eine *Korrektur* bestimmter, in den Augen der römischen Stellen nicht orthodoxer Tendenzen in der indischen Theologie abzielte. Die Kritik richtet sich zunächst ganz generell gegen eine fehlende Klarheit in den Schriften einer ganzen Reihe von indischen Theologen, ohne daß konkret Namen genannt werden. Bemängelt werden dann im einzelnen Defizite in *christologischen Aussagen* indischer Theologen, wobei vor allem das Fehlen eindeutiger Aussagen zur einzigen Heilsvermittlung Jesu Christi kritisiert wird. Aussagen, in denen vom *geschichtlichen Jesus* gesagt werde, daß in ihm zwar der *göttliche Logos* gegenwärtig sei, der Logos aber mehr als Jesus darstelle, seien mit einer orthodoxen Christologie nicht zu vereinbaren.
Kritisiert werden auch Überlegungen,

herausragende Gestalten anderer Religionen wie Buddha oder Krishna eine Rolle in der Heilsvermittlung einzuräumen, wodurch die Einzigartigkeit der Heilsvermittlung Jesu Christi in Frage gestellt erscheine. Das für Indien so entscheidend wichtige Gebiet des *interreligiösen Dialogs* wurde ebenfalls kritisch durchleuchtet. Den indischen Theologen wird dabei von den römischen Kritikern vorgehalten, daß sie zu sehr das Anliegen des Dialogs in den Vordergrund stellten und darüber die Missionsverpflichtung zu stark vernachlässigten. Indische Ansätze in der *Inkulturation* wurden ebenfalls kritisch unter die Lupe genommen, wobei bemängelt wurde, daß sie zu stark auf die anderen kulturellen und religiösen Traditionen Indiens eingingen, wodurch die Einzigartigkeit der christlichen Botschaft verdunkelt werde.

Das Treffen endete mit dem Beschluß, eine *internationale Expertenkommission* zusammenzustellen, die die Ausbildung an den theologischen Fakultäten und Seminaren in Indien beobachten soll. Johannes Paul II. würdigte die Arbeit der Konferenz positiv und bescheinigte in einer Botschaft an die Konferenz den indischen Bischöfen, daß sie nachdrücklich den absoluten Charakter der christlichen Offenbarung und der einzigartigen Bedeutung Jesu Christi bestätigt hätten.

Die indischen Bischöfe wiesen in einer ersten Reaktion auf die römische Kritik darauf hin, daß die theologische Diskussion in Indien so gut wie ausschließlich innerhalb der theologischen Einrichtungen und in wissenschaftlichen Publikationen geführt werde. Unruhe unter den Gläubigen in den Pfarreien würden durch die für die indische Kirche lebensnotwendigen theologischen Reflexionen kaum ausgelöst. Das richtige Gleichgewicht zwischen Vermittlung der traditionellen theologischen Lehre der gesamtchristlichen Tradition und kreativen neuen Überlegungen, in denen auf die Besonderheiten der indischen Gegebenheiten eingegangen werde, sei nicht immer leicht zu treffen.

Einige Bischöfe räumten ein, daß es in der Vergangenheit Aussagen indischer Theologen gegeben habe, die nicht unbedingt auf dem Boden der Orthodoxie stehen. Etwas gewunden klangen die Stimmen anderer Bischöfe, die in der römischen Reaktion neben der Kritik auch die Anerkennung für die geleistete eigenständige theologische Arbeit erblicken zu können meinten. Das Treffen könne schließlich auch als eine Chance gesehen werden, Mißverständnisse auszuräumen, die sich im Laufe der Zeit zwischen Rom und der indischen Theologie aufgebaut hätten.

Indische *Theologen* reagierten auf die Vorwürfe aus Rom mit Erstaunen und Betroffenheit. Vorherrschend war die Meinung, daß man sich mißverstanden fühlte, weil die Vorwürfe zu pauschal und allgemein gefaßt seien, alle Theologen in Indien in Verdacht bringen, es aber wegen dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit auch unmöglich sei, daß sich einzelne Theologen zu bestimmten Punkten äußern könnten, um Mißverständnisse zu korrigieren und Verständnis zu wecken für die kontextuellen Gegebenheiten der indischen Theologie.

Schon früher kritische Stimmen

Es zeigt sich aber auch Verbitterung und Enttäuschung bei einigen Theologen, die sich verletzt fühlen, daß das ehrliche Bemühen, in der religiös so vielfältigen Situation Indiens und den gegenwärtigen sozialen Spannungen in der indischen Gesellschaft und innerhalb der Kirchen theologisch relevante Antworten zu finden, so einseitig negativ verurteilt wird.

Kritisiert wird aber vor allem, daß die Theologen selber nicht einmal gehört werden und daß der Versuch der Korrektur ihrer Ansichten einseitig nur mit den Bischöfen besprochen wird, denen dann die Aufgabe zugewiesen wird, die Theologen Indiens wieder auf den Pfad der Orthodoxie zurückzubringen. Der ganze Vorgang macht einmal wieder mehr deutlich, daß das Verhältnis zwischen Bischöfen und Theologen insgesamt in der Kirche, aber in diesem konkreten Fall auch zwischen den indischen Bischöfen und den indischen Theologen gestört ist, und es unklar ist, wie das Zueinander von Leitungs- und Hirtenamt der Bischöfe mit dem spezifischen Auftrag theologischer Forschung und Lehre so geregelt werden kann, daß größere Gemeinsamkeit und Harmonie im Interesse des Ganzen erreicht wird.

Kritik an indischen Theologen und indischer Theologie hat es in der Vergangenheit seitens Roms schon häufiger gegeben. Kardinal Tomko hat schon vor einigen Jahren von Indien als dem „Epizentrum aller Häresien" gesprochen und einzelne indische Theologen wegen ihrer christologischen Aussagen, ihrem Verzicht auf Mission zugunsten des Dialogs und anderer Abweichungen kritisiert (vgl. Asia Focus 4 [1988], 39, 15.10. 1988, S. 1 u. 6). Auch in der Missionsenzyklika „Redemptoris Missio" lassen sich deutliche Hinweise auf Mängel und Fehler asiatischer, vor allem indischer Theologie wiederfinden, wenn Unklarheiten in der Christologie, ein falsch verstandener Begriff des Reiches Gottes und Abweichungen in der Offenbarungs- und Erlösungslehre bemängelt werden. Die Missionsenzyklika bezieht sich wohl auf Aussagen indischer Theologen, wenn sie Theologen kritisiert, die eine falsch verstandene Theozentrik vertreten, indem sie das Reich Gottes von Christus und der Kirche losgelöst betrachteten oder die Schöpfung gegenüber der Erlösung betonten.

Die Eigenart des literarischen Genus einer Enzyklika bringt es mit sich, daß die Autoren der inkriminierten Aussagen nicht genannt und Belegstellen nicht gegeben werden. Kürzlich hat sich auch Kardinal Ratzinger bei einem Treffen mit den Präsidenten der Glaubenskommissionen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Guadalajara in Mexiko im Mai 1996 in einem Vortrag „Zur Lage von Glaube und Theologie heute" (L'Osservatore Romano, dt. Ausg., 22.11.96) zur indischen Theologie geäußert. Zunächst sprach er kritisch die pluralistische Theologie der Religionen an, zu der er

festhielt: „Die sogenannte pluralistische Theologie der Religionen ist einerseits ein typisches Kind der westlichen Welt und ihrer philosophischen Denkformen, berührt sich aber andererseits mit den philosophischen und religiösen Intuitionen Asiens, besonders des indischen Subkontinents in erstaunlicher Weise, so daß gerade die Berührung dieser beiden Welten ihr im gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick eine besondere Stoßkraft gibt."

Auf die indische Situation bezogen sagte Ratzinger: „Der areligiöse und pragmatische Relativismus Europas und Amerikas kann sich von Indien her eine Art von religiöser Weihe leihen, die seinen Verzicht auf das Dogma die Würde höherer Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes und des Menschen zu geben scheint. Umgekehrt wirkt der Rückgriff europäischen und amerikanischen Denkens auf die philosophische und theologische Vision Indiens verstärkend auf die Relativierung aller religiösen Gestalten zurück, die zum indischen Erbe gehört. So erscheint es nun auch für die christliche Theologie Indiens geradezu als geboten, die als westlich angesehene Gestalt Christi aus ihrer Einzigartigkeit herauszuholen und gleichrangig neben indische Erlösungsmythen zu stellen: Der historische Jesus (so denkt man nun) ist so wenig einfach der Logos überhaupt, so wenig es irgendwelche anderen Erlösergestalten der Geschichte sind."

In einer Fußnote verweist Ratzinger dabei namentlich auf das Werk des bekannten indischen Theologen *Felix Wilfred*, der gegenwärtig als Sekretär der theologischen Beratungskommission der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) in Asien einigen Einfluß hat, indem er feststellt: „Deutlich in diese Richtung bewegt sich F. Wilfred." Als Beleg wird dann allerdings nur ein Verweis auf zwei der zahlreichen Publikationen Wilfreds gegeben, deren Titel genannt werden, ohne aber Belegstellen für die gemachte Behauptung anzuführen. Diese Vorgehensweise läßt sich generell in vatikanischen Erklärungen feststellen, sei es, daß sie von der Kongregation für die Evangelisierung oder von der Glaubenskongregation kommen.

Aus Sicht der römischen Stellen ergibt sich die Notwendigkeit, den in der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen so starken Einfluß indischer Theologen zurückzudrängen, wohl im Hinblick auf die bevorstehende Asiatische Synode zu ergeben, eine Sicht, die auch die Erklärung der FABC zu dem römischen Vorgehen zu teilen scheint.

Die Asiatische Synode, die immer noch nicht terminlich fixiert ist, aber wahrscheinlich im Jahr 1998 durchgeführt werden soll, wurde erstmals in einer Rede des Papstes in Manila im Januar 1995 bei der Feier des 25jährigen Jubiläums der FABC und ihrer Sechsten Vollversammlung angekündigt. Johannes Paul II. machte deutlich, daß für ihn die kontinentalen Synoden eine wichtige Ergänzung der ad limina-Besuche der nationalen Bischofskonferenzen seien.

Synodenplan fast ohne Echo

Die Reaktion der asiatischen Bischöfe auf diese Ankündigung war in Manila nicht gerade begeistert. Bis heute lassen sich in den verschiedenen asiatischen Ortskirchen so gut wie keine eigenständigen Anstrengungen feststellen, das Anliegen der Asiatischen Synode als ein vorrangiges Ziel zu verfolgen und es in der Pastoral vor Ort zu verankern.

Es handelt sich schließlich ganz offensichtlich um eine *römische Initiative*, die vom Synodensekretariat unter Kardinal *Jan Schotte* inzwischen routiniert koordiniert und durchgeführt wird. Das Vorbereitungsgremium aus verschiedenen asiatischen Ortsbischöfen wurde von Rom zusammengestellt und hat inzwischen das erste Vorbereitungsdokument (Lineamenta) fertiggestellt, das im September 1996 veröffentlicht wurde und in dem als Hauptaufgaben innerkirchliche Erneuerung und verstärkte Missionsarbeit sowie Bemühungen um Ökumene und interreligiösen Dialog genannt werden. Die Lineamenta bleiben sehr allgemein und bringen eine Fülle von Problembereichen, die seitens der FABC seit Jahren intensiv in den verschiedenen Studienseminaren für Bischöfe zur Mission, zum interreligiösen Dialog, zum sozialen Apostolat, zum Laienapostolat, zur Theologie und anderen für die asiatischen Kirchen relevanten Themen behandelt wurden.

Das von den verschiedenen Kommissionen und Gremien der FABC im Laufe von gut 25 Jahren erstellte Material stellt einen überzeugenden Überblick über die die asiatischen Kirchen bedrängenden Fragen dar. Die Vielzahl der bisher veröffentlichten Dokumente bildet ein Lehrgebäude, das schwerlich durch einen Text zu übertreffen ist, der über den komplizierten Modus einer außerordentlichen römischen Bischofssynode erstellt werden soll.

Die Aktion, im Vorfeld der Asiatischen Synode die indischen Theologen zu maßregeln, trägt seinerseits wohl kaum dazu bei, das Anliegen der Synode als eine Angelegenheit der asiatischen Kirche und Theologie erscheinen zu lassen. Es bleibt abzuwarten, inwieweit die römische Initiative die theologische Diskussion in Indien beeinflussen wird. Auf Seiten der indischen Bischöfe wird der Druck gewachsen sein, mehr als bisher die theologische Arbeit in den Seminaren und theologischen Hochschulen zu verfolgen. Ob dies eine generelle Überwachung und Verschärfung der Zensur theologischer Publikationen zur Folge haben wird, wird sich zeigen.

Undeutlich ist auch, wie die als Beschluß der römischen Konferenz gegründete internationale Expertenkommission zusammengesetzt sein wird und welche Funktionen ihr im einzelnen zugedacht sind. Deutlich unterstrichen wurde jedoch einmal mehr, daß aus römischer Sicht auch weiterhin Entwicklungen von kontextuellen Theologen in verschiedenen Ländern und Regionen argwöhnisch beobachtet werden und der Trend ungebrochen ist, an einer einheitlichen theologischen Ausrichtung für die Gesamtkirche festzuhalten. *G. E.*

Ein verunsichertes Land

Die Schweiz in wirtschaftlichen und politischen Turbulenzen

Die Schweiz ist anders: Sie gehört nicht wie alle ihre Nachbarstaaten zur EU, vier Parteien teilen sich die Regierung nach einer vor Jahrzehnten festgelegten „Zauberformel", das letzte Wort bei politischen Entscheidungen liegt jeweils beim Volk. Das Schweizer Modell mit seinem besonders ausgeprägten Föderalismus und seinen stabilen wirtschaftlichen Verhältnissen steckt derzeit allerdings in einer Krise.

„Scheitert die Schweiz?", titelte das Zürcher Schauspielhaus im Herbst 1996 eine Veranstaltungsreihe. Nichts könnte das Befinden des Landes besser umreißen als dieser Veranstaltungstitel, meinte vor kurzem *Gerhard Schwarz*, der wirtschaftspolitische Vordenker der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ); denn die Zuversicht der Bevölkerung befinde sich zur Zeit an einem Tiefpunkt.

Wohl stagniert die schweizerische Wirtschaft seit schon sechs Jahren und wohl häuften sich in den letzten Monaten schlechte Nachrichten vom Arbeitsmarkt; fast täglich ist von Umstrukturierung, Auslagerung von Produktionsbetrieben und Streichung von Arbeitsplätzen zu vernehmen. Doch künden solche Nachrichten mehr von den Härten des Strukturwandels als von einem kritischen konjunkturellen Einbruch; deshalb beruht für Gerhard Schwarz die gegenwärtige soziale und wirtschaftliche Unsicherheit mehr auf einem Mangel an langfristigem Vertrauen als auf einer nüchternen Analyse der Wirtschaftssituation. So erwartet auch der Internationale Währungsfonds (IMF) für die Schweiz für das Jahr 1996 eine Schrumpfung des Bruttoinlandproduktes um 0,5 Prozent, eine durchschnittliche Arbeitslosenquote von 4,5 Prozent und eine Teuerung von weniger als einem Prozent. Für das Jahr 1997 rechnet der Währungsfonds mit einem Wachstum von einem Prozent und einer Teuerung von einem Prozent; dieses Wachstum dürfte laut Währungsfonds indes nicht genügen, um einen weiteren Anstieg der Arbeitslosigkeit zu verhindern.

Noch größer als die Angst vor einem Arbeitsplatzverlust scheint zudem das Mißtrauen gegen die Wirtschaft, gegen die Wirtschaftsführer und auch die Wirtschaftswissenschaftler geworden zu sein. Anders ist kaum zu erklären, daß in der Volksabstimmung vom 1. Dezember 1996 die Änderung des Bundesgesetzes über die Arbeit in Industrie, Gewerbe und Handel mit 67 Prozent Nein- gegen 33 Prozent Ja-Stimmen abgelehnt worden ist. Die Änderung hätte namentlich eine liberalisierte Regelung der Nacht- und Sonntagsarbeit gebracht. Von bürgerlicher Seite und Wirtschaftsführern wurde diese Änderung des aus dem Jahr 1964 stammenden Gesetzes mit der Begründung unterstützt, sie würde die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen entscheidend verbessern; bekämpft wurde das neue Arbeitsgesetz von den Gewerkschaften vor allem, weil sie einen gesetzlichen Zeitzuschlag für Nacht- und Sonntagsarbeit fordern, und von den Kirchen, weil das revidierte Gesetz den Verkaufsgeschäften gestattet hätte, an sechs Sonntagen ohne behördliche Bewilligung Arbeitnehmer zu beschäftigen. Trotz der wirtschafts- und namentlich beschäftigungspolitischen Argumentation wurde das neue Arbeitsgesetz aber gerade in den Kantonen mit der höchsten Arbeitslosigkeit am stärksten verworfen.

Verschlechterung der Staatsfinanzen

Noch vor der Volksabstimmung hatte der Spitzenverband der Schweizerischen Wirtschaft, der Schweizerische Handels- und Industrieverein (Vorort) in seinem jährlichen Bericht zur Wirtschaftslage im Volk eine Besorgnis angesichts des wirtschaftlich veränderten Umfeldes ausgemacht, aber auch einen lähmenden politischen Schwebezustand diagnostiziert und deshalb eine überzeugende Führung in den Unternehmen und in der Politik gefordert. So sei die private Konsumnachfrage nicht nur deshalb zurückgegangen, weil aus Angst vor möglichen Arbeitsplatzverlusten vermehrt gespart werde, sondern auch angesichts der schlechten Aussichten in bezug auf die Finanzierbarkeit der Sozialwerke.

In der Tat verunsichern nicht nur die von der Globalisierung geprägte Wirtschaftslage bzw. die beschäftigungswirksamen Entscheide der Unternehmen, sondern auch die Finanzlage der öffentlichen Hand und der Sozialwerke. Zur Verunsicherung haben besonders die enormen Prämienschübe in der *Krankenversicherung* im Gefolge des neuen Krankenversicherungsgesetzes beigetragen. Weil die Kantone aufgrund der Bundesgesetze zur Prämienverbilligung im Gesundheitswesen wie zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit beitragen müssen, hat sich deren Finanzlage ebenfalls merklich verschlechtert.

Ob in diesen Jahren der stagnierenden Wirtschaft in der Schweiz auch die *Armut* zugenommen hat, ist eine strittige Frage. Nach der einen Schätzung soll sich die Zahl der Personen, die Sozialhilfe beanspruchen, zwischen 1990 und 1995 verdoppelt haben (Zeitschrift für öffentliche Fürsorge 6/1996). Nach einer Studie des Bundesamtes für Statistik läßt die Entwicklung der Sozialindikatoren „tiefe Einkommen" und „zu tiefe Einkommen" („working poors") keinen klaren Trend erkennen. Zu fragen bleibt, ob die vom Bundesamt gewählte Methode der Arbeitskräfteerhebung zu Ergebnissen führt, die das Ausmaß der Armut unterschätzen, oder ob in diesen Jahren die Sozialhilfe großzügiger zugesprochen wurde.

In diesem Zusammenhang bzw. unter dem Eindruck des

rauher gewordenen wirtschaftlichen und sozialen Klimas haben der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und die Schweizer Bischofskonferenz beschlossen, eine *ökumenische Konsultation über die soziale und wirtschaftliche Zukunft des Landes* durchzuführen. Mit dieser Konsultation, die auch als ein Beitrag der Kirchen zur 150-Jahr-Feier des schweizerischen Bundesstaates von 1998 gedacht ist, wollen die Kirchen in Erinnerung rufen, daß das Vertrauen in eine tragfähige Solidarität ebenso wichtig ist wie die wirtschaftliche Wettbewerbsfähigkeit. „Die Konsultation soll den Weg zu einem neuen sozialen Konsens ebnen helfen. Denn unser Land braucht neben einer Revitalisierung der Wirtschaft eine Revitalisierung der moralischen Werte."

Ein neuer Gesellschaftsvertrag?

Daß die wirtschaftlichen Unsicherheiten und Verunsicherungen bislang zu keiner politischen Instabilität geführt haben, hat wohl damit zu tun, daß in der Schweiz die Interessengegensätze im konfliktiven Raum zwischen Wirtschaft und Politik noch hinreichend ausgeglichen werden konnten. Am Caritas-Forum 1995 wurden dieser Ausgleich, seine Gefährdung und seine mögliche Neudefinition mit der Frage „Nationaler Konsens am Ende?" thematisiert. Für den Caritas-Mitarbeiter *Carlo Knöpfel* beruht der heute noch tragende nationale Konsens auf dem geregelten Ausgleich der Interessengegensätze zwischen Arbeit und Kapital, zwischen dem weltmarktorientierten und dem binnenmarktorientierten Sektor der Wirtschaft sowie zwischen dem Bund und den Kantonen und ihren Gemeinden im Rahmen der föderalistischen Staatsstruktur (Caritas Schweiz, Diskussionspapier 3, Luzern 1996).
Der Ausgleich zwischen den Interessen von Arbeit und Kapital bzw. zwischen den Gewerkschaften und den Arbeitgeberverbänden umfaßt namentlich drei Elemente. Erstens verfolgen Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände seit dem Friedensabkommen von 1937, das Verfahrensregeln zur Behandlung von Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten umfaßt, eine „konstruktive" Arbeitsmarktpolitik. Zweitens bauen Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände im Rahmen der Sozialpartnerschaft den durch Arbeitgeber- und Arbeitnehmerbeiträge finanzierten Sozialstaat auf. Drittens werden nicht nur die Arbeitgeberverbände, sondern auch die Gewerkschaften in die schweizerische Wirtschaftspolitik eingebunden.

Der Interessengegensatz zwischen dem binnenmarktorientierten und dem weltmarktorientierten Sektor der derart deutlich zweigeteilten schweizerischen Wirtschaft wurde ebenfalls durch drei Elemente ausgeglichen. Erstens betreibt die Schweiz im internationalen Vergleich eine relativ liberale Wirtschaftspolitik; mit Ausnahme der Landwirtschaft erhält kein anderer Wirtschaftszweig eine direkte staatliche Unterstützung. Zweitens gelingt es dem binnenmarktorientierten Sektor, sich mit Mitteln wie verbandlichen Absprachen, kartellistischen Praktiken und technischen Normen vor der ausländischen Konkurrenz zu schützen; dies führt zu im europäischen Vergleich hohen Preisen und Lebenshaltungskosten. Drittens verzichtete der weltmarktorientierte Sektor lange darauf, diesen Sachverhalt zu thematisieren; dafür dominiert er die schweizerische Außenpolitik, die vor allem eine Außenwirtschaftspolitik ist.
Der Interessenausgleich zwischen dem Bund und den Kantonen und ihren Gemeinden erfolgt nicht nur über formale rechtliche Regelungen, sondern auch über einen Ausgleich von Leistungen und Lasten, der in einem Finanzausgleich zwischen dem Bund und den Kantonen gipfelt, der nicht mehr durchschaubar ist und deshalb neu verhandelt werden soll. Diese drei Ausgleiche bilden nach Carlo Knöpfel den Kern eines Gesellschaftsvertrages, der zu jenem nationalen Konsens führte, der heute im Gefolge der weltweiten wirtschaftlichen Entwicklung an sein Ende kommen könnte. Die dabei treibende Kraft ist die Globalisierung der Wirtschaft, die auch den nationalen Sozialstaat in Frage stellt. Unter dem Einfluß dieser weltmarktorientierten Kräfte würde der bisherige Gesellschaftsvertrag zunächst unmerklich von einem neoliberalen Gesellschaftsvertrag abgelöst (vgl. dazu *David de Pury, Heinz Hauser, Beat Schmid* [Hrsg.], Mut zum Aufbruch, Zürich 1995). Dagegen fordert Caritas Schweiz eine öffentliche Debatte über den neuen Gesellschaftsvertrag, weil er nicht nur Spielregeln für Sieger umfassen dürfe.

Verunsichernd wirkt zur Zeit nicht nur die wirtschaftliche und soziale Zukunft, sondern auch die *politische Vergangenheit.* Nicht aus den Schlagzeilen auch der internationalen Presse gerät die Frage der nachrichtenlosen jüdischen Vermögen aus der Zeit des Nationalsozialismus auf Schweizer Banken.
Diese und damit zusammenhängende Fragen wie die Goldgeschäfte der Schweizerischen Nationalbank mit der Deutschen Reichsbank sollen auf verschiedenen Ebenen energisch angegangen werden. Zum einen haben die Schweizerische Bankiervereinigung und jüdische Organisationen einen Ausschuß schweizerischer und jüdischer Persönlichkeiten eingesetzt, der die Aktivitäten der Schweizer Banken im Umgang mit nachrichtenlosen Vermögen aus der Nazi-Zeit eingehend überprüfen soll.
Der vom ehemaligen Präsidenten der US-Notenbank, *Paul A. Volcker,* präsidierte Ausschuß will die Fragen um die auf Schweizer Banken deponierten Gelder von Nazi-Opfern so klar beantworten, wie es auf Grund der heute noch vorhandenen Unterlagen möglich ist, und zwar durch eine „intensive Untersuchung, gestützt auf den uneingeschränkten Zugang zu den relevanten Schweizer Bankunterlagen und zum Personal". Zugleich soll die bisherige Arbeit der Bankiervereinigung und der zentralen Anlaufstelle beim Bankenombudsmann überprüft werden.

Praktisch durchgeführt wird diese Arbeit von Revisoren der international tätigen, von der Eidgenössischen Bankenkommission anerkannten Treuhandfirmen Arthur Andersen,

KPMG Peat Marwick und Price Waterhouse. Dabei sollen nicht nur bisher nicht bekannte nachrichtenlose Vermögenswerte bestimmt werden, sondern es soll auch untersucht werden, ob es auf Schweizer Banken Konten gebe, die heute als nachrichtenlos erscheinen müssen, dies aber als Resultat von gesetzeswidrigen Handlungen nicht mehr seien. So gehört zum Auftrag der Revisoren unter anderem auch, den Verdacht von vorsätzlichen oder fahrlässigen Verstößen bei der Aufbewahrung von Kontenunterlagen zu klären sowie allfällige Beweise für Unterschlagungen nachrichtenloser Vermögen beizubringen. Zum andern haben beide Kammern des Parlamentes den „Bundesbeschluß betreffend die historische und rechtliche Untersuchung des Schicksals der infolge der nationalsozialistischen Herrschaft in die Schweiz gelangten Vermögenswerte" verabschiedet. Damit soll die Geschichte des Finanzplatzes Schweiz in den dreißiger und vierziger Jahren endlich lückenlos und schonungslos erforscht werden können.

Wie aufwendig dies werden könnte, läßt sich beispielsweise an den im Bundesarchiv vorhandenen Quellen zu Shoa-Vermögenswerten ablesen, von denen der Berner Historiker *Peter Hug* ein vorläufiges Verzeichnis erstellt hat. „Allein im Schweizerischen Bundesarchiv lagern weit über 6500 Schachteln von Archivmaterial, das direkt über das Schicksal von Vermögenswerten Auskunft gibt, die aus dem Dritten Reich oder aus von diesem besetzten Gebieten in die Schweiz gelangten. Die wissenschaftlich seriöse Bearbeitung dürfte nach ersten Schätzungen mindestens 45 Personenjahre in Anspruch nehmen. Einen ebenso hohen zusätzlichen Aufwand dürften die Abklärungen in weiteren Archiven in der Schweiz (Kantone, Gerichte, Vermögensverwalter) und im Ausland erfordern." Um die Abklärungen zu beschleunigen, hat der Bundesrat (die Landesregierung) zusätzlich eine Gruppe von Fachleuten mit dem Auftrag eingesetzt, die nach dem Krieg abgeschlossenen Entschädigungsabkommen mit Polen und anderen Staaten allgemein und bezogen auf die behauptete Verrechnung von Vermögen von Nazi-Opfern beschleunigt auszuleuchten.

Lasten der Vergangenheit

Daß diese Untersuchungen erst auf äußeren Druck hin beschlossen wurden, muß namentlich dem Ausland zu denken geben. Daß sie so schnell beschlossen wurden, beweist anderseits die bisher weitgehend verdrängte Notwendigkeit, sich mit diesem schwierigen Kapitel der jüngsten Geschichte auseinanderzusetzen. Anders als in Deutschland fand die jüngste Geschichte und die Zeitgeschichte in der Schweiz bis vor kurzem wenig öffentliches Interesse.

So wurden zeitgeschichtliche Arbeiten zu beschämenden Aspekten der schweizerischen Politik bisher kaum zur Kenntnis genommen. Ein solcher Aspekt ist die den Juden überbundene Flüchtlingsfinanzierung, an die unlängst von der NZZ aufgrund einer Arbeit aus dem Jahre 1994 erinnert wurde (29. November 1996). Als ein trauriges Kapitel schweizerischer Minderheitenpolitik bezeichnet sie den vergessengegangenen Sachverhalt, daß die Betreuung jüdischer Flüchtlinge in der Schweiz von 1933 bis 1952 zum allergrößten Teil von jüdischen Organisationen getragen werden mußte: mit Spenden aus der Schweiz und später vor allem aus Amerika. „Wenn man alle staatlichen und privaten Hilfeleistungen im In- und Ausland umrechnet, so hat jeder jüdische Bewohner der Schweiz gut dreimal mehr an die Opfer des Nationalsozialismus bezahlt als sein christlicher Mitbürger – worin private Leistungen etwa an Verwandte nicht mitgerechnet sind."

Und einen kleinen Historikerstreit gibt es erst seit 1995, als im Historiker-Tag der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft über den Ort der Schweiz im internationalen System der Nachkriegszeit 1943–1950 debattiert wurde (Itinera 18, Basel 1996). Dabei geht der Streit um die Frage, ob 1945 möglicherweise eine Fehlentwicklung eingeleitet worden ist, deren Spätfolgen der Schweiz heute zu schaffen machen: „Hat sich die Außenpolitik damals insofern in eine falsche Richtung entwickelt, als sie im Bilateralismus verharrte und dem Multilateralismus gegenüber zu starke Vorbehalte hegte? Hat man aus lauter Insistieren auf einer engen Neutralitätsauslegung und – beinahe noch wichtiger – aus einem nachhaltigen Kultivieren des Sonderfalldenkens die Notwendigkeit der Partizipation an kollektiven Institutionen verkannt?" Daß die Zeit nach 1945 von außenpolitischer Zurückhaltung geprägt gewesen ist, kann offensichtlich belegt werden: daß damit echte europapolitische Chancen vertan worden sind, scheint plausibel. Die politische Gegenwartsbedeutung dieses Historikerstreites ist offensichtlich, muß die Schweiz zur Zeit mit der Europäischen Union bilateral verhandeln, weil ihr Beitritt zum (multilateralen) Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) in einer Volksabstimmung abgelehnt wurde.

Weil sich seither die im Bundesrat vertretene bürgerliche Schweizerische Volkspartei (SVP) bei jeder Gelegenheit europakritisch verhält, ist vor allem seit den letzten Wahlen von einer „Tripolarität" der Bundesratsparteien die Rede (HK, Januar 1996, 19–23). Mit einem gewissen Recht, wie die ersten Ergebnisse eines Forschungsprojektes belegen, an dem die politikwissenschaftlichen Institute der Universitäten Zürich, Genf und Bern mitwirken (*Peter Farago,* Wahlen 95, Bern/Genf/Zürich 1996).

So zeigt die politische Orientierung der Wählerschaft zum einen den „Mitte-Charakter" der bürgerlichen Christlichdemokratischen Volkspartei (CVP) und weist zudem auf einen deutlichen Unterschied im Profil von CVP und FDP (Freisinnigdemokratische Partei) hin. Die freisinnige Wählerschaft verortet sich mehrheitlich rechts von der Mitte und damit zwischen CVP einerseits und SVP anderseits. Bei der Wählerschaft der bürgerlichen Parteien ergibt sich so ein kontinuierliches Spektrum von der Mitte nach rechts. Das Gegengewicht auf der linken Seite bildet die SP (Sozialdemokratische Partei).

Auch in bezug auf die Bewertung politischer Ziele weicht

die Wählerschaft der SP oft von derjenigen der bürgerlichen Regierungsparteien ab. Besonders deutlich ist dies bei den Fragen nach der Erhöhung der Sozialausgaben des Bundes, nach der Chancengleichheit für Ausländer und Ausländerinnen, nach der Bedeutung von Ruhe und Ordnung im Innern sowie des Umweltschutzes, der Erhöhung der Steuern auf hohen Einkommen und der Ablehnung der Kernenergie. Auch die Fragen nach einer starken Armee und nach der Bewahrung der schweizerischen Tradition zeigen ähnliche Brüche. Allerdings fällt hier zusätzlich eine Sonderstellung der SVP auf, deren Wählerschaft diesen zwei Zielen in deutlich höherem Maß zustimmen als die Wählerschaften von CVP und FDP. In der SVP-Wählerschaft zeigt sich demnach eine stärkere Tendenz zum Rückzug auf „sichere schweizerische Werte". Diese Tendenz akzentuiert sich besonders in der Europa-Frage: Die Wählerschaft der SVP votiert hier grundsätzlich anders als jene der anderen bürgerlichen Regierungsparteien, und nirgends sind die sozialdemokratischen Voten so nahe bei jenen der FDP und CVP wie hier.

Kirchliche Polarisierungen

Als Vertreterin der „sicheren schweizerischen Werte" gerät die SVP immer wieder in populistische Versuchungen und erliegt ihnen auch dann und wann. So reichte sie am 18. Oktober 1993 eine Volksinitiative „gegen die illegale Einwanderung" ein. Unter dem Eindruck der schwierigen Situation im Asylbereich der frühen 90er Jahre war sie zur „Bekämpfung der Mißbräuche im Asylwesen" gedacht. Sie sah vor, auf Asylgesuche von nicht ordentlich eingereisten Personen nicht mehr einzutreten, das Beschwerderecht einzuschränken und ein allfälliges Erwerbseinkommen einer staatlichen Lohnverwaltung zu unterwerfen. Wie der Ausgang der Volksabstimmung vom 1. Dezember 1996 zeigte, konnte die SVP in einer Zeit der Verunsicherung breite Kreise für ihren Vorschlag mobilisieren: er wurde mit nur 54 Prozent Neingegen 46 Prozent Ja-Stimmen knapp, aber eindeutig abgelehnt. Damit hat die SVP Macht gezeigt, aber keinen Durchbruch erzielt; ob sie „ein heikles Thema weiterhin für eine destruktive Politik verwenden" (NZZ, 2.12.1996) wird, wird sich wohl bald zeigen.

Außer der SVP und den rechts von ihr stehenden Parteien haben sich alle politischen Parteien gegen die Initiative ausgesprochen; sie bezeichneten sie als zur Lösung der echten Probleme untauglich. Mit ausdrücklich ethischen Erwägungen sprachen sich namentlich kirchliche Institutionen und Organisationen wie Hilfswerke, Orden, Verbände und Kommissionen gegen die Initiative aus; die Leitungen der Landeskirchen, die Schweizer Bischofskonferenz, der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes sowie Bischof und Synodalrat der christkatholischen Kirche der Schweiz sprachen sich gemeinsam mit dem Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund gegen die Initiative aus, weil sie „die Logik unserer Hilfsbereitschaft gegenüber Verfolgten" umstoße.

Der das Asylrecht einschränkenden Initiative zugestimmt haben in der deutschen Schweiz neun Kantone und zwei Halbkantone sowie der Kanton Tessin, was dem gewohnten Muster bei Abstimmungen über ausländer- und außenpolitische Fragen entspricht und auf ein in diesen Fragen polarisiertes Volk hinweist. Daß zu den zustimmenden Kantonen und Halbkantonen auch solche mit einer katholischen Bevölkerungsmehrheit gehören, war für die Katholische Volkspartei, eine Abspaltung vom rechten Rand der CVP, Anlaß, der Bischofskonferenz wirkungslose und deshalb überflüssige Einmischung in politische Fragen vorzuhalten.

Nach wie vor polarisierend wirkt für den katholischen Bevölkerungsteil der zum Bistum Chur gehörenden bzw. ihm zugeordneten Kantone und Halbkantone der Streit um Diözesanbischof *Wolfgang Haas*. Die klaren Äußerungen von Weihbischof *Paul Vollmar* und namentlich seine Einschätzung der umstrittenen Bischofsernennung als „Fehlbesetzung" (HK, Dezember 1996, 645) haben diese Polarisierung erneut scharf zutage gebracht. Die von Weihbischof Vollmar namentlich erwähnte und kritisierte Vereinigung Pro Ecclesia hat seine Äußerungen umgehend heftig zurückgewiesen und ihm Amtspflichtverletzung vorgeworfen. In der Folge erschienen in verschiedenen Zeitungen Leserbriefe mit persönlichen Angriffen auf den Weihbischof. Dagegen haben sich vierzehn der sechzehn Dekane des Bistums Chur voll und ganz hinter Weihbischof Paul Vollmar gestellt: „Aus direkter Kenntnis der Sachlage bestätigen wir, daß die Aussagen von Weihbischof Vollmar der Wahrheit und seine Schlüsse der aktuellen Situation in der Diözese Chur entsprechen." Zudem stellten diese Dekane heraus, daß Pro Ecclesia nach ihren eigenen Angaben lediglich etwa 3000 Mitglieder aus der ganzen deutschsprachigen Schweiz zählt und daß diese Zahl kaum der Durchschnittszahl der gläubigen einer einzigen Pfarrei entspricht.

Mit 32 zu 3 Stimmen stellte sich auch der Priesterrat des Bistums Chur hinter sämtliche Aussagen von Weihbischof Vollmar. Der Rat sprach ihm Anerkennung und Bestätigung für seine Feststellung aus, „die umstrittene Bischofsernennung vor sechs bzw. acht Jahren entspreche einer Fehlbesetzung". Gleichzeitig äußerte sich der Priesterrat kritisch zur Priesterausbildung in dem seit fünf Jahren von einem Mitglied des Opus Dei geleiteten Churer Priesterseminar St. Luzi und namentlich auch in dem vor fünf Jahren eingerichteten und „Lauretanum" genannten Propädeutikum. Umgehend distanzierten sich 23 der zur Zeit 27 Seminaristen „vehement von den unqualifizierten Äußerungen und Fehleinschätzungen des Priesterrates". Anstatt den Bischof in der Leitung der Diözese nach Maßgabe des Rechtes zu unterstützen, trage der Priesterrat „abgedroschene Ideologien weiter und verhetzt so das Gottesvolk".

So mußte sich auch die Schweizer Bischofskonferenz an ihrer Winterversammlung vom 2. bis 4. Dezember 1996 einmal mehr mit der pastoralen Situation im Bistum Chur befassen. In einer erstmals einstimmig angenommenen Verlautbarung stellt sie sich hinter Weihbischof Paul Vollmar: „Die Bischö-

fe teilen die Diagnose der objektiv beinahe ausweglosen Situation im Bistum Chur, wie sie Weihbischof Vollmar vorgenommen hat. Sie konstatieren vor allem einen gravierenden Mangel an Vertrauen im Bistum Chur, das Grundlage für alle Aufgaben der Kirchenleitung sein muß. Die Bischöfe sind deshalb zur Überzeugung gekommen, daß der bisherige Lösungsversuch, mit der Einsetzung von Weihbischöfen Frieden und Versöhnung im Bistum Chur zu finden, nicht zum Ziel führen konnte. Die Bischöfe anerkennen dankbar, daß die beiden Weihbischöfe sich unendlich bemüht haben, die ihnen vom Papst anvertraute Mission zu erfüllen. Mit ihnen müssen die Bischöfe aber leider feststellen, daß ihre Mission nicht erfüllbar ist.

Die Schweizer Bischöfe sind sich bewußt, daß auch nach einer Demission des Diözesanbischofs keineswegs alle Probleme gelöst wären. Diese Probleme waren schon vor dem Amtsantritt von Bischof Haas vorhanden, und sie würden selbst nach einem Bischofswechsel noch weiter bestehen. Trotzdem sind die Bischöfe überzeugt, daß mutige Schritte notwendig sind, um Wege in die Zukunft zu finden, und daß eine neue Vertrauensbasis ohne personelle Verschiebungen nicht möglich sein kann. Die Bischöfe leiden mit vielen Gläubigen, Seelsorgerinnen und Seelsorgern und Priestern an Glaubwürdigkeitsverlust unserer Kirche, der mit der ungelösten Situation im Bistum Chur droht. Die Bischöfe sehen ihre Verantwortung und setzen sich im Rahmen ihrer Kompetenzen und Möglichkeiten für eine gute Lösung ein."

Diese „kirchenpolitische" Polarisierung läßt zuweilen vergessen, daß die kirchlich relevante Verunsicherung anderer, grundsätzlicher Art ist und nicht nur das Bistum Chur und nicht nur die römisch-katholische Kirche betrifft. Sie äußert sich in einer stetigen faktischen Verabschiedung getaufter Christen und Christinnen aus dem Raum kirchlicher Gemeinschaft und christlicher Lebensorientierung. Deshalb arbeitet die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz seit 1995 am Thema der Weitergabe des Glaubens. Weil sie darüber mit den kantonalen Arbeitsgemeinschaften, aber auch mit möglichst vielen an diesen Fragen interessierten Personen und Gruppen ins Gespräch kommen möchte, hat sie ein *Impulspapier* erarbeitet. Dieser Prozeß gemeinsamen Nachdenkens soll im Herbst 1997 in eine größere ökumenische Konsultation einmünden, von der die Arbeitsgemeinschaft hofft, „daß sie ein paar möglichst praxisnahe Perspektiven für ein sach- und adressatengerechtes Weitergeben des Glaubens an der Wende zum nächsten Jahrtausend aufzeigen wird". Sollen mit diesem Prozeß Verunsicherungen abgebaut werden, braucht es aber nicht nur überzeugende Einsichten, sondern auch eine dem kirchlichen Raum angemessene überzeugende Führung.

Rolf Weibel

„Überzeugende Entwürfe fehlen"

Fragen an den Politologen Thomas Meyer

Immer weniger Menschen scheinen sich politisch engagieren zu wollen, zugleich verstärkt sich das Unbehagen gegenüber der Politik und den in ihr Tätigen: Zu weit seien diese von den wirklichen Lebensfragen der Gesellschaft entfernt. Darüber sprachen wir mit dem Dortmunder Politologen und wissenschaftlichen Leiter der Akademie der politischen Bildung in der Friedrich-Ebert-Stiftung, Thomas Meyer. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Meyer, im Vorwort zur deutschen Ausgabe von „The spirit of Community" hat Sie der Vordenker der politisch-sozialen Bewegung der „Communitarians" in den USA, der Soziologe Amitai Etzioni, als einen Vertreter kommunitaristischen Gedankengutes bezeichnet. Hegen Sie tatsächlich ungeteilte Sympathie für die Kommunitaristen?

Meyer: Ich halte den kommunitaristischen Impuls für wichtig, wesentlich und fruchtbar. Der Gedanke, daß eine Gesellschaft zunächst einmal schauen sollte, wie sie ihre Probleme selbst lösen könnte und erst danach fragt, was der Staat tun kann und soll, ist richtig und gut. Allerdings mußten die Kommunitaristen diesen Gedanken nicht neu erfinden; ihr Verdienst besteht darin, wieder neu darauf hinzuweisen. Ebenso richtig ist ein zweiter zentraler Kerngedanke des Kommunitarismus, der aber wiederum ein alter aristotelischer ist, nämlich, daß Moral einer Infrastruktur bedarf. Nur wenn ich mit anderen gemeinsam in gegenseitiger Verantwortung handle, bewähren und verstärken sich meine moralischen Impulse im Handeln.

HK: Die philosophische und soziologische Fachwelt warnt angesichts der zunehmenden Begeisterung, die die kommunitaristischen Ideen in allen politischen Lagern auch in unserem Land auslösen, vor ihrer allzu forschen Übernahme. Haben Sie ähnliche Bedenken?

Meyer: Ich würde den amerikanischen Kommunitarismus nicht als die große Lösung für Deutschland präsentieren, ihn als eine neue Ideologie favorisieren. Zum einen ist der Kommunitarismus in den USA durch eine eigentümliche Strukturblindheit gekennzeichnet. Die großen strukturellen Fragen etwa im Bereich von Sozialsicherung oder Arbeitslosigkeit thematisiert er kaum. Solche Fragen können auch nicht auf dem kommunitaristischen Weg befriedigend gelöst werden. Überdies ist bei einigen Kommunitaristen, auch bei Etzioni selbst, ein kräftiger Hauch von Tugendterror zu spüren, den ich für ziemlich problematisch halte. Der Appell der Kommunitaristen, gegenseitig ruhig etwas moralischen Sozialdruck auszuüben, kann letztlich zu einer neuen Form von Entsolidarisierung führen. Gerade vor dem Hintergrund der überwiegend illiberalen Tradition der politischen Kultur in Deutschland wird er in jedem Fall eher kontraproduktive Folgen haben. Begrenzt, an der richtigen Stelle praktiziert und in einem vernünftigen Gesamtkonzept, das auch Strukturreformen einschließt, halte ich dennoch den Kommunitarismus für einen vernünftigen Impuls.

HK: Zunächst dient derzeit der Kommunitarismus der politischen Rhetorik erst einmal zum wohlfeilen Schlagwort, vor allem wenn es um die Einschränkung staatlicher Leistungen, um die Entlastung der überstrapazierten öffentlichen Haushalte geht. Dabei ist auffällig, daß die Kommunitaristen scheinbar in allen deutschen Parteien Freunde finden können. Sollte allein nicht das schon skeptisch machen?

Meyer: Wenn der Kommunitarismus zum Alibi werden sollte, mit dem sich die Politik ihre ureigenen Aufgaben vom Hals schafft und auf die Gesellschaft zurückschiebt, wäre der kommunitaristische Impuls zu seinem Gegenteil verkehrt. Es ist merkwürdig, daß sich in allen Parteien starke Befürworter des Kommunitarismus finden. Eine solche inhaltliche Übereinstimmung ist zwar möglich. Aber in allen Parteien gibt es auch Stimmen, die im Kommunitarismus nichts anderes sehen als die Bestätigung dessen, was man ideologisch immer schon vertreten hat – die Liberalen die Eigeninitiative und Selbstvorsorge der Bürger, die Grünen die Basisdemokratie, die Sozialdemokraten eine soziale Demokratie in der Gesellschaft selbst und die Konservativen den Vorrang privater Wohltätigkeit vor gesellschaftlicher Verantwortung.

„Das Vertrauen vieler Bürger in die Politik schwindet"

HK: In Ihrem vor zwei Jahren veröffentlichten Buch „Die Transformation des Politischen" haben Sie eine Diagnose der gegenwärtigen politischen Situation und Kultur vorgelegt, die sich zumindest phasenweise mit der kommunitaristischen Kritik am realen politischen Geschäft deckt. Ihr Fazit läßt sich in den Schlagworten „Entpolitisierung der Politik", „Entfremdung zwischen Politik und Leben", „Verschwinden des Politischen" zusammenfassen. Woran lassen sich diese politischen Dilemmata heute konkret festmachen?

Meyer: Die gegenwärtige Situation ist vor allem gekennzeichnet durch eine Kreislaufbewegung. Einige der ganz wichtigen politischen Aufgaben sind seit langem unerledigt. In erster Linie gilt dies für die Überwindung der Massenarbeitslosigkeit, die dringend anstehende ökologische Wende und eine umfassende Reform im Bildungsbereich. Zugleich schwindet aber das Vertrauen vieler Bürgerinnen und Bürger in die politischen Parteien, in die politische Klasse, in die reale Politik überhaupt. Die Politik leistet nicht mehr das Wesentliche, das sie leisten müßte, und die Bürgerinnen und Bürger haben nicht mehr das Vertrauen, daß sich dies in absehbarer Zukunft ändert. Diese Situation ist ziemlich gefährlich für das Gemeinwesen.

HK: Und warum ist dem so?

Meyer: Die historischen Erfahrungen haben doch gezeigt, daß etwa eine lang anhaltende Massenarbeitslosigkeit eine fundamentale Destabilisierung der Demokratie, einen umfassenden und tiefgehenden Vertrauensverlust in die Politik mit sich bringt. Die Vernachlässigung der dringlichsten ökologischen Aufgaben, etwa die Reduzierung der CO_2-Emissionen, ruft irreparable Schäden hervor. Es gibt also mehr als einen Anlaß, eine Wende im Verhältnis der Politik zu ihren Aufgaben und ein Umdenken im Verhältnis von Bürgern und Politik herbeizuführen.

„Wir leben in einer Verdrängungsgesellschaft"

HK: Dabei dürfte der Handlungsbedarf allerdings am wenigsten umstritten sein. Der Reformstau, politische Lähmungserscheinungen, das Fehlen von Kreativität und Denken in Alternativen werden doch allerorten beklagt. Warum findet gerade in den von Ihnen genannten Bereichen die grundlegende Wende aber dann nicht statt?

Meyer: Wir leben in einer Verdrängungsgesellschaft. Die Informationen darüber, welche langfristigen Schäden eine ausbleibende ökologische Wende oder eine vernachlässigte Bildungspolitik verursachen, sind durchaus vorhanden; sie sind sowohl in der Politik als auch in der Bevölkerung bekannt. Aber in der öffentlichen Kommunikation werden diese Informationen immer wieder verdrängt. Für das Handeln auf der politischen Ebene wie für das Handeln des einzelnen Bürgers bleiben sie folgenlos. Ein weiterer Grund kommt noch hinzu. In früheren Zeiten standen die Arbeitslosen in langen Schlangen vor den Schaltern der Arbeitsämter, um sich ihrer Unterstützungsgelder abzuholen. Bei dieser Gelegenheit taten sie sich natürlich auch zusammen, um gegen ihre Situation zu protestieren oder zumindest doch öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen. Heute sind die Arbeitslosen von der öffentlichen Bildfläche verschwunden, verdrängt aus dem öffentlichen Bild, das die Gesellschaft selbst von sich hat. Sie bleiben abstrakt, fast fiktiv.

HK: Dominiert aber nicht die Arbeitslosigkeit wie kein anderes Thema sonst das öffentliche Gespräch?

Meyer: Die Art von Öffentlichkeit, in der die Gesellschaft ihr eigenes Bild entwirft, und die besonders von den elektronischen Medien vermittelt wird, verdrängt die wesentlichen Fragen und Probleme, auch das der Massenarbeitslosigkeit sehr erfolgreich zugunsten von Unterhaltung, von Momenteindrücken, zugunsten eines Präsentismus, der viel mehr als den gegenwärtigen Augenblick nicht kennt. Die öffentlichen Diskurse, auch die öffentlichen Proteste, das Unbehagen und der öffentliche Unwille, der ohne diese Verdrängung entstehen könnte, drücken sich kaum noch aus. Die Ernsthaftigkeit und Dringlichkeit ist aus der öffentlichen Kommunikation weitgehend gewichen. Der öffentliche Diskurs bleibt aus.

„Der gesellschaftliche Diskurs über Gerechtigkeit und das Gemeinwohl ist bestandsnotwendig"

HK: Wie müßte sich eine öffentliche Auseinandersetzung gestalten, um die notwendige Ernsthaftigkeit und damit vor allem den nötigen Druck auf die politische Handlungsebene erzeugen zu können?

Meyer: Warum findet denn das große gesellschaftliche Gespräch über Gerechtigkeit nicht statt, darüber, wer welche Leistungen in Anspruch nehmen darf, wer welche Opfer zu erbringen hat, darüber, wie in dieser Gesellschaft die Lebenschancen verteilt sind? Die fehlende Auseinandersetzung darüber ist deswegen im höchsten Maße bedauerlich, weil nach wie vor in der Gesellschaft Motivation und Legitimation nur dadurch entstehen, indem Menschen überzeugt werden, daß der Beitrag, der von ihnen für das gesellschaftliche Wohl verlangt wird, sinnvoll und gerechtfertigt ist. Wir wissen doch, daß erwiesenermaßen ein großer Teil unserer Zeitgenossen sich aus enttäuschten Gerechtigkeitserwartungen heraus zurückzieht oder aggressiven, rechtspopulistischen Strömungen zuwendet. Deshalb ist der gesellschaftliche Diskurs über Gerechtigkeit, über das Gemeinwohl und das, was die Gesellschaft zusammenhält, keine Zutat, die man sich luxuriöserweise dann erlauben kann, wenn die anderen Aufgaben erfüllt sind – er ist vielmehr bestandsnotwendig.

HK: Wer oder was verhindert denn letztlich das Gespräch über solche grundsätzlichen Fragen? Diejenigen, die an dieser Debatte Interesse haben müßten, werden doch immer mehr. Wie kann sich die Politik aus ihrer Verantwortung auch für den öffentlichen Diskurs über Gerechtigkeit entziehen?

Meyer: In zunehmendem Maß verschwinden in der für die Medien inszenierten Politik die diskursiven Elemente. Die ernsthaften und überzeugenden politischen Entwürfe bleiben aus, weil Politiker wissen, wenn sie sich als Person in den Medien nur gut inszenieren, haben sie Chancen auf Erfolg. Wenn sie aber politische Diskurse führen und gar noch in ihrer Argumentation übermäßig differenzieren, sind sie weg vom Fenster. Wir haben in der Bundesrepublik, nimmt man auch die hinzu, die in den offiziellen Statistiken schon gar nicht mehr auftauchen, real sechs oder sieben Millionen Arbeitslose – eine skandalös hohe Zahl. Jeder weiß, daß Arbeitslosigkeit für den einzelnen nicht einfach nur weniger Geld haben bedeutet, sondern Ausschluß aus vielen Lebens- und Sinnzusammenhängen, daß Arbeitslosigkeit psychisch krank macht. Und doch gibt es keine öffentliche Auseinandersetzung darüber, mit welcher Politik innerhalb einer voraussehbaren Zeit, unter angebbaren Bedingungen und angebbaren Mitteln und um welchen Prozentsatz diese Arbeitslosigkeit verringert werden könnte. Es gibt nur vage Bekundungen. In Wahrheit hat sich die Gesellschaft darauf eingerichtet, daß mit dieser Arbeitslosigkeit zu leben ist, daß es schon ein Erfolg ist, wenn sie nicht noch weiter drastisch wächst. Diese Situation läßt sich aber nur als eine tiefgreifende Verantwortungslosigkeit bezeichnen. Wenn darüber nicht öffentlich Rechenschaft verlangt wird, kommt dies einer Bankrotterklärung der Politik und des öffentlichen Diskurses gleich.

„Ein größeres Maß an Verantwortungsbewußtsein und Aufgeklärtheit ist nötig"

HK: In der Politik fehlen offenbar ernsthafte Lösungsansätze und die Diskussion über grundlegende Alternativen, gleichzeitig fehlt der Druck zur Rechenschaft über die Defizite. Warum kann dieser Teufelskreis so geschlossen bleiben? Zeigt sich daran konkret das „Verschwinden des Politischen"?

Meyer: Hier wirken strukturell bedingte Mechanismen, die nicht leicht aufzulösen, die aber auch nicht ganz und gar alternativlos sind. Viele Bürgerinnen und Bürger schließen sich den großen öffentlichen Debatten nicht mehr an, sondern suchen in den öffentlichen Medien nur noch Unterhaltung. Die Bereitschaft, Probleme zu verdrängen, ist enorm. Zwar ist immer noch eine erstaunlich hohe Zahl von Menschen politisch aktiv, in Parteien oder anderen Initiativen. In kleineren zivilgesellschaftlichen Formen, in Bürgerinitiativen, an der Basis der Parteien, auch in den Kirchen findet der geforderte Diskurs über die dringlichsten politischen Aufgaben statt. Das große öffentliche Gespräch, vor allem auch die Politikerdiskurse richten sich jedoch weniger an diese, sondern an das Unterhaltungspublikum. Die politische Botschaft wird dazu auf Unterhaltung reduziert. Politiker wissen, wie kurz die Legitimationszyklen sind. Sie zeigen daher wenig Neigung, die großen mittel- und langfristigen Probleme zu thematisieren und nach deren Lösung zu suchen. Die politische Zeit der Verantwortungsräume und die politische Zeit der Ursache-Wirkungsketten stimmen nicht mehr überein.

HK: Die Diskrepanz zwischen den kurzen Legislaturperioden und der sehr langsam erwachsenden Einsicht in die Folgen unseres Handelns oder den dann noch einmal sehr

viel später erst sichtbaren Folgen eines Umdenkens beispielsweise im ökologischen Bereich wird sich kaum verringern lassen...

Meyer: Deshalb wäre ein viel größeres Maß an Verantwortungsbewußtsein und Aufgeklärtheit nötig, auf seiten der Politiker auch mehr Risikobereitschaft. Die Bürger und Bürgerinnen dagegen müßten eine höhere Kritikfähigkeit entwickeln und den eigenen mittel- und langfristigen Interessen gegenüber den kurzfristigen größere Aufmerksamkeit und Bedeutung verleihen.

HK: An Appellen an das politische Verantwortungsgefühl letzterer, an Aufforderungen zu mehr direktem politischem Engagement fehlt es ja nicht. Wie hängen politische Kritik- und Urteilsfähigkeit einerseits und konkretes Engagement andererseits zusammen?

Meyer: Ein Mensch, der selbst nie in politischen Handlungszusammenhängen tätig war und nicht weiß, was es heißt, ein eigenes Interesse, eine eigene Idee mit den Interessen und Ideen anderer zu vermitteln, daraus ein Handlungsprojekt zu entwerfen, dieses Handlungsprojekt wiederum gegen Widerstände in einer komplexen Umwelt umzusetzen und letztlich aus einer ursprünglichen Absicht heraus die Veränderung eines Stückes sozialer Welt hervorzubringen – dieser hat es von Haus aus sehr schwer zu verstehen, was Politik ist und wie Politik abläuft.

„Wenn viele politisch tätig sind, können auch viele kompetent und kritisch urteilen"

HK: Vor einigen Jahren dominierte das Stichwort Politikverdrossenheit die Schlagzeilen. Die Symptome dafür reichen von resignativer Indifferenz gegenüber dem politischen Alltagsgeschäft bis hin zur zynischen Verachtung der in der Politik Tätigen. Hat auch diese Verdrossenheit letztlich eine ihrer Ursachen in der politischen Abstinenz von immer mehr Zeitgenossen?

Meyer: Wenn viele Menschen politisch tätig sind, sei dies in Gemeinschaftsinitiativen, in Vereinen, in Parteien oder in der Gemeinde, gibt es deshalb auch viele, die realistisch, kompetent und kritisch beurteilen können, was in der Politik möglich ist und was tatsächlich stattfindet. Wenn aber nur relativ wenige solchermaßen engagiert sind, ist das Urteil über die Politik oft einerseits zu milde. Symbolische Inszenierungen in öffentlicher Politikdarstellung und personenbezogene Vertrauenswerbung reichen schon aus, um Zustimmung zu mobilisieren. Andererseits ist oft auch das Urteil über Politik unangemessen scharf, indem zu rasche, zu große und zu umfassende Erfolge angemahnt werden, die in politischen Prozessen, in denen so viele Ideen und Interessen im Spiel sind, gar nicht möglich sind.

HK: Gerade an diesem Punkt knüpfen doch die Kommunitaristen an...

Meyer: Es wäre gut und es ist auch möglich – das zeigt die Erfahrung in Deutschland ebenso wie in anderen Ländern, wo dieser kommunitaristisch Impulse bereits in konkrete Praxis übergegangen ist –, daß sich sehr viel mehr Menschen in kleinräumigen Handlungszusammenhängen mit anderen engagieren und aus diesem Engagement heraus sehr viel klarer und deutlicher in der großen Politik anmahnen, daß das Notwendige auch wirklich geschieht. Das gegenwärtige politische Dilemma verringert sich so in zweifacher Weise: Zahlreiche Probleme ließen sich schon auf der Ebene lösen, auf der sie entstehen. Zugleich würde das politische Spektakel, das wir heute im Fernsehen geboten bekommen, viele weit weniger beeindrucken, und sie würden hartnäckig nach den wirklichen Bilanzen fragen, in bezug auf die Arbeitslosigkeit ebenso wie in bezug auf den tatsächlichen Gehalt an CO_2 und Treibhausgasen. Wichtig dabei ist, daß die Bürgerinnen und Bürger, die aktiv in ihrem Nahraum sind, sich massiver in das politische Geschehen einmischen. Sie müßten sich sehr viel störender und unbequemer einmischen.

HK: Aber nimmt dieses für die politische Kultur unseres Landes so wichtige Engagement in den kleinen Handlungszusammenhängen nicht weiterhin ab? Vergrößert sich nicht die Kluft zwischen der Gesellschaft mit ihren Sorgen und Problemen und der „großen" Politik?

Meyer: Derzeit lassen sich zwei gegenläufige Entwicklungen beobachten. Abgehoben von der Gesellschaft handeln Politiker als Fachleute für bestimmte Fragen kleine Lösungen in politischen Tauschgeschäften aus, untereinander oder zwischen organisierten Klientelgruppen. Der großen Öffentlichkeit wird gleichzeitig eine gigantische Show vorgeführt, die nichts mit den wirklichen gesellschaftlichen Problemen zu tun hat und nichts mit dem, was in der Politik eigentlich bearbeitet werden müßte. Diese Tendenz wird dabei von einigen Politologen und Soziologen wie Niklas Luhmann verständnisvoll beschrieben und vor allen goutiert. Eine Politik der Fachleute, die ohne ausreichenden, kompetenten öffentlichen Druck agiert und ein öffentliches Theater für die Massen.

HK: Aber das ist doch längst nicht alles...

Meyer: Dem steht ein anderer Entwicklungsstrang gegenüber. Es gibt doch auch eine große Zahl von Menschen – ob sie wächst, bin ich mir nicht sicher –, die sich von diesem Spektakel abwendet und sich in selbstbestimmten Formen von Politik in ihrer Nahwelt bestimmter Probleme annimmt, aber auch die großen politischen Probleme wirklich diskutiert. Die Beispiele reichen von Patenschaften, die Rentner über Spielplätze und Parkanlagen übernehmen, weil sie wissen, daß der Stadtverwaltung die nötigen Finanzen für diese Aufgabe fehlen, bis hin zu freiwilligen Wachdiensten, um das Kriminalitätsniveau in bestimmten Gegenden nicht weiter wachsen zu lassen.

HK: Liegt in diesen Beobachtungen und den daraus resultie-

renden Appellen nicht doch auch ein Schuß Romantik, die eigentümlich sperrig zur Realität unserer hochkomplexen Gesellschaften und Massendemokratien steht?

Meyer: Die großen gesellschaftlichen Probleme lassen sich so natürlich nicht lösen, etwa die ökologischen Aufgaben, sie können jedoch entlastet, auch substantiell entlastet werden. Es geht aber vor allem darum, daß die Erfahrung zeigt – und es gibt ja in Deutschland bereits ganze landesweit angelegte Programme, um solche ‚kommunitaristischen' Initiativen zu fördern –, daß Menschen, die in solchen Initiativen tätig sind, nicht nur einen Teil der Politik eben selber machen und den Staat entlasten. Sie sind zugleich kompetenter und wacher in ihrem Urteil über die großen politischen Fragen. Das heißt nicht, daß ich dabei annehme, daß künftig alle einen Hauptteil ihrer täglichen Zeit mit Politik verbringen werden.

„Entscheidend ist eine viel größere Medienkompetenz des einzelnen"

HK: Wie läßt sich der Abstand zwischen den beiden von Ihnen beschriebenen Tendenzen wieder verringern? Oder muß man einfach auch mit der Realität einer vom „Leben" der Gesellschaft abgehobenen Politik leben?

Meyer: In seinem jüngsten Buch über die Rolle der Medien in der Gesellschaft bestimmt Luhmann, deren Rolle müsse es sein, immer wieder neue Themen in die Debatte zu werfen, damit gemeinsame Punkte von Aufmerksamkeit entstehen. Der Gesellschaft bleibt überlassen, was sie aus diesen Themen macht. Daß diese Themen Konstruktionen der Medien sind, die mit der eigentlichen gesellschaftlichen Realtität wenig zu tun haben, sei nun einmal so. Mit dieser Einstellung kann die Gesellschaft auf Dauer aber nicht leben. Der Hauptansatzpunkt für die Schließung der Lücke zwischen bürgerschaftlichem Engagement in gesellschaftlichen Zusammenhängen und der Entpolitisierung der Politik durch das Zusammenspiel von Politikern und Medien in dem täglich erlebten politischen Theater liegt in einer viel größeren Medienkompetenz des einzelnen Bürgers.

HK: Legen Sie damit nicht etwas zuviel Last auf nur eine Säule unserer politischen Kultur?

Meyer: Hier anzusetzen ist nicht übertrieben idealistisch in einer Gesellschaft, in der der Medienkonsum einen so weiten Raum einnimmt, die Hauptinformationsquelle die Massenmedien sind und auch die Hauptfreizeitbeschäftigung Massenmedienkonsum ist. In den Schulen die Kulturtechniken des Lesens und Schreibens zu lernen, kann nicht genügen. Die Medienkompetenz muß in allen Bereichen des Bildungssystems so etwas wie ein Hauptfach sein.

HK: Welche Erwartungen lassen sich realistischerweise an eine solche Offensive in Sachen Medienkompetenz richten?

Meyer: In dem, was in den Medien präsentiert wird, muß die Inszenierung, die dahinterliegenden Absichten, die Hände der Inszenierer wahrgenommen werden. Die tägliche Mediendosis darf nicht einschläfernd wirken, sondern muß als wirkliche Informationsquelle dienen. Das Politische verschwindet in der Art, wie in den Medien Politik behandelt wird. Natürlich bleiben die Massenmedien die Massenmedien, sie sind keine politischen Bildungsveranstaltungen, und Medieninszenierungen werden immer eine Rolle spielen.

HK: Welche Gruppierungen und Institutionen können für eine bessere Verbindung zwischen gesellschaftlichem Engagement und „großer" Politik in die Pflicht genommen werden? Bislang erfüllten diese Aufgabe vor allem doch die politischen Parteien.

Meyer: Die Parteien können Bindeglied zwischen anderen und neuen Formen gesellschaftlicher Politik und dem politischen System sein. Sie müssen dazu jedoch ihr Rollenverständnis überprüfen, damit erstens mehr von der großen Politik in die gesellschaftlichen Diskurse hineingetragen wird und andererseits etwas mehr von dem, was an Interessen und Vorschlägen in der Gesellschaft vorhanden ist, in die große Politik zurückfließt. Die Mitglieder und Manager der Parteien müssen es wieder stärker als ihre Aufgabe betrachten, in den gesellschaftlichen Diskursen und Initiativen moderierend und stützend tätig zu sein. Die starke Innengerichtetheit von Parteiorganisationen muß überwunden werden. Schließlich führt diese doch dazu, daß auch jüngere Leute, die politisch sehr aktiv sind, sich ein politisches Engagement nur an den politischen Parteien vorbei vorstellen können. Der Haupttransmissionsriemen aus der Gesellschaft in das politische System läuft aber weiterhin über die Parteien.

HK: Soll dies auch weiter so bleiben? Muß nicht auch hier über eine andere Rollenverteilung nachgedacht werden? Könnten nicht auch die Parteien einiges an andere politisch engagierte Gruppierungen und Initiativen abgeben?

Meyer: Es ist eine andere Arbeitsteilung notwendig. Es muß klar definiert werden, welches die großen Strukturfragen sind, die im politischen System gelöst werden müssen. Dazu gehören Weichenstellungen für die wirtschaftliche Entwicklung, die Sicherung des Sozialstaates, die großen Entscheidungen in der Ökologie oder die Bildungspolitik. Viele kleinere Aufgaben aber könnten in der Gesellschaft selbst wahrgenommen werden. Einerseits ließe sich sehr viel mehr Politik ohne die Parteien in der Gesellschaft realisieren. Andererseits müßten die Parteien für die kompetentere Erledigung der großen politischen Aufgaben wieder offener sein, um gesellschaftliche Energien und Impulse aufzunehmen und ins politische System hineinzutragen.

„Katholizismus und eine Kultur im Wandel“

Die Festrede zum 50jährigen Jubiläum der Herder-Korrespondenz

Am 29. November 1996 fand im Verlagshaus Herder in Freiburg die Festveranstaltung anläßlich des fünfzigjährigen Jubiläums unserer Zeitschrift statt. Wir dokumentieren die Festrede von Annette Schavan, baden-württembergische Kultusministerin und Vizepräsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Ihre Grundthese: Der Katholizismus braucht heute gleichermaßen Religions- wie Politikfähigkeit.

In diesem Jahr sind viele 50jährige Jubiläen gefeiert worden. Sie geben, vor allem uns Jüngeren, für die das Jahr 1946 nicht selbst erlebte Geschichte ist, Gelegenheit, den Blick zurück in die unmittelbare Nachkriegszeit zu richten. Es sind jene Jahre, in denen die Menschen unter dem Eindruck ihrer Erfahrungen mit dem menschenverachtenden Regime des Nationalsozialismus standen. Dieses barbarische System hatte einen Generalangriff gemacht auf Gott, auf Leib und Leben von Millionen Menschen und auf die Freiheit von Gewissen und Religion. Die Konsequenzen waren verheerend, die Zerstörungskraft unaufhaltsam. Die Erschütterung über das, was geschehen konnte, saß und sitzt tief und hat viele Entwicklungen der nachfolgenden Zeit nachhaltig geprägt.
Wenn dieses Jahrhundert in wenigen Jahren zu Ende geht, dann darf nie vergessen werden, daß zu den Tragödien dieser Epoche die Erfahrung gehört, daß der Angriff auf den Menschen immer auch ein Angriff auf Gott und auf das Gewissen des Menschen gewesen ist. Gott, das Gewissen und die Freiheit des Menschen lassen sich – das ist die Lehre – nicht voneinander trennen. Wer sich am Menschen vergreift, vergreift sich an Gott. Wer sich an Gott vergreift, vergreift sich am Menschen.

„Zusammengehalten, was andernorts auseinandergeht“

Es waren wohl diese prägenden Erfahrungen, die wesentlich die Entschlossenheit der Generation unserer Eltern und Großeltern beförderte, am Aufbau einer gesellschaftlichen Ordnung mitzuwirken, in der politisches Handeln unter der Prämisse des Respektes vor Gott und den Menschen steht. Es war der Zorn, der sie in jungen Jahren gepackt hatte, so, wie ihn *Hans Maier* in seinen Erinnerungen an Freiburg, „als der Krieg zu Ende war“, beschreibt: „Warum war ich, gerade ich, hineingerissen in etwas, was ich nicht begonnen hatte, wofür ich keine Verantwortung besaß und was sich meinem Willen wie ein gleichmütig abrollendes Naturereignis entzog?“ (*Hans Maier:* Anstöße, Stuttgart 1978, S. 801.)
In diesen unmittelbaren Nachkriegsjahren wurden die Grundlagen geschaffen für ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen dem Staat und den großen christlichen Kirchen – in wechselseitigem Respekt vor der Selbständigkeit beider Partner und ihrem je eigenen Auftrag sowie im Bewußtsein einer gemeinsamen Verantwortung für Gesellschaft und Kultur.

In der ersten Ausgabe der Herder-Korrespondenz im September 1946 wird vom notwendigen „christlichen Beitrag zum Neuaufbau des sozialen und wirtschaftlichen Lebens der Deutschen“ gesprochen und davon, wieder Anschluß zu finden an die Entwicklungen der „katholischen Welt“. Zum Selbstverständnis der Zeitschrift hieß es: „Es ist eine der Aufgaben dieser Korrespondenz, der Verbindung mit der katholischen Welt zu dienen und der Arbeit in Deutschland das Material zu liefern, das sie braucht, um die Erfahrung der Katholiken draußen zu nutzen. Sie sammelt, wählt aus und berichtet, darüber hinaus geht ihre Aufgabe nicht. Dasselbe gilt für die Vorgänge im Raum des deutschen Katholizismus. Sie richtet dabei ihr Hauptaugenmerk auf die Dinge, die geeignet sind, die Kräfte der christlichen Verwirklichung in unserer Zeit in Bewegung zu setzen, sei es im Handeln oder im Denken, im innerlichen oder im äußeren Leben, im Leben des Einzelnen oder der Gesellschaft.“
Damit war ein hoher Anspruch formuliert. Wenn wir heute – 50 Jahre danach – feiern, so dürfen wir u. a. feiern, daß die Herder-Korrespondenz ihrem Anspruch in fünf Jahrzehnten in überzeugender Weise treu geblieben ist. Sie pflegt das vielfache Beziehungsgeflecht, das damals formuliert wurde: Immer ist die Weltkirche im Blick und schützt vor regionalen Engführungen in der Betrachtung eines weltweiten Katholizismus. Immer ist der Anspruch eingelöst worden, die kulturprägende Kraft des Christentums und darin auch des Katholizismus anzumahnen. Immer hat die Herder-Korrespondenz vor kirchlicher Ghetto-Bildung gewarnt und herausgefordert dazu, sich den Zeichen der Zeit zu stellen.
Schon im ersten Heft heißt es – im Zusammenhang mit der katholischen Aktion: „Eine katholische Aktion, die sich abkapselt, würde keine Durchschlagskraft haben. Sie könnte fromme Christen heranbilden, aber keine mutigen Christen, die weder Wagnis noch Abenteuer fürchten.“ Bis in die jüngsten Ausgaben hinein zieht sich diese Mahnung wie ein roter Faden durch die fünf Jahrzehnte Herder-Korrespon-

denz. Immer war die Zeitschrift Spiegel gesellschaftspolitischer Debatten und hat Raum gegeben für die großen Debatten der Zeit. Sie beteiligt sich kompetent am theologischen Gespräch, am ökumenischen Brückenschlag und an der Weiterentwicklung christlicher Spiritualität. Sie hat, ihrem Namen getreu, manche Korrespondenzen hergestellt, und sie hat zusammengehalten, was anderenorts auseinandergefallen ist.

„Sehnsucht nicht nach Ordnungen, sondern nach Erfahrung"

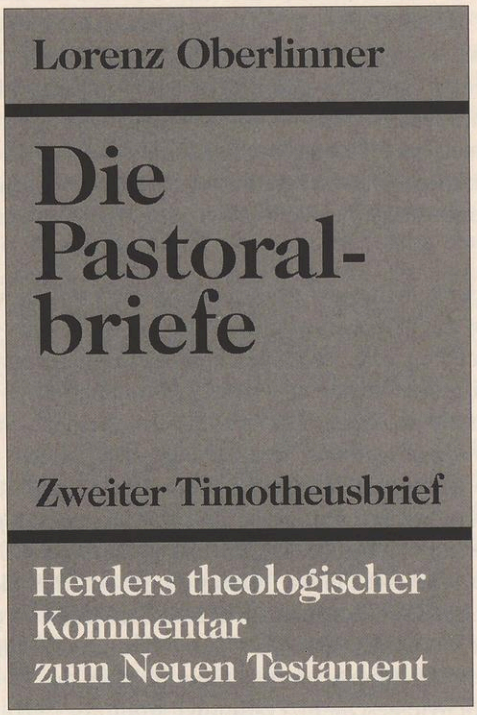
Es gehört zu den banalen Feststellungen, wenn ich sage, daß in diesen 50 Jahren gewaltige Veränderungen stattgefunden haben – im Katholizismus, in den Kirchen, in Kultur und Gesellschaft.

Der Katholizismus, verstanden als „die zahlreichen geschichtlichen Lebensäußerungen im geistigen, kulturellen und politischen Bereich, die zwar von der Kirche ausgehen und von ihr geprägt sind, aber nicht einfach mit ihr identisch sind" *(Alfons Auer)*, hat in den 50er Jahren eine kurzzeitige Renaissance des sogenannten katholischen Milieus erlebt und befindet sich seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre in einem unaufhörlichen Gestaltwandel zwischen „Tradition und Postmoderne", wie *Karl Gabriel* in seinem gleichnamigen Buch ausgeführt hat. Auf diesem Weg liegen Stationen der Verunsicherung nach dem Abschmelzen der klassischen Milieus, des Aufbruchs im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dann folgende erneute Verunsicherungen und der heutigen Suche nach Dialogfähigkeit und Profil in einem ebenfalls veränderten kulturellen Kontext.

Wenngleich der Gestaltwandel des Katholizismus zu den Selbstverständlichkeiten der Geschichte gehört, so ist doch nicht zu übersehen, daß jüngere Veränderungen als besonders nachhaltig empfunden werden, weil sich die Zeit volkskirchlicher Strukturen eingeprägt hat, und der Weg von der Volkskirche zur Kirche im Volk nicht selten vorrangig als Verlusterfahrung registriert wird. Das wird schon darin deutlich, daß wir uns nachhaltig mit statistischen Entwicklungen beschäftigen. Wir sprechen vom Rückgang der Kirchenmitglieder und Gottesdienstbesucherzahlen. Viele Analysen beziehen sich auf schwindende Glaubenskraft sowie das Verlorengehen des Glaubenswissens, auf den Verlust einer kulturprägenden Kraft des Katholizismus und einem damit verbundenen wachsenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlust. Manche sprechen bereits von einer „nachchristlichen Zeit", in der wir vorrangig unter Krisen leiden.

Andererseits werden solche Analysen gemacht in einer Gesellschaft und Kultur, die ihrerseits auf der Suche nach Orientierung ist. Die Veränderungsdynamik, besser gesagt: das Beschleunigungstempo hat in einer Weise zugenommen, die für viele Menschen beängstigend ist. Die Signatur unserer Zeit wird beschrieben mit Begriffen wie Ausdifferenzie-

Neu in der Reihe
Herders Theologischer
Kommentar zum NT



Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XI,2/3
224 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
Einzelpreis: DM 74,– /öS 540,– /SFr 70.–
ISBN 3-451-26114-6
Subskr.-Preis bei Abnahme des Gesamtwerks
DM 64,– /öS 467,– /SFr 61.–

Mit dem Kommentar zum Titusbrief schließt Lorenz Oberlinner seine umfassende exegetische Analyse der Pastoralbriefe ab. Ausgehend von einer pseudepigraphischen Verfasserschaft erschließt er die Rolle und den Stellenwert des Titusbriefes im Gesamtkontext der Pastoralbriefe und verdeutlicht, wie in ihm eine eigene, auf die Situation der betroffenen Gemeinden hin zugeschnittene Theologie entworfen wird. Dem Leser öffnet sich ein spannender Blick auf die frühe Wirklichkeit der Kirche, und er erhält bemerkenswerte Erkenntnisse für die Gegenwart.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

rung, Individualisierung und Pluralisierung. Dahinter stehen Prozesse, die jede Monopolstellung durchbrochen und das Bindungsverhalten der Menschen stark beeinflußt haben. Institutionen stehen im Feuer der Kritik. Das trifft die Kirchen wie alle anderen, die Parteien, Verbände und Gewerkschaften. Es wirkt auf all diese Institutionen zutiefst irritierend, weil sie angetreten waren in dem Selbstbewußtsein, die Menschen zu entlasten und nun vor dem gravierenden Vorwurf stehen, zunehmend belastend zu wirken. Dahinter steht ein gewachsenes Selbstbewußtsein und Freiheitsbedürfnis der Menschen. Das wiederum ist nicht vom Himmel gefallen, sondern zwangsläufige Konsequenz der genannten Prozesse.

Wer in diese Situation Traditionen fortschreiben will, der steht vor der Herausforderung, die Konfliktlinie sensibel wahrzunehmen, die sich zwischen Autonomieversprechen und Institutionenbindung auftut. Darauf hat Karl Gabriel hingewiesen: An dieser Konfliktlinie entscheidet sich ein hohes Maß an gelingender Tradierung. Institutionen müssen mit dem gewachsenen Freiheitsbewußtsein der Menschen produktiv umgehen und jenes Selbstbewußtsein gegenüber der eigenen Tradition finden, das auch Neues zuläßt. „Wenn es zu den Prämissen einer Institution gehört, daß dies nicht Ergebnis des Traditionsprozesses sein darf, dann ist die Tradierungskrise unausweichlich" (*Karl Gabriel:* „Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft" in *D. Wiederkehr* [Hg.]: Wie geschieht Tradition?, Freiburg 1991, S. 83).

Katholizismus in dieser Lage kann sich weder auf geschlossene und identitätsstabilisierende Milieus beziehen noch allein auf traditionelle religiöse Argumentationsmuster und bislang bzw. ehemals gültige alltagskulturelle Regeln. Er braucht vielmehr weiterentwickelte Sozialformen und ein Gespür für zeitgemäße Kultur. Er braucht schließlich die Fähigkeit, die Schätze der eigenen, langen Kulturgeschichte zu vermitteln. Dazu gehört die reiche Symbolik liturgischer Handlungen ebenso wie die Formenvielfalt praktizierten Glaubens- und Gebetslebens. Dazu gehören nicht zuletzt die von der Religion erwarteten Deutungsmöglichkeiten von Mensch und Welt und die Ritualisierung des Alltagslebens. Manchmal scheint es heute so, als schaffen wir weder das eine noch das andere. Uns fehlt nicht selten das Gespür für das Zeitgenössische ebenso wie dasjenige für die reichen Schätze der eigenen Kultur. Was bleibt, ist eine eher öde und kulturell wenig anspruchsvolle Praxis in unseren Gottesdiensten und in der Gestaltung kulturellen kirchlichen Lebens.
Wie sehr Menschen sich ansprechen lassen von den Schätzen der Tradition und einer anspruchsvollen Kultur, das hat der überwältigende Zuspruch der Heilig-Rock-Wallfahrt im Frühjahr dieses Jahres in Trier gezeigt. Da sind weder liturgische Kompromisse gemacht noch oberflächliche Annäherungen an die Erlebnisgesellschaft versucht worden. Da haben Menschen Authentizität gefunden. Und genau die suchen sie. Davon lassen sie sich ansprechen. Da werden ihnen Erfahrungen möglich, die ihre Gottessehnsucht ansprechen. Dazu braucht es Orte und Räume, in denen Menschen die Erfahrungen von Heil und Heilung machen können. Und je weniger Orte und Räume es gibt, in denen Menschen diese Erfahrung machen können, um so mehr irren sie mit ihrer Sehnsucht nach Gott umher.
Und wenn wir auf den Beginn, wenn wir in die ersten christlichen Gemeinden schauen, dann hat eigentlich auch alles so angefangen: Diese Gemeinden zeichneten sich weder durch stabile Ordnungen noch durch stimmige Regelwerke aus. Sie hatten nicht auf jede Frage eine Antwort; sie hatten auch nicht für jedes Problem eine Lösung und auch nicht für jede Situation eine Handlungsanweisung. Sie wußten, so heißt es, um ihre Armen, und sie gingen in deren Häuser. Sie teilten das Brot miteinander. Darin gewannen sie Überzeugungskraft. Sie haben nicht überlegt, ob sie den Menschen dienen oder Gottesdienst feiern sollen. Für sie gehörte beides zusammen, und deshalb kamen immer mehr Menschen zu ihnen. Diese Gemeinden hatten Augen und Hände für die Armen, für die Sehnsucht des Menschen nach Heilung, und sie hatten Gespür für die Sehnsucht nach Gott.

Wir kennen alle das Wort von *Karl Rahner,* wonach der Christ der Zukunft ein Mystiker ist. Also einer oder eine, der oder die etwas erfahren hat. Das will heute heißen, daß wir Räume brauchen, in denen es nicht allein um die Lehre, um Ordnungen und um Gebote geht, sondern um Erfahrungen. Diese Welt lebt immer weniger von Erfahrungen. Die Kinder und Jugendlichen machen heute immer weniger unmittelbare Erfahrungen. Wir leben immer mehr von Erfahrungen aus zweiter oder dritter Hand. Um so bedeutsamer sind Menschen mit Erfahrungen von Heil und Heilung und von Gottes Gegenwart. Was wir brauchen, das sind nicht noch stimmigere Regeln und noch stabilere Ordnungen, die gestützt werden gegenüber einer Welt, von der wir zudem glauben, daß sie unsere Ordnungen nicht will. Menschen brauchen keine trotzig wirkende Kirche, die recht behalten will. Sie brauchen Erfahrungen. Sehnsucht ruft nicht nach Ordnung, sondern nach Erfahrungen. Darin liegt unsere Chance, Kultur zu prägen in einer erfahrungsarmen Zeit.

„Dialogische Grundhaltung und erkennbares Profil schließen sich nicht aus"

Das herausragende kirchenpolitische Ereignis in diesem bald zu Ende gehenden Jahrhundert ist das Zweite Vatikanische Konzil. Das ist auch für die Herder-Korrespondenz eine wichtige Phase gewesen. Sie hat – darauf hat *Ulrich Ruh* in seinem Jubiläumsbeitrag (vgl. HK, September 1996, 433 ff.) hingewiesen – mitgeholfen, „dieses Konzil und seine 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 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."

Es ging beim Konzil darum, die „Zeichen der Zeit" aufzunehmen und Wege einer christlichen Existenz zu beschreiben, die angesichts vielfacher Veränderungen – der Mentalität, der Lebensformen, der Rolle der Kirche im Prozeß der Modernisierung – überzeugen würden. In einer neuen Zuordnung von transzendentem Sinn und immanenter Bedeutung stellte sich die christliche Überlieferung neu dar. Klinger hat dies in dem prägnanten Satz gefaßt: „Der Glaube an Gott ist ein Bekenntnis zum Menschen" (*Elmar Klinger:* Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, S. 102). Das Geschick der Welt, so wurde deutlich, läßt sich nicht trennen vom Geschick der Kirche; das Geschick der Kirchen ebensowenig vom Geschick der Welt.
Das war die Grundlage für die Aufforderung an die Christen und Christinnen, ihre Pflichten in der Welt wahrzunehmen. Das gilt für einzelne und für die Kirche insgesamt. „Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen konstruieren. Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr" (GS 43). Damit war letztlich eine Phase in der jüngsten Kirchengeschichte eingeläutet, in der es galt, Abschied zu nehmen von der Vorstellung der Kirche als Gegenwelt. Das Konzil überwand mit seiner Lehre die Spaltung zwischen Profanität und Sakralität in der Person des Christen und der Christin. „Der Christ und die Christin sind Menschen, die an den Himmel glauben und die Erde lieben. In ihrer Existenz durchdringen sich Himmel und Erde. Ihre Liebe zur Welt ist ein Glaube an Gott. Und ihre Liebe zu Gott ist ein Glaube an die Welt. Es ist ein Standpunkt, der die Welt verändert" (Klinger, a.a.O., S. 107). Damit war die Grundlage geschaffen für das Selbstverständnis des Christen und der Christin in Kirche und Gesellschaft. Geistliche und weltliche Existenz sind die beiden Pole der einen Berufung. Sie lassen sich nicht gegeneinander ausspielen. Sie sind keine Alternativen. Sie lassen sich aber ebensowenig fein säuberlich trennen. Letztlich bedeutete dies eine „Neubewertung des innerkirchlichen Stellenwertes der Laien" (*Thomas Großmann:* Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–70, Mainz 1981, S. 171). Dementsprechend heißt es dann auch im vierten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", daß die Laien gemeinsam mit den Priestern und Ordensleuten das „Volk Gottes" bilden, und sie „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes auf ihre Weise teilhaftig" (LG 31) sind.

Ihnen wird ein spezifischer Anteil an der „Trias des Heiligens, des Lehrens und des Leitens" definitiv zuerkannt. Vor jedem hierarchischen Unterschied wird der Primat der Gleichheit der Glaubenden betont, abgeleitet von der Vorstellung des allgemeinen Priestertums (LG 32). „Der Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst" (LG 33). In Artikel 37 über das Verhältnis der Laien zu den Amtsträgern wird den Laien die Möglichkeit und „bisweilen" sogar die Pflicht zugesprochen, sich in kirchlichen Fragen zu äußern. Die Hirten werden an ihre Pflichten den Laien gegenüber erinnert: „Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen." Dies findet noch einmal eine Bestätigung, wenn es heißt: „Sie (die Hirten) können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen und weltlichen Dingen genauer und besser urteilen" (LG 37).

Diese Botschaft des Konzils hat im Blick auf ihre Umsetzung in den nachfolgenden Jahrzehnten zu nachhaltigen Debatten, aber schließlich auch zu neuen Strukturen der Partizipation der Laien geführt. Dabei sind immer auch Konflikte entstanden, die uns bis heute zu schaffen machen. Das Konzil hat uns ein Kirchenbild aufgegeben, das mit einem hohen Anspruch verbunden ist – nicht zuletzt mit dem Anspruch eines wechselseitigen Respektes im Verhältnis zwischen Klerus und Laien. Der Katholizismus hat damit einen gravierenden Gestaltwandel vollzogen, und es ist aus heutiger Sicht nicht verwunderlich, daß damit viele Fragen aufgeworfen wurden, die bis heute nur partiell überzeugend beantwortet wurden. Wir sollten uns angesichts der Wucht der Aufgaben, die damit verbunden sind, über schwebende Konflikte nicht wundern und sie nicht gleich als Krisensymptome definieren.

Sehr bald hat der Katholizismus dann auch neue Erfahrungen gemacht mit den Prozessen einer zunehmenden Pluralisierung in den eigenen Reihen. Das ist im deutschen Katholizismus derzeit ein zentrales Thema – im Kreise des Klerus, in den Gremien der Laien und – wie mir scheint – auch in der Bischofskonferenz selbst. Wir hatten uns daran gewöhnt, daß das, was uns verbindet, immer stärker sei als die Verschiedenheit der Standpunkte und Ordnungsvorstellungen. Wir machen zunehmend die Erfahrung, daß der Umgang mit der Verschiedenheit, daß die Pluralität in den eigenen Reihen anstrengend ist. Deshalb bin ich davon überzeugt, daß zu den Perspektiven im innerkirchlichen Dialog wie im Dialog der Kirche mit der Zeit wesentlich die Herausbildung unserer Fähigkeit gehört, mit der Verschiedenheit der Standpunkte konstruktiv umzugehen. Wir brauchen Konfliktlösungsstrategien, wir brauchen Wege des Dialogs, in denen wir – in aller Verschiedenheit – doch zu gemeinsamen Stellungnahmen kommen.
Auch davon wird viel abhängen, wenn wir den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust nicht als Schicksal betrachten wollen. Aus den Schwierigkeiten, die in diesen Prozessen erfahren werden, erwächst nicht selten die Neigung, die Grundhaltung des Dialogs zu ersetzen, durch eine Grundhaltung

der Abgrenzung. In Wirklichkeit geht es nicht um Distanz oder Anpassung zwischen katholischen Überzeugungen und gegenwärtiger Kultur. Es geht in unseren Stellungnahmen um Sachkunde, und im Blick auf das Politische stehen wir vor der Herausforderung, jene Politikfähigkeit zu erreichen, die nicht schon konform geht mit existierenden Parteiprogrammen und andererseits nicht auf einer Ebene des so allgemeinen bleibt, daß sie politisch wirkungslos wird. Dialogische Grundhaltung und erkennbares Profil schließen sich nicht aus, müssen vielmehr zueinandergebracht werden.
Wenn wir die Zukunft des Christentums und darin des Katholizismus bedenken, dann müssen wir uns mit Nachdruck um Perspektiven einer sichtbaren Religions- und Politikfähigkeit bemühen. Beides gehört zusammen; beides gehört zu den notwendigen Fundamenten einer Gesellschaft und Kultur im Umbruch. Auch in dieser Hinsicht hat die Herder-Korrespondenz in den letzten Jahren in der Weise ihrer Berichterstattung und Kommentierung wichtige Wegweisung gegeben.
Die Herder-Korrespondenz ist aus der publizistischen Landschaft in Deutschland nicht wegzudenken. Sie hat Einfluß, sie prägt Kultur und öffentliche Meinungsbildung, sie bestimmt den innerkirchlichen Dialog wesentlich mit. Dazu möchte ich Ihnen von Herzen gratulieren und bestätigen, daß, wenn es die Herder-Korrespondenz noch nicht gäbe, sie spätestens heute erfunden werden müßte. *Annette Schavan*

Noch nicht überwunden

Verschuldung blockiert weiter die Entwicklung der ärmsten Länder

Von einem Ende der Schuldenkrise der „Dritten Welt" kann nicht die Rede sein. Auch in absehbarer Zukunft werden vor allem die Länder niedrigerer Einkommen nicht in der Lage sein, langfristige Zahlungsfähigkeit zu entwickeln. Pedro Morazán, wissenschaftlicher Mitarbeiter von „SÜDWIND Institut für Ökonomie und Ökumene", erläutert die Gründe für den fortdauernd steigenden Trend bei der Gesamtverschuldung und nennt die wichtigsten Ansatzpunkte für den Ausweg aus der internationalen Schuldenmisere.

Bis Ende 1995 stieg die Gesamtverschuldung der Entwicklungsländer auf 2068 Milliarden US-Dollar und lag damit 147 Milliarden über dem Stand des vorangegangen Jahres (alle statistischen Angaben zu den letzten fünf Jahren aus: World Bank [1996], World Debt Tables). Allen Beteuerungen über ein Ende der Schuldenkrise zum Trotz bestätigte sich damit der steigende Trend der letzten 25 Jahre. Wie schon in früheren Jahren haben *Wechselkursschwankungen* vor allem 1994 bis 1995 zu einer Verschärfung des Problems beigetragen.
Die Abwertung des Dollars verursachte einen wechselkursbedingten Anstieg der Schulden der Entwicklungsländer in anderen Währungen von umgerechnet 13 Milliarden US-Dollar. Vor allem die Länder, die ihre Schulden in DM und/oder Yen zurückzahlen, ihre Exportgeschäfte dagegen auf Dollar-Basis abwickeln müssen, waren von der Abwertung des Dollars stark betroffen. Für alle Entwicklungsländer zusammen bringt eine Abwertung des US-Dollars von 10 Prozent einen Anstieg der Schulden um circa 6 Prozent, berechnet auf der Basis der gegenwärtigen Währungszusammensetzung der Auslandsschulden.
Legt man die bekannten *Verschuldungsindikatoren* zugrunde, wird weiterhin deutlich, daß in absehbarer Zukunft die Mehrheit der Länder mittlerer und vor allem die Länder niedrigerer Einkommen nicht in der Lage sein werden, eine langfristige Zahlungsfähigkeit zu entwickeln. Der Schuldendienst (Tilgungen und Zinszahlungen) sämtlicher Entwicklungsländer ist weiter um 5,5 Prozent auf 192 Milliarden US-Dollar gewachsen. Die Zinsforderungen auf umgeschuldete Verbindlichkeiten haben zu einer Erhöhung des Schuldenstandes von 9 Milliarden US-Dollar geführt, wobei die kumulierten Zinsrückstände deutlich niedriger lagen als im Jahr 1994.

In vielen Fällen haben Schuldenstand-Reduzierungen und abnehmende Zinsrückstände zu einer vorübergehenden Entschärfung der Verschuldungssituation beigetragen. Schulden von umgerechnet 8,5 Milliarden US-Dollar sind infolge einer Vielzahl von Transaktionen wie Geschäftsbankenumschuldungen, öffentlichen bilateralen Umschuldungsabkommen und Umwandlungen von Schulden in Kapitalbeteiligungen reduziert worden. Für das Gros der Entwicklungsländer hatten solche Transaktionen jedoch nur geringe positive Auswirkungen.

Die Schuldensituation der Entwicklungsländer ist dabei recht unterschiedlich. Während zahlreiche *ostasiatische* Länder eine wesentliche Verbesserung ihrer Lage infolge des wirtschaftlichen Aufschwungs verzeichneten, bleibt die Überschuldung der meisten *afrikanischen* und *lateinamerikanischen* Länder eine ernstzunehmende Blockade für eine

zukunftsfähige Entwicklung. Lateinamerika hat mit 29 Prozent weiterhin den größten Anteil an der Verschuldung der Länder niedriger und mittlerer Einkommen. Allein auf *Mexiko* und *Brasilien* fällt ein Anteil von 15 Prozent der Gesamtschulden. Dabei hat sich die Verschuldungssituation Mexikos infolge der Peso-Krise 1994 weiter verschärft (vgl. HK, Mai 1995, 267 ff.), und die Gefahr krisenhafter Entwicklungen, die Argentinien und Brasilien drohte, ist trotz des Einsatzes eines Hilfspaketes von umgerechnet 50 Milliarden US-Dollar noch nicht gebannt. Überall in Lateinamerika, mit *Ausnahme Chiles*, ist die Auslandsverschuldung gestiegen.
Absolut gesehen läßt sich seit 1992 ein positiver *Netto-Kapitaltransfer* für die Entwicklungsländer erkennen. Zahlreiche Schwellenländer haben einen besseren Zugang zu den internationalen Kapitalmärkten erreicht. Allein zwischen 1994 und 1995 sind die Netto-Kapitalzuflüsse in die Entwicklungsländer von 86 auf 133 Milliarden US-Dollar gestiegen. Besonders Lateinamerika verzeichnete erstmals seit zehn Jahren wieder bedeutsame Ströme privaten Kapitals, die sich brutto auf 48,7 Milliarden US-Dollar im Jahr 1995 beliefen. Wie die Mexiko-Krise aber gezeigt hat, verschärfen die Zuströme von „hot capital" die Verschuldungssituation und bringen zusätzliche Gefahren, auch für das internationale Finanzsystem. Mit einem starken Zufluß von spekulativem Kapital läßt sich nur schwer eine langfristige Entwicklungsstrategie umsetzen.

Schwerwiegende ökonomische, ökologische und soziale Folgen hat die Auslandsverschuldung in den 35 Ländern mit einem jährlichen Pro-Kopf-Einkommen von weniger als 725 US-Dollar. Diese wenden mehr als ein Fünftel ihrer Exporterlöse für den Schuldendienst auf und werden von der Weltbank als „Severly Indebted Low Income Country" (SILIC) klassifiziert. Nach Angaben der Weltbank fallen darunter 27 afrikanische, drei lateinamerikanische und sechs asiatische Länder. Die Gesamtverschuldung der SILIC wuchs 1995 um 5 Prozent auf 223,6 Milliarden US-Dollar. Dabei ist der Anteil öffentlicher Schulden auf 86 Prozent der Gesamtverschuldung angestiegen.

Das internationale Finanzsystem ist heute nicht mehr bedroht

Die Geschäftsbanken sehen in diesen Ländern keine Anzeichen für eine Besserung der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen in den nächsten Jahren und halten sich deshalb bei der Kreditvergabe zurück. Aus dem gleichen Grund ist der Zufluß von Direkt- und Portfolioinvestitionen sehr bescheiden geblieben. Die im Rahmen des Pariser Clubs der Gläubigerländer durchgeführten Umschuldungen konnten einen erneuten Anstieg des Schuldendienstes nicht verhindern. Seit Jahren schon sind diese Länder nicht mehr in der Lage, ihren Schuldenverpflichtungen pünktlich nachzukommen.
Aus der Sicht der Geschäftsbanken und Gläubigerländer ist die Schuldenkrise, die vor 14 Jahre begann, weitgehend überwunden. Anders als im August 1982, als Mexiko seine Zahlungsunfähigkeit erklärte, stellt die heutige Auslandsverschuldung der Entwicklungsländer keine gravierende Bedrohung für das internationale Bankwesen bzw. Finanzsystem dar. Für einige Länder mittleren Einkommens ist gemessen an den zugrundegelegten Verschuldungsindikatoren die Lösung der Schuldenkrise greifbar. Für die Geschäftsbanken bedeuten eventuelle Forderungsausfälle in den Entwicklungsländern keine existentielle Bedrohung mehr. Schuldenstand-Reduzierungen und abnehmende Zinsrückstände haben zu einer Entschärfung der Auslandsverschuldungssituation in diesen Ländern beigetragen. Dies ist aber nur eine Seite der Medaille. Seit über einem Jahrzehnt haben mehr als drei Dutzend Entwicklungsländer niedrigen und mittleren Einkommens Probleme, ihre Auslandsschulden hauptsächlich gegenüber öffentlichen Gläubigern zu bedienen.

Die Verschuldungssituation der höchstverschuldeten armen Länder – für sie wurde in der Weltbanksprache eigens eine neue Kategorie eingeführt, nämlich „Highly Indebted Poor Countries" (HIPC) – ist durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Ihr Schuldenstand bis Ende 1994 war mit 207 Milliarden US-Dollar mehr als doppelt so hoch wie vor zehn Jahren. Er beläuft sich auf 434 Prozent der Exporterlöse und 111 Prozent des Bruttosozialproduktes der Länder; beim Durchschnitt der übrigen Entwicklungsländer beläuft sich das Verhältnis zwischen Schuldenstand, Exporterlös und Bruttosozialprodukt auf 130 bzw. 30 Prozent. Weiterhin liegt der Anteil bilateraler Schulden der HIPC bei 63 und der der multilateralen bei 21 Prozent der Gesamtverschuldung.
Die Verschuldungssituation von acht Ländern (Burundi, Guinea-Bissau, Mosambique, Nicaragua, São Tomé-Príncipe, Sudan, Zaire, Sambia) wird dabei auch von der Weltbank inzwischen als „untragbar" bewertet. Die restlichen 33 Länder wurden in zwei Verschuldungskategorien eingestuft: 12 befinden sich demnach in einer „possibly stressed"-Situation, weitere 18 Länder immer noch in einer „tragbaren" Schuldensituation.

Es gibt recht unterschiedliche Interpretationen für die *Ursachen* der Verschuldungskrise der Länder des Südens. Auf einen breiten Konsens stützt sich die Auffassung, daß die Krise das Ergebnis des Zusammenwirkens binnenwirtschaftlicher und weltwirtschaftlicher Krisenfaktoren ist. So betonen Vertreter von Entwicklungsländern und internationalen Organisationen wie der Welthandels- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen (UNCTAD) insbesondere die Verschlechterung der *weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen* seit Anfang der siebziger Jahre als Auslöser der Schuldenkrise.
Folgende Krisenfaktoren werden dabei hervorgehoben: Die *Ölpreissteigerungen* von 1973 und 1979/80, die zu einer Verschlechterung des Leistungsbilanzdefizites in den Öl-importierenden Entwicklungsländern geführt haben; der starke Anstieg der *Zinssätze* auf den internationalen Kapitalmärk-

ten Ende der 70er Jahre und die gleichzeitige *Aufwertung des US-Dollars*; die Zunahme des *Protektionismus* in den Industrieländern; die drastische *Verschlechterung der Terms of Trade*, die besonders die rohstoffexportierenden Länder traf; die *Kreditvergabepolitik* der Geschäftsbanken, die in den 70er und 80er Jahren Kredite ohne hinreichende Risikoprüfung vergaben.

Auf die Fehlentwicklungen in der nationalen Wirtschaftspolitik der Entwicklungsländer konzentriert man sich hauptsächlich im Umkreis der Weltbank. *Bella Ballasa* kritisierte schon Mitte der 80er Jahre die verfehlte *Industrialisierungspolitik* der lateinamerikanischen Länder, die im Gegensatz zu ostasiatischen das Schwergewicht auf den Schutz von Importen und nicht auf die Förderung der Exporte gelegt haben. Die Liste der internen Ursachenfaktoren und binnenwirtschaftlichen Krisenfaktoren ist lang, unter anderen werden ihnen zugerechnet: die Verfolgung einer *falschen Verschuldungsstrategie* bzw. einer unzureichenden Kontrolle der Auslandskreditaufnahme, die zu einem umfangreichen Rückgriff auf kurzfristige Kredite führte; die Finanzierung steigender *Defizite in den öffentlichen Haushalten* durch externe Kreditaufnahme; die Verwendung externen Kapitals zu konsumptiven und nicht produktiven Zwecken; die Kreditfinanzierung von Großprojekten (Staudämme, Kraftwerke, Flughäfen, etc.), die nur selten Devisenmehreinnahmen erbringen; die *Kapitalflucht* ins Ausland und die Verschlechterung wirtschaftspolitischer Rahmenbedingungen durch die *Importsubstitutionsstrategie*.

Umschuldungsstrategien der Gläubigerinstitutionen sind gescheitert

Ohne hier einzelne Krisenfaktoren analysieren zu können, spricht doch vieles dafür, daß die Schuldenkrise ein Resultat der für die Entwicklungsländer ungünstigen weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen ist, wobei diese Krise zusätzlich durch ungünstige binnenwirtschaftliche und innenpolitische Krisenfaktoren verschärft wurde. Bewußt versuchen Politiker in den Gläubigerländern, den Umfang der zusätzlichen Verschuldung aufgrund der Kapitalflucht zu überzeichnen. Nach Schätzungen ist etwa ein Drittel der Gesamtschulden der „Dritten Welt" auf Kapitalflucht zurückzuführen. Gegen die Behauptung eines solchen Kausalzusammenhangs spricht jedoch, daß einige Regierungen ihren Kreditspielraum an den internationalen Finanzmärkten in jedem Falle voll ausgeschöpft hätten. Vor allem in Entwicklungsländern wandert Kapital dann aus, wenn die internen Rahmenbedingungen ungünstiger sind als im Ausland.
Inzwischen besteht ein breiter Konsens darüber, daß die Geschäftsbanken durch unvorsichtige und unverantwortliche Kreditvergabepolitik vor allem in der zweiten Hälfte der 70er Jahre die Schuldenkrise mitverursacht haben. Infolge der schwachen Kapitalnachfrage der Industrieländer und des gestiegenen Kapitalangebots in Form von Ölgeldern suchten die Banken in den Entwicklungsländern nach besseren Anlagemöglichkeiten, die höhere Gewinne versprachen. Die Kreditwürdigkeit der Entwicklungsländer ignorierten sie dabei bewußt oder schätzten sie nicht richtig ein. Der *Internationale Währungsfonds* versagte in der Rolle, die ihm bei seiner Gründung zugedacht wurde, nämlich Frühwarnsystem und Regulator in besonderen Krisensituationen zu sein.

Anfänglich gingen die Gläubiger von der falschen Annahme aus, daß die Schuldenkrise eine *Liquiditätskrise* sei und nicht Ergebnis einer aus der Liberalisierung des Finanzsystems entstandenen *Insolvenzsituation* in den meisten Entwicklungsländern. Unmittelbar nach Ausbruch der Schuldenkrise wurde eine Rettungsaktion gestartet. Die Schuldner führten mit dem IWF abgestimmte *Reformprogramme* durch, deren Ziel es war, ihnen eine kurzfristige Liquiditätserleichterung zu verschaffen. Die Wiederherstellung der Schuldenfähigkeit erwies sich dabei schwieriger als anfänglich angenommen. Daher wurde ein neues Instrument für jährliche *Umschuldungsvereinbarungen* (MYRA) geschaffen.
Als sich die mehrjährigen Umschuldungsabkommen als inadäquat erwiesen, setzte man in einer Gruppe von Ländern mittleren Einkommens den vom damaligen amerikanischen Finanzminister initiierten sogenannten *Baker-Plan* um. Mit ihm sollten die Geschäftsbanken und teilweise auch die multilateralen Finanzinstitutionen zusätzliche Finanzressourcen für die Wiederherstellung der Liquidität zur Verfügung stellen. Auch diese Initiative war nur begrenzt erfolgreich. Es folgte eine Phase, in der Länder wie Mexiko, Argentinien aber auch Brasilien *marktkonforme Umschuldungsabkommen* mit einigen Geschäftsbanken vereinbarten. Im Abkommen mit Argentinien wurden dazu erstmals *Schuldenreduzierungsoptionen* als Alternative zu konzertierter Mittelvergabe vorgenommen.

Den größten Erfolg für die Geschäftsbanken erzielte der *Brady-Plan* ab 1988. Mit sogenannten Schuldenrückkauf-Operationen („buy-back") konnten die Banken unter zum Teil sehr vorteilhaften Bedingungen ihre Forderungen aus öffentlichen Mitteln bilateraler und multilateraler Gläubigerinstitutionen finanzieren. Im Rahmen des *Debts and Debt Service Reduction Program's* (DDSR) wurden Rückkaufoperationen mit Ländern mittleren Einkommens durchgeführt. Für die SILICs hat die Weltbank die *Debt Reduction Facility* eingerichtet: Mittel aus der International Development Association (IDA) wurden für den Rückkauf von Schulden eingesetzt. Derzeit ist die IDA, die ihre Mittel überwiegend aus öffentlichen Haushalten der Industrieländer erhält, die größte Einzelquelle zinsfreier Kredite für die armen und ärmsten Entwicklungsländer.
Bis Dezember 1995 hatten 23 Länder 25 Umschuldungsabkommen im Rahmen des Brady-Plans und der Debt Reduction Facility abgeschlossen. Kommerzielle Schulden in Höhe von 194 Milliarden US-Dollar wurden umgeschuldet. Etwa 13 Länder mittleren Einkommens haben im Rahmen des Brady-Plans und 10 SILICs durch Rückkauf-

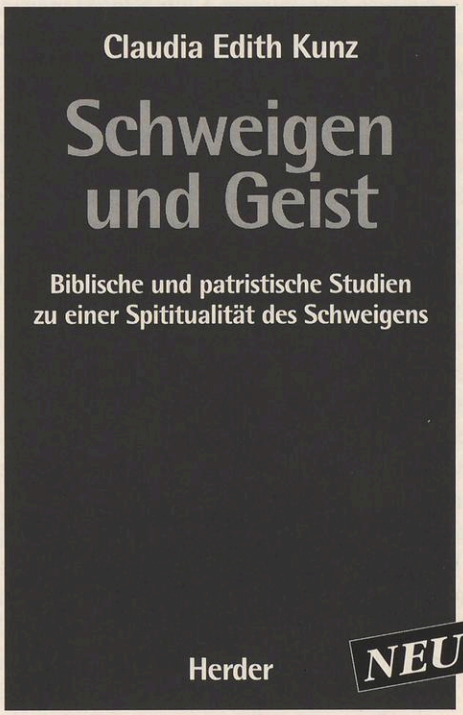
operationen Schulden bei kommerziellen Gläubigern abgebaut. Für die Geschäftsbanken wurde damit das Schuldenproblem gelöst: Die Schuldnerländer brauchen ihre Schulden den Geschäftsbanken nicht zurückzuzahlen, wohl aber den multilateralen Finanzinstitutionen oder denjenigen, die die Schuldenrückkaufoperationen finanziert haben. Die kommerziellen Schulden wurden also von multilateralen Finanzinstitutionen zum Teil mit Mitteln aus Armutsbekämpfungsprogrammen aufgekauft und in öffentliche multilaterale bzw. bilaterale Schulden umgewandelt.

Keine entscheidenden Schritte zur Entschuldung der ärmsten Länder

„Bilaterale Schulden", das heißt Schulden gegenüber einzelnen Staaten, aber auch „multilaterale Schulden", also Schulden gegenüber Finanzinstitutionen wie der Weltbank, haben für die Länder mit niedrigem Pro-Kopf-Einkommen eine viel größere Bedeutung als Schulden bei kommerziellen Banken. Im September 1996 haben sich die Weltbank und der Internationale Währungsfonds (IWF) zusammen mit dem Pariser Club der Gläubigerländer darauf geeinigt, den Schuldendienst einer kleinen Gruppe armer Länder auf die Höhe von zwischen 20 und 25 Prozent der jährlichen Exporterlöse zu verringern. Im Weltbank-Jargon wird der zugrundegelegte Bezugspunkt als „External Debt Sustainability" bezeichnet; dies steht für eine Situation, in der das Land in der Lage ist, durch Exportleistungen für eine längere Zeit seinen Auslandsverpflichtungen nachzukommen.

Positiv an diesem Entschluß ist, daß sowohl die bilateralen als auch die multilateralen Schulden einbezogen werden sollen. Mindestens vier Aspekte sind jedoch problematisch: Erstens werden, wenn überhaupt, nur wenige Länder, maximal sieben von insgesamt 41, in den Genuß eines Schuldenerlasses kommen können. Zweitens mag das Ziel einer Senkung der Schuldendienstquote auf 20 bis 25 Prozent der Exporterlöse die Zahlungsfähigkeit dieser Länder wiederherstellen – für die notwendige wirtschaftliche Gesundung bleibt dieser Richtwert immer noch zu hoch.
Erst bei einem Schuldendienst von 5 bis 10 Prozent der Exporterlöse könnten diese Länder eine Erleichterung erfahren. Drittens ist der angesetzte Zeitraum von 3 bis 6 Jahre „guter Führung" für die Qualifizierung eines Landes in bezug auf Schuldenerleichterungen zu lang angesichts der dramatischen Wirtschaftskrise in den höchstverschuldeten armen Ländern. Viertens bleibt die Durchführung von Strukturanpassungsprogrammen, wie sie vom IWF verordnet werden, eine Hauptbedingung für einen möglichen Schuldenerlaß; die Strukturanpassungsprogramme aber gehen einher mit Kürzungen der öffentlichen Ausgaben für Gesundheit und Bildung.
Den Verhandlungen über bilaterale Verschuldung im Pariser Club der Gläubigerländer liegt ebenfalls die Annahme zugrunde, daß es sich bei der Schuldenkrise der Entwick-

Spiritualität des Schweigens



832 Seiten, gebunden,
mit einem Vorwort
von Abt Christian Schütz
DM 98,– /öS 715,– /SFr 93.–
ISBN 3-451-26118-9

Ausführlich, wissenschaftlich exakt und mit sensiblem geistigem Gespür stellt dieses Werk das Schweigen als spirituelle Kategorie und als Lebensorientierung in der Schrift und bei den Kirchenvätern dar.
Eine Analyse -intellektuell brillant und spirituell sensibel-, die eine Lücke auf dem Feld spiritualitätsgeschichtlicher Forschung schließt und zugleich ein neues Licht auf spirituelle Suchbewegungen heute wirft.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

lungsländer um eine Liquiditätskrise handelt. Insbesondere für die armen hochverschuldeten Länder erweisen sich die *Umschuldungsabkommen als unzureichend*. Zwischen 1988 und 1991 gewährte der Pariser Club Schuldenerleichterungen bis maximal 30 Prozent des Schuldendienstes; dieser Verhandlungsrahmen wurde unter der Bezeichung „Toronto Terms" bekannt. Wenige Jahre später erkannten die Gläubiger die Unzulänglichkeit dieses Instruments und erhöhten die Erlaßquote auf 50 Prozent. Aber auch diese „Enhanced Toronto Terms" verschafften den ärmsten Ländern nicht die notwendige Atempause.

Gegenwärtig richtet sich das bilaterale Schuldenmanagement nach den sogenannten „Naple Terms" aus, die 1994 von den G-7-Ländern auf dem Wirtschaftsgipfel in Neapel beschlossen wurden. Danach erhalten die Länder, die sich einem strengen IWF-Liberalisierungsprogramm unterziehen, Schuldenerleichterungen bis zu 67 Prozent der ausstehenden Schulden, verbunden mit einer Option zu Schuldenumwandlungen von bis zu 10 Prozent für Naturschutz oder soziale Programme. Es handelt sich dabei jedoch um ein „case by case"-Verfahren, das heißt, Schuldenerleichterungen bzw. Verhandlungen mit den bilateralen Gläubigern im Pariser Club werden nur wenigen Länder gewährt, die Schuldenerleichterungen werden nur in wenigen Ausnahmefällen im vollen Umfang zuteil. So hat z. B. Honduras im Gegensatz zum Extremfall Nicaragua nur begrenzte Schuldenerleichterungen bei den Verhandlungen vom März 1996 erhalten.

Die Entschuldungsinitiativen der Kirchen

Besonders im Zuge des Brady-Plans, aber auch infolge der starren Haltung der bilateralen und multilateralen Gläubiger hat sich das multilaterale Schuldenproblem der SILIC weiter verschärft. Die Schulden der ärmsten Länder gegenüber multilateralen Finanzinstitutionen wie der Weltbank und/oder regionalen Entwicklungsbanken sind in den letzten Jahren dramatisch angestiegen. Da die multilateralen Institutionen einen „preferred status" haben, müssen die Schuldner die Verpflichtungen pünktlich und im vollen Umfang bedienen. Die Zahlungsfähigkeit gegenüber multilateralen Gläubigern ist Mindestbedingung der Gläubigergemeinschaft für die Kreditwürdigkeit im internationalen Kreditgeschäft.
Auch die bilateralen Gläubiger und die Privatbanken zeigten bislang keine Bereitschaft, einen bedeutenden Beitrag zu einer strukturellen Lösung des Schuldenproblems zu leisten. Der Initiativkreis „Entwicklung braucht Entschuldung", ein Zusammenschluß von mehr als 20 Nichtregierungsorganisationen aus dem entwicklungspolitischen Bereich, hat die Bundesregierung aufgefordert, den 30 ärmsten Ländern der Erde alle Schulden zu erlassen. Doch obwohl diese eher bescheidene Forderung auf Sympathie bei vielen Bundestagsabgeordneten stieß, sieht die Mehrheit der Politiker in Deutschland immer noch keinen Anlaß, auf die 200 Millionen Mark zu verzichten, die jährlich von den armen Ländern an die Bundesrepublik zurückgezahlt werden müssen.
Auch 1997 will der Initiativkreis „Entwicklung braucht Entschuldung" durch Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit eine strukturelle Lösung des Schuldenproblems fördern. Einen besonderen Schwerpunkt legt der Initiativkreis dabei im kommenden Jahr auf die Schuldenprobleme Nicaraguas, Tansanias und Mosambiks. Denn diese Länder werden wieder nicht in der Lage sein, ihre anstehenden Auslandsschulden zurückzuzahlen. Nicht zuletzt dank solcher Lobbyarbeit hat die Bundesregierung im Falle Nicaraguas mit einem Schuldenerlaß von über 67 Prozent einen Schritt in die richtige Richtung getan. Der Betrag ist aber immer noch nicht ausreichend, um die Zahlungsfähigkeit des Landes wiederherzustellen, erst recht nicht, um die Wirtschaft anzukurbeln. Bisher nicht umgesetzt wurde die Anregung der Nichtregierungsorganisations-Initiative zur Errichtung eines Gegenwertfonds für zukunftsfähige Entwicklung, der sich aus den Restschulden speisen sollte.

In den USA haben Initiativen innerhalb der Kirchen konkrete Aktivitäten veranstaltet, die mit Blick auf das Jubeljahr 2000 Schuldenstreichung erreichen wollen. Für Christen, die seit Ausbruch der Schuldenkrise sich mit diesem Thema befassen, ist das alttestamentliche Modell des Erlaß- oder Jubeljahres eine beständige Herausforderung, sie versuchen, dieses Anliegen in ein politikfähiges Konzept zu übersetzen. Auch Johannes Paul II. hat in Erwartung der Jahrtausendwende Anfang 1994 zu einer Schuldenerlaßinitiative aufgerufen. Es muß Sache der kirchlichen Gemeinden, Verbände, Werke und Initiativen sein, aus solchen Denkanstößen praktische Politik zu gestalten.

Zunehmend findet die Idee, Schuldentitel in Finanzressourcen für eine zukunftsfähige Entwicklung zu verwenden, großes Interesse. Dabei handelt es sich um eine Finanztransaktion, bei der eine Nichtregierungsorganisation durch den Kauf der Schuldtitel eines Entwicklungslandes die Mittel für ihre Entwicklungsprojekte aufstockt. Durch Schuldenumwandlung für Entwicklung können Ressourcen für Projekte im Bereich nachhaltige Landwirtschaft, Wohnungsbau, Kleingewerbe, Bildung, Frauenförderung, Kleinkreditwesen, Umweltschutz und Gesundheit effizient aufgestockt werden, ohne daß das Land auf wertvolle Devisen verzichten muß.

Schuldenumwandlung für Entwicklung

Mit seinem „debt-for-child development Program" hat UNICEF die ersten Schuldenumwandlungen für Entwicklung umgesetzt. Bis September 1995 hat das Kinderhilfswerk der Vereinten Nationen zwanzig Aktionen in neun Ländern durchgeführt: Bolivien, Jamaica, Madagaskar, Mexiko, Peru, Philippinen, Senegal, Sudan und Sambia. Das Programm ergab 48 Millionen US-Dollar in lokaler Währung und

führte zu einer Schuldenreduzierung von insgesamt 193 Millionen. In der Schweiz arbeitet seit einigen Jahren die Initiative „Swiss Debt Reduction Facility", die Entschuldungsmaßnahmen der schweizerischen Regierung mit der Unterstützung von Umwelt- und Sozialprogrammen verbindet. Andere Institutionen in den USA und Frankreich haben auch bereits Erfahrungen mit Schuldenumwandlungen für Entwicklung gesammelt.

Die Verschuldung der Entwicklungsländer gegenüber den reichen Industrienationen hat sich zu einem Strukturelement der Nord-Süd-Beziehungen entwickelt; die Gläubiger-Schuldner-Beziehungen sind Ausdruck einer asymmetrischen Situation in der Weltwirtschaft. Die Schuldenkrise verschärft die strukturelle Schwäche der Entwicklungsländer und erlaubt den Industrieländern ihre Macht weiter auszubauen. Die hohe Auslandsverschuldung aber ist die größte Entwicklungsblockade der armen Länder. Eine Überwindung der Schuldenkrise ist nur im Rahmen eines Paradigmenwechsels denkbar: statt finanztechnischer Instrumente sollten vielmehr die Ziele einer zukunftsfähigen Entwicklung im Vordergrund stehen. Nicht allein die Wiederherstellung der immer wieder verlorengegangenen Zahlungsfähigkeit, sondern eine tiefgreifende Veränderung von armutsverursachenden Strukturen ist notwendig, um den Ländern mit niedrigem Pro-Kopf-Einkommen einen würdigen Platz im Konzert der Nationen zu geben.

Pedro Morazán

Männliche Rollenkonzepte

Studien zur Lage kirchlicher Berufe

Die Kirchen gehören zu den größten Arbeitgebern hierzulande. Aber dennoch befindet sich die Forschung zur sozialen wie beruflichen Lage von kirchlichen Mitarbeitern eher in den Anfängen. Zwei neuere Studien bemühen sich, auf Teilgebieten in dieser Hinsicht Versäumtes nachzuholen.

Seltener als sie es vielleicht verdient haben, ist man geneigt, kirchliche Berufe unter Gesichtspunkten zu betrachten, wie man dies auch bei Berufen in Wirtschaft, Staat und Gesellschaft tut: Berufszufriedenheit, Aufstiegsmöglichkeiten, Vergütung, Zusammenhang zwischen Ausbildung und späterer Berufsausübung, Anforderungsprofile, Belastung bzw. Über- oder Unterforderung, die soziale Lage bestimmter Teilgruppen der Arbeitnehmerschaft, die Nachwuchssituation und vieles andere mehr sind Aspekte, mit deren Hilfe sich allerlei über die innere Befindlichkeit von kirchlichen Mitarbeitern sagen läßt.

Das Geschlecht wird als Grund zur Diskriminierung nicht toleriert

Es dürfte kennzeichnend sein für die Lage der kirchlichen Berufe heute, wenn vermehrt mit Hilfe säkularer Methoden gesucht wird, Fragen wie diesen nachzugehen. Nicht weil man von ihnen das „Heil" schlechthin erwartete, aber vielleicht, weil sich ihre Nichtanwendung als durchaus belastend für die weitere Entwicklung des Potentials an kirchlichen Berufungen erweisen würde. Zwei neue Studien aus Soziologie und Pastoraltheologie verdeutlichen dies.

Nach der sozialen Lage der berufstätigen Frauen der Diözese Rottenburg-Stuttgart fragt eine professionssoziologische Studie des Instituts für Soziologie der Universität Heidelberg (Leitung: Professorin *Christiane Bender*). 1992 hatte der Diözesanrat das Forschungs- und Finanzierungskonzept beschlossen. Im Herbst 1996 wurde das Vorhaben abgeschlossen. Im Mainzer Matthias-Grünewald-Verlag wurde sie inzwischen publiziert (*Christiane Bender, Hans Graßl, Heidrun Motzkau, Jan Schuhmacher*, Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion. Mainz 1996).

Auf der Datenbasis von 4072 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Erhebungsstichtag war der 21. Juni 1993) fragt die Studie nach den Anstellungsarten und dem Einkommen der Frauen im kirchlichen Dienst, nach der Stabilität von Erwerbskarrieren, nach der Konstruktion dessen, was man „Frauen-" und „Männerberufe" nennt, nach der beruflichen Segregation von Frauen und Männern, nach der Anwesenheit von Frauen in Leitungs- und Führungspositionen.

Mit anderen Worten: Die Heidelberger Forschergruppe untersuchte die Mitarbeiterstruktur der Diözese Rottenburg-Stuttgart nach denselben Kriterien, mit der man heute auch an andere, nicht-kirchliche säkulare Institutionen und Organisationen herangeht. Was immer die (kirchlichen bzw. theologischen) Ursachen und Begründungen für die beobachteten Erscheinungen sein mögen, zu den Voraussetzungen dieser Studie – wie vieler anderer aus dem säkularen Raum – gehört:

„Verhaltensmuster, die zwischenmenschliche Beziehungen

prägen, (sind) nicht angeboren, sondern symbolisch vermittelt..., d. h. von den Individuen in Sozialisations- und Enkulturationsprozessen erlernt und erworben worden. Damit wird eine Begründung sozialer Ungleichheit zwischen den Geschlechtern durch biologische Merkmale... abgelehnt... In der modernen Gesellschaft, die ausdrücklich den Anspruch formuliert, das Geschlecht nicht als Grund für gesellschaftliche Diskriminierung zu tolerieren, wird daher die Praxis der Überlieferung von Verhaltensmustern, die die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern manifestieren, zum sozialen Konflikt" (Bender u. a., S. 17 f.).
Schon die Charakteristika der untersuchten Grundgesamtheit lassen mögliche oder tatsächliche Konfliktlinien auf diesem Gebiet erkennen. Von den 4072 Beschäftigten der betreffenden Diözese am Erhebungsstichtag waren 925 Kleriker und 3147 Laien, von den Laien die weitaus meisten, nämlich 2318, Frauen, und 829 Männer. Insgesamt stehen sich hier also 2318 Frauen und 1754 Männer gegenüber. Das Stichwort von der „Männerkirche" beschreibt folglich nicht die quantitativen Verhältnisse insgesamt, sondern lediglich die Tatsache, daß – wie im einzelnen in der Studie belegt – der relative Anteil von Männern in leitenden und verantwortlichen Funktionen sich weit überproportional darstellt.
In den als besonders „sicher" und materiell ertragreich geltenden Anstellungsarten (etwa die Geistlichenbesoldung oder Beamtenbesoldung) sind Frauen – so eine für das methodische Vorgehen typische Auskunft der Studie – „stark unterrepräsentiert", dagegen in weniger privilegierten Anstellungsarten (z. B. BAT-Vergütung und individuelle Arbeitsverträge) „stark überrepräsentiert". In der Geistlichen- bzw. Beamtenbesoldung trifft man überwiegend auf vollzeitbeschäftigte Männer. Der Zugang zum Klerikerstand ist Frauen in der katholischen Kirche prinzipiell versagt. Und von den 177 erfaßten Kirchenbeamten der Diözese waren lediglich 13 Frauen.

Das prekäre Konzept der Teilzeitbeschäftigung

Umgekehrt sind Frauen bei den Teilzeitbeschäftigten weitaus stärker vertreten als Männer. Von 605 nach BAT bezahlten Männern werden nur 108 oder 17,9 Prozent teilzeitbeschäftigt – bei verheirateten Männern ist dieser Anteil noch niedriger –, während von den 2058 nach BAT vergüteten Frauen 1364 oder 66,3 Prozent einer Teilzeitbeschäftigung nachgehen. Gerade unter verheirateten Frauen ist die Teilzeitbeschäftigung verbreitet: Von den 1445 verheirateten BAT-vergüteten Frauen gehen nur 246 oder 17 Prozent einer Vollzeit-Erwerbstätigkeit nach. Obwohl die Zahl der ledigen Frauen in diesem Beschäftigungstyp eher gering ist (25,5 Prozent), sind 61,7 Prozent aller vollzeitbeschäftigten Frauen ledig.
In bezug auf die Teilzeitbeschäftigung von Frauen dominiert in dieser Studie eine problematisierende Sicht: Teilzeitbeschäftigung erweise sich unter dem Gesichtspunkt der beruflichen Integration von Frauen als ein „besonders prekäres Konzept", da Berufe, in denen Leitungs- und Führungsaufgaben wahrgenommen werden, bislang nicht geteilt und in den allermeisten Fällen von Vollbeschäftigten ausgeübt würden. Hierzu paßt der Befund, daß die verheirateten und teilzeitbeschäftigten Frauen bei den BAT-Vergütungsverhältnissen die instabilsten Erwerbsverläufe aufweisen. (Hinzu kommt die schlechtere Bezahlung, einschließlich der damit gegebenen geringeren Ansprüche an Renten- und Arbeitslosenversicherung.)

Ledige Frauen in Vollzeit- wie auch Teilzeitbeschäftigungsverhältnissen und verheiratete Frauen in Vollzeitbeschäftigungsverhältnissen sowie Männer generell wiesen, so die Studie weiter, eine geringere Fluktuation auf als teilzeitbeschäftigte Ehefrauen. Die Studie zieht daraus den Schluß, daß die Mehrzahl der BAT-Beschäftigten der Diözese dem klassischen „Hausfrau-Ernährer-Modell" folge. Von Ehemännern werde die Teilzeitarbeit anteilig viel seltener ausgeübt als von ledigen Männern.
Daß Frauen an ihren kirchlichen Arbeitsplätzen mit „mangelnder Akzeptanz und moralischen Vorbehalten" konfrontiert werden, wie die Studie betont, kann man sich leicht vorstellen. Unsicheren Boden betritt sie hingegen mit ihren Hinweisen auf die Ursachen für dieses Verhalten. Die „katholische Sozialdoktrin, die explizit den Frauen die Familienarbeit zuschreibt", zeige innerhalb der Beschäftigtenstruktur der Diözese Wirkung, heißt es. An anderer Stelle wird darauf hingewiesen, daß in den Sozialenzykliken „immer wieder zu einem Modell von Gesellschaft aufgerufen (wird), welches die vorrangigen Ziele der Mutterschaft betont und diese nicht ‚um eines außerhäuslichen Verdienstes willen' zur Berufsarbeit zwingt".
Empirische Angaben darüber, ob und, wenn ja, in welchem Ausmaß Katholiken stärker dem „Hausfrau-Ernährer-Modell" folgen als Nicht-Katholiken bzw. ob kirchliche Angestellte dies noch einmal in höherem Maße tun als katholische Erwerbstätige, die auf keiner kirchlichen Gehaltsliste stehen, enthält die Studie nicht. Von der Tatsache bestimmter Aussagen in päpstlichen Enzykliken auf ein entsprechendes Verhalten schließen zu wollen, reicht nicht aus. Eine Erklärung wie die des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Vereinbarkeit von beruflicher Tätigkeit und Familie von Anfang November 1996 (vgl. ds. Heft, 50) zeigt mindestens, daß in dieser Hinsicht an durchaus prominenter kirchlicher Stelle umzudenken versucht wird.

Ein einschlägiges Kriterium zur näheren sozialwissenschaftlichen Charakterisierung von Berufen bzw. von Teilen des Arbeitsmarktes ist der *Segregationsgrad*, d. h. die Frage, in welchem Ausmaß verschiedene Berufe fast ausschließlich von Männern bzw. Frauen ausgeübt werden. Ein Segregationsindex 100 besagt, daß alle Berufe, auf die sich eine Untersuchung bezieht, strikt nach Geschlecht unterschieden ausgeübt werden, ein Segregationsgrad 0, daß die entsprechenden Berufe zu gleichen Teilen von Männern und Frauen bekleidet werden. Für die Diözese Rottenburg-Stuttgart stellte man einen Index von 58,2 fest, „was angesichts eines

bundesdurchschnittlichen Segregationsindexes von 36,4 extrem hoch erscheint". Die Unterscheidung zwischen sogenannten Frauen- und Männerberufen gehe einher mit unterschiedlichen erzielbaren Erwerbschancen in den Berufen; in „Frauenberufen" lägen diese unter denen von „Männerberufen". Wobei dies nur zum Teil darauf zurückzuführen sei, daß einige dieser Berufe ein niedrigeres Qualifikationsniveau aufwiesen. „Die Erwerbschancen qualifikatorisch gleichwertiger Berufe (sind) um so geringer, je höher der Frauenanteil der Berufsgruppe ist." Die Eingruppierungsregeln des öffentlichen Dienstes würden von der Diözese „häufig dazu genutzt, diejenigen Stellen, die mit Inhabern von ‚Frauenberufen' besetzt werden, bei gleicher funktionaler Wertigkeit der jeweiligen Berufsbereiche und gleichem Qualifikationsniveau im Durchschnitt niedriger zu bewerten als Stellen, die mit Inhabern von ‚Männerberufen' besetzt werden".

Genauer geht die Studie auf die Segregation von „Frauen-" und „Männerberufen" im Seelsorgebereich ein, darunter vor allem die Berufe der Pastoral- und der Gemeindeassistentin. Neben den 925 Seelsorgern, die Kleriker sind (64,7 Prozent aller Seelsorger), arbeiten demnach in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 506 Laien in der Seelsorge (35,3 Prozent). 63,4 Prozent davon sind Frauen, von den Seelsorgern insgesamt aber nur 22,5 Prozent. Der Gemeindereferentenberuf ist in sehr weitgehendem Maße ein „Frauenberuf" (der Frauenanteil liegt bei 90 Prozent), der Pastoralreferentenberuf ist – wenn auch in geringerem Ausmaß – ein „Männerberuf" (der Männeranteil liegt bei 64 Prozent).

Die berufliche Segregation im Seelsorgebereich sieht die Studie nicht nur durch die Tatsache bestimmt, daß Frauen von Klerikerberufen ausgeschlossen sind und damit von Berufen mit vergleichsweise hohem Einkommen und Sozialstatus, sondern daß Frauen vor allem „in denjenigen Seelsorgeberufen tätig (sind), die formal niedriger qualifiziert werden, ein niedrigeres Durchschnittseinkommen aufweisen und auch im Sozialprestige geringer eingestuft werden".
Die Eigenverantwortlichkeit der Gemeindereferentin hinsichtlich der Bestimmung der Arbeitsinhalte wie auch der Ausführung der Tätigkeiten bleibe stark eingeschränkt. Den Beruf der Gemeindereferentin deutet man als ein „besonders eindrucksvolles Beispiel dafür, Frauenarbeit zu nutzen, jedoch den Frauen weder Eigenständigkeit in der Gemeindearbeit einzuräumen noch das extreme Abhängigkeitsverhältnis von den vorgesetzten Pfarrern zu mindern".
In dem Beruf, der eine „formal gleichqualifizierte Alternative für Laien zur Profession des Pfarrers bildet", also dem der Pastoralreferentin, stellt man eine „starke Unterrepräsentation von Frauen fest..." Aber auch unabhängig von dieser Unterrepräsentation – das Profil des Berufes der Pastoralreferentin könne „nicht den Ausschluß von Frauen aus Weihepositionen kompensieren".
Daß Führungspositionen in der Diözese an vollerwerbstätige Kleriker und männliche Laien vergeben und Frauen in Leitungs- und Führungspositionen marginalisiert werden, bringt die Studie mit vier Wahrnehmungs- und Verhaltensmustern in Verbindung: Unter dem Stichwort der „token-woman", der Alibifrau, berichtet die Studie von der Beobachtung, daß der Minderheitenstatus von Frauen für den beruflichen Aufstieg ein Problem darstelle. Frauen würden oftmals nicht nur nach überzogenen Leistungsstandards beurteilt, sondern auch noch an geschlechterstereotypen Vorstellungen gemessen, die mit den tatsächlichen Qualifikationen von Frauen im Beruf nichts zu tun hätten.

„token-woman", „old boys networks", „mentoring"

Zu dieser Problematik hinzu kommt und eng mit ihr verbunden ist das, was die Studie den „Ausschluß aus den ‚old boys networks' " nennt: „Bereits bestehende und durch freundschaftliche Beziehungen verstärkte Netzwerke machen es vor allem den wenigen Frauen in Führungspositionen schwer, sich in die Struktur der Leitungsebene einzufügen." Außerdem bilde ein Teil der Männer zusätzlich „in einem gegenüber Frauen völlig abgeschotteten Lebenszusammenhang eine eigene Subkultur aus..." Von den entscheidenden informellen Netzwerken fühlten sich Frauen ausgeschlossen. Wenn die Rekrutierung von Mitgliedern oberer Leitungsebenen nur durch Mitglieder oberer Leitungsebenen geschehen könne, in diesen oberen Leitungsebenen aber kaum Frauen vertreten sind, komme dies einem „Teufelskreis" gleich, der nur durch eine „aktive Personalpolitik für Laien und insbesondere Frauen" durchbrochen werden könne. Auch Frauen müßten in Mentorenbeziehungen („mentoring") gezielt für Führungsaufgaben vorbereitet werden.
Als Haupthinderungsgründe dafür, daß Frauen Karriere machen und Leitungsfunktionen übernehmen, wird abschließend genannt: (1) die mangelnde Bereitschaft der (Ehe-)Partner, sich im erforderlichen Maße an der Kindererziehung zu beteiligen, (2) das unzureichende Angebot an Leitungspositionen, die im „job-sharing" wahrgenommen werden können, (3) die Neigung der Frauen, Berufe zu wählen, die von der Diözesanleitung als nicht führungsrelevant eingestuft werden, (4) die demotivierende Vorstellung, als Minderheit in reinen „Männergremien" arbeiten zu sollen, (5) das Gefühl von Frauen, trotz hoher Qualifikationen als potentielle Führungskräfte nicht ernst genommen zu werden.
Die Bedeutung der Studie liegt nicht darin, daß sie Erkenntnisse zutage gefördert hat, von denen die Beteiligten bisher nichts geahnt hätten. Sie liegt vielmehr darin, ein im säkularen Kontext gängiges Instrumentarium konsequent auf den kirchlichen Bereich angewandt zu haben. Einer soziologischen Studie kann man in theologischer Hinsicht manche Abstriche terminologischer und sachlicher Art konzedieren – ohne daß ihr diagnostischer Wert dadurch entscheidend tangiert würde.

So nehmen sich die Ergebnisse der Studie wie ein Programm für all diejenigen aus, denen an einer Verbesserung der Lage von Frauen im kirchlichen Dienst, an einer Anhebung ihrer

Chancengleichheit gelegen ist. Daß zentrale Bedingungen dabei von einer einzelnen Diözese und erst recht nicht von einer einzelnen Frauenbeauftragten oder einer Frauenkommission beeinflußbar bzw. veränderbar sind, versteht sich von selbst.

Die zweite hier vorzustellende Arbeit (*Christian Friesl*, Christsein als Beruf. Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren. [Tyrolia] Wien 1996) ist einerseits weniger enggeführt auf eine geschlechtlich definierte Gruppe unter den kirchlichen Mitarbeitern – sie berücksichtigt Frauen und Männer –, zugleich ist sie aber auch enger angelegt als die Heidelberger Studie, weil sie nur Seelsorger bzw. Theologen berücksichtigt. Sie entstand am Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien. Im Laufe des Projektes beteiligten sich auch – für eine Ergänzungsstudie – die Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät sowie das (katholische) Wiener Seminar für kirchliche Berufe (SKB).
Ziel der Untersuchung ist es, eine Reihe von Informationsmängeln über im Beruf stehende Theologen und Theologinnen aufzuarbeiten, ihre Berufsbilder und ihre Arbeitszufriedenheit, auch Informationen zu bekommen über diejenigen, die ihr Theologiestudium abbrachen und in ein anderes Fach wechselten oder ihr gesamtes Studium beendeten. Beobachtungsgruppe sind die Absolventen und Absolventinnen des Fachs Katholische Theologie an den (staatlichen) Universitäten und Hochschulen Österreichs der Studienjahre 1971/72 bis 1985/86. Die Dauer der Berufstätigkeit umfaßte Zeiträume bis zu 15 Jahren. Methodisch griff man auch in diesem Fall auf eine Mischung von quantitativen und qualitativen Verfahren zurück. Der Untersuchungszeitraum reichte von Februar 1994 bis April 1996.

Eher „Weihemangel" denn Mangel an Berufungen

Einer der Themenkomplexe dieser Befragung betrifft die *Motivation zum Theologiestudium* bzw. den Weg, den der oder die einzelne in den Beruf gegangen ist. So gaben 81 Prozent der Absolventen und Absolventinnen an, bereits zur Zeit der Entscheidung zum Theologiestudium ein konkretes Berufsziel vor Augen gehabt zu haben. Fast die Hälfte, nämlich 47 Prozent, wollten Priester werden, ein Drittel Religionslehrer, zehn Prozent Pastoralassistent. Die Priester sind eine Gruppe, die in außerordentlich hohem Maße das Berufsziel verwirklichten, das sie auch einst angestrebt hatten (neun von zehn).
Bei den Laientheologen und -theologinnen sieht dies auf bezeichnende Weise anders aus: vier von zehn Religionslehrern und -lehrerinnen und sogar acht von zehn Pastoralassistenten und -assistentinnen hatten ursprünglich einen anderen Berufswunsch, nicht wenige unter ihnen den Priesterberuf. Bei Frauen deckten sich Berufswunsch und Beruf zum Zeitpunkt der Befragung in höherem Maße als bei Männern. Auffällig, daß auch Frauen in statistisch durchaus relevantem Ausmaß Priester als ursprünglichen Berufswunsch angaben.
Der Berufswunsch Priester verlor in dem Befragungszeitraum erheblich an Bedeutung: In den ersten Jahren dieses Zeitraums hatten noch 60 Prozent der Befragten diesen Wunsch, am Ende dieses Zeitraums nur mehr 39. Wichtiger wurden dafür der Berufswunsch Religionslehrer und Pastoralassistent: Während zunächst nur 25 Prozent Religionslehrer als Ziel angeben, waren es zehn Jahre später bereits 41 Prozent, beim Pastoralassistenten ist dasselbe feststellbar, lediglich auf niedrigerem Niveau; zu Beginn des Untersuchungszeitraums waren es fünf, zum Ende zwölf Prozent.

Den hohen Prozentsatz derjenigen, die den Berufswunsch, Priester zu werden, angaben, nehmen die Autoren der Studie zum Anlaß darauf hinzuweisen, daß es nicht zulässig sei, von einem „Mangel an Berufungen zu sprechen": „Offenbar empfinden sehr viele junge Theologiestudenten (und übrigens auch ein Drittel der Studentinnen) den Ruf zu diesem Dienst in der Kirche." Die Lage deuten sie eher als „Weihemangel" denn als einen Mangel an Berufungen. Abgesehen von persönlichen Gründen dafür, als Laientheologe und nicht als Priesteramtskandidat Theologie zu studieren, werden weitere Hemmnisse als „hausgemacht" eingestuft. Es liege auch an der Kirche und ihrer Leitung, dem vielbedauerten Priestermangel entgegenzuwirken.
Die Einschätzung der Kirche als Dienstgeber durch die Befragten bezeichnet die Studie als „ambivalent". Die Kirche sei in den Augen der Befragten ein „Dienstgeber wie jeder andere". Beim Vergleich von Erfahrungen mit kirchlichen und nichtkirchlichen Arbeitgebern fällt auf, daß es bei kirchlichen Berufen offenbar besonders schwer fällt, Beruf und Privatleben zu trennen (58 gegenüber 40 Prozent stellen dies fest). Frauen erfahren in kirchlichen Berufen eine stärkere Benachteiligung als in nichtkirchlichen Berufen (31 gegenüber 18 Prozent). Die Aufstiegsmöglichkeiten werden in außerkirchlichen Berufen häufiger als zufriedenstellend eingestuft als in kirchlichen (45 gegenüber 28 Prozent). Bei Fehlern wird der kirchliche Arbeitgeber als toleranter eingestuft als der außerkirchliche (82 gegenüber 71 Prozent).

Einerseits bejaht ein erstaunlich hoher Prozentsatz von Theologen und Theologinnen die Feststellung, der kirchliche Beruf sei besser als sein Ruf (90, 74 und 62 Prozent von Priestern, Laientheologen und Religionslehrern), noch übertroffen von der Bejahung des Satzes, ein Vorteil des kirchlichen Berufs sei die Möglichkeit selbständigen Arbeitens (95, 89 und 81 Prozent).
Demgegenüber stehen vor allem bei den Laien hohe Prozentsätze bei kritischen Ansichten: man fühle sich häufig ausgenutzt (58, 73 und 72 Prozent); die kirchenpolitische Entwicklung der letzten Jahre gefährde die Sicherheit einer kirchlichen Anstellung (52, 72, 79 Prozent); in beiden Fällen urteilen Frauen jeweils deutlich härter als Männer. Auch der Feststellung, Personalentwicklung finde im kirchlichen Bereich kaum statt, stimmt man in ähnlichen Prozentsätzen zu (56, 76 und 70 Prozent).

Die „zeitliche Überforderung" beklagen vor allem Pfarrer (69 Prozent) und Pastoralassistenten und -assistentinnen (64 Prozent), nur etwa halb so oft Religionslehrer, Frauen tendenziell weniger als Männer. Auch die Klage über geringe Freizeit ist eher bei Laientheologen und -theologinnen sowie Pfarrern anzutreffen als bei Religionslehrern. Ungenügende Bezahlung wird mit Abstand am häufigsten von Pastoralassistenten und -assistentinnen als Problem gesehen (35 Prozent). Konflikte mit der Amtskirche erwähnten am häufigsten Religionslehrer (47 Prozent).
Ein deutlich unterschiedliches Verhalten zwischen den verschiedenen Typen von kirchlichen Berufen besteht nach Angaben der Studie auch in bezug auf den *Wechsel zu anderen kirchlichen Berufen* oder gar dem Abbruch. Pfarrer und Religionslehrer verändern sich in dieser Hinsicht vergleichsweise wenig, anders dagegen Pastoralassistenten und -assistentinnen. Von 100 Pastoralassistenten, Frauen und Männer, waren zum Zeitpunkt der Erhebung noch 37 in ihrem angestammten Beruf, zwei Drittel hatten sich nach etwas anderem umgesehen. Bei den Gründen für einen innerkirchlichen Berufswechsel fällt auf, daß mit deutlichem Abstand, und zwar bei Männern wie bei Frauen, die „Suche nach einer neuen Herausforderung" genannt wurde (Männer 53, Frauen 48 Prozent), „Konflikte mit Vorgesetzten" aber häufiger von Frauen (30 gegenüber 13 Prozent bei Männern).

Die Ergebnisse der Studie betreffen die Einschätzung des absolvierten Theologiestudiums ebenso wie die Motive, die die heutigen Seelsorger zu ihrem Studienfach geführt haben, die Religiosität von Theologen und Theologinnen ebenso wie Angaben über ihre Freizeit und ihr Privatleben, Ansichten über Laientheologen und Aussagen über das Priestertum. Die Arbeit, mit Hilfe auch dieser Daten Perspektiven für die Zukunft kirchlicher Berufe zu entwickeln, hat begonnen. Vom selben Autor als Herausgeber liegt ein erster Sammelband von Aufsätzen vor (*Christian Friesl* [Hg.], Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren. Wien 1996), die im Rahmen eines Symposiums im Zusammenhang mit dem Forschungsprojekt entstanden sind.

Die Art und Weise, in der man heute mit den kirchlichen Mitarbeitern umgeht, entscheidet – neben anderen Faktoren – mit darüber, in welchem Ausmaß und in welcher Qualität es morgen noch solche qualifizierten und engagierten Mitarbeiter geben wird. Bei aller Kritik und allen Defiziten, die bei dieser österreichischen Untersuchung ans Tageslicht kamen, ist doch auffällig, wie ermutigend die Analysanden insgesamt den Befund bewerteten. Wenn mit Kritik auch nicht gespart werde, so sei dies doch eine Kritik, „die gleichzeitig von Zuneigung und Verbundenheit zur Kirche geprägt ist". Träume und Veränderungswünsche werden gelesen als Hinweise auf hohe Erwartungen an die Kirche.
Die österreichischen Forscher sprechen von einem „Hoffnungspotential für die Kirche", von einem „personellen Reservoir, dem man die Zukunft der Kirche getrost anvertrauen kann". In einer vermeintlich larmoyanten und kritiksüchtigen kirchlichen Landschaft lassen solche Hinweise aufhorchen. Selbst wenn diese Feststellungen sehr optimistisch klingen, zeigen sie doch zugleich, daß dieses Potential immer wieder neu erschlossen und begleitet sein will. Dies muß auf einem Standard geschehen, der heutiger Professionalität entspricht. Daran führt auch für kirchliche Berufe kein Weg vorbei – ob dies die soziale Lage von Frauen betrifft oder die praktischen Erfahrungen von Seelsorgern mit ihrem Beruf. *Klaus Nientiedt*

Demokratisierung in der Sackgasse

Kenia – ein Jahr vor den Wahlen

Ein Präsident, der seit 18 Jahren mit diktatorischen Mitteln regiert; eine Demokratisierung, die auf halbem Wege steckenzubleiben droht, ein Land, das zwischen politisierter Ethnizität und sachorientierter Rationalität schwankt. Ein Jahr vor den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen ist Kenia ein Land mit ungewisser Zukunft.

Rund ein Jahr vor den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen gibt der 1991 begonnene demokratische Übergang im ostafrikanischen Kenia wenig Anlaß für Optimismus. Die seit der Unabhängigkeit regierende *Kenya African National Union* (KANU) und Staatspräsident *Daniel arap Moi* versuchen die demokratischen Zugeständnisse auf ein Minimum zu begrenzen und regieren das Land z. T. wie zu Zeiten des Einparteisystems, das seit Dezember 1991 eigentlich der Geschichte angehört. Gleichzeitig bietet KANU zunehmend ein Bild der Zerrissenheit. Die Oppositionsparteien jedoch sind heillos zerstritten und weit davon entfernt, eine ernsthafte Alternative zur Regierung darzustellen. Der gegenwärtig stabilisierende Faktor ist der in weiten Teilen des Landes wenig geliebte Moi, der seit 1978 als Nachfolger des ersten Präsidenten, *Jomo Kenyatta*, amtiert. Über Mois Gesundheitszustand kursieren jedoch beunruhigende Gerüchte. Dies hat wesentlich zur Bildung zweier um die Moi-Nachfolge konkurrierender KANU-Fraktionen beigetragen.

Mehrere Konfliktlinien laufen in diesen gegenwärtigen Auseinandersetzungen zusammen. Die bedeutsamste resultiert aus der *Politisierung von Ethnizität*. Ethnizität als Organisationsprinzip politischer und sozialer Interessen wiederum konfligiert mit einer sachorientierten *zivilgesellschaftlichen Rationalität*. Damit verwoben ist ein *Generationskonflikt* zwischen Alt-Politikern, die durch das klientelistische KANU-System sozialisiert worden sind, sowie Professionals und sogenannten Jung-Türken, die für einen stärker sach- und problemlösungsorientierten Politikansatz stehen.

Zwischen Ethnizität und Rationalität

Kenia besteht heute aus rund 40 ethnischen Gruppen. Ethnische Identitäten begannen sich zumeist erst unter kolonialem Herrschaftsdruck in einer Mischung aus Selbsterfindung und Fremddefinition herauszubilden. Die *Kikuyu*, mit 20,78 Prozent die größte Ethnie des Landes, besaßen in vorkolonialen Zeiten in erster Linie ein kulturelles Selbstverständnis, das sich aus ihrer Wirtschaftstätigkeit als Ackerbauern ebenso ableitete wie etwa das der *Maasai* (heute 1,76 Prozent der Bevölkerung) aus ihrem Nomadendasein. Beide ethnischen Gruppen, die an den Ausläufern des Hochlandes nebeneinander lebten, verfügten noch über keine klaren Linien der Abgrenzung. Eine breite Grauzone machte die Übergänge fließend. Die Wirtschaftsformen waren zudem komplementär, so daß Maasai in Zeiten von Rinderseuchen Hilfe von den Kikuyu-Nachbarn erhielten und diese sich bei Mißernten an die Maasai wenden konnten. In vorkolonialer Zeit waren die Kikuyu noch weit von jenem ethnischen Sub-Nationalismus entfernt, mit dem viele ihrer Angehörigen in der Mau-Mau-Bewegung der 1950er Jahre die britische Kolonialmacht bekämpften und mit dem sie im unabhängigen Kenya eine herausgehobene Stellung einforderten. Auch die *Kalenjin* sind erst in den 1950er Jahren entstanden. Unter maßgeblicher Forcierung des heutigen Präsidenten Moi schlossen sich damals relativ disparate ethnische Gruppen zusammen, um am Beginn der Unabhängigkeit im Verteilungspoker um Posten und Land größeres Gewicht in die Waagschale werfen zu können.

Gerade in dieser Zeit wurde Ethnizität als politisches Organisationsprinzip von den politischen Führern stark gefördert, um so Interessengegensätze innerhalb der ethnischen Gruppen zu überdecken, bei den Kikuyu vor allem zwischen den sogenannten *Loyalists*, die mit der Kolonialmacht zusammengearbeitet und dadurch nicht selten zu Reichtum gekommen waren, und den ehemaligen Mau-Mau-Kämpfern sowie zwischen Großbauern und Kleinbauern bzw. Landlosen. Nach dem Wahlsieg KANUs 1963 führte der in der Kolonialzeit lange inhaftierte Kenyatta das Land schließlich in die Unabhängigkeit.

Als Kikuyu gehörte Kenyatta nicht nur der größten, sondern auch der wirtschaftlich machtvollsten ethnischen Gruppe an und konnte daher von einer Position relativer Stärke regieren, die eine gewaltarme Konfliktmoderierung erleichterte. Innerhalb eines geschickt geführten informellen ethnischen Bündnisses in wechselnder Besetzung waren Ziele einzelner Gruppen verhandelbar, solange es um die Sicherung eines größeren Anteils am nationalen Kuchen und nicht um die Erringung der politischen Macht selbst ging; Gewaltanwendung blieb *ultima ratio*, wenn alle anderen konfliktentschärfenden *checks and balances* versagt hatten. In der Regel wurden Verlierer politischer Auseinandersetzungen bzw. deren Vertraute immer wieder in das Bündnis aufgenommen. Aufgrund der relativen Stärke der Kikuyu waren es ethnische bzw. ethnisierbare Konflikte, deren Regulierung Kenyatta am leichtesten fiel.

Als der greise Kenyatta am 22. August 1978 starb, trat verfassungsgemäß der bisherige Vizepräsident Daniel arap Moi die Nachfolge an. Moi setzte in den ersten Jahren seiner Herrschaft neue Akzente, indem er zumindest rhetorisch die Selbstbereicherung der Elite geißelte und mehr politische Liberalität versprach. Doch verschlechterten sich in dieser Zeit die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen. Hatte Kenia unter Kenyatta ein kontinuierliches Wirtschaftswachstum erlebt, so trieben Dürre und fallende *terms of trade* die kenianische Wirtschaft in eine Krise. Im August 1982 versuchten Luftwaffenoffiziere unterer Ränge die wachsende Unzufriedenheit für einen Putsch zu nutzen, der jedoch binnen kurzer Zeit niedergeschlagen wurde. Daraufhin wurde das innenpolitische Klima zunehmend repressiver. Bereits im Mai hatte Moi Kenia auch rechtlich zum Einpartei-Staat erklären lassen, um so die Zulassung einer vom ehemaligen Vizepräsidenten *Oginga Odinga* geplanten Partei verhindern zu können.

Gerechtfertigt wurde die verstärkte Repression mit Aktionen einer kaum aktiven Untergrundorganisation namens *Mwa'kenya*. Tatsächlich muß der autoritäre innenpolitische Kurs jedoch vor dem Hintergrund der im Vergleich zu Kenyatta schwachen ethnischen Basis gesehen werden, auf der Mois Herrschaft beruhte. Die Kalenjin waren nicht nur kleiner als die Kikuyu, sondern auch wirtschaftlich weit weniger entwickelt als diese. Der Putschversuch von 1982, in den sowohl Angehörige der Kikuyu als auch der *Luo*, der zweitgrößten ethnischen Gruppe (12,38 Prozent), verwickelt waren, hatte Moi noch einmal seine Abhängigkeit von den Kikuyu vor Augen geführt. 1978 hatte er die Kenyatta-Nachfolge nur antreten können, weil er die Unterstützung zweier prominenter Kikuyu-Führer besaß, nämlich von Finanzminister *Mwai Kibaki*, den Moi anschließend zu seinem Vizepräsidenten erkoren hatte, und von Generalstaatsanwalt *Charles Njonjo*. Beide hatten Moi ursprünglich für einen schwachen, leicht dirigierbaren Präsidenten gehalten. Doch nach dem Putsch begann Moi mit unerwarteter Entschlossenheit, den Kenyatta-Staat, den er bisher weitgehend intakt gelassen hatte, umzubauen. Dazu gehörte die Wiedererweckung der unter Kenyatta nur zu den Wahlen aktivierten Einheitspartei KANU, die nun zum bestimmenden politischen Organ des Landes wurde, sogar dem Parlament übergeordnet, zwar nicht verfassungsrechtlich, aber von Moi dekretiert.

Verfassungsänderungen schränkten 1986 und 1988 die Unabhängigkeit der Judikative ein, und die Reform des Verwaltungssystems, der *District Focus for Rural Development*, stärkte das politische Zentrum als Entscheidungs- und die Distrikt-Ebene als Durchführungsinstanz auf Kosten der unter Kenyatta machtvollen Provinzverwaltung. Moi erwies sich aber auch als Meister der politischen Intrige und spielte die verschiedenen Kikuyu-Gruppen, die selbst um die Vorherrschaft innerhalb ihrer Gemeinde konkurrierten, so geschickt gegeneinander aus, daß keine von ihnen stark genug wurde, um ihn zu gefährden. Ende der 1980er Jahre traten jedoch die Grenzen dieser *divide-et-impera*-Strategie zutage: Moi hatte nun alle relevanten Kikuyu-Gruppen marginalisiert, so daß sie in Konfrontation zu seiner Herrschaft sich vorsichtig und vorübergehend zusammenzuschließen begannen.

Der Anlaß, der die Krise des politischen Systems schließlich zum Ausbruch brachte, war die Ermordung des Außenministers *Robert Ouko*, einem Luo, im Februar 1990. Die Regierung konnte nicht glaubhaft machen, daß sie nicht in die Ermordung verwickelt war (später stellte sich heraus, daß allem Anschein nach tatsächlich zwei Regierungsmitglieder, darunter der Moi-Vertraute *Nicholas Biwott*, für die Ermordung verantwortlich waren und Moi darüber von vornherein im Bilde war). Auch hier spielte Ethnizität eine besondere Rolle, denn Ouko war der letzte ranghohe und populäre Luo der Regierung gewesen. Da nun beide wichtigen ethnischen Gruppen aus dem politischen System ausgegrenzt waren, mußten ihre Politiker, so sie denn zurück an die Schalthebel der Macht wollten, die Systemfrage stellen: Um in Konkurrenz zur KANU treten zu können, mußten sie die Rückkehr zum Mehrparteiensystem fordern. Damit mündete die kenianische Entwicklung aufgrund ganz eigener, systeminterner Widersprüche in den weltweiten Demokratisierungsstrom der frühen 1990er Jahre.

Juristen und Kirchen als Wegbereiter der Opposition

Vorbereitet worden war die kenianische Demokratisierung indes seit Ende der 1980er Jahre von Vertretern zivilgesellschaftlicher Gruppen, insbesondere Angehörigen der christlichen Hauptkirchen und Juristen der jüngeren Generation. Im Gegensatz zu KANU-Politikern und KANU-Dissidenten orientierten sie sich stärker an Sach- als an Machtfragen; Ethnizität spielte für sie als primäres Organisationsprinzip keine Rolle. Es war in dieser Umbruchphase, zwischen Formierung der Opposition Anfang 1990 bis zu ihrer offiziellen Zulassung, der Rückkehr zum Mehrparteiensystem Ende 1991, daß Kikuyu- und Luo-KANU-Dissidenten trotz unterschiedlicher Organisations- und Handlungsrationalitäten mit den Exponenten der Zivilgesellschaft kooperierten. Ihre gemeinsame Gegnerschaft zum Moi-Regime einte sie vorübergehend.

Angesichts der totalen Dominanz der politischen Gesellschaft, also der Partei und des politischen Wettbewerbs, durch Moi und seinen Führungszirkel sowie der Akzeptanz dieser Spielregeln durch ihre Opfer (die Kikuyu- und Luo-Politiker) bis zum bitteren Ende, hatten Gruppen zum Symbol des Widerstandes gegen die Regierung werden können, die außerhalb dieses Systems standen und deren Handlungsmaßstab *Rechtsstaatlichkeit* und Einhaltung der *Menschenrechte* waren. Dies waren Vertreter der anglikanischen und protestantischen Kirchen (*Church of the Province of Kenya*/CPK und der *Presbyterian Church of East Africa*/PCEA) mit dem nationalen Kirchenrat, dem *National Council of Churches of Kenya* (NCCK), in zunächst noch moderater Form die katholische Kirche und Juristen der Post-Unabhängigkeitsgeneration mit ihrer Standesorganisation, der *Law Society of Kenya* (LSK).

Diese Institutionen verfügten über relativ repressionsresistente Ressourcen, die sie für diese Widerstandsrolle prädestinierten und die andere kritische bzw. potentiell kritische Gruppen, etwa Universitätsdozenten oder Gewerkschaften, nicht besaßen. Zu diesen Ressourcen zählten ihre internationalen Verbindungen, die ihnen einen gewissen Schutz verliehen. Vor allem die Vertreter der Kirchen besaßen in Form ihrer spirituellen Autorität, ihrer landesweiten Verankerung und ihrer moralischen Reputation in der Bevölkerung zusätzliche Ressourcen. Drohungen und Einschüchterungen erreichten daher nicht die Stärke, die sie zur selben Zeit etwa gegen KANU-„Abweichler" entwickelten.

Inhaltlich prädestiniert zum Kollisionskurs mit der Regierung hatten die Kirchenvertreter ihre Bibelexegese und ihr daraus abgeleitetes Selbstverständnis als Anwalt der *wanan-chi* (*Swahili*-Äquivalent für Bürger), die sich angesichts der Verödung bisheriger Kanäle zur Interessenartikulation durch die Regierung ihrerseits zunehmend an die Kirchen wandten.

In der Jurisprudenz wirkte sich in den 1980er Jahren aus, daß zahlreiche Juristen der jüngeren Generation Teile ihrer Ausbildung an westlichen Universitäten bzw. der progressiven Rechtsfakultät der *University of East Africa* in Dar-es-Salaam absolviert hatten und sich den dort gelehrten Prinzipien der *Gewaltenteilung* und Rechtsstaatlichkeit verpflichtet fühlten. In Kenia traten sie in einer Phase ins Berufsleben ein, in der unter dem Primat der Partei die drei Gewalten zunehmend verschränkt wurden. Es waren diese Verstöße gegen ihr Rechtsverständnis und die Verletzung ihres Berufsethos, die zahlreiche Juristen zunehmend in Gegensatz zur Regierung brachten.

Auch Kirchenvertreter und Juristen waren politischer Verfolgung ausgesetzt, doch führte dies weder zu Berufsverboten oder im Falle der Kirchenvertreter zu Inhaftierungen. Diese relative Zurückhaltung, die sich die Regierung hier auferlegte, hat ihren Ursprung nicht zuletzt darin, daß Christentum und Rechtsstaatlichkeit die Fundamente waren, auf denen das unabhängige Kenia entstanden ist.

Der gewachsene innenpolitische Druck durch das Oppositionsbündnis drängte die Regierung zunehmend in die Defensive. Die Wiedereinführung des Mehrparteiensystems im

Dezember 1991 muß jedoch wohl dem internationalen Druck der westlichen Gebergemeinschaft zugeschrieben werden, die an Kenia erstmals die nach dem Ende des Ost-West-Konflikts aufgelegte *politische Konditionalität* erprobten und neue Finanzhilfen bis zur Durchführung nachhaltiger wirtschaftlicher und politischer Reformen aussetzten. Die Formierung der Opposition in Parteien läutete gleichzeitig das Ende der Kooperation zwischen KANU-Dissidenten und Vertretern der Zivilgesellschaft ein.

Zwar übernahmen Juristen in den neuen Parteien wichtige Führungspositionen, doch wurde die Richtung nun von den Alt-Politikern vorgegeben, die völlig selbstverständlich die Parteiführungen übernommen hatten, Oginga Odinga, der erste Vizepräsident des Landes (1963–66) von den Luo in dem *Forum for the Restoration of Democracy (FORD)-Kenya*, der Kikuyu *Kenneth Matiba*, langjähriger Minister im Moi-Kabinett, in dem FORD-Asili und Mwai Kibaki von den Kikuyu, ebenfalls früherer Vizepräsident (1978–88), in der *Democratic Party* (DP). Die Juristen und andere *Professionals* hatten sich mit einer Juniorrolle zufrieden geben müssen, weil sie als urbane Berufsgruppen nicht wie die KANU-Dissidenten über die zur Untermauerung politischer Ansprüche notwendige ethnische Basis verfügten. Die führenden Alt-Politiker aller drei Oppositionsparteien waren überzeugt, Moi und KANU allein besiegen zu können und zeigten sich gegenüber allen Versuchen von Kirchenvertretern, sie zu einem gemeinsamen Bündnis zu überreden, resistent.

Die Siegeseuphorie des Jahres 1992 hatte auch die zunächst von allen Oppositionskräften gestellten Reformforderungen nach einer demokratischen Verfassungsreform und Eindämmung der Korruption in den Hintergrund treten lassen. Die Parteiführer waren nun – die Rückkehr an die Machthebel vor Augen – nicht mehr an einer Reform des Systems interessiert, sondern nur noch an dessen Übernahme, um die präsidiale Machtfülle zum eigenen Vorteil zu nutzen. Und genau mit dieser Aussicht mobilisierten sie auch ihre Klientel: Sowohl die Luo- als auch die Kikuyu-Regionen des Landes waren während des Moi-Regimes (erstere bereits unter Kenyatta) entwicklungspolitisch marginalisiert worden. Die lokalen Gemeinschaften, die das soziale Leben vor allem im ländlichen Kenia organisieren, interessieren an der Politik jene Themen, die direkt für ihre Lebenssicherung relevant sind, das heißt der Bau von Straßen, Schulen, Krankenstationen etc.

Machtkämpfe in Regierungs- und Oppositionsparteien

Für die Bauern ist der Zusammenhang zwischen Gewaltenteilung und Einhaltung der Menschenrechte einerseits und ihren materiellen Lebensbedingungen andererseits nicht unmittelbar einsichtig. Matiba und Co. trugen mit ihren Versprechen auf Rückkehr zu den „Fleischtöpfen" entscheidend dazu bei, daß in den ländlichen Regionen sich kein Bewußtsein dafür herausbildete, daß die Klientelwirtschaft und ihre Zementierung durch das bestehende politische System für die Degradierung ganzer ethnischer Gemeinschaften verantwortlich waren.

Gleichzeitig aber wurden die politischen Führer Opfer ihrer eigenen politischen Rationalität: Weil sie die ethnische Gruppe zu ihrer Machtbasis gemacht hatten, konnten sie keine politischen Bündnisse eingehen. Hier kamen die in früheren Jahren bewußt geschürten gegenseitigen ethnischen Ressentiments zum Tragen. Hätte Matiba etwa den Stellvertreter-Posten des greisen Odinga akzeptiert und damit ein Auseinanderbrechen des ursprünglichen FORD-Bündnisses verhindert, so hätte er damit rechnen müssen, daß die Stimmen der Kikuyu an Kibakis Partei DP gegangen wären, denn dann hätte nur Kibaki den Kikuyu die Rückkehr an die Macht real in Aussicht stellen können.

Andererseits bestand für Odinga die Gefahr, daß seine Luo-Gemeinde eher KANU wählen würde, wenn er den zweiten Platz hinter Matiba in FORD übernommen hätte, denn die Luo sind bis heute noch von dem traumatisiert, was sie als den Verrat Kenyattas empfanden: 1966 hatte Kenyatta Odinga angeblich wegen seiner sozialistischen Neigungen als Vizepräsident absetzen lassen. Drei Jahre später war unter bis heute ungeklärten Umständen der andere Luo-Führer *Tom Mboya* ermordet und im Zuge der Unruhen Odinga für mehrere Jahre inhaftiert worden. Aufgrund dieser Ereignisse waren viele maßgebliche Luo nicht bereit, noch einmal die Juniorrolle gegenüber den Kikuyu zu akzeptieren.

Gegen die so gespaltene Opposition konnten KANU und Moi die Wahlen gewinnen. Moi erhielt mit rund 36 Prozent die relative Mehrheit, KANU errang 100 von 188 Parlamentsmandaten. Dafür daß es vor den Wahlen zu keinen Wechsel der unmittelbaren ethnischen Regierungsklientel, also v.a. der Kalenjin und der anderen Rift-Valley-Ethnien (Maasai, Turkana und Samburu), kam, hatten seit November 1991 Regierungspolitiker gesorgt, indem sie im Verborgenen „ethnische Säuberungen" organisiert hatten, die nach außen hin als „lokale tribalistische Fehden" erschienen, tatsächlich jedoch insbesondere die Funktion hatten, konstruierte Gegensätze zwischen den „Regierungs-" und den „Oppositionsethnien" zu zementieren und als gewissermaßen naturgegeben erscheinen zu lassen.

Nach den Wahlen haben sich innerhalb der Opposition die Konflikte zwischen den Parteikräften, die eigentlich aus dem zivilgesellschaftlichen Bereich kommen, und den Alt-Politikern zugespitzt, was letztlich dazu führte, daß erstere sich allmählich aus der aktiven Parteiarbeit zurückzogen und nach Alternativen Ausschau zu halten begannen. Im Juni 1995 schließlich wurde *Safina* (*Swahili* für Arche) gegründet, zu der sich Jung-Türken aller Oppositionsparteien unabhängig ihrer ethnischen Zugehörigkeit bekannten und in deren Organisation der Rechtsanwalt *Paul Muite* (ursprünglich FORD-Kenya) sowie der international anerkannte Paläontologe und Naturschützer *Richard Leakey*, ein weißer Kenianer der dritten Generation, federführend waren.

Ziel Safinas war es, die sich national verstehenden Politiker

der verschiedenen Oppositionsparteien zu sammeln und damit einen Ansatz für eine neue politische Kultur zu bieten. Mit der *Safina*-Gründung gewann die Opposition das erste Mal seit den Wahlen vorübergehend die politische Initiative. Dies hatte zwei Gründe: Erstens bekam die Partei durch Leakey ein international wirksames Zugpferd, was die Regierung in Angst versetzte, daß die ohnehin gegenüber Kenia skeptische westliche Gebergemeinschaft erneut einen härteren Kurs einschlagen könnte.

Zweitens drohte *Safina*, einen Ansatz zur Überwindung der ethnischen Blockbildung zu bieten, genau das, was die Regierung am meisten fürchtet und wodurch sich ihre geradezu panische Reaktion auf Safina zu einem großen Teil erklärt. Zu Beginn seiner Herrschaft noch sah Moi in ethnisch-politischen Konflikten die größte Gefahr, da sein Bündnis kleinerer Ethnien per se nicht mehrheitsfähig war. Nach rund 15 Jahren erfolgreicher Spaltungspolitik sind die politischen Kontrahenten jedoch ethnisch so fragmentiert, daß Ethnizität Mois Trumpfkarte geworden ist. Moi und seine Berater sind sich daher im Klaren, daß ihre Herrschaft am ehesten von einem transethnischen Oppositionsbündnis gefährdet werden kann. Es ist daher nicht verwunderlich, daß *Safina* bis heute nicht registriert ist, ohne daß von offizieller Stelle ein Grund dafür genannt worden wäre. Das Kalkül hinter dieser Verschleppung scheint indes aufzugehen: Die anfängliche Begeisterung für die neue Partei ist längst verebbt, und ihre Führungsköpfe haben sich als konfliktscheuer als von der Regierung befürchtet erwiesen. Trotz mehrfacher Ankündigung konnten sie sich nicht dazu entschließen, zu Demonstrationen und zivilem Ungehorsam aufzurufen. Mitte 1995 schien der Resonanzboden dafür beträchtlich.

Die bestehenden Oppositionsparteien sind in sich mehrfach gespalten. Versuche der Kooperation, wie die im letzten Jahr von Kibaki, *Martin Shikuku* (Generalsekretär der FORD-Asili) und *Kijana Wamalwa* (Nachfolger als FORD-Kenya-Vorsitzender des Anfang 1994 verstorbenen Oginga Odinga) gestartete Oppositions-Allianz, dienen lediglich dazu, sich unter dem Banner der vermeintlichen Einigung der Opposition einen Legitimationsvorsprung vor innerparteilichen Konkurrenten zu verschaffen, die so als Spielverderber hingestellt werden können. Dabei hat sich die Allianz selbst längst als unfähig erwiesen, die jeglicher Einigung vorausgehende Klärung der Nominierungsfrage für die Präsidentschaftswahlen zu lösen. Die strategischen Köpfe der Opposition, wie Paul Muite oder die international renommierte Umweltaktivistin *Wangari Maathai*, haben die 1997er Wahlen bereits abgehakt und konzentrieren ihre Vorbereitungen langfristig auf die Präsidentschaftswahlen 2002, zu denen Moi, so er denn dann noch dazu in der Lage wäre, nach augenblicklichem Stand der Verfassung nicht mehr antreten dürfte, da er dann zwei Amtszeiten im Mehrparteiensystem hinter sich hätte.

Genau diese Perspektiven – die Angst vor einer Zeit nach Moi – sind es, die die Regierungspartei KANU in eine innere Zerreißprobe geführt haben. Im Zentrum steht dabei der Kampf um die Vizepräsidentschaft, die verfassungsrechtliche Schlüsselstellung für die Moi-Nachfolge. Der seit 1988 amtierende Vizepräsident *George Saitoti*, offiziell ein Maasai, wird von einer Gruppe einflußreicher Politiker unterstützt, darunter der nach wie vor als zweitmächtigster Mann im Staate geltende *Nicholas Biwott*, ein Kalenjin, der als Drahtzieher des Ouko-Mordes gilt. Der (noch) inoffizielle Gegenkandidat ist der Landwirtschaftsminister *Simeon Nyachae* von den Kisii (6,1 Prozent). Dafür daß er, der 1991/92 als potentieller Oppositionspolitiker galt, die Stimmen der Kisii für KANU bei den 1992er Wahlen sicherte, war ihm von Moi die Vizepräsidentschaft versprochen worden. Daraus ist bislang nichts geworden. In sein Lager gehört u. a. einer der schärfsten KANU-Falken, der Minister für Lokalverwaltung *Wiliam ole N'timama* von den Maasai. Er hatte einst Saitoti zu Mois Kronprinzen gemacht.

Doch Saitotis Weigerung, die maßgeblich von N'timama initiierten ethnischen Vertreibungen in seinen Heimatdistrikt im Rift Valley zu tragen und gegen die dort lebenden Kikuyu vorzugehen, haben ihn in N'timamas Augen zu einem unsicheren Kantonisten gemacht: Saitoti ist allem Anschein nach kein Maasai, sondern von Geburt Kikuyu. Er hatte die Maasaiidentiät nur angenommen, um ein speziell für Maasai vorgesehenes Bildungsprogramm in der Kolonialzeit wahrnehmen zu können. N'timamas Angst ist es nun, daß ein Präsident Saitoti sich auf seine Kikuyu-Wurzeln besinnen und damit die Präsidentschaft gewissermaßen N'timamas Intimfeinden ausliefern könnte. Verdächtig macht ihn in N'timamas Augen auch, daß er zudem von den wenigen verbliebenen, aber den Parteiapparat kontrollierenden Kikuyu unterstützt wird.

Neuer Reformschub durch Zivilgesellschaft?

Daß ein offener Ausbruch des Kampfes um die Vizepräsidentschaft offensichtlich unmittelbar bevorsteht, wird auch dadurch deutlich, daß sich mittlerweile ein Großteil der bislang zu keinem der beiden Lager gehörenden KANU-Größen in eines von beiden geschlagen haben, u. a. der bislang als möglicher dritter Kandidat gehandelte und gerade bei den Geberländern hoch angesehene noch junge Finanzminister *Musalia Mudavadi*, der nun Nyachae unterstüzt. Im Zuge der Zuspitzung der Auseinandersetzung sind keine Grautöne mehr möglich, können sich Spitzenpolitiker keine unabhängigen Positionen mehr leisten. Dieser Kampf um die beste Ausgangsposition für die Moi-Nachfolge hat nichts mit einem politischen Richtungskampf zwischen Modernisierern und Politikern traditioneller Provinienz oder zwischen Falken und Tauben zu tun. Es geht allein um die Macht – und die wird zumal in KANU nach ethnischer Arithmetik vermessen. Zum Showdown wird es aller Voraussicht nach bei den nationalen KANU-Wahlen kommen, die zur Zeit vorbereitet werden und deren Abhaltung schon seit rund drei Jahren überfällig ist. Eine Voraussage scheint schlechterdings nicht möglich.

Wirkliche Reformansätze werden derzeit nahezu ausschließ-

lich im zivilgesellschaftlichen Bereich entwickelt. Der wichtigste ist der Zusammenschluß einer Reihe nationaler Nichtregierungsorganisationen (NRO), die unter der Bezeichnung *Citizens Coalition for Constitutional Change* (4 Cs) auf eine Verfassungsreform hinarbeiten. Entstanden ist dieses Bündnis Ende 1994, als nationale NROs die von zwei juristischen Verbänden *(Law Society of Kenya und International Commission of Jurists/Kenyan Chapter)* und einer Menschenrechtsorganisation *(Kenya Human Rights Commission)* vorgelegte demokratische Modellverfassung diskutierten. Die Modellverfassung sieht v.a. die Einführung des Verhältniswahlrechts, die Stärkung der Unabhängigkeit der Judikative, die Beschneidung der präsidialen Machtfülle sowie eine substantielle Dezentralisierung vor.

Ziel der 4 Cs ist es, eine Nationalversammlung zu organisieren, an der alle relevanten politischen Kräfte, einschließlich KANU, teilnehmen und auf der – unter demokratischen Prämissen – eine Einigung über die Neuschreibung der Verfassung erzielt wird. Wenngleich dieses Ziel angesichts der Machtkämpfe in den politischen Parteien gegenwärtig in weiter Ferne zu liegen scheint, so ist die Initiative doch in mehrfacher Weise wichtig: Zum einen signalisiert sie, daß die politische Handlungsinitiative nicht den primär mit Machtarithmetik beschäftigten Parteien überlassen wird. Zum anderen stärkt sie aber auch den brüchiger gewordenen gesellschaftlichen Zusammenhalt, denn bei weiten Teilen der Bevölkerung herrscht große Enttäuschung und Apathie über die Perspektivelosigkeit der Oppositionsparteien und KANUs Arroganz der Macht vor. Durch politische Bildungsseminare *(civic education)*, die im gesamten Land von den zahlreichen NROs, z. T. mit direktem Bezug zur Verfassungsfrage, durchgeführt werden und die versuchen, die „großen nationalen Themen" mit den Alltagsproblemen der Menschen vor Ort zu verbinden, verdeutlichen sie den Bürgern, daß die gegenwärtigen politischen Verhältnisse nicht gottgegeben und -gewollt sind.

Eine wichtige Rolle spielen in diesem Zusammenhang auch die zwei anglikanischen und protestantischen Kirchen (CPK, PCEA), der NCCK und die katholische Kirche, die nach anfänglichem Zögern nun Vertreter in das Koordinierungsgremium der 4 Cs entsendet haben. Die Mitarbeit der Kirchen ist v.a. deshalb so wichtig, weil sie durch ihre zahlreichen landesweiten Entwicklungsprojekte, gerade auch in Regionen, in denen der Staat keine oder nicht ausreichende Dienstleistungen zur Verfügung stellt, eine hohe moralische Legitimität in der Bevölkerung besitzen und einer von ihnen unterstützten Initiative nicht mit der Skepsis begegnet wird, die üblicherweise in vielen ländlichen Regionen den aus Nairobi anreisenden Delegationen entgegengebracht wird. Eine wirkliche Reformperspektive für das Land wird sich aber erst auftun, wenn die Oppositionsparteien ernsthaft mit den 4 Cs kooperieren und dadurch die Regierung unter nachhaltigen Reformdruck setzen. Die gegenwärtige Situation gibt nicht viel Anlaß zur Hoffnung. *Ralph-Michael Peters*

Renaissance der Maya

Der politische Aufbruch der indianischen Bevölkerung Guatemalas

Im politischen wie kulturellen Leben Guatemalas spielte die indianische Bevölkerungsmehrheit bis vor kurzem kaum eine Rolle. Inzwischen haben die Mayas in dem mittelamerikanischen Staat aber den langen Marsch durch die Institutionen des Staates angetreten. Das Friedensabkommen zwischen Regierung und Guerilla enthält auch eine Vereinbarung über Identität und Rechte der Indígenas.

Eine indianische Rebellion in Chiapas macht seit Anfang 1994 Schlagzeilen auch in der Bundesrepublik: Auf drastische Weise erinnert die Maya-Bevölkerung im südlichsten und ärmsten Bundesstaat Mexikos an ihre soziale Situation; die *Zapatistische Befreiungsarmee* (EZLN) nutzt das innenpolitische Chaos der folgenden Monate zur Artikulation soziopolitischer Forderungen, die auf eine Demokratisierung der Gesellschaft hinauslaufen. Nicht zuletzt eine weltweite Berichterstattung zwingt die mexikanische Regierung zu langwierigen Verhandlungen mit marginalisierten Gruppen der indianischen Bevölkerung.

Von der internationalen Öffentlichkeit weniger bemerkt, erlebt das benachbarte *Guatemala* ebenfalls eine *indigene Renaissance.* Die Maya stellen hier eine Bevölkerungsmehrheit (rund 60 Prozent von derzeit 10,7 Millionen), die das Erbe ihrer mehrtausendjährigen Kultur reduziert sieht auf farbige Folklore im Dienste des Fremdenverkehrs. Das nationale Wirtschaftssystem hält den überwiegenden Teil der Bevölkerung in der Rolle analphabetischer Hilfskräfte für Haushalte und Plantagen, als Tagelöhner und Straßenhändler. Mehr als 85 Prozent der Guatemalteken subsistieren unterhalb der Armutsgrenze.

Nach einem länger als drei Jahrzehnte währenden Bürgerkrieg kommt ein langwieriger Friedensprozeß zwischen

guatemaltekischer Guerilla, Militär und Regierung jetzt (29. Dezember 1996) nach der Unterzeichnung letzter Teilabkommen zu seinem Abschluß. Im Zuge dieser Entwicklung zeigen die innenpolitischen Koordinaten seit Beginn der neunziger Jahre positive Veränderungen für die indianische Bevölkerung: Nach Jahrhunderten der politischen Verweigerung und Jahrzehnten der Notwehr gegen staatliche Übergriffe haben die Maya inzwischen einen langen Marsch angetreten – durch die Institutionen eines Staates, der ihnen die ethnische Selbstbehauptung bis in die jüngste Vergangenheit verweigerte.

Als Katalysator einer Indígena-Bewegung erwies sich in Guatemala wie auch in andern Ländern Lateinamerikas das sogenannte „Kolumbusjahr" 1992. Die Erinnerung an Entdeckung und Conquista, Kolonisierung und Missionierung Amerikas durch Europa brachte hier zwiespältige Gefühle; entsprechend stieß das offizielle Motto des Gedenkjahres („Begegnung zweier Welten") bald auf Widerspruch. Der Protest gegen eine schönfärberische Zelebration des Kolumbusjahres konzentrierte sich im Umfeld der Bewegung „500 Jahre Widerstand": Der Rückblick auf ein halbes Jahrtausend europäischer Präsenz in Amerika geriet daher zur Abrechnung mit vielfältigen Aspekten sozioökonomischer wie kultureller Unterdrückung und findet ein lebhaftes Echo bei systemkritischen Gruppen in Europa und Nordamerika.
Aufgrund seines hohen indianischen Bevölkerungsanteils spielte Guatemala hier eine herausgehobene Rolle. Das Jubiläumsjahr 1992 brachte neben offiziellen Feierlichkeiten auch einen Protestmarsch zahlreicher Maya-Gruppen, vor allem aber die Verleihung des Friedensnobelpreises an die Quiché-Indianerin *Rigoberta Menchú Tum.* In einem Staat, der in jeder Beziehung vom Ausland abhängig ist, waren diese Ereignisse von erheblichem Gewicht; sie brachten der Maya-Bewegung neben symbolischer Würdigung und psychologischer Schützenhilfe eine bisher ungekannte Bewegungsfreiheit. Dies zeigte sich, als die politische Konjunktur der neunziger Jahre neue Spielräume öffnete.

Bisher ungekannte Freiheit für die Mayabewegung

Bereits seit 1990 fanden unter Leitung eines katholischen Bischofs *(Rudolfo Quezada Toruño)* Konsultationen zwischen Regierung und Guerilla zunächst im norwegischen Oslo, später in Mexiko statt, die allerdings im Sande verliefen. Überraschenderweise kam es jedoch unter Präsident *Ramiro de León* im Januar 1994 zu einem Rahmenabkommen zwischen dem Guerilla-Dachverband (URNG) und einer Regierungsdelegation (COPAZ); im Hintergrund stand massiver internationaler Druck auf die guatemaltekische Regierung. Der Anfang 1994 vereinbarte Verhandlungsrahmen sah eine fortlaufende Diskussion kontroverser soziopolitischer Schlüsselthemen vor, ohne daß deshalb zwischen Regierung und Guerilla ein Waffenstillstand vereinbart worden wäre. Auf diesem Wege erzielte Übereinkünfte sollten binnen Jahresfrist zu einem verbindlichen Friedensvertrag führen.
Nachdem zunächst ein Menschenrechtsabkommen sowie Vereinbarungen über eine Rückführung guatemaltekischer Flüchtlinge aus Mexiko zügig unter Dach und Fach kamen, verzögerte sich die Behandlung weiterer Diskussionspunkte drastisch: über die Inhalte des entscheidenden Kapitels „Identität und Rechte der Indígena-Bevölkerung" wurde man sich erst mit rund zehnmonatiger Verspätung im März 1995 einig; und dies gelang nur, weil das brisante Thema *Agrarreform* für ein gesondertes sozioökonomisches Abkommen reserviert war – das schließlich bei seiner Verabschiedung hinter zahlreichen Erwartungen zurückblieb.

Die langwierigen und immer wieder verschobenen Verhandlungen in Mexiko wurden von interessierten Kreisen in Guatemala nach Kräften torpediert. Terroristische Übergriffe waren an der Tagesordnung; daneben ließen vor allem die Agrarunternehmer keine Gelegenheit aus, den Friedensprozeß mit legalen Mitteln zu blockieren. Die Legitimität der Verhandlungen wurde jedoch auch von Stimmen der Maya-Bevölkerung in Frage gestellt: Eine militärisch geschwächte Guerilla und eine demokratisch unzureichend ausgewiesene Regierung – so hieß es – entscheiden hier über die Zukunft der guatemaltekischen Gesellschaft; am Verhandlungstisch saß kein einziger Vertreter der Maya. Handelte es sich nicht um eine Veranstaltung der Ladinos (Mestizen), die – wie bisher stets – über das Schicksal der indianischen Bevölkerung entscheiden?
Auf den Wortlaut des Friedensabkommens über „Identität und Rechte der Indígenas" konnten Maya-Organisationen nur indirekt Einfluß nehmen; zudem ändern einige Seiten bedruckten Papiers nichts an der sozialen Realität. Dennoch bedeutet das Abkommen für Guatemala einen beachtlichen Fortschritt. Denn inzwischen hat sich das Blatt gewendet: Die Maya werden sich zunehmend bewußt, daß sie die *numerische Mehrheit im Lande* darstellen. Innerhalb eines demokratisch verfaßten Staates muß diese Tatsache Konsequenzen haben.

Die Eskalation des sozialen Konfliktes in Guatemala wurde bereits seit Mitte der siebziger Jahre von einem zivilen Widerstand der Gewerkschafts- und Bauernorganisationen (u. a. CUC, CONIC) sowie zahlreichen Menschenrechtsgruppen (u. a. CONAVIGUA, GAM) beantwortet. Aufgrund seiner vorherrschend systemkritischen Perspektive verstand sich dieser Volkswiderstand allerdings nicht als ethnische Bewegung. Die Anliegen der indigenen Bevölkerungsgruppen wurden hier im Kontext des guatemaltekischen Klassenkampfes eingeordnet: Der Volkswiderstand will den Maya als Proletarier" *(D. Cojtí).* Demgegenüber fand ein spezifisch ethnisches Bewußtsein erst vergleichsweise spät zu politischer Artikulation. Mit Beginn der neunziger Jahre traten neuerdings entstandene Maya-

Gruppierungen auf den Plan, die das soziale Panorama unter dem Blickwinkel eines ethnischen Konfliktes interpretieren.
Zahlreiche Verlautbarungen dieser Bewegung summieren sich zu einem politischen Diskurs, der sich von den Argumentationslinien des Volkswiderstandes vornehmlich in der Perspektive unterscheidet: Trotz jahrhundertelanger europäischer Dominanz hat Guatemala demnach nie aufgehört, eine *multinationale Gesellschaft* zu sein. Heute stehen sich zwei Nationen gegenüber, die gleichzeitig soziale Klassen bilden: einerseits die Maya als Nachkommen der ehemaligen Landesherren und daneben die aus den Nachfolgern der Eroberer hervorgegangenen Ladinos; daraus ergibt sich ein Interessengegensatz von Bevölkerungsgruppen mit extrem unterschiedlicher Verteilung ihrer jeweiligen sozialen Standards. Die gesellschaftliche Unterdrückung durch internen Kolonialismus dauert fort und hat Auswirkungen in allen Bereichen des sozialen Lebens. Wurzel der Ungerechtigkeit ist jedoch aus dieser Sicht die Dominanz einer Ethnie – konkret der Ladinos, die sich der staatlichen Institutionen bedienen, um die Maya gefügig zu halten.
Die in der Mayabewegung vorherrschende Argumentation ist *völkerrechtlicher* Natur; sie will den systemkritischen Ansatz nicht ersetzen, wohl aber akzentuieren. Die neue Perspektive konzentriert sich auf die ethnische Identität unterdrückter Bevölkerungsgruppen und hat sich mittlerweile so weitgehend durchgesetzt, daß man mit gutem Recht von einem allgemeinen Wechsel des politischen Paradigmas innerhalb der guatemaltekischen Oppositionsgruppen sprechen kann. Selbst die Guerilla (URNG), die innerhalb ihrer Führungskader keinen einzigen Maya aufweisen kann, bediente sich bei den Friedensverhandlungen einer zunehmend ethnisch bestimmten Argumentation.
In ihrer Einschätzung der sozialen Realität zeigen Volkswiderstand und Mayabewegung wenig Differenzen, zumal beide Strömungen teilweise in Personalunion auftreten. Im Unterschied zum Volkswiderstand der achtziger Jahre verharren die ethnisch definierten Gruppen jedoch nicht in Opposition zu einem repressiv agierenden Staatsapparat, sondern haben – wie mittlerweile auch die Volksbewegung und Teile der Guerilla – den Marsch durch die Institutionen des guatemaltekischen Systems angetreten.

In viele Kleingruppen aufgesplittert

Erste und bisher einzige staatlich anerkannte Maya-Organisation ist die *Académia de Lenguas Mayas* (ALMG). Erstmals in der guatemaltekischen Geschichte widmet sich hier eine zumindest teilweise von der öffentlichen Hand finanzierte Forschungseinrichtung dem unübersichtlichen Sprachendschungel aus 20 Ethnien, die durch Abordnungen personell am Sitz der Akademie in Guatemala-Stadt vertreten sind. Neben ihrer Weisungskompetenz in linguistischen Fragen beansprucht die ALMG jedoch bereits seit ihrer Gründung (1990) ein politisches Votum für soziokulturelle Belange der Maya-Bevölkerung. Damit steht sie in einer Reihe mit zahlreichen Aktionsgruppen im Bereich der Alphabetisierung, Erwachsenenbildung und Entwicklungsarbeit, die aus intellektuellen Maya-Sektoren hervorgegangen sind und sich mit Ende der achtziger Jahre zu formieren beginnen.
Der Dokumentation und empirischen Forschung widmeten sich zu diesem Zeitpunkt bereits diverse kleinere Zentren; insgesamt 15 dieser Nichtregierungsorganisationen fanden sich schließlich 1990 zur gemeinsamen Koordination zusammen (*Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala,* COMG). Daneben entstanden im Umkreis des Volkswiderstandes neue Gruppierungen, die sich einer ethnischen Dimension des politischen Konfliktes verschrieben und jetzt neben sozialen auch soziokulturelle Anliegen verfolgten (u. a. *Majawil Q'ij,* 1990); katalysierend wirkte hier die kritische Vorbereitung des Kolumbusjahres im Umfeld der kontinentalen Bewegung „500 Jahre Widerstand".
Hinzu kommen zahlreiche *Selbsthilfegruppen* in Gestalt von Produktions- und Vermarktungskooperativen, Schulkollektiven, Gesundheitsprojekten etc. vor allem in ländlichen Regionen des Hochlandes. Ungesicherten Schätzungen zufolge hat die Gesamtzahl von Maya-Initiativen unterschiedlichster Ausrichtung mittlerweile die Tausendergrenze weit überschritten; über 300 Kollektive sind von einem zentralen Register in Guatemala-Stadt erfaßt. Sämtliche Gruppen sind von Indígenas der verschiedenen Ethnien initiiert und getragen, nicht wenige erheben neben ihrem spezifischen Engagement Anspruch auf ein politisches Mandat.

Wegen ihrer Aufsplitterung in zahllose Kleingruppen und Komitees, Gewerkschaften, Kooperativen und Institute bietet die Maya-Bewegung jedoch bis heute ein ausgesprochen heterogenes Bild – gemeinsamer Nenner ist lediglich das ethnische Zugehörigkeitsgefühl. Zwischen Jahresmitte 1993 und 1995 zeigte diese Szene durch wechselnde Koalitionen und Neugründungen diverser Dachorganisationen eine verwirrende Vielfalt. Innerhalb eines kurzen Zeitraumes von rund zwei Jahren erlebte die Maya-Bewegung eine rasante Konjunktur und fand im Verlauf einer permanenten Diskussion über Ziele und Strategien zu vorläufigem Profil.

Als organisatorische Struktur zeichnet sich schließlich mit COPMAGUA *(Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala)* ein lockerer Dachverband ab; innerhalb dieses Gremiums sind ab Mitte 1995 neben ALMG und COMG aus dem ethnischen Umfeld drei weitere Dachorganisationen vertreten, die aus der Tradition des Volkswiderstandes bzw. der Bauernbewegung hervorgegangen sind und sozusagen deren ethnischen Flügel darstellen. Der entscheidende Anstoß für eine gemeinsame Strategiesuche dieser unterschiedlichen Maya-Fraktionen lag jedoch im fortschreitenden Friedensdialog der militärisch aktiven Konfliktparteien (vgl. dazu *Santiago Bastos/Manuela Camus:* Quebrando el silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas 1986–1992, Guatemala 1993 sowie

Dies.: Abriendo Caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de derechos indígenas, Guatemala 1995).

Das im Rahmen der Friedensverhandlungen im Mai 1995 verabschiedete Grundsatzabkommen über Identität und Rechte der indigenen Bevölkerungen geht in großen Teilen auf einen Formulierungsvorschlag der COPMAGUA zurück. Zahlreiche Bestimmungen der gegenwärtigen Verfassung werden demzufolge ungültig oder müssen modifiziert werden. Die ethnische Frage wird hier zum Motor einer administrativen Umgestaltung des Zentralstaates, der künftig neben einer kulturellen Autonomie der Maya-Völker auch regionale Selbstverwaltung einräumen muß.
Die dabei vorherrschende Perspektive führt vor allem im Bereich der Kultur- und Sozialpolitik zu weitreichenden Konsequenzen: Neben einer verfassungsmäßigen Anerkennung und Offizialisierung der Maya-Sprachen wird etwa die institutionelle Beteiligung der Indígenas auf allen Ebenen von Politik und Verwaltung gefordert, ferner resultieren weitgehende Schutzbestimmungen für ethnische Traditionen und Brauchtum bis hin zur Beachtung des traditionellen Gewohnheitsrechtes innerhalb der Justiz und der Einführung von Elementen der Maya-Kultur in Lehrplänen des Schulsystems. Nähere *Ausführungsbestimmungen* sollen durch Kommissionen erarbeitet werden, die von Regierungs- und Mayavertretern paritätisch zu besetzen sind.
Freilich hat dieses unter zähem Ringen entstandene Dokument bisher lediglich den Stellenwert einer *Absichtserklärung,* deren Realisierung erhebliche Konflikte mit sich bringt; verändert wird damit nicht die soziale Realität, wohl aber ihre rechtliche Ordnung. Erstmalig in der guatemaltekischen Geschichte erfahren die ethnischen Rechte der Maya eine offizielle Anerkennung, auf die jede weitere gesetzliche Regelung Bezug nehmen muß. Der ethnische Konflikt ist damit jedoch keineswegs beigelegt, sondern nur klarer akzentuiert; denn eine gesellschaftliche Versöhnung kann nur stattfinden, wenn die Ursachen sozialer Ungerechtigkeit innerhalb des guatemaltekischen Systems schrittweise beseitigt werden.

Diskussion über Mehrsprachigkeit und Dezentralisierung

Als größtes Hindernis zeigt sich hier die ungelöste *Agrarfrage:* 65 Prozent des ökonomisch nutzbaren Landes wird von weniger als drei Prozent der landwirtschaftlichen Betriebe genutzt; ein staatlich verordneter und nicht selten unterlaufener Mindestlohn von derzeit 16 Quetzal (ca. 4,– DM) täglich reicht nicht für die bescheidenste Subsistenz in ländlichen Regionen. Eine parlamentarische Szenerie, deren Politiker bisher als Erfüllungsgehilfen wirtschaftlich dominanter Klassen auftreten, bietet jedoch wenig Spielraum für die Durchsetzung soziopolitischer Forderungen. Innerhalb staatlicher Institutionen haben die Maya bis heute keine Lobby.
Unter dem Eindruck des fortschreitenden Friedensprozesses riefen jedoch im Jahresverlauf 1995 zahlreiche Gruppen – unter Einschluß des Guerilla-Dachverbandes URNG – zur Wahlbeteiligung auf, die eine Mitwirkung am parteipolitischen Geschehen des Systems bisher entrüstet von sich gewiesen hatten. Eine von Rigoberta Menchú ins Leben gerufene Stiftung bemühte sich um politische Partizipation der Maya durch Bewußtseinsbildung in ländlichen Regionen. Im Vorfeld des für November angesetzten Wahltermins formierten sich zur Jahresmitte innerhalb der Maya-Bewegung zwei Gruppierungen mit ähnlichen Zielen, aber unterschiedlicher Strategie: *K'amal B'e* und *N'ukuj Ajpop;* erstere ging aus akademischen Maya-Kreisen hervor, die Bewußtseinsbildung im Blick auf kommende Wahltermine auf ihre Fahnen schrieben, für das Jahr 1995 jedoch von einer Kandidatur Abstand nahmen – N'ukuj Ajpop suchte das politische Mandat. Maya-Führer aus dem Umfeld des Volkswiderstandes bilden hier als Privatpersonen einen lockeren Zusammenschluß und kandidieren über die Liste der *Demokratischen Front* (FDNG), die auch einen Maya-Vertreter als Vizepräsidenten nominiert. Der überraschende Achtungserfolg dieser Partei (7,7 Prozent der Wählerstimmen) etabliert die FDNG als drittstärkste parteipolitische Kraft und bringt unter ihren insgesamt sechs Abgeordneten auch zwei Indígena-Frauen ins Parlament.

Die Gründung einer Maya-Partei mit eigenständiger Breitenwirkung wurde im Vorfeld der zurückliegenden Wahlen nicht angestrebt, jedoch beispielsweise in Erklärungen von Rigoberta Menchú für einen späteren Termin nicht ausgeschlossen; gleichzeitig stellte die Nobelpreisträgerin politischen Realismus unter Beweis, indem sie den späteren Gewinner *Alvaro Arzú* (PAN) als kleineres Übel vor *Alfonso Portillo* (FRG) einstufte, der als Strohmann für den ehemaligen Diktator *Efraín Ríos Montt* kandidierte. Die weiterhin von Ríos Montt dominierte FRG *(Frente Republicano de Guatemala)* band jedoch auf dem Land das größte Wählerpotential und erfreute sich dabei eines lebhaften Zuspruchs der Maya-Bevölkerung. Hier zeigen sich ein kurzes Gedächtnis der seinerzeit unter dem Regime des Generals (1982/83) gepeinigten Landbevölkerung und ungünstige Aussichten für eine sozialkritische Maya-Partei, die eben dieses ländliche Wählerpotential künftig mobilisieren müßte.

Begleitet sind die bisherigen Achtungserfolge der Maya-Bewegung von einer deutlichen Renaissance des kulturellen Selbstbewußtseins. Traditionelle Zeremonien werden wiederbelebt, Maya-Priester treten an die Öffentlichkeit und erheben Anspruch auf Nutzung der vom Tourismus okkupierten klassischen Kultzentren (an erster Stelle Tikal); derartige Forderungen der ethnischen Selbstbehauptung sind durch die Formulierungen des Friedensvertrages abgedeckt. Neben ihren jeweiligen Kommuniqués, die lediglich begrenzte Personengruppen erreichen, drängt die Mayabewegung über Presseorgane an die Öffentlichkeit; mehrere

Wochenpublikationen und Informationsdienste erscheinen mehrsprachig (*El Regional, Mayatzij, Rutzijol, Iximulew* u. a.) und werden teilweise über Beilagen in der Tagespresse *(El Gráfico, Siglo Veintiuno)* verbreitet. Schließlich vollzieht sich in den Zeitungskolumnen eine polemisch geführte Debatte nicht allein über künftige Mehrsprachigkeit und generelle Dezentralisierung des staatlichen Systems, sondern auch über diskriminierende Strukturen der guatemaltekischen Gesellschaft. Im Gegenzug diagnostizieren einzelne Intellektuelle aus der Ladino-Bevölkerung ihrerseits rassistische Tendenzen innerhalb der ethnischen Renaissance (sog. Mayismus).

Die sozialpolitische Position der *katholischen Kirche* spielt für die gegenwärtigen Emanzipationsbestrebungen der Maya eine unterstützende Rolle. Bereits seit Jahrzehnten bemühen sich kirchliche Einrichtungen (in erster Linie das *Instituto Santiago* der Lassalle-Brüder in Guatemala-Stadt) um die Ausbildung zweisprachiger Katecheten und Grundschullehrer. Nicht wenige Absolventen des Institutes wurden zu Zeiten einer generellen Repressionswelle gezielt ermordet. Angesichts einer überbordenden staatlichen Repression ab Ende der siebziger Jahre wurde die Kirche zur regimekritischen Kraft. In diversen Hirtenbriefen (u. a. „El clamor por la tierra", 1988) bezogen die Bischöfe eindeutig Stellung zur sozialen Situation im Lande und unterstützten den Ruf nach Agrarreform. Ein explosionsartiges Anwachsen religiöser Sekten fundamentalistischen Zuschnitts mit politischen Ambitionen in Guatemala steht in Zusammenhang mit diesem kirchlichen Engagement (vgl. *Heinrich Schäfer:* Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung „indianischer" Kultur, Frankfurt/M. 1992).

Noch kein Dialog zwischen Katholizismus und Maya-Spiritualität

Als eine Verfassungskrise unter Präsident *Ramiro de León Carpio* die Regierung im Jahre 1993 zu paralysieren drohte, wurde der Episkopat als Vermittler angerufen. Bischof Rudolfo Quezada Toruño, spielte zunächst als Moderator der Friedensverhandlungen zwischen Guerilla (URNG) und Regierung, später als Moderator am Runden Tisch der *Versammlung ziviler Sektoren* (ASC) eine tragende Rolle. Das vom Erzbistum Guatemala-Stadt eingerichtete Menschenrechtsbüro tritt fortwährend mit aufrüttelnden Kommentaren an die Öffentlichkeit; ein großangelegtes Programm zur Dokumentation von Menschenrechtsvergehen im Rahmen des Bürgerkriegs (REMHI) ist ebenfalls hier angesiedelt. Im Bischof von San Marcos, *Alvaro Ramazzini,* finden ökonomische Forderungen der Bauernbevölkerung (u. a. Besetzungen von Landgütern) einen engagierten und deshalb bedrohten Fürsprecher.
Bis heute gibt es allerdings in Guatemala nur wenige katholische Geistliche (nach Schätzungen rund drei Dutzend von insgesamt ca. 750, darunter zahlreiche Ausländer), die sich selbst als Indígenas bezeichnen. Vertreter dieser Gruppe lassen keinen Zweifel daran, daß ein gleichberechtigter Dialog des Katholizismus mit der traditionellen Maya-Spiritualität nicht einmal begonnen hat.

Nach jahrzehntelangem Bürgerkrieg fand das Land jetzt durch den Friedensvertrag von 1996 eine Basis für soziale Reformen, aber damit noch nicht zur nationalen Identität. Im Friedensabkommen über Identität und Rechte der indigenen Bevölkerung ist Guatemala als plurikulturell, multiethnisch und plurilingual ausgewiesen. Von einer multinationalen Gesellschaft, wie sie aus der Perspektive indianischer Bürgerrechtler gefordert wird, ist zwar nicht die Rede; dennoch brachten die weitreichenden Vereinbarungen des Friedensvertrags die Voraussetzung für eine weitere Demokratisierung des guatemaltekischen Systems.
Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang eine *verfassungsmäßige Gleichstellung der Mayasprachen.* Die Vielfalt der insgesamt 21 Maya-Idiome bietet der indianischen Bevölkerung einerseits die Möglichkeit ethnischer Identifikation, zeigt sich aber gleichzeitig als Infragestellung einer bislang behaupteten und auf spanisch interpretierten Nationalkultur. Nicht zuletzt deshalb wurde das Sprachenproblem zum Angelpunkt der ethnischen Diskussion. Dabei wird zuweilen das Beispiel der spanischen Verfassung von 1978 angeführt: Nach Jahrhunderten zentralstaatlicher Kulturpolitik hat man dort die Geltung von zumindest drei Regionalsprachen (Baskisch, Katalanisch und Galicisch) bestätigt und damit de facto eine Koexistenz verschiedener Nationalitäten innerhalb des staatlichen Territoriums anerkannt. Allerdings handelt es sich hier um traditionelle Schriftsprachen, die ein regionales Kulturbewußtsein symbolisieren und in ihrer Geltung auf historisch gewachsene Provinzen beschränkt bleiben; insofern ist das spanische Modell für Guatemala wenig praktikabel.

Zudem tendiert die soziokulturelle Szenerie etwa im nordspanischen Katalonien mittlerweile zur Einsprachigkeit unter Verdrängung des Spanischen – eine Entwicklung, die man auch für einzelne Regionen Guatemalas befürchtet. Anders als etwa im spanischen Baskenland, gibt es in Guatemala keine ernsthaften Bestrebungen eines politischen Separatismus. Auf die – aus heutiger Sicht – völkerrechtlich illegitime spanische Invasion des 16. Jahrhunderts wird zwar stets Bezug genommen; aber nur extreme Maya-Rechtler definieren das Land als besetztes Territorium und postulieren die Errichtung eines autonomen Staates („Mayab") unter Ausschluß der Ladino-Bevölkerung. Sämtliche im Rahmen des Friedensprozesses diskutierten Vorschläge einer Dezentralisierung und administrativen Neuordnung des guatemaltekischen Systems beziehen sich auf die Dimensionen des gegenwärtigen Nationalstaates (Zum gesamten Themenkomplex vgl. *R. Allebrand* [Hrsg.]: Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala, Bad Honnef 1997).

Raimund Allebrand

Kurzinformationen

Papstbotschaft an die Katholiken in der VR China

Am 3. Dezember 1996 wurde eine Botschaft Johannes Pauls II. an die katholische Kirche in der Volksrepublik China veröffentlicht (Osservatore Romano, 4.12.96). Anlaß für die Botschaft war das 70jährige Jubiläum der ersten Weihe chinesischer Bischöfe 1926 in Rom sowie das 50jährige Jubiläum der Errichtung der kirchlichen Hierarchie in China durch Pius XII. im April 1946. Den Text Johannes Pauls II. durchzieht als roter Faden die Mahnung zur Gemeinschaft mit dem Papst als unerläßlichem Element kirchlicher Gemeinschaft. Ohne die vom Staat anerkannte „offizielle" katholische Kirche in der Volksrepublik ausdrücklich zu nennen, warnt er die chinesischen Katholiken davor, „Vorstellungen von der Kirche" nachzugeben, die weder dem Willen Christi, noch dem katholischen Glauben und den Überzeugungen der großen Mehrheit der Katholiken in China entsprächen. Der Papst ruft die mit ihm rechtlich in Gemeinschaft stehenden, für die Pekinger Regierung aber „illegalen" Bischöfe in China dazu auf, einen „Dialog in der Wahrheit der Liebe" auch mit denjenigen zu führen, die sich in bestimmten Aspekten aufgrund großer und anhaltender Schwierigkeiten von der „Fülle des katholischen Glaubens" entfernt hätten. Johannes Paul II. sieht in seiner Botschaft das Bemühen der chinesischen Katholiken um volle Gemeinschaft und umfassende Einheit als deren besonderen Beitrag im Zusammenhang mit dem Jubiläumsjahr 2000. An die chinesische Führung wendet sich der Papst mit dem Appell, sie solle „weder vor Gott noch vor seiner Kirche Angst haben". Ein Jünger Christi könne seinen Glauben in jedem politischen System leben, vorausgesetzt, sein Recht werde geachtet, sich gemäß den Vorschriften des eigenen Gewissens und des eigenen Glaubens zu verhalten. An die politische Führung richtet sich die Bitte Johannes Pauls II., den Katholiken die Mitarbeit für die Entwicklung des Landes durch Achtung der authentischen Freiheit als Recht jedes Menschen zu ermöglichen. Die chinesische Nation habe in der Völkergemeinschaft eine wichtige Rolle zu erfüllen. Die Katholiken könnten dazu einen beachtlichen Beitrag leisten; sie würden dies mit Enthusiasmus und Hingabe tun. Das chinesische Außenministerium reagierte scharf abweisend auf die Botschaft des Papstes, die von dem katholischen Sender „Radio Veritas" auf den Philippinen nach China ausgestrahlt wurde. Wenige Tage nach Veröffentlichung der Papstbotschaft gab es außerdem Informationen über eine Welle von Verhaftungen von chinesischen Katholiken der „Untergrundkirche".

Johannes Paul II. empfing kubanischen Staatschef

Johannes Paul II. hat am 19. November 1996 den kubanischen Staatschef *Fidel Castro* zu einer halbstündigen Audienz empfangen. Bei diesem ihrem ersten Treffen lud Castro den Papst nach Kuba ein, den einzigen lateinamerikanischen Staat, den dieser noch nicht besucht hat. Johannes Paul II. hatte sich lange schon einen solchen Besuch gewünscht. Ein konkretes Datum für die Reise steht derzeit noch nicht fest. Eventuell aber soll der Kubabesuch mit einer für Oktober 1997 geplanten Brasilienreise verbunden werden. Nach der Kubareise von Erzbischof *Jean-Louis Tauran*, dem vatikanischen Außenminister, im Oktober 1996 war mit einem Treffen zwischen Castro und dem Papst gerechnet worden. Tauran hatte bei seiner Rückkehr die Beziehungen zwischen dem Vatikan und Kuba als positiv gewertet. Offiziell war der kubanische Staatschef wegen des Welternährungsgipfels der Landwirtschafts- und Ernährungsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) nach Rom gereist (vgl. ds. Heft S. 8f.). Die Audienz habe in einer Atmosphäre des offenen Dialoges stattgefunden, erklärte Vatikansprecher *Joaquin Navarro-Valls*, im Mittelpunkt habe die Normalisierung der Lebensbedingungen der kubanischen Kirche gestanden, das Wirtschaftsembargo gegen Kuba sei nicht angesprochen worden. In einem Interview mit Radio Vatikan betonte Castro die Absicht, mit der Kirche in seinem Lande zusammenarbeiten zu wollen und sich um ein Klima des Vertrauens zu bemühen. Er habe während des Treffens mit dem Papst auch gegenwärtige und frühere Schwierigkeiten zwischen dem kubanischen Staat und der Kirche thematisiert. Auch räumte der Präsident in dem Interview eigene taktische Fehler im Umgang mit der Kirche ein. Die *Kubanische Bischofskonferenz* äußerte sich zufrieden über die Besuchspläne des Papstes. Der Erzbischof von Havanna, Kardinal *Jaime Lucas Ortega y Alamino,* betonte in einer Erklärung: Die Reiseabsicht Johannes Pauls II. zeige anderen mit Kuba in Beziehung stehenden Ländern, daß der Dialog der einzige Weg zur Lösung von Konflikten sei. Dabei unterstrich er auch, daß sich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in den vergangenen Monaten verbessert hätten. Aus der Umgebung des Präsidenten war nach dessen Rückkehr aus Rom zu vernehmen, Castro erhoffe sich nach einem Papstbesuch die Aufhebung des seit 1962 bestehenden Wirtschaftsembargos der USA gegen Kuba. Als erste Früchte des neuen Kontaktes zwischen dem Vatikan und Kuba wurde gewertet, daß die kubanische Regierung Ende November rund 40 ausländischen Priestern und Ordensfrauen die Einreise gestattete. Seit mehr als drei Jahrzehnten war keiner so großen Gruppe von ausländischen Geistlichen eine Einreise gewährt worden. Die Zahl der Priester auf Kuba wird derzeit auf 250 geschätzt, die der Ordensfrauen auf 450.

ZdK zu Fragen der Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbstätigkeit

Für eine deutliche Erhöhung des Erziehungsgeldes und eine Flexibilisierung des Erziehungsurlaubs hat sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) in einer Erklärung seiner Kommission 4 „Ehe und Familie" unter dem Titel „Gerechter Sozialstaat und Familie. Erklärung zu aktuellen Fragen der Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbstätigkeit" ausgesprochen. Bei der Diskussion um den Umbau des Sozialstaates sieht das ZdK derzeit die klassischen ökonomischen Gesichtspunkte „überbetont". Im Ziel- und Interessenkonflikt zwischen familien- und sozialpolitischen Anliegen einerseits sowie wirtschafts- und finanzpolitischen Anliegen andererseits erhalte z.Z. eine als notwendig und wünschenswert anerkannte Familienförderung eine „geringere Priorität". Eine stärkere und breitenwirksame Familienorientierung der Erwerbsarbeitswelt bezeichnet das ZdK als ein Element der Weiterentwicklung des gesellschaftspolitischen Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft. Die Stellungnahme skizziert die Lage in Deutschland, was die Vereinbarkeit von Familie und außerhäuslicher Erwerbsarbeit angeht, und diskutiert verschiedene staatliche Maßnahmen zu ihrer Erleichterung. Die Anerkennung außerhäuslicher Erwerbsarbeit für Mütter und Väter wird als „selbstverständlich" und „richtig" bezeichnet. Familienarbeit müsse im übrigen „endlich die Anerkennung zukommen, die ihr gebührt". Weitere Forderungen des ZdKs sind die Abschaffung der Einkommensgrenzen und die Vereinfachung des Bewilligungsverfahrens für das Erziehungsgeld, die Verbesserung der Betreuungsmöglichkeiten für Kinder unter drei Jahren sowie die Ermöglichung für junge Mütter, während des Erziehungsurlaubs eine Berufsausbildung abschließen oder sich beruflich nachqualifizieren zu können. Die Vervollständigung des Angebots eines ergänzenden Landeserziehungsgeldes durch die Bundesländer, die diese Leistung bisher nicht kennen, wird ebenso angeregt wie eine Verbesserung des Angebots an Kindergartenplätzen.

Kontroverse Diskussion über „Common Ground Project" in den USA

Das im vergangenen Sommer von Kardinal *Joseph Bernardin*, dem unterdessen verstorbenen bisherigen Erzbischof von Chicago, vorgestellte sogenannte „Catholic Common Ground Project" (vgl. HK, Oktober 1996, 497 ff.) rief in den Vereinigten Staaten in den letzten Monaten ein lebhaftes Echo hervor (vgl. den Wortlaut von Stellungnahmen zahlreicher Bischöfe in: Origins, 12.9.96, S. 197 ff.). Der Theologe *Richard McBrien* kritisierte u. a. die Zusammensetzung des das Projekt tragenden Teams, das ihm nicht ausgewogen genug vorkommt. Er vermißte in der Analyse der kirchlichen Lage, wie sie dem Projekt zugrunde liegt, u. a. den klaren Hinweis auf die Verantwortlichkeit zentralkirchlicher Stellen und Amtsträger (vgl. National Catholic Reporter, 4.10.96). Kardinal Bernardin setzte sich mehrfach mit Kritikern des Projektes auseinander, so auch in einer Ansprache aus Anlaß der offiziellen Eröffnung der Aktion Ende Oktober (Wortlaut in: Origins, 14.11.96, S. 353 ff.). Bernardin trat z. B. der Ansicht entgegen, das Projekt verleihe dem innerkirchlichen Dissens erst die gewünschte Legitimation. Er wandte sich gegen eine allzu pauschale Abwertung von innerkichlichem Dissens und differenzierte zwischen dessen unterschiedlichen Spielarten. Unter „common ground" wollte Bernardin nicht einfach den „kleinsten gemeinsamen Nenner" bzw. „Kompromiß" um jeden Preis verstanden wissen, sondern ein „möglichst weitgehendes Verständnis für und möglichst weitgehende Internalisierung von Wahrheit". Die Befürchtung, das Projekt könne der „Wahrheit der katholischen Lehre" schaden, wollte er nicht gelten lassen. Viele der kontrovers diskutierten Themen beinhalteten keine Lehrfragen. Und dort, wo Lehrfragen betroffen seien, gebe es eine Hierarchie der Wahrheiten. Das zentrale Anliegen der Aktion sei „pastoraler", nicht eigentlich „lehrhafter" Natur (vgl. Origins, 12.9.96, 204 ff.). Kardinal Bernardin hat den Erzbischof von Mobile (Alabama), *Oscar Lipscomb*, zu seinem Nachfolger als Koordinator der Aktion bestimmt.

Elfte Weltmissionskonferenz in Salvador da Bahia

Unter dem Leitwort „Zu einer Hoffnung berufen – Das Evangelium in verschiedenen Kulturen" trafen sich vom 24. November bis zum 3. Dezember 1996 über 500 Delegierte zur elften Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen im brasilianischen Salvador da Bahia. In den vier Sektionen: „Authentisches Zeugnis in jeder Kultur", „Evangelium und Identität in Gemeinschaft", „Ortsgemeinde in pluralistischen Gesellschaften" und „Ein Evangelium – verschiedene Ausdrucksformen" widmeten sich die Teilnehmer der von der „Kommission für Weltmission und Evangelisation" des ÖRK geplanten und durchgeführten Konferenz der Art und Weise der Verkündigung des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen, einer zeitgemäßen Sprache für Verkündigung, kulturellen Konflikten, ausgelöst durch Mission, dem gewandelten Verständnis von christlicher Mission sowie den Konkurrenzkonflikten unter christlichen Kirchen und den Spannungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen. Überdies wurde eine neue Erklärung zu „Mission und Evangelisation" erarbeitet, die eine frühere Fassung aus dem Jahr 1982 ablösen und der ÖRK-Vollversammlung in Harare 1998 zur Annahme vorgelegt werden soll. In einer gleich zu Beginn der Konferenz veröffentlichten Erklärung hatte der ÖRK den bleiben-

den Auftrag der Christen und Kirchen zur Mission hervorgehoben. Mission sei Umkehr des Herzens zu Gott und Abwendung von Sklaverei und Knechtschaft. Die Kirchen müßten in der Mission wagemutig sein, sich dabei zu Anwälten der Ausgeschlossenen machen. Das Evangelium dürfe sich nicht in die Privatsphäre abdrängen lassen. Mit einem Appell an die Kirchen, sich für alle Gruppen der Gesellschaft zu öffnen, wurde die Konferenz beendet. Die Teilnehmer verpflichteten sich, Gemeinden zu schaffen, die sichere und verläßliche Orte der Hoffnung sein sollen, alternative Gemeinschaftsmodelle zu erproben sowie gemeinsam für ein gerechtes Wirtschaftssystem und fairen Handel einzutreten. Die Herrschaft Jesu Christi gelte für alle Aspekte der Welt einschließlich des Wirtschaftslebens. (Ein ausführlicher Bericht zur Weltmissionskonferenz folgt in unserem Februarheft.)

Bücher

JACK MILES, Gott. Eine Biographie. Verlag Hanser, München 1996. 498 S. 58,– DM.

Bei diesem aus dem Englischen übersetzten Buch macht schon der Titel neugierig: Was verbirgt sich hinter der Ankündigung, nichts weniger als eine „Biographie Gottes" vorzulegen? Dahinter verbirgt sich der insgesamt gelungene und anregende Versuch, die Aussagen der hebräischen Bibel über das Handeln Gottes als Stationen und Facetten einer Geschichte eben dieses Gottes zu lesen. Miles schreibt „nicht über Gott den Herrn der Geschichte als Gegenstand religiösen Glaubens" (S. 21) und auch nicht als Exeget und Historiker, der die biblischen Bücher in ihren verschiedenen Schichten auseinandernimmt und auf ihren geschichtlichen Quellenwert befragt. Er versucht vielmehr eine „bewußt postkritische oder postmoderne Reintegration mythischer, fiktionaler und historischer Elemente in der Bibel, die es der Gestalt Gottes gestattet, aus dem Werk, dessen Protagonist Gott ist, deutlicher hervorzutreten" (S. 360). In der hebräischen Bibel (die deuterokanonischen Bücher werden ausgespart), so die zentrale These des Buchs, geht es immer um ein und denselben Gott. Dieser Gott aber lernt in seiner Beziehung zu einzelnen Menchen, zum Volk Israel, zur Schöpfung insgesamt dazu, ändert sich; in ihm verschmelzen sehr unterschiedliche Rollen und Personen: Schöpfer und persönlicher Gott, kosmischer Zerstörer und Kriegsheld. „Der Charakter Gottes des Herrn ist widersprüchlich, und Gott ist in seinen Widersprüchen gefangen" (S. 469). Miles' Buch hat seine Grenzen, die dem Verfasser durchaus bewußt sind. Manches wirkt zu sehr konstruiert, neben prägnanten und teilweise auch witzigen Formulierungen zum Gott des Alten Testaments finden sich auch eher banale Sätze. Aber diese Biographie Gottes schärft den Blick für Geschichte, Wandlungen und innere Spannungen des biblischen Gottesbildes, die jedem Leser des AT sofort auffallen und ihn oft genug auch irritieren. Natürlich macht ein solches Werk mit seinem bewußt „postkritischen", literarischen Ansatz die alttestamentliche Exegese und Theologie nicht überflüssig. Ganz im Gegenteil! Aber es zeigt auf seine Weise, wie sehr es darauf ankommt, vor lauter Detailuntersuchungen, literarischen und historischen Hypothesen den Gesamtzusammenhang des biblischen Glaubens und Gottesbildes nicht aus dem Auge zu verlieren. *U. R.*

ROLAND MINNERATH, De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique. Editions Beauchesne („Théologie historique" No. 101), Paris 1995. 616 S. 150,– FFrs.

In seinem Werk „Von Jerusalem nach Rom. Petrus und die Einheit der apostolischen Kirche" hat der Straßburger Theologieprofessor Roland Minnerath den gelungenen Versuch unternommen, das Leben der christlichen Urgemeinde offenzulegen und ihre Bedeutung für die heutige Zeit zu skizzieren. Minnerath setzt sich mit der Rolle auseinander, die der Apostel Petrus in der Entwicklung der Urkirche gespielt hat. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor der Frage, in welcher Weise Petrus seinen spezifischen Auftrag im Dienste der Einheit erfüllte. Leben und Wirken des Apostels Petrus erscheinen im Gesamtrahmen der christlichen Urkirche, wobei der Verfasser Stellung bezieht zu Fragen wie den Besuchen von Paulus in Jerusalem, der Entstehung der Apostelgeschichte, dem Ursprung und der Entwicklung der johanneischen Gemeinde sowie der Reaktion auf die neronianische Christenverfolgung in Rom. Das Buch geht detailliert auf die Verlagerung des Wirkungszentrums des Urchristentums auf Jerusalem, auf Antiochien, Ephesus und schließlich Rom ein. Außerbiblische Quellen werden sorgfältig analysiert und auf ihre theologischen Aussagen hin überprüft. Dadurch wird dem Leser ein Bild jener Zeit vermittelt, welche von eindrucksvoller Lebendigkeit ist. Erkenntnisleitendes Interesse ist die Frage, wo Einheit in den vielfältigen Kirchengemeinden der ersten christlichen Generation bestand. Minnerath trifft mit dieser Publikation einen Nerv der ekklesiologischen Diskussion in der katholischen Kirche. Sie erscheint

schließlich in einer Zeit, in der nicht zuletzt aufgrund der Anstöße der Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" Johannes Pauls II. intensiv über das Petrusamt und seine Rolle in der Kirche nachgedacht wird. Unlängst fand in Rom dazu ein hochkarätig besetztes Symposium statt. Das vorliegende Buch ist aber auch von großer Bedeutung für den ökumenischen Dialog. Anhand der vielfältigen Strömungen des Urchristentums wird deutlich, daß die Suche nach Einheit nicht am Petrusdienst vorbeigehen darf. Gerade weil jene erste christliche Gemeinde in Jerusalem von Konflikt und Widerspruch geprägt war, konnte sie auch ein Ort der Hoffnung und der Friedenssehnsucht sein. Wegen ihrer inneren Gebrochenheit ist die Urgemeinde ein einzigartiges Modell von Einheit in der Vielfalt. *A. R.*

OLAF BLASCHKE/FRANK-MICHAEL KUHLEMANN (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Verlag Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996. 542 S. 148,– DM.

„Überall wächst die Erkenntnis, daß der Religion eine entscheidende Bedeutung für das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit im 19. Jahrhundert zukommt... Gerade das Kaiserreich ist ein Zeuge der Renaissance religiöser Orientierungen und Konflikte" (8f.). Mit dieser Einsicht tragen die Studien dieses Sammelbandes einer differenzierten Sicht des Säkularisierungsbegriffs Rechnung und erschließen dadurch Neuland. Die thematisch klar abgegrenzten Beiträge untersuchen die konfessionellen Milieus und Mentalitäten in Deutschland vor und nach der Jahrhundertwende. Für den Katholizismus bezeichnend bleibt das Vereinswesen sowie eine „Kolonialisierung der Laienwelt" im Zuge ausgeprägter Klerikalisierung, wozu es freilich auch Gegenbewegungen im (rheinisch-)katholischen Bürgertum gibt. Zudem wirkte der Herz-Jesu-Kult „sowohl auf der sozialen als auch auf der mentalen Ebene integrierend, gleichsam als religiöser ‚Kitt'" (S. 163). Im protestantischen Bereich kam es zwar erst in der Zeit der Weimarer Republik zur Ausbildung eines eigentlichen Milieus, doch finden sich zuvor bereits Teilmilieus einerseits liberaler, andererseits positiv-konservativer Prägung. Auch hier verdienen der Vereins- und Verbandsprotestantismus sowie die Rolle der Pfarrer Beachtung. Für das Judentum läßt sich kein echtes sozialmoralisches Milieu ausmachen, obwohl es durchaus gemeinsame Züge einer jüdischen Lebenswelt gibt, die aus einem verbindenden ethnischen Bewußtsein herkünftig sind. Schließlich gibt es auch eine „Transformation der Religion" durch Freidenker, Freireligiöse und Monisten. Äußerst instruktiv bilanziert eine Studie zum Nationalreligiösen: „Die Sakralisierung der Nation korrespondierte mit einer Nationalisierung der christlichen Religion" (S. 527). Alle Studien eröffnen neue Einblicke in eine durch Religion geprägte Umbruchszeit, die damit erheblich an Profil gewinnt. Offenbar hat erst der gegenwärtige veränderte Status der Religion eine solche unbefangene und vorurteilsfreie Wahrnehmung und Erforschung möglich gemacht. *A. S.*

JOHN HICK. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Eugen Diederichs Verlag, München 1996. 462 S. 48,– DM.

Die vorliegende Übersetzung macht (endlich) für ein deutschsprachiges Lesepublikum ein wichtiges, 1989 erstmals erschienenes Werk dieses bekannten englischen Religionsphilosophen zugänglich, der zu einem der bedeutenden Vertreter einer liberalen pluralistischen Religionstheologie – jenseits traditioneller exklusivistischer wie inklusivistischer Auffassungen – geworden ist. Nach Hick stellen die „Mythen" real existierender Religionen „unterschiedliche phänomenale Wahrnehmungen derselben noumenalen Wirklichkeit dar". So verschieden sie ausfallen, bewirken sie doch „ähnliche erlösende Transformationen des menschlichen Lebens". Soteriologisch macht es für Hick z. B. keinen Unterschied, ob man glaubt, die Welt sei ewig oder nicht oder ob die Geschichte dieser Welt zyklisch oder linear verläuft. Den Gedanken der Inkarnation Gottes im Leben Jesu Christi z. B. deutet Hick als „außergewöhnliche Offenheit gegenüber der göttlichen Gegenwart ...kraft deren Jesu Leben und Lehren Millionen von Menschen... die Wirklichkeit und Liebe Gottes nahegebracht haben". Jede dieser oder anderer Überzeugungen sieht er in einer komplexen religiösen Tradition bzw. einer Familie von Traditionen entstanden und somit als Bestandteil einer oder mehrerer religiös-kultureller „Brillen", durch die Menschen die eine göttliche Wirklichkeit, das „Wirkliche" (the „real") in einer ihnen möglichen Weise wahrnehmen. Mythen als Erzählungen und transhistorische Ideensysteme stehen insofern nicht für die göttliche Wirklichkeit an sich oder sagen von dieser wörtlich etwas aus, können aber nichtsdestoweniger wahr sein, als sie auf die Beziehung zwischen menschlicher Existenz und letzter Wirklichkeit transformierend einwirken. Es gibt ernstzunehmende Einwände gegen Hicks Position: Etwa denjenigen, ob dies nicht allzu sehr aus westlich-abendländischer Sicht gesprochen ist, um eine interreligiös wirksame Gesprächsbasis abgeben zu können, vor allem auch, ob es eine solche Basis überhaupt je geben wird. Oder auch der Einwand, ob auf diese Weise überindividuell verbindliche und gültige Wahrheit innerhalb von kontingenter Geschichte nicht prinzipiell unaussagbar wird. Ob man letztlich den von dem Presbyterianer Hick eingeschlagenen Weg für theologisch tragfähig, bei allen Einwänden zumindest interessant oder gar für gefährlich hält – vorbei kommt an ihm derzeit niemand (vgl. HK, November 1994, 576ff.). Solange Kritiker von Hick den Ernst und das intellektuelle Niveau des solchermaßen Kritisierten nicht unterschreiten, darf man auf diese Auseinandersetzung weiterhin gespannt sein. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DAGENS, CLAUDE. Le fait religieux dans l'enseignement. In: Etudes Nr. 3855 (November 1996) S. 471–480.

Die Überlegungen von Bischof Dagens zur Bedeutung von Religion für die Schule sind am französischen Kontext orientiert. In Frankreich gibt es – mit Ausnahme von Elsaß-Lothringen – bekanntlich keinen Religionsunterricht an staatlichen Schulen, wohl aber seit Jahren eine Diskussion darüber, ob nicht Religion an der Schule als Teil von deren Bildungsauftrag ihren Platz haben müsse. Dagens schlägt kein ausgearbeitetes Modell vor, sondern macht auf allgemeine Gesichtspunkte aufmerksam, die in diesem Zusammenhang heute zu beachten sind. Die Berücksichtigung von Religion in der Schule ist für ihn eine Konsequenz aus der gesellschaftlich-kulturellen Wiederkehr des Interesses für Religion jenseits der laizistischen und marxistischen Religionskritik. Gleichzeitig müsse die Schule durch den Einbezug von Religion auch auf fundamentalistische Tendenzen reagieren. Dagens erinnert daran, wie sehr Bibel und jüdisch-christliche Tradition Teil unserer kulturellen Wurzeln sind: Religion als Teil des schulischen Bildungsauftrags erscheint so als Mittel gegen die drohende Gedächtnislosigkeit der Gegenwartskultur. Er spricht sich gegen ein eigenes Fach „Religionsgeschichte" aus und plädiert stattdessen dafür, Fächer wie Geschichte, Philosophie, Literatur und Kunst für die Dimension Religion zu öffnen.

NÜCHTERN, MICHAEL. Was heißt „religiöser Markt"? In: Materialdienst der EZW Jhg. 59 Heft 11 (November 1996) 313–320.

Der Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) widmet sich der Frage, inwieweit das derzeit gern und häufig gebrauchte Bild vom „religiösen Markt" oder auch „Supermarkt" die religiöse Wirklichkeit trifft. Er nennt bemerkenswerte Gesichtspunkte, die mehr Vorsicht bei der Rede vom religiösen Markt nahelegen. So übersehe das Bild vom Markt gewachsene Bindungen, lebensgeschichtliche Verankerungen von Religion und historische Ungleichzeitigkeiten. Es gingen eben nicht religiös völlig ungeprägte Kunden auf den Marktplatz. Ein Zweites: Die Marktmetapher blendet für Nüchtern aus, „daß es gerade angesichts der Pluralität von Wahrheitsansprüchen zu fundamentalistischen Orientierungen und Verhärtungen kommen kann". Statt einer früheren „objektiven" Monopolsituation hätten heute viele Menschen für sich eine „subjektive Monopolsituation" hergestellt. Schließlich stellt der Autor die Frage, ob das Bild vom Markt nicht die öffentliche Präsenz von Religion in der Gesellschaft überschätze: „Trotz Esoterik-Buchladen, Werbung in der Presse und einschlägigen Fernsehmagazinen gilt religiöse Orientierung als Privatsache und wird auch nur verschämt geäußert." Mit dem grellen Marktbild werde das religiöse Schweigen in der lauten Wirtschafts- und Freizeitwelt überspielt.

Kultur und Gesellschaft

PALAVER, WOLFGANG. Das biblische Menschenbild und seine Konsequenzen für die Politik. In: Ethica Jhg. 4 Heft 3 (1996) 227–244.

Ist Politik, das politische Geschäft in einer Demokratie westlichen Zuschnitts vereinbar mit dem biblischen Menschenbild, das seine Sinnspitze, wie der Innsbrucker Moraltheologe ausführt, in radikaler Perspektivenumkehr der antiken Konzeption des Politischen in der Identifikation mit allen verfolgten, von der Gemeinschaft ausgestoßenen Opfern hat? Zwar lägen die Wurzeln der modernen Demokratien im biblischen Denken, dort aber, wo formale Aspekte wie das Mehrheitsprinzip im Vordergrund stünden, kämen inhaltliche wie die biblische Forderung nach Solidarität mit den Geringsten zu kurz. Eine Möglichkeit der Vermittlung im Sinne eines sich gegenseitigen Brauchens von Politik und biblischem Menschenbild sieht Palaver in dem Konzept oder Begriff der „Antipolitik", wie ihn die früheren Dissidenten György Konrád und Václav Havel geprägt haben: „eine Überprüfung der herrschenden politischen Philosophien, der ideologisch bestimmten Pseudorealpolitik, die Verteidigung der Menschenrechte aus der Perspektive der möglichen Opfer" (Konrád). Dieses Verhältnis zwischen Politik und biblischem Menschenbild werde jedoch bedroht durch „antipolitisch motivierten Moralismus gegen jede Politik" auf der einen und realpolitisch-zynische Verdrängung jeder „Antipolitik" auf der anderen Seite.

PAWLOWSKI, HANS-MARTIN. Recht und Rechtsbegründung in christlicher Verantwortung. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 40 Heft 4 (Oktober/Dezember 1996) 276–294.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen des Mannheimer Juristen bildet ein vielbeschriebenes Dilemma: Das Recht bedürfe immer auch der moralischen Begründung, um für den einzelnen innerlich, sittlich verpflichtend zu sein. In einem pluralistischen Staat aber, der bei strikter weltanschaulicher Neutralität Glaubensfreiheit gewährleisten will, müßte sich die moralische Begründung aus den unterschiedlichen Weltanschauungen oder Religionen der Bürger ergeben, die deren moralische oder sittliche Urteile bestimmten. Für den Christen sieht Pawlowski diese moralische Begründung vorhandenen Rechts von zwei Seiten her bestimmt: Er müsse über das jeweilige Recht hinausgehen, da es – wie es die Barmer Erklärung formulierte – keine Bereiche unseres Lebens gibt, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären. Der Christ müsse aber auch über seinen Glauben hinausgehen, da sich Verbesserung der rechtlichen Regelungen, nur „jeweils aus dem Fortschritt der allgemeinen Erkenntnis ergeben". Dieses Postulat und seine Begründung untermauert Pawlowski dabei mit der kritischen Analyse des Argumentationsverlaufs bei Auseinandersetzungen etwa zu Fragen des Schutzes des ungeborenen Lebens oder des Asylrechts. Diese zeigten, daß es besser sei, die Funktionsweise konkreter Regelungen miteinander zu vergleichen, auf internationale Standards zu achten und nicht nach Motiven und Glaubensvorstellungen zu fragen. Zu Recht werde immer wieder betont, „daß der Christ bei seiner Teilnahme an staatlichen und gesellschaftlichen Aktivitäten auf seine durch den Glauben an Jesus Christus zur ‚Sachlichkeit befreite Vernunft' verwiesen ist".

Notizen

Als Verpflichtung und Chance hat die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) die Erweiterung der Europäischen Union bezeichnet. Die EU-Erweiterung, so die COMECE bei ihrer Herbstvollversammlung Ende November in Brüssel, sei eines der zentralen Ereignisse der Jahrhundertwende, „durch das Frieden und Sicherheit in Europa gefestigt und befördert werden". Die Erweiterung der EU sei kein Zweck an sich, sondern müsse in eine universale Vision eingeordnet werden. Die Annäherung zwischen Ost und West dürfe nicht nur auf der politischen und wirtschaftlichen Ebene erfolgen, sondern müsse durch noch häufigere Begegnungen zwischen den Menschen und die kulturelle Zusammenarbeit befördert werden. Als Vorsitzender der COMECE wurde Bischof Josef Homeyer (Hildesheim) für weitere drei Jahre wiedergewählt.

Nach einer vor kurzem veröffentlichten Untersuchung über die Umsetzung des niederländischen Euthanasiegesetzes von 1993 (vgl. HK, März 1994, 125 ff.) gab es 1995 in den Niederlanden etwa 3200 Fälle aktiver Sterbehilfe. Das entspricht 2,4 Prozent aller registrierten Todesfälle. Nach den gesetzlichen Vorschriften gemeldet wurden der Untersuchung zufolge 1995 etwa 40 Prozent der Fälle von aktiver Euthanasie. In den Niederlanden ist aktive Sterbehilfe weiterhin grundsätzlich strafbar, wird aber bei Einhaltung bestimmter Vorschriften im Regelfall nicht strafrechtlich geahndet. Von den über 6300 Euthanasiefällen, die zwischen 1991 und 1995 gemeldet wurden, kamen nur 13 vor ein Gericht. In allen diesen Fällen wurde von einer Strafe abgesehen.

Die Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern hat Anfang Dezember 1996 mit großer Mehrheit die Streichung des sogenannten „Vetoparagraphen" in der Pfarrstellenbesetzungsordnung beschlossen. Dieser hatte besagt: „Der Landeskirchenrat muß die Ausschreibung auf männliche Bewerber beschränken, wenn bei der Stellenbesetzungsbesprechung ein zum Dienst in der betreffenden Kirchengemeinde berufener Pfarrer, der vor dem 1.7.89 ordiniert wurde, es verlangt." Dieses Veto war 1975 als Zugeständnis gegenüber einer heftig gegen die Einführung der Frauenordination opponierenden Minderheit eingeräumt worden. Vor der entscheidenden Abstimmung hatte jetzt die Landessynode beschlossen, im Falle der Streichung des Vetoparagraphen solle eine „gemeinsame Erklärung des Landesbischofs, der Landessynode und des Landeskirchenrates" in den Gesetzestext aufgenommen werden. In dieser heißt es: Die Aufhebung habe nicht zur Folge, daß das Gewissen der Gegner der Frauenordination nicht mehr geschützt würde.

Für einen neuen Vertrag zwischen den Generationen und gegen den Abbau des Sozialstaates" lautet der programmatische Titel eines 22seitigen „jugendpolitischen Manifestes", das eine außerordentliche Hauptversammlung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend Mitte November 1996 beschlossen hat. Im Interesse von Kindern und Jugendlichen, betont das Grundsatzpapier, mische sich der BDKJ in eine Debatte ein, von der er hoffe, daß sie grundlegende Kurskorrekturen an der Politik der Bundesregierung zur Folge habe, aber auch die politischen Konzepte aller demokratischen Parteien beeinflussen werde. Neben der Warnung vor der gegenwärtigen Gefährdung des sozialen Grundkonsenses äußert der BDKJ scharfe Kritik beispielsweise an einem von der Politik geförderten Ungleichgewicht in der Verteilung von Besitz und Vermögen, die das Leben mit Kindern für Eltern zum Armutsrisiko werden lasse.

Zum neuen Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Pastoral im Krankendienst ernannte Johannes Paul II. Bischof Javier Lozano Barragán von Zacatecas (Mexiko). Er folgt in der Leitung dieser Kurienbehörde Kardinal Fiorenzo Angelini nach, der sein Amt aus Altersgründen zur Verfügung stellte. Bischof Barragán (63) leitet sein mexikanisches Bistum seit 1984. Er ist schon der dritte Lateinamerikaner, der 1996 an die Spitze einer Kurienbehörde berufen wurde (vgl. HK, August 1996, 427).

Vertreter kirchlicher Reformgruppen aus zehn Ländern gründeten eine „Internationale Bewegung Wir sind Kirche" (vgl. HK, Dezember 1996, 606 ff.). Bei einem ersten internationalen Treffen (es fand vom 22. bis 25. November 1996 in Rom statt) von Initiativgruppen, die sich den Anliegen des „Kirchenvolksbegehrens" verschrieben haben, wurde eine „Römische Erklärung" verabschiedet, in der man zu einem Dialog aufrief, der zu „echter Erneuerung" und „substantieller Reform" in der Kirche führen solle. Für Herbst 1997 kündigte man eine internationale Wallfahrt an. Dem Leitungsgremium der „Internationalen Bewegung Wir sind Kirche" gehören Elfriede Harth (Sprecherin, Deutschland), Thomas Plankensteiner (Österreich), Luigi de Paoli (Italien) und Laureen Fiedler (USA) an.

Eine verzweifelte Situation ihres Landes, geprägt durch ausufernde Gewalt, ein Klima der Angst und der Unsicherheit beklagen die Bischöfe von El Salvador in einem Ende Oktober 1996 veröffentlichten Hirtenwort: ganze Familien würden in grausamer Art und Weise umgebracht, Entführung und Erpressung, sexueller Mißbrauch gehörten zum alltäglichen Bild, besonders besorgniserregend seien etwa auch Aktivitäten der Jugendbanden. Ausdrücklich erinnern die Bischöfe an ihren Einsatz für das ungeborene Leben, nicht zuletzt im Kontext der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo 1994. Beobachter monierten den auffallenden Verzicht der Bischöfe auf politische Aussagen sowie die fehlende Auseinandersetzung mit den ökonomischen und sozialen Wurzeln der Gewalt in El Salvador.

Václav Maly und Jiří Padour, zwei ehemalige Dissidenten aus der Zeit der kommunistischen Herrschaft in der Tschechoslowakei, ernannte Johannes Paul II. zu Weihbischöfen der Erzdiözese Prag. Maly, Dechant und Stadtpfarrer in Prag, war ein enger Weggefährte des heutigen Staatspräsidenten Václav Havel, gehörte zu den Unterzeichnern der „Charta 77" und war in den ersten Wochen der Revolution Sprecher des Bürgerforums. Der heute 46jährige Maly verlor 1979 die staatliche Bewilligung zur Ausübung des Priesteramtes und verdiente seinen Lebensunterhalt daraufhin als Heizer, Putzer und Hilfsarbeiter im Straßendienst. In der Zeit nach der Wende übte Maly wiederholt Kritik an einer bloß kapitalistischen Ausrichtung des Reformprozesses in seinem Land. Der 53jährige Padour ist Kapuzinerprovinzial.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Beilage der Communio-Verlagsgesellschaft, Köln, und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 2 51. Jahrgang Februar 1997

Eine Selbstbeseitigung der Kirche als politische Kraft in der Mitte sollte vermieden werden.

Hans Langendörfer

Kirchen unter Sparzwang

Sparappelle und Meldungen über leerer werdende Kassen sind gegenwärtig allüberall zu hören. Kaum ein öffentlicher Bereich, in dem finanzielle Mittel im gewünschten und sogar dringend benötigten Maß fließen.

Vor diesem Hintergrund mutet es „normal" an, daß es auch die Kirchen hierzulande mit zunehmend gravierenderen Finanzproblemen zu tun haben bzw. zu tun bekommen, obgleich die Ursachen nur teilweise dieselben sind: Eine Kombination aus Kirchenaustritten und hoher Arbeitslosigkeit sowie der vielfach bekundete Wille der Politik, den Faktor Arbeit gerechter zu besteuern (vgl. Nichtbesteuerung des Existenzminimums) bzw. billiger zu machen, lassen die Kirchensteuereinnahmen sinken. Das schon seit einiger Zeit, aber massive Rückgänge sind zu erwarten, wenn die Bundesregierung mit ihrer großen Steuerreform Ernst macht.

Kirchensteuereinnahmen hängen von der Konjunktur ab

Die Kirchen werden von einer Problematik eingeholt, die steuersystematisch sicherlich ein Nachteil der geltenden Kirchensteuerregelung ist: Die von den staatlichen Finanzämtern gegen Zahlung einer Gebühr für die Kirchen eingezogene Kirchensteuer hängt an den Erträgen der Lohn- und Einkommensteuer. Sinken die Erträge bei dieser Steuerart, sinken automatisch, und ohne daß die Kirchen hierauf irgendeinen Einfluß hätten, auch die Kirchensteuereinnahmen. Die Einnahmen der Kirchen regelt somit nicht der Bedarf, sondern die Steuerpolitik und die Konjunktur. Sollte das relative Gewicht der Lohn- und Einkommensteuer innerhalb des gesamten Steueraufkommens grundlegend verändert werden – bei einer sogenannten ökologischen Steuerreform wäre dies etwa der Fall –, stünde das gesamte Kirchensteuer-System zur Disposition.

Soweit ist es bei weitem nicht. Die sich bisher abzeichnenden Veränderungen bedeuten keinen Systemwechsel, sondern müssen und – wie gerade Finanzfachleute der katholischen Kirche verschiedentlich betont haben – können auf die eine oder andere Weise wettgemacht werden.

Theoretisch hätten die Kirchen die Möglichkeit, daß sie zum Ausgleich entgangener Einnahmen Schulden machen. Dies lehnen sie jedoch aus grundsätzlichen Erwägungen ab. Die Hoffnung, daß sich die Lage in einem Maße bessert, daß eine realistische Aussicht bestünde, solche Schulden eines Tages zurückzahlen zu können, hegt niemand.

Bliebe den Kirchen noch die Möglichkeit, ihrerseits an der Steuerschraube zu drehen, um so die durch eine Steuerreform bewirkten Verluste wettzumachen. Wenigstens in der katholischen Kirche scheint man sich bisher einig zu sein, dies nicht anzustreben. Nicht nur, daß man die Anliegen der Steuerreform im Kern bejaht und insofern eine Anhebung der Kirchensteuer schlecht in die Landschaft passen würde – eine Anhebung mutete auch angesichts des öffentlichen Drucks auf die Kirchensteuer unzeitgemäß an. Ganz abgesehen davon, daß der Kirchensteuerzahler zu Recht erwarten kann, daß die Kirchen in Zeiten steigender Einnahmen über die Steuer für schlechtere Zeiten – wenigstens teilweise – vorgesorgt haben.

Wie immer das Ausmaß an Einnahmeverlusten durch sinkende Kirchensteuern aber auch ausfallen wird – einschneidende Veränderungen sind jedenfalls unausweichlich, selbst wenn gerade in der katholischen Kirche immer wieder darauf hingewiesen wird, daß zur Panik kein Anlaß bestehe. Besonders groß ist heute schon der Handlungsdruck in der evangelischen Kirche, vor allem in den östlichen Gliedkirchen der EKD.

Die trügerische Sehnsucht nach der verschlankten Kirche

Wenn die Mittel knapper werden, wird die Notwendigkeit für beide großen Kirchen größer, sich zwischen dem Wünschenswerten und dem Notwendigen, dem Wichtigen und dem Unausweichlichen zu entscheiden, Prioritäten zu setzen, wo bisher die Möglichkeit, das eine wie das andere tun zu können, klare Entscheidungen überflüssig machte. In Zeiten knapper Kassen werden Veränderungen vorgenommen, die sich u.U. über lange Zeiträume nicht wieder zurücknehmen lassen. Unter dem Druck geringer werdender Finanzmittel wird nur allzu leicht eingerissen, wofür einstmals lange gekämpft wurde. Mit den Sparplänen von heute und morgen wird die Kirche von übermorgen gebaut. Die Kirchen gehen in dieser Hinsicht kniffligen Zeiten entgegen.

Analog zur Diskussion in Staat und Politik geistert in dem Zusammenhang die Vorstellung von einer verschlankten Kirche umher, einer Kirche, die unter dem Druck knapper werdender Finanzmittel zum Wesentlichen ihres Auftrags zurückfinden könnte. Das Sinken der Kirchensteuermittel bietet für manchen die Chance, eine vermeintlich „überbürokratisierte" Kirche in Deutschland abzuspecken. Bürokratie wird in solchen Fällen allerdings oft das genannt, wozu man selbst ein gespaltenes und distanziertes Verhältnis hat. So soll der Geldbeutel letztlich über Fragen entscheiden, die eigentlich theologischer, ekklesiologischer, kirchenpolitischer Natur sind.
Bevor es in Zukunft zu den unumgänglichen Neufestsetzungen von Prioritäten, Finanzierungsplänen u.ä. kommt, braucht die katholische Kirche in Deutschland dringend eine Klärung ihres Verhältnisses zu dem, was manche in ihr schlagwortartig unter Bürokratie verstehen. Daß Bürokratien dazu neigen, sich auszuweiten, ist keine Erscheinung, die auf die Kirchen beschränkt wäre. Daß Organisationen gut daran tun, übertriebener Bürokratisierung entgegenzuarbeiten, ebensowenig. Wer sich gegen Verbürokratisierung ausspricht, hat immer recht. Hilfreicher wäre es, man würde im einzelnen sagen, was man für überflüssig hält.
Manches Gejammere über eine vermeintliche Überbürokratisierung der Kirche in Deutschland mutet daher geradezu weltfremd an. Wenn Generalvikariate bundesdeutscher Diözesen und kirchliche Wohlfahrtsverbände personalstärker sind als die entsprechenden kirchlichen Einrichtungen in anderen Ländern, liegt dies nicht in erster Linie daran, daß die Kirchensteuer in Deutschland unbesehen Bürokratien wuchern ließe, sondern u.a. daran, daß die Kirchen in Deutschland gesellschaftliche Aufgaben erfüllen, die in manchen anderen Ländern von der Kirche nicht im selben Umfang wahrgenommen werden.
Die Sehnsucht nach einer organisatorisch verschlankten Kirche verrät nicht selten ein geradezu spiritualistisches Kirchenbild. Die Ursachen mögen verschieden sein: eine problematische, weil unhistorische Idealisierung frühchristlicher Verhältnisse hier; Zurückdrängung einer selbstbewußt gewordenen Laienschaft dort; wieder woanders die trügerische Hoffnung darauf, mit Hilfe einer fundamentalen Distanz zu den modernen Lebensverhältnissen dem christlichen Zeugnis neue Strahlkraft zu verleihen. Man kann den Eindruck haben, als könne den Vertretern solcher Positionen eine Minderung der Kirchensteuereinnahmen eigentlich gar nicht radikal genug ausfallen. Gesellschaftlichen Kräften, denen an einer generellen Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses hierzulande gelegen ist, bieten sich hier Koalitionäre geradezu an.

Um nicht falsch verstanden zu werden: Eine jahrhundertealte Institution wie die Kirche trägt manches mit sich herum, das sich eigentlich überlebt hat, was aber aus durchaus ehrenwerten Motiven heraus, zumal unter finanziellen Verhältnissen wie in Deutschland, mitgeschleppt wird. Wenn unter dem Druck knapper Kassen der eine oder andere Schnitt gemacht wird, muß dies deshalb nicht unbedingt von Nachteil sein.
Gleichfalls muß es keineswegs nur negative Folgen haben, wenn man sich künftig auch in den Kirchen genauer als in der Vergangenheit überlegen muß, wofür man sein Geld ausgibt. Der Umgang mit finanziellen Mitteln auf allen Ebenen der Kirche in den finanziell „fetten" Jahren läßt durchaus Spielräume vermuten. Insofern kann man sich von schlechter gefüllten Kassen sogar die Chance erhoffen, daß fällige Klärungs- und Entscheidungsprozesse beschleunigt werden.

Soviel muß indes klar sein: Die teilweise gerne bemühte Alternative zwischen einer finanziell und strukturell übergewichtigen, dagegen spirituell dürftigen Kirche einerseits und einer finanziell und strukturell „armen", dafür aber spirituell gefestigten und fruchtbaren Kirche andererseits wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Eine angemessene finanzielle und organisatorische Ausstattung der Kirche macht keinen Mangel an spiritueller Kompetenz wett, das ist wohl wahr. Aber eine finanziell wie organisatorisch verschlankte Kirche gibt deswegen noch nicht automatisch ein glaubwürdigeres Zeugnis. Vertreter mancher Ortskirchen, nicht nur in Ländern der sogenannten Dritten Welt, können hiervon ein Lied singen.
Die Möglichkeiten, die den Kirchen in Deutschland historisch und politisch zugewachsen sind bzw. die sie sich aktiv erworben haben, sind – das gilt es gerade jetzt in Erinnerung zu rufen – auch eine große Chance und eben nicht nur eine Last.

Was wäre die Alternative zu den Möglichkeiten, die sich in Deutschland auf Grund des Subsidiaritätsprinzips auf Gebieten der Wohlfahrtsverbände, des Sozial-, Erziehungs- und Bildungswesens, der Entwicklungshilfe und vielem anderen bietet? Noch mehr Staat?
Weniger ist hier für die Kirche nicht unbedingt mehr. *Anders* könnte manchmal mehr sein. Ob tatsächlich alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, sich kirchlicherseits in seinem Bildungs-, Beratungs- oder Hilfsangebot zu unterscheiden, kann man sich fragen. Ob man schnell genug auf neuartige Bedürfnisse reagiert und womöglich auch mehr als bisher Experimente wagt. Aber die Möglichkeit der Kirche in Deutschland, auf den unterschiedlichsten Gebieten des sozialen und gesellschaftlichen Lebens als aktives Element in der Sorge um den Menschen wirken zu können, können nur Kleinmütige madig reden.

Die diakonischen Chancen nicht verspielen

Daß sich damit auch manches an Bürokratie ergibt, versteht sich von selbst. Daß sich mehrere 100000 Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst nicht wie ein Priesterseminar führen lassen, auch. Daß umgekehrt in einem so großen Segment der Gesellschaft die Uhren nicht in allem ganz anders gehen können, ebenso. Hier beim kirchlichen Angebot das nötige Maß an Ähnlichkeit, Vergleichbarkeit und zugleich das mögliche Maß an sachlich begründeter Unterscheidbarkeit zu erreichen, darin besteht eine Aufgabe, um die es sich aber lohnt, immer wieder neu zu ringen.
Nach innen wie nach außen wird man neu für die Sinnhaftigkeit der gewachsenen kirchlichen Strukturen werben müssen. Nach innen: Die Möglichkeiten, die sich gerade der Kirche in Deutschland bieten, schaffen ein hohes und durchaus wünschenswertes Maß an Verzahnung mit den übrigen gesellschaftlichen Kräften, den Verbänden und der Politik. „Fundis" rechts wie links wird dies nicht zufriedenstellen. Die Versuchung, sich mit der „Welt" nur ja nicht allzu gemein zu machen, stellt sich aber einer Religion, Kirche oder Konfession heute nicht zum ersten- und wohl auch nicht zum letztenmal.

Nach außen ist darauf hinzuweisen, daß die Wahrnehmung dieser Aufgaben nicht unbeträchtlich an ausreichenden und kalkulierbaren Einnahmen der Kirchen über die Kirchensteuer hängt. Daß die Kirchen für die öffentlichen Aufgaben, die sie wahrnehmen, öffentliche Mittel erhalten, stellt – auch wenn dies immer wieder behauptet wird – keinen Widerspruch dazu dar. Jeder private Träger erhält die Mittel, die ihm gesetzlich zur Wahrnehmung dieser Aufgaben zustehen. Mit staatlicher Privilegierung der Kirchen hat dies nichts zu tun.
Darüber hinaus fließen aber Mittel in diese Tätigkeiten, die in entscheidendem Maße auch aus den Kirchensteuereinnahmen stammen. Wenn diese Einnahmen in Größenordnungen von zehn oder 20 Prozent zurückgehen sollten, wird damit vieles in Frage gestellt, nicht zuletzt deshalb, weil der Staat gar nicht in der Lage wäre, mir nichts dir nichts in diese Lücke zu springen. Darüber müssen sich auch die Politiker im Klaren sein, wenn um Erhalt oder Abschaffung der Abzugsfähigkeit der Kirchensteuer gestritten wird; aber auch jeder Austrittswillige bzw. jeder, der zwar kirchliche Dienstleistungen nutzt, aber nicht an einen (Wieder-)Eintritt denkt.

Darüber hinaus wird in diesem Zusammenhang noch sehr viel grundsätzlicher als bisher über den Stellenwert des sozial-diakonischen Engagements der Kirchen gerungen werden. Die Leichtigkeit, mit der in ersten Konzepten und Ansätzen unterschieden wird zwischen den originären Aufgaben der Kirche, die selbstverständlich weiterhin bei der Vergabe von finanziellen Mitteln Priorität genießen sollen, und weniger originären Aufgaben, bei denen mehr oder weniger große Einschnitte bei der Mittelvergabe unvermeidlich sind, läßt einiges ahnen.
Mit ihrem Sozialwort verbinden die Kirchen auch das Anliegen, deutlich zu machen, wie wichtig ihnen das öffentliche Eintreten der Christen für die Schwachen und Armen im Lande ist. In Meinungsumfragen wird den Kirchen bescheinigt, daß Christen ohne kirchliche Praxis ihre Kirchensteuer auch deshalb weiterbezahlen, weil sie die Kirchen und ihre Einrichtungen weiterhin als glaubwürdige Helfer für eben diese Bevölkerungsgruppen ansehen. Daß die Diakonie – neben Verkündigung und Liturgie – die dritte Grundfunktion kirchlich-gemeindlichen Handelns bildet, ist heute weithin unstrittig.

Und ausgerechnet vor diesem Hintergrund stellt sich in den Kirchen zunehmend schärfer die Frage nach dem, was als unverzichtbarer, originärer Teil ihres Auftrags zu gelten hat und was nicht. Bei aller unumgänglichen Entschlossenheit zum Sparen, zur Konzentration auf das Wesentliche – das Element des Diakonischen darf auch in Zeiten leerer Kassen nicht einfach zu etwas Zusätzlichem, aber letztlich Entbehrlichem verkommen. Das diakonische Zeugnis ist ebenso originär wie Glaubensverkündigung und Gottesdienst. Eine Kirche, die sich unter dem Druck knapper werdender Finanzen in die Sakristei zurückzöge, würde nicht das bewahren, was ihr originär ist, sondern es verleugnen.
Dies heißt nicht, daß nicht darüber nachzudenken wäre, wie das grundsätzlich bejahte und gewollte kirchliche diakonische Engagement in Zukunft zu finanzieren ist. Welche Strukturen sich auf Grund veränderter Verhältnisse und Bedürfnisse erübrigen oder überlebt haben. Welche neuen Finanzierungsmöglichkeiten sich eröffnen ließen. Welches Zeugnis gerade heute benötigt wird.
Nicht zuletzt und gerade auch: Wie das, was getan wird, effektiver getan werden kann als bisher. Christen vertrauen darauf, daß im letzten Gott an uns Menschen handelt und nicht menschliches Handeln zählt. Dieser Glaube aber ist beileibe kein Blankoscheck dafür, ohne die permanente Überprüfung von Ökonomie und Effizienz dieses Handelns auskommen zu können. *Klaus Nientiedt*

Absurd

Scientology schlägt um sich – mit einem unakzeptablen Vergleich

In Deutschland fordert ein Teil der politischen Öffentlichkeit den Einsatz des Verfassungsschutzes und den Ausschluß aus dem öffentlichen Dienst, gewissermaßen ein Berufsverbot für Scientologen – in den USA wittert man Mißachtung der Menschenrechte in Deutschland angesichts dieses Umgangs mit den Scientology-Anhängern. Hier schlägt man Alarm für mehr Schutz vor Scientology, dort rufen Scientologen die Weltöffentlichkeit gegen ihre Gegner und Kritiker zu Hilfe. Eine absurde Situation.

„In den 30er Jahren waren es die Juden. Heute sind es die Scientologen." So lauten die aberwitzigen Schlüsselsätze eines offenen Briefs an Bundeskanzler *Helmut Kohl* von 34 US-Schauspielern zugunsten Scientology, der als Anzeige in der in Paris herausgegebenen englischsprachigen Tageszeitung „International Herald Tribune" vom 9. Januar zu lesen war. Zweifellos ein geschickter Schachzug. Stars, zu denen Amerika und die Welt aufschauen, unter ihnen Juden, keiner von ihnen selbst Scientologe, erheben den warnenden Finger und malen eine angeblich drohende Wiederholung einer Menschenverfolgung à la Hitler-Deutschland als Menetekel an die Wand. Den Anfängen zu wehren, klingt allemal nach einem ehrenwerten Anliegen.

So unerhört sich dieser Vergleich nicht nur aus deutscher Sicht auch ausnimmt – er folgt durchaus einer gewissen Logik. Er beweist erstens, wie sehr man in den Führungsetagen von Scientology das P. R.-Geschäft versteht. Und dieses Geschäft ist sich nicht zu schade, mit Vergröberungen zu arbeiten, die sich auch mit Unkenntnis nicht entschuldigen lassen.

Vor allem aber unterstreicht er zweitens, wie unterschiedlich die Auffassungen im Umgang mit Religionsfreiheit zwischen Amerika und Westeuropa sind. Die individuelle Religions- und Weltanschauungsfreiheit war eines der Gründungsanliegen der Vereinigten Staaten. Die Sicherung dieser Freiheit, weniger ihr Mißbrauch, alarmiert deshalb auch in anderen Zusammenhängen immer wieder die amerikanische Öffentlichkeit.

In Europa, nicht nur in Deutschland, ist das anders. Die staatliche Sorge um diejenigen, die von Organisationen zu ihren Ungunsten ausgenutzt und mißbraucht werden, ist hier größer. In den USA hegt man schnell den Verdacht, eine etablierte Kirchen könne versucht sein, ihre Stellung im Raum von Politik und Staat zu überdehnen – in Europa, gerade aber auch in Deutschland, ist man weit weniger bereit, die Bezeichnung „Kirche" unterschiedslos denen zuzubilligen, die sie sich als Selbstbezeichnung zulegen.
Gerichte in Deutschland haben der Scientology verschiedentlich bescheinigt, daß sie keine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Artikels 4, 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung ist. So bescheinigte das Bundesarbeitsgericht in einem Beschluß aus dem Jahre 1995 Scientology eine „Institution zur Vermarktung bestimmter Erzeugnisse" zu sein. Die religiösen und weltanschaulichen Lehren dienten als „Vorwand für die Verfolgung wirtschaftlicher Ziele".

So aberwitzig der Versuch von Scientology ist, die Behandlung in Deutschland mit der Haltung Hitler-Deutschlands zu den Juden zu vergleichen, auch der Kampf gegen Scientology in Deutschland trägt manche bizarren Züge. So dürfte der Versuch, Künstler zu boykottieren, die Scientology nahestehen, im letzten vor allem als eine kostenlose Werbung für Scientology gewirkt haben.
Die gleichzeitigen Überlegungen, den Verfassungsschutz auf Scientology anzusetzen und Scientologen aus dem öffentlichen Dienst fernzuhalten, zeigt einen merkwürdigen Eifer, der – bei aller notwendigen Entschlossenheit des Staates, die Bürger vor den Machenschaften dieser Organisation zu schützen – auch in den hier besonders engagierten Unionsparteien nicht überall geteilt wird. Der Einsatz des Verfassungsschutzes hat nur Sinn, wenn man sich davon Erkenntnisse verspricht, die für spätere Entscheidungen notwendig sind. Sollte sich aus Erkenntnissen des Verfassungsschutzes die Notwendigkeit ergeben, den öffentlichen Dienst vor einer Unterwanderung durch Scientologen schützen zu müssen, wäre dies die angemessene Reihenfolge. So aber nimmt man vorweg, was erst auf Grund entsprechender Erkenntnisse Sinn machen würde.

Hinzu kommt die Frage, ob tatsächlich die *Verhältnismäßigkeit* gewahrt ist, wenn man allen Anwärtern auf den öffentlichen Dienst eine Auskunft über ihre Verbindungen zu Scientology abverlangt.
Außerdem: Die Tendenz zu Verboten wird im letzten der Schwierigkeiten im Umgang mit dem Phänomen Scientology nicht gerecht. Die individuelle Religionsfreiheit und die religiös-weltanschauliche Neutralitätspflicht des Staates sind hohe Güter, die den Staat auch denen gegenüber verpflichten, die diese Werte auf die eine oder andere Art mißbrauchen. Gutem parlamentarischem Brauch entspräche es, vor einschneidenden Maßnahmen gegen Scientologen die Ergebnisse der Arbeit der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages abzuwarten, anstatt zu handeln, als bräuchte man die Ergebnisse dieses Gremiums gar nicht. *nt*

So nicht!

Der Theologe Tissa Balasuriya wurde exkommuniziert

In einer vom 2. Januar datierten „Notificatio" erklärte die römische Glaubenskongregation, der Theologe *Tissa Bala-*

suriya sei von der katholischen Glaubenswahrheit abgewichen. Er könne nicht als katholischer Theologe betrachtet werden und habe sich darüber hinaus nach can. 1364 des CIC die Tatstrafe der Exkommunikation zugezogen. Exkommuniziert wurde damit ein um Theologie und Kirche in seinem Heimatland Sri Lanka wie darüber hinaus in Asien hochverdienter Ordensmann. Sein „Fall" macht wieder einmal deutlich, wie viel beim Umgang des Lehramtes mit abweichenden theologischen Meinungen nach wie vor im Argen liegt.

Stein des Anstoßes zunächst für die Bischofskonferenz von Sri Lanka und dann für die Glaubenskongregation war eine Veröffentlichung von Pater Balasuriya (er gehört der Kongregation der Oblaten/OMI an) aus dem Jahr 1990: „Mary and Human Liberation", erschienen als Doppelnummer der von Balasuriya herausgegebenen Zeitschrift „Logos". Die Bischofskonferenz, deren Hirtenbriefe der jetzt sanktionierte Theologe zu einem erheblichen Teil verfaßt hat, erklärte am 5. Juni 1994, das Werk enthalte zur Lehre von der Offenbarung, zu Christologie, Soteriologie und Mariologie Aussagen, die nicht mit dem katholischen Glauben vereinbar seien.
Die „Notificatio" der Glaubenskongregation enthält jetzt eine ähnliche Liste von Kritikpunkten: Balasuriya stelle die Offenbarung in Jesus Christus auf die gleiche Ebene wie andere Religionen; er relativiere das christologische Dogma, leugne das Erbsündendogma und die verbindlichen Glaubenswahrheiten über Maria. Außerdem erkenne er die Unfehlbarkeit des Papstes und des mit ihm verbundenen Bischofskollegiums nicht an.

Balasuriya hatte seinerseits auf elf Seiten „Bemerkungen" der Glaubenskongregation zu seiner Veröffentlichung vom Juli 1994 im März 1995 mit einem 55seitigen Text geantwortet und darin die lehramtlichen Vorwürfe gegen seine Veröffentlichung als aus seiner Sicht unbegründet zurückgewiesen. Rom reagierte darauf mit der zweimaligen knappen Feststellung, diese Antwort sei ungenügend. Die Glaubenskongregation verlangte von Balasuriya die Zustimmung zu einem speziell auf seinen Fall zugeschnittenen Glaubensbekenntnis, zuletzt am 7. Dezember 1996 in der Apostolischen Nuntiatur in Colombo. Dazu war dieser nicht bereit, wohl aber zur Unterzeichnung des Glaubensbekenntnisses Pauls VI.
In einer ausführlichen Stellungnahme des Theologen vom 8. Dezember 1996 heißt es: „Ich habe beständig an jede zuständige kirchliche Autorität in Sri Lanka und Rom appelliert, um eine rechtliche Untersuchung der Vorwürfe gegen mein Buch zu erhalten. Ich werde ohne jedes Verfahren und sogar ohne Dialog mit mir verurteilt." Tatsächlich muß man sich fragen, warum angesichts so schwerwiegender Vorwürfe die Glaubenskongregation kein formelles Lehrverfahren gegen Pater Balasuriya durchgeführt hat. Die römische Entscheidung fiel ohne ein Gespräch mit dem inkriminierten Autor und ohne formelle Überprüfung seiner kritisierten Aussagen durch theologische Sachverständige. Wozu gibt es eine Verfahrensordnung für Lehrstreitigkeiten, wenn sie dann doch nicht angewandt und stattdessen zur Exkommunikationsdrohung gegriffen wird?

Der „Fall Balasuriya" hat auch eine über Sri Lanka hinausreichende asiatische Dimension. Der jetzt Exkommunzierte ist Gründungsmitglied der Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) und war 10 Jahre lang ihr Koordinator für Asien; er ist einer der theologischen Vordenker für die Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC). Die Themen der Auseinandersetzung zwischen Balasuriya und dem ortskirchlichen wie gesamtkirchlichen Lehramt gehören in den größeren Kontext der Bemühungen um eine eigenständige asiatische Theologie, die sich der Herausforderung durch die Religionen ebenso zu stellen versucht wie der durch soziale Ungerechtigkeit und Marginalisierung.

Es ist das Recht von Theologen nicht nur, aber gerade auch in Asien, sich bei ihrer Auslegung des Glaubens in einem schwierigen kulturell-religiösen Umfeld in neues Terrain vorzuwagen. Es ist ebenso Recht und Pflicht des Lehramtes, angesichts des theologischen Pluralismus die Identität des Glaubens zu verteidigen. Aber gerade deswegen bleibt die Frage, die *Hanno Helbling* in der „Neuen Zürcher Zeitung" (10.1.97) so formuliert hat: „Ob man aber das Ungenügende für häretisch erklären kann, ohne an der Stelle einer glaubensgewissen Führung eine sicherheitsbedürftige Verwaltung erscheinen zu lassen?" *ru*

Überschätzt

Huntingtons „Kampf der Kulturen"

In mehr oder weniger regelmäßigen Abständen kommen dickleibige Politik-Bestseller auf den deutschen (europäischen) Markt, die allemal mehr Furore machen als alles, was einheimische Autoren zur Erkenntnis von Gegenwart und Zukunft beisteuern. Jedenfalls gilt dies – europäische Inferiorität oder Amerikagläubigkeit oder beides – für die Zeit nach dem großen Wendejahr 1989. Es geht bei ihnen nicht um irgendein Thema der Zeitgeschichte oder des Zeitgeschehens, sondern um die Zukunft der menschlichen Gesellschaft als solcher und als ganzer in den Kategorien sozusagen säkularer Naherwartung. Das amerikanische Werk, das die Deutschen wegen ihrer Vergangenheit im vergangenen Jahr am meisten beschäftigte, war *Daniel Goldhagens* Holocaust-Buch (Hitlers willige Vollstrecker, Siedler, Berlin), mit dessen schwindelerregender Behauptung, Deutsche seien gewissermaßen von Geburt aus Antisemiten und deswegen Hitler willfährig gewesen.

Geboten wird imposante, angelsächsisch organisierte Gelehrsamkeit, an der – ganz altscholastische Methode – die reichliche Zitierung von Analysten und anderen intellektuellen Autoritäten, ganz überwiegend aus dem angelsächsischen Raum, fast noch bewun-

dernswerter ist als die sorgfältige Aufbereitung empirischen Materials. Der große Vorteil solchen Vorgehens für den mitdenkenden Leser: Das aufgebotene Material – nicht das Autoritätszitat – kann fast ebenso häufig wie zur Stützung zur Widerlegung der immer mit großem Aplomb vorgetragenen Hauptthesen verwendet werden.

Diesen Eindruck machte bereits *Francis Fukuyama,* als er, kaum war der Eiserne Vorhang beseitigt und die Sowjetunion zerfallen, vorzugsweise mit den Mitteln politischer Philosophie im Fahrwasser eines amerikanisch rezipierten Neuhegelianismus daran ging, dem erstaunten Publikum die postkommunistische Welt zu erklären und der Menschheit die These zumutete, mit dem Ende des Kommunismus hätten Mensch und Gesellschaft endgültig das Stadium gegenseitiger Selbstanerkennung erreicht. Die Demokratisierung der Staaten sei definitiv und damit „das Ende der Geschichte" angebrochen (vgl. HK, Oktober 1992, 470ff.).

Aber selbst ihm konnte die Konfliktträchtigkeit der neuen alten Welt mit ihren Stämmen, Nationalitäten, politischen Rivalitäten und dem enormen ökonomischen und demographischen Gefälle zwischen Ost und West resp. zwischen Süd und Nord nicht entgehen. Und schon ein Jahr später zeichnete der britischstämmige, auch mit Kontinentaleuropa besser vertraute Yale-Historiker und renommierte Autor (in den achtziger Jahren von „Aufstieg und Fall der großen Mächte"), *Paul Kennedy,* eine ganz andere Wirklichkeit: mit dem Hinweis, daß nach dem Ende der Sowjetunion der Niedergang der USA folgen könnte, und der ebenso nüchternen wie einleuchtenden „Prognose", „daß wir keiner ‚neuen Weltordnung' gegenüberstehen, sondern auf einen problembeladenen und zerrissenen Planeten blicken, der die (volle) Aufmerksamkeit der Politiker und Völker verdient" (Vorbereitung des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/Main 1993, S. 442).
Der weite Blick auf die künftige, auf uns zukommende, existenzbedrohende Weltwirklichkeit beflügelt auch den neben Goldhagen zweiten amerikanischen Bestseller-Autor des Jahres 1996. Gemeint ist der „Kampf der Kulturen" des Harvard-Professors und mit der Clinton-Administration besonders unzufriedenen Beraters des State Departments, *Samuel P. Huntington* (Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Europa Verlag, München-Wien). Ganz anders als seinerzeit Fukuyama, der einmal zu den Schülern Huntingtons gehörte, bestimmen nicht geschichtsphilosophische Erörterungen, sondern kulturanalytisches Denken und politisch-strategische Absichten das Werk. Der Titel ist zugleich Grundthese: Die großen Kulturkreise der Erde – er macht deren sieben aus – sind der entscheidende Faktor der künftigen Welt, die künftige Weltordnung könne nur auf ihnen beruhen, und künftige Konflikte – auch große Kriege unter möglichem Einsatz von Atomwaffen – würden Konflikte und Kriege zwischen Kulturen sein.

Im letzten, am wenigsten überzeugenden Kapitel, in dem der Konfliktstratege den „Kulturmorphologen" endgültig überholt, wagt Huntington sogar ein *neues Weltkriegsszenario,* das, eine sinisch-islamische Kombination, sein Epizentrum im asiatisch-pazifischen Raum haben und auf jeden Fall mit einer Verlagerung „des Zentrums der Weltpolitik nach Süden" (S. 179) mit Indien und Lateinamerika als Gewinnern enden würde. Und die empfohlene Strategie, damit ein solches Szenario nicht Wirklichkeit werde: ein starker Westen resp. ein starkes Amerika, das allen multikulturellen Versuchungen nach innen widersteht, aber auch allen Interventionen bei Konflikten in anderen Kulturen entsagt. Einzige Ausnahmen: wenn lebenswichtige Ressourcen (Ölquellen) oder das Minimum an gemeinsamer Moral (Gewaltherrschaft!) gefährdet seien.

Der große Vorzug von Huntingtons Argumentation: daß er als Konflikttheoretiker den *kulturellen Faktor* ernst nimmt. Entgegen einer neu sich verbreitenden neoliberalen „Leere" bestimmt nicht Wirtschaft allein die menschliche Befindlichkeit, auch wenn die Ökonomie so gut wie alle Lebensbereiche in ihren Dienst nimmt. Dazu gehört mehr. Sympathisch auch Huntingtons Plädoyer für eine mehrpolige Welt gegen einen von Amerika als einziger Weltmacht beherrschten Planeten. Und – auch das ist richtig – Kulturen sind nach innen wie nach außen konfliktträchtig.

Mehr als fraglich ist allerdings, ob die heutigen und künftigen Menschheitskonflikte wirklich zwischen den Kulturen verlaufen, obwohl zwischen Verwestlichung und Modernisierung streng zu unterscheiden ist (ostasiatische wie islamische Länder können sich modernisieren, ohne sich kulturell aufzugeben). Sollte es so sein, daß die großen Kulturen wirklich als die „letzten", als weltpolitische Handlungssubjekte agierende „Stämme" die Welt beherrschen?
Abgesehen davon, daß Huntington die kulturelle Kraft der Religionen angesichts des Vordringens einer einheitstiftenden Weltzivilisation überschätzt: Selbst in islamischen Ländern reicht Religion kaum zur Begründung, sondern nur zur Verstärkung politischer Macht und zur Inbesitznahme durch diese. Die innerislamische Kultur von Nordafrika bis Südostasien ist kulturell, politisch wie konfessionell wohl doch um einiges bunter, als es die Islam-Phobie Huntingtons zuläßt.

Und mit der Behauptung, ausgerechnet der Afghanistan- und der Golfkrieg seien typische Bruchlinienkriege zwischen einander fremden Kulturen gewesen, widerlegt auch Huntington in den Augen des mitdenkenden Lesers angesichts des mitgelieferten empirischen Materials sich selbst. Vom serbisch-kroatischen Konflikt meint Huntington, etwas ungeschützt, Serben und Kroaten hätten in der Vergangenheit trotz konfessionell-kultureller Trennlinie zwischen Ost und West einigermaßen friedlich zusammengelebt, bis die „Ustaschi im Zweiten Weltkrieg Serben niedermetzelten" (S. 427).
So gut wie alle von Huntington analysierten Konflikte und Kriege erweisen

sich bei genauerem Hinsehen als Exemplare *klassischer machtpolitischer Auseinandersetzung.* Kulturelle Faktoren spielen dabei eine Rolle bei der Konfliktentstehung wie bei der Konfliktaustragung. Sie können Konflikte verstärken, auch mit verursachen, aber sie sind für den Konflikt nicht, jedenfalls nie allein entscheidend. Und so sehr sich gegenüber Romantikern des Multikulturellen Vorsicht empfiehlt, so wenig taugt die Verabsolutierung kultureller Gegensätze zu verdeckt chauvinistischer Abwehr kulturell gemischter Gesellschaften.
Huntingtons Blick auf die kulturell vielgestaltige Welt erscheint durch die Brille des weißen angelsächsischen Intellektuellen – die schwarzen Amerikaner kommen bei ihm kaum vor, vor den Hispanics wird deutlich gewarnt – reichlich getrübt. Und im übrigen gilt auch für Huntingtons kulturell vielpoliges Weltbild: „Die Zukunft ist nicht unwiderruflich festgelegt" (S. 326). *se*

Klärend

Eine Studie über Erfolg und Mißerfolg von „Kirchenasyl"

Die in den letzten Jahren, genaugenommen seit der Grundgesetzänderung im Juli 1993 zunehmende Praxis der Gewährung von Kirchenasyl hat eine hoch emotionalisierte Debatte ausgelöst – und dies liegt nicht allein an dem problematischen, falsche Assoziationen und Vorstellungen provozierenden, aber eben nun einmal etablierten Begriff „Kirchenasyl" selbst.

Diejenigen, die bereit sind, unter hohem persönlichem, finanziellem wie zeitlichem Einsatz und Risiko (wer „Kirchenasyl" gewährt, ist potentiell ein Fall für den Staatsanwalt) unmittelbar von Abschiebung bedrohten Flüchtlingen „Kirchenasyl" zu gewähren, sind einer Fülle von Mißverständnissen und Anschuldigungen ausgesetzt: „Kirchenasyl" wird als Konkurrenzveranstaltung zur staatlichen Asylgewährung mißinterpretiert oder findet falschen Beifall im konstruierten Gegensatz zwischen Humanität hier und rechtsstaatlichen Prinzipien dort.
Gegner bestreiten schlicht die Notwendigkeit dieses christlichen Engagements; angesichts eines so ausgefeilten Asylrechts sei dies überflüssig. Die Vorwürfe an die Adresse der „Asyl" gewährenden Gemeinden reichen von der unterstellten Infragestellung staatlicher Autorität und des Rechtsstaats über Rechtsbruch und eine falsche Hoffnungen erweckenden Scheinhumanität bis hin zur publicitysüchtigen Selbstgerechtigkeit.

Dagegen gehen Argumente der Befürworter und Verteidiger des „Kirchenasyls" (darunter die Kirchenleitungen beider großer Kirchen Deutschlands) eher unter: Es gehe um Korrektur, nicht Konkurrenz, letztlich um Stärkung und Verbesserung des Rechtsstaates, der keineswegs in Frage gestellt, vielleicht nur nicht als unfehlbar betrachtet werde.
Rückenstärkung und Argumentationshilfe haben diese Stimmen nun durch eine im Dezember 1996 veröffentlichte Studie der Ökumenischen Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche" erhalten. Die mit „Zufluchtsort Kirche" betitelte Untersuchung zeigt nicht nur, wo und wie den Gemeinden, die zur Gewährung von „Kirchenasyl" bereit sind, beratend und unterstützend bei einem solchen spannungsgeladenen „Abenteuer" unter die Arme gegriffen werden kann. Sie könnte durchaus auch zur Klärung und Abkühlung der Diskussion dienen, manche Vorwürfe und Vorurteile entkräften.

Das zentrale Ergebnis der Analyse von 124 „Kirchenasylfällen" – über die Hälfte der in den zurückliegenden sechs Jahren bekannt gewordenen – in bezug auf Dauer, Ziele, Motivation und Erwartungen der Gemeinde, Herkunft der Flüchtlinge, vor allem aber des „Erfolgs" oder Mißerfolgs von „Kirchenasyl": bei 70 Prozent der Fälle wurde – gerichtlich untersagt oder durch die Ausländerbehörde ausgesetzt – eine Abschiebung verhindert. Sechzehnmal wurden „Kirchenasylanten" nachträglich als politische Verfolgte anerkannt. Durch die erreichte Duldung in 45 Fällen konnte vor allem wichtige Zeit gewonnen werden, in der sich Flüchtlinge auf noch hängige oder neue Verfahren gründlich vorbereiten konnten.
Die Bundesarbeitsgemeinschaft, der bundesweite Zusammenschluß von Gemeinden und Initiativen, die sich verpflichtet haben, im Ernstfall Asyl zu gewähren, kann aus diesem Ergebnis ein eindeutiges Fazit ziehen: Die Praxis des Kirchenasyls habe sich durchaus als legitimes Handeln zum Schutz von Flüchtlingen erwiesen. „Alle Flüchtlinge wären ohne die Intervention der Gemeinden entweder rechtswidrig abgeschoben oder in die Illegalität gedrängt worden." Die Lücken im System des Flüchtlingsschutzes seien damit offensichtlich.

Auch einige weitere interessante Details kamen durch die Studie ans Licht: Etwa, daß 40 Prozent aller „Kirchenasyle" bereits nach drei Monaten beendet waren, nach einem halben Jahr waren es 60. In erster Linie waren es Kurden aus der Türkei, die Schutz in den Gemeinden suchten, die zweite große Gruppe bildeten Roma-Familien aus Südosteuropa, eine dritte armenische Flüchtlinge. Evangelische Gemeinden gewährten dabei öfter als katholische Kirchenasyl. Die Autoren vermuten als Ursache dafür unterschiedliche Entscheidungsstrukturen in den Gemeinden oder die frühe Befassung mit diesem Thema in den protestantischen Landeskirchen. Mit welcher Einstellung und Überzeugung das „Kirchenasyl" betrieben wird, zeigt sich etwa daran, daß 49 Kirchengemeinden auch nach der Beistandsgewährung den Kontakt zu den Flüchtlingen weiterhin halten.

Besonders aber hat auch diese Auseinandersetzung über das „Kirchenasyl" indirekt erneut auf einige gravierende *Mängel und Defizite im Asylverfahren* hingewiesen. Die Studie verweist dabei auf weitgehende Übereinstimmung mit Untersuchungen des Deutschen Caritasverbandes (vgl. HK Oktober

1994, 510ff.) und der EKD-Kommission für Ausländerfragen aus dem Jahr 1994. Die Mängelliste läßt sich auf eine einfache Formel bringen: zu kompliziert und zu wenig Zeit. 48 Prozent der Kirchengemeinden gaben auf ihrem Fragebogen an, für ihre Schützlinge erst einmal vorhandene Rechtsmittel ausgeschöpft zu haben. Viele Flüchtlinge kämen mit der komplizierten Materie des Asylverfahrens- und Ausländerrechts selbständig nicht zurecht. Auch Rechtsanwälten seien vielfach Fehler unterlaufen.

Die Zukunft der „Kirchenasylbewegung" sieht die Bundesarbeitsgemeinschaft trotz dieser Erfolge in ihrem humanitären Bemühen eher skeptisch. In einigen Bundesländern reagierten die Innenbehörden mit immer größerer Unnachgiebigkeit und Härte auf das „Kirchenasyl", die Bereitschaft zu einvernehmlicher Lösung nehme ab. Die Initiative meint gar eine Strategie ausmachen zu können: Man versuche das Engagement einfach ins Leere laufen zu lassen. Die Gemeinden werden künftig daher eines (noch) längeren Atems bedürfen, um die hohe Belastung zu tragen, die finanziell, zeitlich und emotional mit der Schutzgewährung verbunden ist. Teilweise sind mit der Praxis auch enorme interne Spannungen verbunden, wollen oder können oftmals nicht alle Gemeindeglieder die übernommene Verantwortung mittragen.

Den langen Atem werden die Gemeinden aber nur dann aufbringen, wenn sie die nötige emotionale und moralische Unterstützung ihres kirchlichen Umfeldes finden, sie sich einer wohlwollenden, das Engagement mittragenden Öffentlichkeit sicher sein können. Für die – auch finanzielle – Unterstützung gerade durch weitere Kreise innerhalb der Kirche sollte das Ergebnis der Studie eine vertrauensbildende Funktion haben. Der Sprecher der Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche", *Wolf-Dieter Just*, hebt in seinem Fazit eigens hervor: Die Praxis des Kirchenasyls ziele „nicht auf eine Relativierung des Rechtsstaates, sondern auf seine Verteidigung". *fo*

Kirchen: Lob für deutsch-tschechische Erklärung

Als richtungsweisenden Schritt in die Zukunft begrüßten die Kirchen in Deutschland und Tschechien die Mitte Dezember 1996 veröffentlichte und jetzt von Bundeskanzler Kohl und Ministerpräsident Klaus unterzeichnete deutsch-tschechische Versöhnungserklärung. In den letzten Jahren haben sie selbst eine Vorreiterrolle im Bemühen um ein neues Verhältnis zwischen Deutschen und Tschechen gespielt.

Sie werfe ein richtiges Licht auf die Geschichte und zeichne sich durch ausgeglichene Formulierungen aus, attestierte die *Tschechische Bischofskonferenz* der deutsch-tschechischen Erklärung, die kurz vor der Paraphierung durch die Außenminister beider Länder Mitte Dezember letzten Jahres in Prag presseöffentlich wurde.
In dem Verständigungsdokument bedauern beide Seiten in sorgsam und vorsichtig gewählten Begriffen das gegenseitig zugefügte Leid; das Unrecht der Vergangenheit soll nicht vergessen werden, die künftigen Beziehungen zwischen beiden Ländern jedoch nicht mehr weiter belasten.

Ausdrücklich begrüßt hat auch die *Hussitische Kirche* die deutsch-tschechische Versöhnungserklärung, die nach Abschluß des Vertrages über gute Nachbarschaft und freundschaftliche Zusammenarbeit zwischen Deutschland und der damaligen Tschechoslowakei 1992 angeregt worden war und bis zur ihrem endgültigen Erscheinen nach fast zwei Jahre dauernden Verhandlungen Anlaß zu einer Fülle von Spannungen, Konflikten und Spekulationen gegeben hatte. Als einen guten Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung der partnerschaftlichen Zusammenarbeit zwischen den beiden Ländern bezeichnete ebenso die *Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder* den Text.

Der Vorsitzende der Tschechischen Bischofskonferenz, Kardinal *Miloslav Vlk,* betonte in einem Interview mit KNA, weil der Text die Probleme zwischen Deutschen und Tschechen beim Namen nenne, könne er zu einem wirklichen Neuanfang dienen. Zugleich erinnerte er, auch diese Erklärung stelle nur eine weitere, wenn auch sehr wichtige Etappe auf dem Weg zu wirklicher Versöhnung dar.

Die Enttäuschung der Vertriebenen

Sein deutscher Amtskollege, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, sieht mit dem Dokument das Tor zur Normalisierung der Beziehungen geöffnet. Mit diesem „weiterführenden Text" werde jetzt, so Lehmann in einem KNA-Interview, die Phase der Aussöhnungsversuche abgeschlossen. Ohne selbst auch die Unvollkommenheiten – auch von erklärten Befürwortern der Erklärung wurde auf diplomatisch-kunstvolle Kompromißformulierungen gerade in bezug auf den zentralen Begriff der „Vertreibung" hingewiesen – zu übersehen, nahmen Vlk und Lehmann auch Stellung zu der Kritik, auf die die Erklärung in beiden Ländern unmittelbar nach ihrer Veröffentlichung gestoßen war.

Vlk betonte, auch wenn die Kritik auf beiden Seiten ernst genommen werden müsse, dürfe sie gleichwohl nicht überbewertet werden. In seinem Land seien die Reaktionen auch von innenpolitischen Interessen geprägt. Die kommunistische Partei hatte die Er-

klärung als „nationale Schande" bezeichnet und der Regierung den Rücktritt nahegelegt.
Lehmann zeigte sich verwundert über die massive Kritik der deutschen Vertriebenenverbände. Gerade sie hätten doch durch ihren frühen Verzicht auf „Rache" die Voraussetzungen für die heutigen Beziehungen geschaffen, wirklich Pionierarbeit geleistet.
Während die Erklärung in Deutschland von Politikern quer durch alle Parteien begrüßt und wegen ihres zukunftweisenden Charakters gelobt worden war, hatten Vertreter der Vertriebenenorganisationen zahlreiche inhaltliche wie auch formale Vorbehalte geäußert. Als nicht in die Zukunft gerichtet bezeichnete der Präsident des Bundes der Vertriebenen das Dokument, das nach der Ratifizierung durch Bundeskanzler Kohl und den tschechischen Regierungschef Klaus in Prag auch noch in beiden Parlamenten abgestimmt werden soll. In keiner der offenen Fragen sei man einer wirklichen Lösung auch nur näher gekommen.

Mehrdeutige Formulierungen monierte die Sudetendeutsche Landsmannschaft, die Vertreibung der Deutschen nach Kriegsende würden nicht eindeutig als Unrecht bezeichnet. Wenn in dem Text festgeschrieben werde, daß jede Seite ihrer Rechtsordnung verpflichtet bleibe, halte Prag damit an den „Beneš-Dekreten" fest – das Dokument sei nicht akzeptabel.

Eine verpaßte Chance?

Auf eine differenzierende Beurteilung der Erklärung drang dagegen die katholische „Ackermann-Gemeinde". In seiner Stellungnahme anerkennt der Bundesvorstand des katholischen Vertriebenenverbandes – aus dessen Reihen beispielsweise eine „Erklärung sudetendeutscher und tschechischer Christen zur Gestaltung der deutsch-tschechischen Nachbarschaft" von 1991/92 stammt – das Bemühen der deutschen wie tschechischen Regierung, den Prozeß der Verständigung und Aussöhnung zwischen beiden Völkern voranzutreiben. Positiv gewertet werden das Eingehen auf die gemeinsame Vergangenheit sowie das erstmalige öffentliche Bedauern der tschechische Regierung, daß mit der Vertreibung unschuldigen Menschen viel Leid und Unrecht zugefügt worden sei.
Zustimmung der Ackermann-Gemeinde findet auch die in der Erklärung festgeschriebene Schaffung eines „deutsch-tschechischen Zukunftsfonds" zur Unterstützung des Jugendaustausches, der Minderheitenförderung, von Partnerschaftsprojekten und Programmen für tschechische NS-Opfer. Mit Hinweis auf die vielfachen Aktivitäten des Verbandes im Kontext der deutsch-tschechischen Zusammenarbeit wird angemahnt, man wolle in diesem Fond mitarbeiten.
Auch der Bundesvorstand der Ackermann-Gemeinde aber bleibt mit manchen Passagen des Dokumentes unzufrieden: die Ausführungen der Erklärung zum Aufenthalt in Verbindung mit dem EU-Niederlassungsrecht und der tschechischen Rechtsordnung erfüllten noch nicht das von dem Vertriebenenverband vertretene Recht auf Heimat und Rückkehr. Gerade mit Blick auf die aktuellen Vertreibungen in der Welt sei eine Chance vertan worden, indem sich die tschechische Seite nicht dazu habe durchringen können, Verantwortung für die Vertreibung der Sudetendeutschen zu übernehmen und diese als solche Unrecht zu nennen.

Als eine aufs Ganze gesehen eher verpaßte Chance hat der mit der Flüchtlings- und Vertriebenenseelsorge Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz, der Limburger Weihbischof *Gerhard Pieschl*, die Erklärung bezeichnet. Angesichts der Kritik an den Reaktionen der Vertriebenenorganisationen wandte er sich dagegen, die Gruppe der Vertriebenen in gute und schlechte, versöhnliche und unversöhnliche zu spalten.

Alle kirchlichen Stimmen, die sich zu der Erklärung äußerten, betonten zugleich die intensiven Kontakte und die verschiedenen Stellungnahmen der Kirchen beider Länder während der vergangenen Jahre, mit denen wichtige Beiträge für die deutsch-tschechischen Versöhnungsbemühungen geleistet worden seien. Diese hätten auch die nun vorliegende Erklärung mitvorbereitet.
In einem Interview mit der „Deutschen Tagespost" (17.12.96) erinnerte Kardinal Vlk beispielsweise an den Briefwechsel zwischen der Deutschen und der Tschechoslowakischen Bischofskonferenz 1990, in dem sich diese für eine Aussöhnung zwischen den beiden Völkern eingesetzt hatten (dokumentiert in HK, April 1990, 178ff. und HK, November 1990, 534ff.). Die Vision von damals habe in der jetzigen Erklärung offenbar ein Echo gefunden.

Die Vorreiterrolle der Kirchen beider Länder

In dem vom März 1990 datierenden Brief hatten die deutschen Bischöfe (auch die Bischöfe der DDR) die Untaten beklagt, „die in deutschem Namen dem tschechischen Volk durch Mißachtung seines Selbstbestimmungsrechtes, durch die Bedrohung seiner nationalen Existenz und durch Unterdrückung während der Okkupation zugefügt wurden". Sie erklärten: „Wir stellen uns der Verantwortung, die Last der Geschichte, die unser ganzes Volk zu tragen hat, anzunehmen." Die tschechischen Bischöfe ihrerseits bedauerten die „Austreibung der Deutschen aus ihrer Heimat, wobei das ungerechte Prinzip der Kollektivstrafe angewandt wurde".

Dem Briefwechsel vorausgegangen war zum einen die Entschuldigung des Staatspräsidenten der Tschechoslowakei *Václav Havel* zum Jahreswechsel 1989/90 (in einem Brief an den damaligen Bundespräsidenten *Richard von Weizsäcker*), seine Verurteilung der Vertreibung der Deutschen im März 1990. Die historische Stunde zu Reue und Verzeihung auf beiden Seiten zu nutzen hatte auch der damalige Erzbischof von Prag, Kardinal *František Tomášek* in einer Erklärung ebenfalls zu Beginn des Jahres 1990 gemahnt

(HK, Februar 1990, 96ff.). Die Akte der Rachgier und der Verfolgung, die sich gegen die Deutschen in der Tschechoslowakei gerichtet hätten, bildeten einen Schandfleck auf der nationalen Ehre.

Der Briefwechsel habe aus der Erfahrung der Vergangenheit die Verpflichtung und die Befähigung beider Ortskirchen abgeleitet, ihren Beitrag zum Aufbau eines erneuerten Europas zu leisten, erinnerten die deutschen und tschechischen Bischöfe 1995 noch einmal in einem gemeinsamen Wort anläßlich des fünzigjährigen Gedenkens an das Ende des Zweiten Weltkrieges.

Auch eine Geschichte friedlichen Miteinanders

Gemeinsam wiesen die Bischöfe auf die grundlegenden Prinzipien hin, die bei der Lösung der fortbestehenden Hindernisse und Belastungen im Verhältnis beider Völker notwendig seien: Wiedergutmachung sei zuerst ein „geistiger Vorgang", konkret die Bereitschaft, sich von alter nationaler Feindschaft abzuwenden. Der Gesinnungswandel müsse sich aber auch in Taten manifestieren, der Erörterung der strittigen Fragen dürfe nicht ausgewichen werden.

Schritte der Versöhnung gingen auch die evangelischen Kirchen Deutschlands und Tschechiens: „Bewegt und dankbar" habe man, so eine Kundgebung von der letztjährigen Tagung der EKD-Synode auf Borkum (vgl. HK, Dezember 1996, 600), die Erklärung der Synode der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder „Zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen" vom November 1995 entgegengenommen. Diese auch von politischer Seite seinerzeit vielbeachtete Erklärung der evangelischen Protestanten Tschechiens sei gerade in unserer Zeit ein überaus wichtiger Beitrag zur Versöhnung im Herzen Europas gewesen.

Nach zweijähriger Vorarbeit hatte im April 1995 der Synodalrat der Böhmischen Brüder diese Erklärung veröffentlicht, in der die Ausweisung der Deutschen aus den böhmischen Ländern nach Kriegsende als „moralisch verfehlter Schritt" beklagt wurde. Gänzlich seien zu verurteilen, so die Erklärung, „die Verbrechen, die viele Tschechen an Deutschen vor und während des ‚Transfers' begingen". Es wurde auch bedauert, wie mit dem Eigentum der ehemaligen deutschen Mitbürger umgegangen worden sei.

Nachdem die Erklärung ausführlich auf die Geschichte des Zusammenlebens beider Volksgruppen eingegangen war, auch das lange spannungsfreie Miteinander betont sowie die Fehler der tschechischen Politik vor 1938 gegenüber den Deutschen eingeräumt hatte, mahnten die Böhmischen Brüder zum Aufbau neuer Beziehungen. Der Weg in die Zukunft werde nur durch aufrichtige Reue, das gegenseitige Bemühen um Verständnis geöffnet – man bitte um Vergebung und sei bereit zu vergeben.

„Wir bitten unsere tschechischen Schwestern und Brüder um Vergebung und gewähren, soweit es uns zukommt, ebenfalls Vergebung", erklärte nun ihrerseits im November 1996 die EKD-Synode. In ihrer Stellungnahme heißt es auch: „Das kirchliche Bemühen, zur Versöhnung zwischen beiden Völkern beizutragen, ist auch deshalb angebracht, weil die Beziehungen zwischen der Tschechischen Republik und der Bundesrepublik Deutschland weiterhin durch offene Fragen belastet sind." Dabei könne es nicht Aufgabe der Kirche sein, juristische und politische Lösungen zu finden. Wohl aber könne sie helfen, die inneren Voraussetzungen zu schaffen, damit Lösungen möglich werden. *A.F.*

Johannes Paul II.: Hochrangige ökumenische Begegnungen

Der Wille zu mehr Gemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen ist trotz vieler Schwierigkeiten lebendig. Das zeigten jetzt auch Begegnungen des Papstes mit zwei wichtigen Kirchenführern.

Ende 1996 fanden in Rom kurz nacheinander zwei ökumenische Begegnungen statt, die aufschlußreiche Schlaglichter auf Stand und Perspektiven der ökumenischen Beziehungen der katholischen Kirche werfen. Vom 3. bis 5. Dezember hielt sich der Primas der Kirche von England, Erzbischof *George Carey* von Canterbury, zu einem offiziellen Besuch beim Heiligen Stuhl in Rom auf. Am 13. Dezember kam der Katholikos (Patriarch) der Armenischen Kirche, *Karekin I. Sarkissian*, zu einem Besuch in den Vatikan und traf dabei wie eine Woche zuvor das anglikanische Kirchenoberhaupt mit Johannes Paul II. zusammen.

Die armenische Kirche gehört zu den sogenannten „altorientalischen" Kirchen, die seit den Konzilien von Ephesus und Chalkedon im 5. Jahrhundert eigene Wege gingen. In den letzten Jahrzehnten haben allerdings theologische Gespräche zwischen den Altorientalen und der Orthodoxie wie der katholischen Kirche stattgefunden, bei denen ein hohes Maß an Übereinstimmung in den seit den altkirchlichen Konzilien strittigen Fragen der Christologie erzielt wurde. Die Anglikanische Gemeinschaft mit ihren 33 autonomen Provinzen unter dem Ehrenvorsitz des Erzbischofs von Canterbury führt sei 25 Jahren einen offiziellen theologischen Dialog mit der katholischen Kirche, der bei den Themen Eucharistie und Amt zu von beiden Seiten offiziell gutgeheißenen Ergebnissen geführt hat.

Bei ihrer jüngsten Tagung im August 1996 in Mecheln befaßte sich die anglikanisch-katholische Kommission (ARCIC II) mit einem Dokument zum Thema „Autorität in der Kirche", das in diesem Jahr fertiggestellt werden soll. Die Aussagen der ersten Kommission (ARCIC I) zu diesem Thema, vor allem zu einem gemeinsamen Verständnis des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats, waren sowohl auf offizieller anglikanischer wie katholischer Seite auf erheblichen Widerstand gestoßen. Nach einem (vermutlich aus erster Hand verfaßten) Bericht der Zeitschrift „Irénikon" (3/96, S. 347) wurde jetzt in Mecheln in der Frage des Primats eine „gemeinsame Vision" erreicht, bei der das wieder zum Vorschein komme, „was die beiden Kirchen vor der Trennung gemeinsam lebten und dachten". Man hoffe, daß das Dokument an diesem Punkt nicht mehr verändert werde.

Durchbruch beim Thema Primat?

In der *Gemeinsamen Erklärung*, die Erzbischof Carey und Johannes Paul II. zum Abschluß des Besuchs unterzeichneten (Osservatore Romano, 7.12.96), heißt es unter Bezugnahme auf die Beschäftigung der anglikanisch-katholischen Kommission mit dem Thema Autorität, ohne eine Übereinkunft in diesem Bereich werde man die volle sichtbare Einheit nicht erreichen, die von beiden Seiten angestrebt werde. Gleichzeitig wird festgehalten: „Das Hindernis für die Versöhnung, das die Weihe von Frauen zu Priestern und Bischöfen in einigen Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft hervorgebracht hat, ist zunehmend sichtbar geworden und schafft eine neue Situation."

Bei einem Vespergottesdienst mit der anglikanischen Delegation, bei dem der Papst und Erzbischof Carey gemeinsam im vollen Ornat einzogen, sprach Johannes Paul II. die inneranglikanisch wie zwischen Katholiken und Anglikanern strittige Frauenordination ebenfalls an: „Diese Frage verweist deutlich auf die Notwendigkeit, eine Verständigung darüber zu erreichen, wie die Kirche auf verbindliche Weise Lehre und Praxis festlegt, die den uns anvertrauten apostolischen Glauben ausmachen." Demgegenüber warb Erzbischof Carey in seiner Ansprache für das typisch anglikanische Verständnis von Einheit in der Vielfalt: Das Akzeptieren legitimer Verschiedenheit sei ein Schlüsselelement anglikanischer Identität.

In der Gemeinsamen Erklärung wird ARCIC II dazu ermuntert, den theologischen Dialog fortzusetzen und zu vertiefen, „nicht nur über die Themen, die mit unseren gegenwärtigen Schwierigkeiten zu tun haben, sondern auch auf allen Gebieten, wo noch volle Übereinstimmung erzielt werden muß". Die Erklärung regt ebenso Konsultationen über den weiteren Ausbau der Beziehungen zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und katholischer Kirche an.
Vorgesehen ist die Einrichtung einer aus anglikanischen und katholischen Bischöfen zusammengesetzten *Koordinationsgruppe*, die die theologischen und praktischen Schritte auf dem Weg zur anglikanisch-katholischen Einheit begleiten soll. Vermutlich werden dieser Gruppe auch die beiden Vorsitzenden der anglikanisch-katholischen Kommission, *Mark Santer* (anglikanischer Bischof von Birmingham) und *Cormac Murphy-O'Connor* (katholischer Bischof von Arundel und Brighton), angehören.

Mit „Reparaturarbeiten in Rom" überschrieb die katholische Wochenzeitschrift „The Tablet" (14.12.96) ihren Kommentar zum Treffen von Erzbischof Carey und Johannes Paul II. Die bekannten Probleme zwischen katholischer Kirche und Anglikanischer Gemeinschaft sind nach diesem Treffen nicht vom Tisch – das hatte auch niemand im Ernst erwartet. Aber Papst und anglikanischer Primas haben durch Worte und noch mehr durch Gesten das Engagement beider Kirchen zugunsten einer engeren Gemeinschaft bekräftigt und deutlich gemacht, daß es für sie hinter die bisherigen Ergebnisse des Dialogs kein Zurück gibt. Käme es in absehbarer Zeit zu einem anglikanisch-katholischen Durchbruch beim Thema Autorität bzw. Primat, würde das die übrigen Differenzen in neuem Licht erscheinen lassen.

Gemeinsames Sprechen über Jesus Christus

Zwischen der katholischen Kirche und der armenischen Kirche besteht bislang noch kein offizieller theologischer Dialog, was sich nach dem Besuch des Katholikos bei Johannes Paul II. aber bald ändern könnte. Die Gemeinsame Erklärung (Osservatore Romano, 14.12.96) hält fest: „Die schon bestehende Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen und die Hoffnung auf die Wiederherstellung voller Gemeinschaft sowie das Engagement für dieses Ziel sollten zu weiteren Kontakten, zu einem regelmäßigeren und substanzielleren Dialog anregen, der zu einem höheren Grad an gegenseitigem Verständnis und zur Wiedergewinnung der Gemeinschaft in Glaube und Dienst führen soll."

Ein Ergebnis möglicher offizieller Gespräche zwischen katholischen und armenischen Theologen nimmt die Gemeinsame Erklärung von Papst und Katholikos sozusagen vorweg. Sie enthält nämlich eine gemeinsame Aussage zur Deutung der Person Jesu Christi, also dem historisch zentralen Streitpunkt zwischen chalkedonensischen und nichtchalkedonensischen Kirchen. Diese Formel bekennt sich zur vollkommenen Gottheit und Menschheit Jesu Christi, spricht von der realen und vollkommenen Vereinigung von Gottheit und Menschheit in der Person des eingeborenen Sohnes Gottes und nennt die vier berühmten Adverbien aus der Lehrformulierung von Chalkedon („unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar").
Zwischen der katholischen Kirche und anderen altorientalischen Kirchen liegen bereits *offizielle gemeinsame chri-*

stologische Erklärungen vor. Schon unter Paul VI. gab es eine solche Erklärung mit der koptischen Kirche; unter Johannes Paul II. folgten 1984 eine christologische Erklärung mit der syrischen Kirche, 1990 eine mit der ebenfalls zum syrischen Zweig der Altorientalen zählenden malankarischen Kirche Indiens und 1994 eine mit der assyrischen Kirche des Ostens. Mit den genannten Kirchen bestehen auch offizielle Dialogkommissionen.

Der Weg zu einer gegenseitigen Verständigung auf dem Feld der Christologie sei gebahnt, sagte jetzt der armenische Katholikos bei seinem Treffen mit Johannes Paul II. Das Oberhaupt aller armenischen Christen lenkte die Aufmerksamkeit aber vor allem auf die wiedergewonnene Freiheit seiner Kirche in ihrem jetzt unabhängigen Mutterland. Am Ende des 20. Jahrhunderts, das mit dem Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich begonnen habe, danke man Gott für die Renaissance von armenischer Nation und Kirche sowie für die Regeneration und den Aufbruch des armenischen Volkes überall in der Diaspora (zur Situation der armenischen Kirche vgl. HK, Juni 1996, 307 ff.).

Bei einem Symposium, das vom Päpstlichen Orientalischen Institut aus Anlaß des Besuchs von Karekin I. veranstaltet wurde, plädierte der armenische Katholikos vehement für eine Erneuerung seiner Kirche; das reiche Erbe der Vergangenheit solle Anstoß für eine Revitalisierung der christlichen Tradition der Armenier sein: „Heute ist nicht die Zeit der bloßen Rückerinnerung an die Vergangenheit, sondern die Zeit der Rechristianisierung der Gegenwart und des Aufbaus einer verläßlicheren Zukunft" (Osservatore Romano, 16./17.12.96).

Katholikos Karekin I. begleitet sein jetziges Amt erst seit dem Frühjahr 1995. Zuvor war er Katholikos von Kilikien, dem wichtigsten armenischen Bischofssitz außerhalb des Mutterlandes. Er war in vielfältiger Weise ökumenisch engagiert, nicht zuletzt als stellvertretender Moderator des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. *U. R.*

Neokatechumenat: Erfahrungen einer englischen Diözese

Neokatechumenale Gemeinschaften stoßen mancherorts, wo sie aktiv werden, auf erhebliche Ablehnung. Am bekanntesten wurden bisher Vorgänge in der englischen Diözese Clifton. Eine von dieser Diözese eingesetzte Kommission legte jetzt einen Untersuchungsbericht vor.

Das Wirken mancher geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen wird in jüngster Zeit auffallend häufig kritisch dargestellt und beurteilt: In England und Frankreich sorgten Buchveröffentlichungen zu diesem Thema im vergangenen Jahr für erhebliches Aufsehen in der kirchlichen und der nichtkirchlichen Öffentlichkeit (vgl. HK, März 1996, 133 ff., Juli 1996, 329 f.). In Frankreich wurde erst unlängst per Gerichtsbeschluß gegen die charismatische, stark an orthodoxe Traditionen angelehnte Gemeinschaft „Association de la Théophanie" vorgegangen (vgl. La Vie, 12.–18.12.96).

Nicht neu, dafür aber ungewöhnlich ausführlich dokumentiert ist seit jüngstem eine über einen längeren Zeitraum sich erstreckende Auseinandersetzung um das Neokatechumenat in einigen Pfarrgemeinden der zur Metropolie Birmingham gehörenden englischen Diözese Clifton. Eine von Bischof *Mervyn Alexander* eingesetzte Untersuchungskommission legte Ende 1996 einen ersten knapp 150seitigen Untersuchungsbericht vor (Diocese of Clifton [Hg.], Report into the presence and activities of the Neo-Catechumenical Way in the Diocese of Clifton. November 1996). Überregional bekannt wurden die entsprechenden Vorgänge schon durch einen Artikel des in seiner Diözese für pastorale Fragen zuständigen Generalvikars *Joseph Buckley* in der englischen katholischen Wochenzeitung „The Tablet" (11.2.89).

Vorgänge von mehr als nur diözesaner Bedeutung

Die Studie der Diözese Clifton ist von mehr als nur regionaler bzw. diözesaner Bedeutung: Sie betrifft ein Thema, das auch andernorts, ebenfalls in Deutschland verschiedentlich virulent wurde. Sie leistet einen Beitrag, um die Präsenz des Neokatechumenats in Großbritannien aufzuarbeiten. Dabei stellt sie ein selten erreichtes Maß an öffentlich zugänglicher Transparenz bei der Klärung des Wirkens des Neokatechumenats her. Darüber hinaus zeigt die Veröffentlichung beispielhaft, wie die Wahrnehmung bischöflicher Leitungsverantwortung in einer Ortskirche im Konfliktfall auch in einer der publizitätsgewohnten Mediengesellschaft entsprechenden Form möglich ist.

Das in Spanien 1964 von dem Maler *Francisco* („Kiko") *Arguello* gegründete Neokatechumenat operiert heute in 87 Ländern. Es verfügt über 20 Priesterseminare, jeweils unter der Bezeichnung „Redemptoris Mater", eines davon auch in Rom. Pressemeldungen sprechen von weltweit 8000 Gemeinschaften von jeweils 20 bis 40 Personen. Dem Neokatechumenat, das sich selbst gerne „der Weg" nennt und die Bezeichnung „Bewegung" für sich ablehnt, werden ausgezeichnete Beziehungen zu ranghohen Vertretern der katholischen Kirche nachgesagt. Zugleich sind Warnungen von Bischöfen in verschiedenen

Ländern vor möglichen Fehlentwicklungen im Neokatechumenat inzwischen nicht zu überhören.

Anfang des vergangenen Jahres setzte der Bischof von Clifton eine aus drei, bisher von den Vorgängen um das Neokatechumenat unberührten Personen bestehende *Untersuchungskommission* ein. Aufgabe der Untersuchung war es herauszufinden, welche Auswirkungen die Anwesenheit und die Aktivitäten des neokatechumenalen Weges in drei Pfarrgemeinden der Diözese haben, deren Pfarrer bis heute dem Neokatechumenat nahestehen. Sieben Pfarrgemeinden der Diözese arbeiteten seit den 80er Jahren zeitweise nach dem katechetischen Konzept des Neokatechumenats – vier von ihnen bzw. ihre Pfarrer entschieden sich jedoch unterdessen gegen die Methode.
Die vorliegende Studie nannte „The Tablet" den bisher „stärksten Ausdruck eines wachsenden Unbehagens in der katholischen Kirche in England und Wales über die Aktivitäten des Neokatechumenats" (16.11.96). Das zentrale Ergebnis der Studie: Die Anwesenheit des neokatechumenalen Weges habe in den untersuchten Pfarrgemeinden keine „neue Lebendigkeit", sondern „große Uneinigkeit" herbeigeführt.

Das Neokatechumenat – ein Weg unter mehreren?

Die Untersuchungskommission nimmt in ihrer Studie jedoch keineswegs nur Negatives wahr: Zunächst hätten die neokatechumenalen Gemeinschaften durchaus Menschen zum ersten Mal in die Kirche gebracht; anderen hätten sie einen Weg zurück in die Gemeinden aufgezeigt bzw. dazu beigetragen, deren Glauben zu erneuern. Insgesamt hat die Kommission jedoch den Eindruck gewonnen, die Pfarrgemeinden als ganze hätten unter den Aktivitäten des neokatechumenalen Weges erheblich gelitten.
Kritiker des Neokatechumenats in den drei Pfarreien, so resümiert die Studie, werfen dem neokatechumenalen Weg vor, daß er nicht als *ein Weg unter mehreren*, sondern als der *einzige* dargestellt werde, der zum Heil führe. In dem Zusammenhang wird auch auf Äußerungen Johannes Pauls II. verwiesen, der das Neokatechumenat als *eines von mehreren Instrumenten der Evangelisierung* vorgestellt habe, so etwa in seinem Brief an eine auf Einladung des Neokatechumenalen Weges im April 1993 in Wien zustandegekommene Versammlung von Bischöfen (vgl. Osservatore Romano, 22.4.93).

Zugleich zeigen sich bei einem wichtigen Punkt wie diesem auch schon Schwierigkeiten bzw. Grenzen der vorliegenden Studie: Was von Pfarreimitgliedern, die dem Neokatechumenat kritisch gegenüber stehen bzw. es regelrecht bekämpfen, kritisiert wird, wollen die Verantwortlichen nicht gesagt haben: Die Priester ihrerseits lassen bei der Befragung keinen Zweifel daran, daß dies das tatsächliche Selbstverständnis der neokatechumenalen Gemeinschaften nicht korrekt widergebe. Ein solches Verständnis müsse zweifellos als „häretisch" bezeichnet werden, geben sie zu Protokoll.
Als weiteres theologisch relevantes Kennzeichen wird ein geradezu jansenistisch anmutender Zug der neokatechumenal geprägten Katechetisierung namhaft gemacht, eine „Überbetonung der Sünde". Die Studie läßt Kritiker zu Wort kommen, die die Verkündigung des Neokatechumenats als „negative Botschaft" einstufen. Gott werde dargestellt als ein „Gott der Rache und der Vergeltung und nicht als ein Gott der Liebe".

In engem Zusammenhang hiermit steht der Hinweis der Studie, daß ein *besonderer Typ von Gläubigen* sich von der neokatechumenalen Verkündigung angezogen fühle; die Studie nennt diese Menschen „verletzlich". Einer der befragten Priester, die dem Neokatechumenat nahestehen, habe dies auch bestätigt. Die Gemeinschaften des neokatechumenalen Weges, wendet die Studie ein, seien jedoch nicht ausreichend befähigt, sich auf die Bedürfnisse dieser Menschen angemessen einstellen zu können.

Zu den bekannten Streitpunkten im Zusammenhang mit dem Neokatechumenat gehört die *Liturgie*. Auch die Untersuchungskommission der Diözese Clifton berichtet, daß Personen, die dem Neokatechumenat kritisch gegenüberstehen, immer wieder die für die neokatechumenalen Gemeinschaften gesondert abgehaltenen Gottesdienste für problematisch halten, Eucharistiefeiern am Sonnabend sowie die Osternacht. Diese gottesdienstlichen Feiern würden nicht der gesamten Gemeinde bekannt gemacht und daher von den Gemeinden als „geheimnistuerisch", „exklusiv", „spalterisch" wahrgenommen. Die Mitglieder neokatechumenaler Gemeinschaften rechtfertigten diese Praxis mit dem Hinweis, die Liturgie habe für sie eine „neue Bedeutung" bekommen. Man nehme daran beispielsweise aktiver als sonst teil.

Als ein Hinweis für die pastoral schwieriger werdende Lage der drei Pfarreien liest die Studie ihre überdurchschnittlich *abnehmenden Kirchenbesucherzahlen*. Der sonntägliche Gottesdienstbesuch ging in ihnen zwischen 1983 und 1995 um ein Mehrfaches stärker zurück als im Durchschnitt der Diözese.
Die Beziehungen des Neokatechumenats zum *Bischof* von Clifton waren nicht immer so schwierig, wie sie dies seit einiger Zeit sind. Die Studie zeigt, daß die neokatechumenalen Gemeinschaften nicht zuletzt mit Unterstützung von Bischof Alexander in das Bistum kamen. Er selbst gesteht aber ein, die Gemeinschaften nicht genügend gekannt zu haben. Offenbar hat er angenommen, das Neokatechumenat würde sich ohne nennenswerte Schwierigkeiten unter die verschiedenen Pfarrgruppen einordnen.

Dies konnte jedoch offenbar nicht verhindern, daß die Beziehungen zwischen Bischof bzw. Ortskirche und Gemeinschaften zu einem Schlüsselproblem („doppelte Autorität"; „geteilte Loyalitäten") wurden. Neben die Autorität des Ortsbischofs trat diejenige des Nationalen Teams des Neokatechumenats. Seine ursprüngliche Un-

terstützung für den Aufbau neokatechumenaler Gemeinschaften will Bischof Alexander heute nicht als formelle Anerkennung verstanden wissen, zumal es sich um ein stillschweigendes Einverständnis ohne für beide Seiten verbindliche pastorale Richtlinien handele.

Die Studie kommt zum Ergebnis: „Der neokatechumenale Weg wirkt in diesen drei Pfarrgemeinden nicht und hat nicht immer im Geiste des Dienstes gegenüber Bischof Alexander gewirkt bzw. in Gemeinschaft mit ihm und im Kontext der Einheit der Diözese Clifton."

Befragte sprachen nach Angaben der Studie wiederholt von einer „Parallelkirche", die die neokatechumenalen Gemeinschaften errichtet hätten. Mitglieder der neokatechumenalen Gemeinschaften bzw. die Pfarrer selbst leugneten dies. Ein Teil der Gläubigen fühlt sich herausgedrängt aus ihren Pfarrgemeinden durch einen bestimmten Konversionsdruck. Zugleich betont die Studie, daß in den Pfarrgemeinden durchaus das Bedürfnis nach Vertiefung des Glaubens, nach Erwachsenenkatechese bestanden habe und bestehe. Aus den Schriften Arguellos belegt die Studie dagegen das entschiedene Drängen der neokatechumenalen Gemeinschaften, zu einem „neuen Typ von Pfarrei" zu kommen.

Wie geht es weiter?

Vorausgegangen war der Einberufung der Kommission ein Erlaß von Bischof Alexander aus dem Jahre 1994, mit dem dieser die Handlungsmöglichkeiten des Neokatechumenats in seiner Diözese deutlich einschränkte. Er untersagte den Mitgliedern neokatechumenaler Gemeinschaften eigene Eucharistiefeiern am Sonnabend, eigene Osternachtfeiern sowie jede weitere Rekrutierung neuer Mitglieder. „War der Erlaß vom März 1994 notwendig?" fragt die Studie von 1996 und bejaht diese Frage, verneint allerdings die Frage, ob der Erlaß positive Auswirkungen auf die pastorale Lage in den Pfarrgemeinden hatte.

Vor dem Hintergrund der dargestellten Situation empfiehlt die Studie, die Sanktionen von 1994 bestehen zu lassen, diese aber zu präzisieren. Dem Ortsbischof wird nahegelegt, einen Pastoralplan für die drei Pfarrgemeinden auszuarbeiten, damit diese so zu ihrer nötigen Einheit als Gemeinschaft finden. Ob dazu die jetzigen Pfarrer ihre Gemeinden verlassen sollten, überläßt man der Entscheidung des Bischofs.
Eine angekündigte Reaktion von Bischof Alexander auf die Untersuchung steht bisher aus. Nicht ohne Einfluß auf die Lage des Neokatechumenats in anderen Teilen Großbritanniens dürften indes die Vorgänge in der Diözese Clifton auch jetzt schon sein. So entschloß sich der Erzbischof von Westminster, Kardinal *Basil Hume*, nach intensiven Gesprächen mit Diözesanpriestern Ende vergangenen Jahres, eine Gruppe von insgesamt 15 Priesteramtskandidaten des Neokatechumenats nicht zu Priestern seiner Diözese zu weihen. Das weitere Schicksal der Studenten ist vorläufig ungewiß, da man auch in Rom offenbar zurückhaltend ist, den Fall an sich zu ziehen.
Bei dem Londoner Studienhaus des Neokatechumenats handelt es sich bisher nicht um ein eigentliches Priesterseminar. Pläne zur Errichtung eines Priesterseminars „Redemptoris Mater" in London bestehen zwar, die Anerkennung ist jedoch nicht erfolgt. Ob es sie in absehbarer Zeit geben wird, dürfte eher fraglich sein. *K. N.*

Evangelium und Kultur

Die Weltmissionskonferenz von Salvador da Bahia

Ende letzten Jahres veranstaltete der ÖRK die elfte Weltmissionskonferenz, diesmal im brasilianischen Salvador da Bahia. Sie belegte die Vielfalt heutiger kultureller Ausprägungen des Christentums wie die Schwierigkeiten, diese beieinander zu halten. – Unser Autor ist Grundsatzreferent beim Evangelischen Missionswerk in Deutschland.

Weltmissionskonferenzen haben wichtige Impulse gegeben für die Bestimmung der missionarischen Dimension der Kirche. Die erste Weltmissionskonferenz, die 1910 in Edinburgh stattfand, bündelte die Zusammenarbeit in der evangelischen Weltmission und wurde so zu einer wichtigen Wurzel der ökumenischen Bewegung.
Auch nach dem Zweiten Weltkrieg waren die Weltmissionskonferenzen wichtige Foren für eine Diskussion und Neubestimmung der Mission in einer Zeit der Entkolonisierung. Die Konferenz in Whitby 1947 ebnete mit dem Stichwort der „Partnerschaft im Gehorsam" den Weg zu einer gleichberechtigten Partnerschaft der Kirchen im Norden und Süden. Daß jetzt nicht einfach mehr sendende Kirche und „Missionsfeld" oder sendende und empfangende Kirchen einander gegenüberstanden, sondern die Kirchen in allen Teilen der Welt gemeinsam Partner in der einen Mission Gottes

(„Missio Dei") sind, wurde durch die Konferenz in Willingen (Sauerland) unterstrichen und noch weiter herausgearbeitet. Die Konferenz in Achimota/Akkra 1957/58 akzentuierte die Mission als wesentliche Dimension der Kirche, so daß die Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen, vollzogen 1961 in New Delhi, eine logische Konsequenz war.
Daß die Zeit der einseitigen Westmission zu Ende ist, wurde dann mit der Formulierung „Mission in sechs Kontinenten" durch die Konferenz in Mexico City 1963 unterstrichen. Bangkok hat 1973 mit seiner Anklage der weiterhin bestehenden kulturellen Dominanz der westlich geprägten Mission einen kritischen Ton angeschlagen. Melbourne 1980 akzentuierte die Mission als Gute Nachricht für die Armen und hat damit eine kritische Diskussion auch in Deutschland ausgelöst. San Antonio 1989 schließlich hat mit dem Ruf zur „Mission in der Nachfolge Christi" eine Absage an die triumphalistische Haltung der Mission formuliert.

Die vielen Ausdrucksformen der einen Botschaft

Der thematische Fokus der elften Weltmissionskonferenz, zu der der Ökumenische Rat der Kirchen vom 24. November bis 3. Dezember 1996 nach Salvador da Bahia/Brasilien eingeladen hatte, war der Frage nach dem Evangelium und den Kulturen gewidmet: „Berufen zu einer Hoffnung – Das Evangelium in verschiedenen Kulturen".
Die Frage nach der Wechselbeziehung von Evangelium und Kulturen ist für die Weltchristenheit nicht neu. Schon früher haben sich Weltmissionskonferenzen und Vollversammlungen des Ökumenischen Rates mit dieser Frage beschäftigt. Auch in der katholischen Missionstheologie spielt diese Thema eine große Rolle, vor allem seitdem Paul VI. in seinem Schreiben Evangelii nuntiandi von 1975 den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur" als „das Drama unserer Zeitepoche" bezeichnete und zur Evangelisierung der Kulturen aufrief. Und auch die evangelikale Bewegung hat in der Lausanner Erklärung von 1974 beklagt, daß kirchliche Missionen „allzuoft mit dem Evangelium eine fremde Kultur exportiert" hätten.

Ist die Auseinandersetzung mit der Wechselbeziehung von Evangelium und Kultur also nicht neu und steht die Konferenz von Salvador in einer langen Tradition von bisher zehn Weltmissionskonferenzen, so ist nach den besonderen Akzenten der Salvador-Konferenz zu fragen.
Ein Vergleich mit der ersten sogenannten Weltmissionskonferenz von Edinburgh macht schon den besonderen Charakter dieser Konferenz deutlich. Als man 1910 in Schottland zusammenkam, war man von dem Wunsch von der „Evangelisierung der Welt in dieser Generation" bestimmt. Das Evangelium war damals, am Beginn des 20. Jahrhunderts, selbstverständlich mit europäischer Kultur bzw. Zivilisation, wie man damals eher sagte, identifiziert. Tagungsort war Europa; die 1365 Teilnehmer – in der Tat waren es zumeist Männer – kamen beinahe alle aus Europa oder Nordamerika – mit 17 Vertretern aus den sog. Jungen Kirchen – und repräsentierten westliche Missionsgesellschaften.
In Salvador war das anders. Als die Trommeln der afro-brasilianischen jungen Leute die Teilnehmerinnen und Teilnehmer zum Eröffnungsgottesdienst zusammenriefen, setzte sich eine bunte Prozession in Bewegung. Daß es Trommeln waren und nicht Kirchenglocken, symbolisierte ein Stück afrikanischer Kultur in Brasilien, nach Nigeria immerhin das Land mit der zweitgrößten afrikanischen Bevölkerung der Welt. Aber nicht nur die afro-brasilianischen Trommeln gaben Zeugnis für die Begegnung des Evangeliums mit einer nichteuropäischen Kultur. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer selbst – Menschen aus mehr als siebzig Nationen, ihre unterschiedliche Hautfarbe, ihre bunten Gewänder, ihre verschiedenen Sprachen und Gesänge – machten die Versammlung zu einem interkulturell-ökumenischen Ereignis. Die meisten Delegierten kamen aus Ländern des Südens; es waren Männer und Frauen, viele unter ihnen junge Leute. Und sie waren nicht Vertreter von Missionsgesellschaften, sondern Repräsentanten von Kirchen.

Die Konferenz war so zunächst eine Demonstration und für viele auch eine Entdeckung und dankbare Erfahrung, daß das Evangelium durch die Geschichte christlicher Mission in verschiedenen Kulturen Heimat und Ausdruck gefunden hat. Deutlich wurde dies dann auch in den vielfältigen Lebens-, Arbeits- und Begegnungsformen der Konferenz wie etwa in den Gottesdiensten mit Elementen unterschiedlicher Liturgien und Gesängen in vielen verschiedenen Sprachen mit zum Teil fremden Melodien, oder in den kleinen Bibelarbeitsgruppen, in denen man sich über Texte aus der Apostelgeschichte austauschte und Erfahrungen aus unterschiedlichen Kontexten einbrachte.
Auch der sogenannte „Regenbogen – Das Fest des Evangeliums in verschiedenen Kulturen", eine Ausstellung, in der Delegationen aus den einzelnen Ländern etwas über die Begegnung von Evangelium und ihrer eigenen Kultur darstellen konnten, trug zur Entdeckung der Vielfalt der Ausdrucksformen der einen christlichen Botschaft in verschiedenen Kulturen bei.

Der Dialog fiel nicht leicht

In einer Reihe von Veranstaltungen – den sogenannten „Encontros" – war Gelegenheit, ausführlicher über die Begegnung von Evangelium und den kulturellen Traditionen und Transformationen eines Landes zu berichten und darüber ins Gespräch zu kommen. Hier gab es zwar mitunter eher Folkloristisches, aber auch die Auseinandersetzung mit neuen kulturellen Herausforderungen, die nach einer Antwort vom Evangelium her verlangen, wurde thematisiert. Dazu gehörten zum Beispiel – für westliche Länder – die Auseinandersetzung mit dem postmodernen Lebensgefühl, wie es sich etwa in Jugendkulturen zeigt, oder auch die Be-

gegnung von Christen einer bestimmten Kultur mit den Fremden oder die Reaktion auf eine sich ausbreitendende globale Konsumer-Kultur, die traditionelle oder von Minoritäten getragene Kulturen zu zerstören droht.

Zu einem guten Teil hat die Konferenz so verdeutlicht, daß das Christentum heute nicht mehr einfach mit einer kulturellen Gestalt identifiziert werden kann. Am Ende des Jahrhunderts zeigt sich, daß das Christentum nicht mehr *ein* kulturelles Zentrum hat und daß es die eine auch für andere verbindliche Inkulturation des Evangeliums nicht gibt. Die Wahrnehmung der kulturellen Vielfalt der Ausprägungen des christlichen Glaubens hat deutlich gemacht, daß das Christentum polyzentrisch geworden ist, wohl auch, daß das Gravitationszentrum des Christentums sich in den Süden verschoben hat. Und die kontextuellen Ausdrucksformen, die im Süden erwachsen sind, ermöglichten auch Christen aus anderen Weltgegenden, „neue Sichtweisen des Evangeliums zu entdecken, die die Grenzen, die ihre eigene Kultur ihnen auferlegt, übersteigen – so wie weißes Licht durch ein Prisma in einen Regenbogen von Farben gebrochen wird, die sonst unsichtbar sind".
Auch die Vorträge der Konferenz gaben Zeugnis von der Vielfalt der Einwohnungen des Evangeliums bei den Völkern. Die beiden Hauptvorträge – von Metropolit *Kirill*, dem Leiter des Außenamtes der Russisch-Orthodoxen Kirchen, und *Musimbi Kanyoro*, lutherische Theologin aus Kenia – näherten sich dem Konferenzthema von ihrem eigenen Kontext her. Während Kirill berichtete, wie die russisch-orthodoxe Tradition nach der politischen Wende in Osteuropa von den Menschen wieder neu ergriffen werde, betonte Frau Kanyoro unter anderem, daß das Evangelium den Menschen Afrikas im Angesicht aller Konflikte und Bedrohungen Hoffnung gebe.
Auch die Serie der Kurzreferate über die Lektüre der Bibel in verschiedenen Kontexten – das vom Hinduismus geprägte Indien, die von „patch-work"-Religiosität geprägte westliche Welt wie auch die Rolle der Bibel für die Christen in afrikanischen und afro-amerikanischen Kulturen kam zur Sprache – und kultursensible Verkündigung des Evangeliums heute mit Beiträgen aus Deutschland, Brasilien, Australien und Jamaica vertieften den Eindruck von der Vielfalt der Situationen und Geschichten der Inkulturation des Evangeliums, mit allen Brüchen und Problemen, die es dabei zu beobachten gibt und auch aller Schuld, die christliche Mission in der Begegnung mit fremden Kulturen nicht selten auf sich geladen hat.

Die Wahrnehmung der kulturellen Vielfalt war für die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Konferenz gewiß ein großes Erlebnis. Auch das Bemühen, sich mit kulturellen Umbrüchen und Konflikten heute auseinanderzusetzen, war durchaus zu spüren. Auf der anderen Seite muß man aber wohl kritisch anmerken, daß der Dialog über die unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen des Evangeliums und damit über die Katholizität der Kirche nicht leicht war. Der Bezug auf die gemeinsame christliche Hoffnung, den das Oberthema der Konferenz – „Berufen zu einer gemeinsamen Hoffnung" – herstellte, gab zwar den Grund christlicher Einheit an, blieb aber gegenüber der Erfahrung der Kontextualität *eher im Hintergrund*.
Dabei gab es durchaus Anlässe, die Klärung unterschiedlicher Positionen voranzutreiben. Schon die beiden Hauptvorträge zum Beispiel brachten unterschiedliche Akzentuierungen im Blick auf das Verständnis von Evangelium und Kultur. Während Kirill aus orthodoxer Perspektive betonte, daß Jesus kein Sozialreformer gewesen sei und die Kirche jeden einzelnen Menschen in seinem Herzen ansprechen und dadurch in den Kulturen zu einer „moralischen Wiedergeburt" beitragen, betonte Musimbi Kanyoro, das entscheidende Kriterium für die Beurteilung einer Kultur, aber auch des Evangeliums sei, ob sie zur Befreiung der Menschen dienten. Sie forderte die Kirchen auf, sich vor allem den Opfern von Unrecht zuzuwenden: Das Zeugnis der Kirche werde nur dann glaubwürdig sein, wenn die Kirche sich der traumatischen Situation der Millionen von Menschen annehme, die in vielen Teilen der Welt unter unmenschlichen Bedingungen leben.

Das Evangelium und die anderen Religionen

Die beiden Vorträge empfahlen *unterschiedliche Orientierungen* für die Kirche und gaben divergierende Konzeptualisierungen zu Evangelium und Kultur, die im Plenum nicht miteinander ins Gespräch gebracht wurden. Auch die als Podiumsdiskussionen geplanten Vorträge zur kontextuellen Lektüre der Bibel und zur Evangelisation heute stellten einfach Zugänge und Modelle aus unterschiedlichen Kontexten nebeneinander, ohne daß in der Öffentlichkeit der Konferenz – im Plenum – eine Diskussion dazu stattfinden konnte und diese Zugänge zueinander in Beziehung gesetzt worden wären.

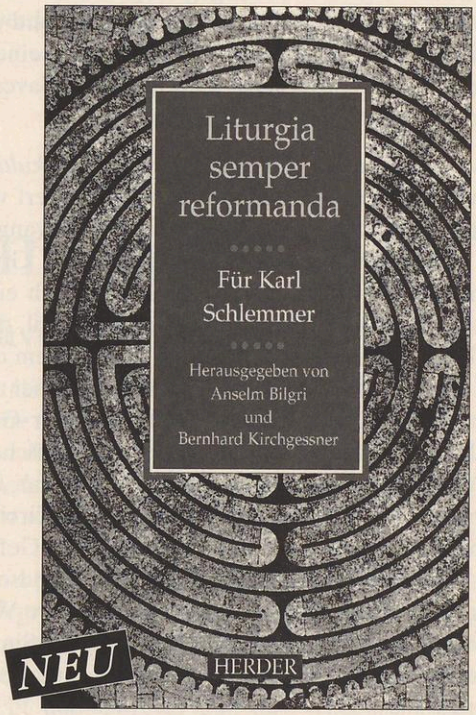
Wo der Dialog dann tatsächlich gesucht wurde – in den vier Sektionen nämlich – war er nicht ganz einfach. Zwar gab es durchaus den Willen zur Verständigung, aber der Druck, in doch relativ kurzer Zeit komplexe Zusammenhänge zu erfassen und Konsenspapiere formulieren zu müssen, überforderte die Delegierten doch. Zu unterschiedliche Positionen standen einander gegenüber; und der Druck, etwas „produzieren" zu müssen, verhinderte mitunter sogar das wirkliche Hören aufeinander. Deshalb ist es auch kein Wunder, daß das Reflexionsniveau der Sektionsberichte gegenüber dem Vorbereitungsmaterial für die Konferenz deutlich abfällt.
Aus der Fülle von Themen, die in den Sektionen bearbeitet wurden, kann hier nur auf einige wenige hingewiesen werden:
Ein Themenbereich war der Frage nach dem „Authentischen Zeugnis in jeder Kultur" gewidmet. Hier ging es darum aufzuspüren, daß und wie der Geist Gottes bereits in Kulturen am Werk ist und was dieses Wirken des Geistes für das christliche Zeugnis bedeutet. Auch die negativen Ein-

stellungen, die viele Missionare gegenüber einheimischen Kulturen hatten, wurden beklagt und bekannt. Authentisches Zeugnis vom Evangelium und von der christlichen Hoffnung bedeutet aber nicht nur das Aufnehmen und Eingehen in eine Kultur, wie es besonders die Vertreter aus dem Süden im Blick auf ihre kulturellen Traditionen forderten, sondern auch die kritische Distanz zu lebensfeindlichen Momenten in den Kulturen. „Das Evangelium erleuchtet und verwandelt Kulturen; Kulturen erleuchten und inkarnieren das Evangelium", waren einige der leitenden Stichworte in Sektion I.

Das Stichwort „Proselytismus" war bereits mit dem ersten Vortrag von Metropolit Kirill auf der Tagesordnung der Konferenz. Dieser beklagte sich bitter über die westliche Missionspraxis: „Sobald eine missionarische Arbeit (in Osteuropa) in Freiheit möglich war, begann ein Feldzug gegen die russische Kirche... Horden von Missionaren fielen ein, da sie die frühere Sowjetunion für ein riesiges Missionsgebiet hielten. Sie benahmen sich, als ob es keine Kirchen im Land gäbe, als ob sonst kein Evangelium verkündet würde. Sie begannen zu predigen, ohne daß sie sich auch nur bemühten, sich mit dem russischen kulturellen Erbe vertraut zu machen oder die russische Sprache zu erlernen. In den meisten Fällen verfolgten sie nicht die Absicht, Christus und das Evangelium zu verkündigen, sondern unsere Gläubigen ihren angestammten Kirchen abspenstig zu machen und sie für die eigenen Gemeinden anzuwerben."
Bearbeitet wurde dieses Thema dann in Sektion IV. Die hier betonte Verpflichtung der Kirchen zur Gemeinschaft in der Mission, zur Suche der Einheit der Kirche gerade auch in der missionarischen Ausrichtung, wurde dann auch in den „Akten der Selbstverpflichtung" am Ende der Konferenz aufgenommen: „Wir verpflichten uns,... das gemeinsame Zeugnis zu fördern und auf Proselytismus sowie auf alle Formen der Mission, die die Einheit des Leibes Christi zerstören, zu verzichten." Der Sektionsbericht ruft die Kirchen in der übrigen Welt auf, „die historischen Kirchen in Osteuropa zu unterstützen und zu stärken, wenn diese einen neuen Dialog und neuen Orientierungen für die Mission und die Erneuerung von Dienst und Amt suchen", mahnt andererseits aber auch, daß „die Kirchen sich darauf hin prüfen müssen, ob sie nicht selbst auch Anlaß dafür geben, daß einige ihre Kirchenzugehörigkeit wechseln wollen".

Die Präsentation des Verständnisses des Heiligen Geistes in Ausdrucksformen koreanisch-schamanistischer Mythologie durch die koreanische Theologin *Chung Hyung Kyung* in Canberra 1991 hat der ökumenischen Bewegung die Frage nach den Kriterien genuiner Inkulturation des Evangeliums und damit zusammenhängend nach dem Synkretismus neu gestellt. Gerade im Blick auf diese durchaus brisante Thematik, die die Integrität und Einheit der Christenheit gefährdet, wollte die Konferenz weiterkommen. Der Konferenzort Salvador – mit seiner Verbindung von katholischer und afrikanischer Tradition wahrlich ein kultureller Schmelztiegel – war nicht zuletzt wegen seines vermeintlich synkretistischen

Impulse für eine zeitgenössische Liturgie



Festschrift für Karl Schlemmer
Hrsg. von Anselm Bilgri
und Bernhard Kirchgessner
448 Seiten, gebunden,
DM 78,– /öS 569,– /SFr 74.–
ISBN 3-451-26189-8

Das Werk greift den Problemkreis „Liturgie und Praxis – Impulse für eine zeitgenössische Liturgie" auf. Die Thematik ist angesichts der immer größer werdenden Herausforderungen an die Kirche gerade in diesem Bereich von großer Aktualität. Historische, ökumenische und gesellschaftliche Impulse werden für eine liturgische Neugestaltung fruchtbar gemacht, die den Gläubigen, weniger den Priester, in seiner je konkreten Glaubenssituation in den Mittelpunkt stellt.
Mit Beiträgen von Eugen Biser, Hermann Ehmann, Klemens Richter u.a.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Charakters gewählt worden. Daß afrikanische Götter und Ahnen mit katholischen Heiligen gleichgesetzt werden, wirft ja tatsächlich die Frage nach dem Synkretismus auf; bedauerlich blieb allerdings, daß die Begegnung mit der afro-brasilianischen Tradition und Religion eher marginal und weitgehend auf historische Erinnerung – zum Beispiel in einem eindrücklichen Gedenkgottesdienst an den alten Sklavendocks von Salvador – oder Folklore beschränkt blieb.

Sektion IV nahm die drei *Zeichen für genuine Inkulturation* auf, die schon im Vorbereitungsmaterial formuliert worden waren: Eine „authentische Ausdrucksform des Evangeliums muß treu sein gegenüber der Selbstoffenbarung Gottes in der Gesamtheit der Heiligen Schrift. Es gibt auch ein ethisches Kriterium: das Verhalten und der Lebensstil, die daraus erwachsen, müssen im Einklang stehen mit dem christlichen Bekenntnis zur Herrschaft Gottes. Darüber hinaus gehört zur Authentizität auch die Dimension der Gemeinschaft – der umfassendere Kontext der Gemeinschaft der Heiligen über Raum und Zeit hinweg." Wichtig war, daß die Synkretismusthematik nicht nur im Blick auf die Kirchen des Südens formuliert wurde. Auch die kulturelle Gefangenschaft der Kirchen des Nordens, das „Wohlstandsevangelium", das im Westen entstanden, aber in die weite Welt exportiert wurde, und die christliche Botschaft im Sinne von Kapitalismus und Konsumdenken deutet, ist eine Form des Synkretismus.
Auch die Machtfrage – wer definiert, was Synkretismus ist? – wurde angesprochen. Daß man nicht eine „Check-Liste" von Kriterien für genuine Inkulturation aufstellen kann, wurde allgemein anerkannt. Die Suche nach der Wahrheit und Authentizität im Dialog der Kirchen und Gemeinschaften wurde das entscheidende Kriterium. Daß der Prozeß interkultureller Kommunikation auf Weltebene zumindest in Gang kam, war ein wichtiges Moment der gesamten Konferenz.

Missionarische Verantwortung gerade auch in der westlichen Welt

Auch die Frage nach der *theologischen Einschätzung anderer Religionen* gehörte zu den weit diskutierten Themen verschiedener Sektionen. Allerdings standen gerade hier unterschiedliche Positionen gegenüber, wie etwa die Debatte in Sektion IV zeigt, in der es darum ging, ob sich in anderen Religionen genuine Offenbarung Gottes finde, wie vor allem Vertreter von kulturellen Minderheiten und allgemein Delegierte aus der südlichen Hemisphäre meinten, oder ob in anderen Religionen lediglich „Spuren" oder „Samenkörner" der Offenbarung Gottes anzutreffen seien.
Der mehr fragende Charakter einer Formulierung aus Sektion I deutet den eher tastenden und auch unausgeglichenen Charakter der unterschiedlichen Standpunkte zu dieser Frage an: „Manche Christen hegen keinen Zweifel daran, daß Menschen anderen Glaubens entscheidende Augenblicke der Erlösung, der Geborgenheit, der Gemeinschaft und des Dienstes erleben, die ihnen geschenkt werden, die sie nicht selbst herbeigeführt haben, und daß solche Erfahrungen dem entsprechen, was Christen als Heil in Jesus Christus zuteil wird. Sollten Christen nicht endlich einmal darüber nachdenken, ob solche Erfahrungen nicht der Beweis für die Gegenwart und Gnade des Geistes Gottes sind, oder bejahen, daß Gott immer da mit seinem Heil gegenwärtig ist, wo Früchte des Geistes erkennbar sind? Können Menschen zwischen einem Geist, der in der ganzen Schöpfung gegenwärtig und im Leben der Schöpfung einschließlich der unterschiedlichen religiösen und kulturellen Formen am Werke ist, und dem Heiligen Geist unterscheiden? Wir können nur bestätigen, was die Weltmissionskonferenz in San Antonio bereits erklärt hat: ‚Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus, zugleich aber können wir dem Heilswirken Gottes keine Grenzen setzen.'"

Sektion II hat sich vordringlich mit *politischen Fragen* und den Konflikten beschäftigt, die aus der Begegnung der Kulturen heute erwachsen. Aus der Fülle der Themen sei nur auf die Globalisierung hingewiesen. Es ging dabei um die kulturellen Folgen einer Globalisierung des Marktes und der Medien. Aus den kritischen Kommentierungen dieser Prozesse sei hier ein Beispiel angeführt: „Die totalitären Ansprüche der Marktwirtschaft stehen im Gegensatz zur Souveränität Gottes, die Christen geltend machen. Die Kirchen sind aufgerufen, ihren theologisch begründeten Widerstand gegen jede Vergötzung und Absolutierung der Marktwirtschaft zu erklären. Die messianischen Behauptungen des Marktes und seiner Konsumenten-Philosophie, die Menschen glücklich machen zu können, stehen im Konflikt mit dem christlichen Bekenntnis, daß Jesus Christus der Herr ist. Der Markt bereichert einige wenige und macht viele arm. Menschen werden ausgeschlossen. Die Kirchen sind überall aufgerufen, den totalitären Ansprüchen des globalen Marktes zu widersprechen." In den „Akten der Selbstverpflichtung" wird dies aufgenommen: Auftrag der christlichen Mission sei auch, „im Blick auf das kommende Gottesreich der Gerechtigkeit und des Friedens alternative Gemeinschaftsmodelle, gerechtere Wirtschaftssysteme und faire Handelspraktiken zu suchen".

Zu spüren war auf der Konferenz durchgehend das Interesse der Teilnehmerinnen und Teilnehmer, Mission im eigenen Kontext zu thematisieren und die Herausforderungen, die sich hier ereignen, aufzunehmen. Mission ist zwar weltweite Verantwortung der gesamten Christenheit, doch wurde vielleicht nie so deutlich, daß Mission im eigenen Kontext zu geschehen und Kirche sich vor Ort als missionarische Kirche zu begreifen hat. Deshalb war es kaum verwunderlich, daß Sektion III, in der es um die missionarische Verantwortung von „Ortsgemeinden in pluralistischen Gesellschaften" ging, besonderen Zulauf hatte. Man hat den Eindruck, daß die Formel von der „Mission in sechs Kontinenten", die in Mexico City formuliert worden war, erst jetzt so richtig ins Bewußtsein getreten ist. Daß so viele Delegierte diesmal nicht so sehr missionstheologische Fachleute als vielmehr in ihrer ei-

genen Umwelt missionarisch engagiert waren, kam dieser Orientierung der Konferenz entgegen.
Auch für den deutschen Kontext stellt die Konferenz die Frage nach der missionarischen Situation und Verantwortung bei uns noch einmal ganz neu und dringlich. Salvador bringt uns Europäern die Frage nach der Mission in unserem eigenen Kontext zurück. Kein Wunder deshalb, daß die Botschaft der Konferenz damit beginnt, zur missionarischen Verantwortung in der westlichen Welt, in der Religion privatisiert werde, aufzurufen. *Klaus Schäfer*

„Es bleiben tiefe Ambivalenzen"

Ein Gespräch mit Franz-Xaver Kaufmann

Warum sich das Christentum in westlichen Gesellschaften derzeit so schwer tut, obwohl Interesse an Religiösem vorhanden ist? Was können die Kirchen in einer solchen Situation tun? Darüber sprachen wir mit Prof. Franz-Xaver Kaufmann. Er lehrt in Bielefeld Soziologie und Sozialpolitik und hat sich immer wieder mit Analysen zur Lage von Christentum und Kirche zu Wort gemeldet. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Kaufmann, bei einer Tagung in der Katholischen Akademie Schwerte vor einigen Wochen haben Sie in einem Diskussionsbeitrag dafür plädiert, auf die Termini Religion und Kirche zu verzichten, um das Christliche neu artikulieren zu können. Was stört Sie denn an den beiden Begriffen?

Kaufmann: Natürlich weiß ich, daß man auf beide Termini nicht ganz wird verzichten können. Schließlich wird in unserer Gesellschaft das Christliche weitgehend unter den Begriffen Religion einerseits und Kirche andererseits abgehandelt. Aber gerade weil diese Termini zur Bezeichnung des Christlichen so gängige Münze geworden sind, meine ich, die Theologen sollten einmal versuchen, ohne sie auszukommen. Im gleichen Sinn fordere ich auch von den Soziologen, sie sollten auf den Terminus Gesellschaft verzichten. Theologie müßte also den Versuch machen, das mit Religion und Kirche Gemeinte mit anderen Worten und damit frischer zu sagen, um so déjà-vu-Effekte zu überwinden.

HK: Der allgemeine Trend läuft Ihrem Plädoyer jedenfalls beim Stichwort Religion geradezu entgegen. Religion wird zunehmend zu einem Allerweltsbegriff, der auch weithin positiv besetzt ist…

Kaufmann: Der Begriff der Religion hat sich in der Tat verselbständigt und vom theologischen Sprachgebrauch emanzipiert. Im übrigen zeigt die Begriffsgeschichte, daß es sich bei Religion um einen ausgesprochen modernen Begriff handelt, der vor dem 18. Jahrhundert kaum eine Rolle spielt. Er kommt eigentlich erst im Zusammenhang mit dem Versuch auf, eine Argumentationsebene jenseits der untereinander zerstrittenen Konfessionen zu finden. Das hat sich längst verloren; der Religionsbegriff selbst ist inzwischen sozusagen säkularisiert worden und bezeichnet heute einen Bereich, der irgendwie mit Sinnstiftung zu tun hat. Demgegenüber müßte man darauf bestehen, daß – um in Luhmannschen Begriffen zu sprechen – der Code der Religion nicht die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, sondern die von Heil und Unheil ist. Wie das Rechtssystem es mit Recht und Unrecht und das Wissenschaftssystem mit Wahrheit und Unwahrheit zu tun hat, so wären Heil und Unheil das Spezifikum des Religionssystems. Dann hätte man auch ein Kriterium, um erkennen zu können, wo es in einer Gesellschaft religiös wird. Schließlich suchen die Menschen auch heute Heil, und zwar in allen möglichen Formen.

„Das Christentum etabliert sich in seiner säkularen Verborgenheit"

HK: Bei dieser Suche haben die christlichen Kirchen allem Anschein nach aber ziemlich schlechte Karten. Die viel gebrauchte Kurzformel, daß Religion boomt, während die Kirchen immer leerer werden, ist sicher eine grobe Vereinfachung. Aber Tatsache ist doch, daß das religiöse Interesse am Christentum weithin vorbeiläuft. Woher kommt das eigentlich?

Kaufmann: Ich kann Ihre Feststellung mit einem Beispiel bestätigen. Bei einer Befragung von Führungskräften, die ich vor einigen Jahren durchführte, wurde den Befragten u. a. eine Liste mit 20 Werten vorgelegt, bei denen sie angeben sollten, ob es sich ihrer Meinung nach um gemeinsame Grundüberzeugungen handele. Dabei waren etwa Begriffe wie „Freiheits- und Menschenrechte" und „soziale Gerechtigkeit". Nur bei zwei Begriffen auf der Liste bestritten mehr als die Hälfte der befragten Führungskräfte die allgemeine Gültigkeit, beim Begriff Nationalismus und beim Begriff Christentum. Man kann diesen Befund durchaus verallge-

meinern und muß dann konstatieren, daß das Christentum nur noch für eine Minderheit eine unbedingt werthafte Vorstellung ist.

HK: Aber gleichzeitig leben Menschen, die den allgemeinen Anspruch des Christentums ablehnen, doch aus christlichen Traditionsbeständen, die in unsere Gesellschaftsordnung eingegangen sind und sie entscheidend mitprägen. Wie geht das zusammen?

Kaufmann: Es handelt sich hier um sehr verschiedene Ebenen. Es ist sicher nicht zu bestreiten, daß unsere ganze Kultur, vor allem auch unser Rechtssystem, gerade in den verfassungsrechtlichen Normen, tief mit Vorstellungen verbunden sind, die im christlichen Kontext entstanden sind. Trutz Rendtorff hat diese kulturellen und rechtlichen Bestände als implizites oder außerkirchliches Christentum bezeichnet.

„Es wird immer schwieriger, Fragen von Sinn und Heil öffentlich zu behandeln"

HK: Mit dem impliziten Christentum ist es aber so eine Sache. Schließlich kann sich ein Zeitgenosse ja bewußt oder unbewußt mit diesem allgemeinen christlichen Erbe begnügen und sich damit den religiösen Anspruch von Glauben und Kirche vom Leib halten…

Kaufmann: Auf der Individualebene ist eine solche Haltung sicher vorstellbar. Vielleicht ist es für die religiöse Situation der Gegenwart kennzeichnend, daß sich das Christentum zum einen in seiner kirchlichen Sichtbarkeit und zum anderen in seiner säkularen Verborgenheit in den Strukturen der Kultur und des Rechts stabilisiert. Das sind aber gerade die Bereiche, die gemeinhin nicht als religiös gelten. Nur in seltenen Fällen, wie etwa beim Streit um die Abtreibungsgesetzgebung oder auch um die Kruzifixe in staatlichen Schulen wird das Fragen nach dem Christlichen in der Gesellschaft virulent, dann aber in einem nur schwer lösbaren Spannungsverhältnis. An solchen und ähnlichen Punkten wird es sozusagen dramatisch, wird auch einer größeren Öffentlichkeit klar: Hier wird etwas angesprochen, das sich nicht allein nach diskursiven Verstandeskategorien entscheiden läßt.

HK: Blitzt nicht in solchen Streitfällen dann doch gewollt oder ungewollt die Einsicht auf, daß *die* prägende Religion unserer Kultur nach wie vor das Christentum ist, auch wenn das den meisten im Normalbetrieb der Gesellschaft nicht bewußt ist?

Kaufmann: Das Christentum kann auf keinen Fall einen Exklusivitätsanspruch erheben. Man würde es sich damit zu einfach machen: Schließlich gehört zum heute noch nachwirkenden Erbe unserer Gesellschaft auch die griechisch-römische Antike oder die atheistische Aufklärung französischer Version. Aber ganz sicher kommt dem Christentum eine sehr stark strukturierende Funktion zu, gerade weil es Kirche als eine Institution gibt, die dem Ganzen über lange Jahrhunderte eine Art Halt gegeben hat. Das heißt nun aber nicht, daß diese Prägung – und sei es nur in rudimentären Formen – sozusagen automatisch bestehen bleiben müßte. Denken Sie nur an die ehemalige DDR mit ihrer radikalen Marginalisierung der Kirchen und des christlichen Glaubens als kulturellem Erbe.

HK: Eine Garantie dafür, daß implizit Christliches in Kultur und Rechtsordnung bestehen bleibt, gibt es aber auch in weniger radikal säkularisierten Gesellschaften nicht. Gerade im Zusammenhang mit dem Kruzifixurteil von 1995 wurde doch jenseits mancher kurzatmiger Aufgeregtheit so etwas wie ein Erschrecken darüber sichtbar, wie wenig solche christlich geprägten Bestände gesichert und selbstverständlich sind. Ist das nicht nur zu verständlich?

Kaufmann: Ich kann dieses Erschrecken gut nachvollziehen. Nur würde ich die religiöse Lage in Deutschland derzeit nicht so einschätzen, daß eine Gesellschaft ohne Christentum unmittelbar bevorsteht. Das schon deshalb nicht, weil dem Christentum bislang kein ernsthafter Konkurrent erwachsen ist. So hat die laizistische Aufklärung französischer Prägung in ihrem Ursprungsland heute ganz ähnliche Krisen zu bestehen wie die christlichen Kirchen. Und die meisten sogenannten „religiösen Bewegungen" erweisen sich als vergleichsweise ephemer. In den westlichen Ländern gibt es derzeit keine religiös-spirituelle Bewegung, die es auch nur von ferne an Gewicht und innerer Dynamik mit dem Christentum aufnehmen könnte. Das eigentliche Problem ist vielmehr, daß es immer schwieriger wird, Fragen von Sinn und Heil öffentlich, kollektiv zu behandeln. Es entsteht eher eine gewisse Indifferenz gegenüber solchen Fragen, eine mehr oder weniger kaschierte Ratlosigkeit, als eine wirkliche Alternative zum Christentum.

HK: Woher kommt letztlich diese Indifferenz?

Kaufmann: Sie hat mit der Ambivalenz der Moderne zu tun. Das Positive an dem Prozeß, den wir als Modernisierung bezeichnen, ist ein ungeheurer Zuwachs an Möglichkeiten. Wir leben nicht in einer Zeit des Werteverlusts, wie die Konservativen behaupten, sondern in einer Zeit der Werteinflation. Das kommt zwar im Ergebnis der Indifferenz auf das Gleiche heraus, nicht aber in der Therapie. Das Insistieren auf bestimmten Werten in Abhebung von anderen hilft angesichts einer Werteinflation überhaupt nichts. Denn alle anderen Werte erheben einen ähnlichen Anspruch, so daß die Konkurrenz der Werte und ein Übermaß des Werthaften bleibt, das ein Mensch in seinem Leben unmöglich verwirklichen kann. Damit ist aber auch das Heil in die Konkurrenz zu anderen Werten geraten, hat nicht mehr die Höchstrelevanz, wie Max Weber sagen würde. Heil steht in Konkurrenz mit Wohlstand, Freiheit, Gerechtigkeit und anderen Werten. Wir erwarten Gerechtigkeit nicht mehr von der Religion, sondern vom Rechtssystem, vom Staat und seinen Verteilungsmaßnahmen.

HK: In der derzeitigen Auseinandersetzung um den Sozialstaat und seine künftige Ausgestaltung steht auch implizit Christliches auf dem Spiel. Schließlich ist der moderne Wohlfahrtsstaat ohne christliche Ideen und Initiativen nicht denkbar. Wieweit läßt sich der Sozialstaat umgestalten, ohne daß dabei seine christlichen Wurzeln tangiert werden und er dadurch in Schieflage kommt?

Kaufmann: Es wird darauf ankommen, wie der Druck der Weltmarktsituation in den einzelnen Ländern verarbeitet wird. Es ist aber ein Charakteristikum aller Staaten im Abendland, daß sie gesellschaftliche Ordnung mit Gerechtigkeit assoziieren. Man darf deshalb als Konsens unterstellen, daß die Menschen unter einigermaßen gerechten Verhältnissen leben wollen. Das schließt nicht aus, daß die Vorstellungen darüber, was gerecht ist, zwischen den einzelnen Ländern inhaltlich variieren. Sie sind beispielsweise in den Vereinigten Staaten andere als in der Bundesrepublik oder in Schweden. Aber wenn sich die Überzeugung verbreiten sollte, ein Staat bzw. eine Regierung sei nicht in der Lage, gerechte Verhältnisse zu gewährleisten, entstünde ein beträchtliches Legitimationsproblem. Beispielsweise kommt es gegenwärtig unter den Bedingungen einer nicht oder nur gering wachsenden Wirtschaft zu verschärften Verteilungskonflikten. Nicht die Verschärfung der Verteilungskonflikte als solche muß die Christen auf den Plan rufen, wohl aber, wenn sich aus ihnen eine systematische Benachteiligung der Schwächsten ergeben würde. Es wäre gerade auch eine entscheidende Aufgabe für das bevorstehende Gemeinsame Wort der Kirchen, das Bewußtsein für diese Gefahr zu schärfen.

„Es kommt nicht allein auf die religiösen Leitbilder an“

HK: Das zweite kritische Gebiet, auf dem nicht nur, aber auch in den Kirchen das christlich geprägte Wertfundament unserer Gemeinwesen gefährdet erscheint, ist der umfassende Schutz des Lebens, vor allem in seiner Anfangs- und Endphase. Hierher gehört die Diskussion über den Schwangerschaftsabbruch ebenso wie die über die Euthanasie. Ist der kritische Punkt schon überschritten, von dem an fast zwangsläufig das ganze Gebäude ins Rutschen geraten muß?

Kaufmann: Aus soziologischer Sicht kann man dazu zunächst einmal nur sagen, daß die Interpretation unbestrittener Normen wie der, daß menschliches Leben zu erhalten sei und es eine unbezweifelbare Personwürde gibt, im einzelnen zeit- und kulturabhängig ist. Plausibilitätsstrukturen können sich im Laufe der Zeit wandeln. So erweisen sich etwa beim Fall Sterbehilfe die früheren Normen angesichts der medizinischen Entwicklung als zu wenig differenziert, so daß die ethische Urteilskraft vor neuen Problemen zu stehen scheint oder auch tatsächlich steht. Ich zögere mit der Antwort auf die Frage, ob zur Zeit bei Lebensbeginn und -ende eher solche Grenzfälle oder doch schon die Norm selber zur Diskussion stehen. Denn von außen, von anderen Kulturen aus gesehen, wirkt der Westen immer noch erstaunlich homogen, gerade auch in der Frage der Wahrung des Lebens und der Personwürde. Im übrigen kommt es dabei nicht allein auf die religiösen Leitbilder wie etwa die christliche Botschaft als solche an, sondern es spielen auch andere Dinge eine erhebliche Rolle, etwa historische Disziplinierungsprozesse, wie sie Norbert Elias in seiner Theorie der Zivilisation herausgearbeitet hat.

HK: Daß das Christliche angesichts des vielen Redens von Religion nicht ins Hintertreffen gerät, ist die eine Sache, der Umgang mit dem Thema Kirche wieder eine andere. Daß es in der Moderne eine deutliche Verkirchlichung des Christentums, nicht zuletzt unter dem Zwang der Verhältnisse gegeben hat, ist nicht zu bestreiten. Aber wie kann und soll der Weg der Kirche in der späten Moderne weitergehen?

Kaufmann: Als ich seinerzeit den Begriff der Verkirchlichung des Christentums prägte, wollte ich damit vor allem für bestimmte Veränderungen sowohl des kirchlichen wie noch mehr des außerkirchlichen Bewußtseins sensibilisieren. Im Außerkirchlichen gelten eben in der Tat „die Kirchen“, worunter meist die Amtskirchen verstanden werden, als der gesellschaftliche Ort von Religion. Das beginnt schon bei den Kirchengebäuden, die diesen Ort sichtbar symbolisieren. Der Begriff Verkirchlichung war aber auch kritisch in bezug auf die Kirchen selbst gemeint, gerade insofern, als kirchliche Amtsträger für sich doch eine Allzuständigkeit für die Auslegung der christlichen Botschaft in Anspruch nehmen, die zumindest unrealistisch ist. Die Tradierung des Christentums durch die Zeit hindurch hängt gerade in unserer heutigen, nachkonstantinischen Situation von Menschen ab, die ihren Glauben in Familien, in Partnerschafts- und Freundschaftsbeziehungen leben. Sie hängt von Schriftstellern ab, die religiöse Erfahrungen artikulieren können, von Politikern und Verbandsvertretern, die christlich grundierte Normen verteidigen, auch ohne sie produktiv fortzuentwickeln. Sie hängt schließlich auch von Intellektuellen ab, die als Theologen oder Nichttheologen die Anliegen des Christentums in Zusammenhang mit den übrigen Elementen unserer Wirklichkeit bringen.

HK: Und was ist dann mit den Amtsträgern, die innerkirchlich wie öffentlich in allererster Linie mit der Kirche identifiziert und für sie haftbar gemacht werden?

Kaufmann: Es braucht nach wie vor den Dienst an der Einheit als zentrale Aufgabe des kirchlichen Amtes. Im übrigen sollte man es sich mit der Kritik am Amt nicht zu leicht machen, gerade unter unseren gesellschaftlichen Verhältnissen. In modernen Gesellschaften ist die Vielzahl der Möglichkeiten so groß, daß alle Konkretisierungen menschlicher Organisation und menschlichen Zusammenlebens immer auch Verengungen sind. Die Wirklichkeit als ganze besteht in der Spannung der verschiedenen Verengungen. Deshalb gibt es auch eine für die kirchliche Hierarchie charakteristische

Spielart der Verengung, wobei man natürlich darüber diskutieren kann, wie eng diese sein muß, oder ob sie nicht doch manchmal zu eng ist und deshalb eine Erweiterung des Horizonts guttäte, die dann auch anschlußfähiger machen würde.

HK: Inwieweit sind die Verengungen im kirchlichen Gefüge auch Folge einer Bürokratisierung, wie es sie nicht nur, aber gerade auch in der Kirche der Bundesrepublik gibt? Ist analog zum „schlanken Staat" nun auch die „schlanke Kirche" angesagt?

Kaufmann: Es ist sicher ein spezifisches Problem der Kirche in Deutschland, daß sie sich aufgrund ihrer finanziellen Ausstattung viele Hauptamtliche leisten kann. Das veranlaßt den normalen Laienchristen leicht zu der Haltung: „Die sollen mal nur machen...". Ein Grund für die beobachtbare Passivität des nach wie vor vorhandenen volkskirchlichen Substrats im deutschen Katholizismus wie Protestantismus ist wohl darin zu suchen, daß viele Kirchenmitglieder die Angelegenheiten der Kirche nicht als ihre Sache auffassen, sondern Kirche als eine Instanz wie den Staat, die Gemeinde oder einen bestimmten Verband betrachten, an die man Aufgaben delegiert. Das wäre nicht einmal so schlimm, wenn es nicht auch den Bereich der Erziehung beträfe: Man hat heute den Eindruck, daß ein großer Teil der sich durchaus selbst als gläubig verstehenden Eltern der Auffassung ist, ihre Verantwortung sei damit erledigt, daß sie die Kinder in den Religionsunterricht und vielleicht auch in den Gottesdienst schicken. Damit werden aber die grundlegenden Bedingungen religiöser Sozialisation in Frage gestellt, die ja weitgehend über glaubhafte Vorbilder läuft.

„Es gelingt nur schwer, das spirituelle Moment zum Leuchten zu bringen"

HK: Das berechtigt aber doch nicht zu dem Umkehrschluß, bei weniger Hauptamtlichen oder überhaupt bei weniger Bürokratie werde eine Kirche lebendiger oder anziehender...

Kaufmann: Überhaupt nicht. Aber – diese Erfahrung habe ich in den USA gemacht – wenn eine Kirchengemeinde bestimmte Aufgaben wirklich eigenständig vor Ort bewältigt, gelingt es auch in höherem Maß, Verantwortung zu mobilisieren. In Deutschland ist aber sogar die Caritas diözesan zentralisiert. Die Kirchengemeinden haben bei uns sehr wenig originäre Aufgaben; die Kirche praktiziert das Subsidiaritätsprinzip in ihren eigenen Reihen viel zu wenig. Die Menschen sind doch in der Regel nur dort zum Engagement bereit, wo sie die Dinge auch selber beeinflussen können. Wenn man die Kirche als Institution erfährt, bei der alles auf der Diözesanebene oder sogar in Rom entschieden wird, wirkt das demotivierend.

HK: Nicht erst seit dem „Dialogpapier" des ZdK und dem Kirchenvolksbegehren gibt es in Deutschland und manchen anderen europäischen Ländern eine kontroverse Diskussion über anstehende Kirchenreformen. Für die einen sind die geforderten Reformen notwendige Bedingungen kirchlicher Erneuerung, für die anderen problematische Anpassung an den Zeitgeist. Wie sieht das der Soziologe, der sich immer wieder mit Struktur und gesellschaftlicher Präsenz der Kirche befaßt hat?

Kaufmann: Ich kenne einige Menschen, die sich stark für das Kirchenvolksbegehren engagiert haben und kann nur sagen: Das sind Menschen, denen etwas am christliche Glauben liegt. Dennoch kann ich mit den fünf Forderungen des Kirchenvolksbegehrens nicht so viel anfangen und glaube nicht, daß ihre Einlösung die Situation unserer Kirche deutlich zum Besseren wenden würde. Hinter dem Kirchenvolksbegehren und ähnlichen Reforminitiativen steckt die gut nachvollziehbare Enttäuschung darüber, daß die real erlebte Kirche nicht anziehender und überzeugender ist. Gleichzeitig verbindet sich damit meiner Einschätzung nach ein gewisses Unvermögen, zu den wesentlichen Zusammenhängen des Christentums durchzustoßen, die nach einem schönen Wort von Silja Walter „glühende Zusammenhänge" sind. Man ist enttäuscht darüber, daß man das Faszinosum von Kirche nicht erfährt und unterscheidet sich dadurch positiv von vielen anderen, denen das alles gleichgültig ist. Aber man projiziert diese Mangelerfahrung auf bestimmte institutionelle Momente, die letztlich doch zweitrangig sind.

HK: Gibt es für Sie einen Weg aus dieser unbefriedigenden Situation? Wo wäre denn anzusetzen?

Kaufmann: Jeder einzelne, der die aktuellen Reformforderungen vertritt, sollte sich die Frage stellen, worum es ihm eigentlich geht, ob er die Prioritäten in seinem Engagement richtig setzt. Auf der anderen Seite sollte die Kirche sich ehrlich eingestehen, daß es ihr nur schwer gelingt, das spirituelle Moment des Christentums zum Leuchten zu bringen. Das gelingt einzelnen Personen, auch einzelnen Bischöfen, aber insgesamt wirkt die Kirche in Deutschland ausgesprochen glanzlos, ohne daß man einfach sagen könnte, woran das liegt. Die ganze Auseinandersetzung um Gestalt und Zeugnis der Kirche leidet natürlich auch unter den Gesetzen der massenmedialen Vermittlung. Diese hat einen Selektionsmechanismus, der Themen, wie sie im Kirchenvolksbegehren angesprochen worden sind, massiv verstärkt und andere mehr oder weniger ausblendet.

HK: Ist das Vorherrschen einer binnenkirchlichen Strukturdebatte bei gleichzeitigem spirituellem Defizit nicht auch – im Positiven wie im Problematischen – eine Folge des Zweiten Vatikanums, das doch primär ein Konzil über die Kirche und ihre Strukturen war?

Kaufmann: Man übersieht häufig, daß sowohl „Lumen Gentium" wie vor allem auch „Gaudium et spes" eine spirituelle Dimension aufweisen, die auch heutige Menschen ansprechen kann. Allerdings ist gerade „Gaudium et spes" von der Kirche in Deutschland nie wirklich rezipiert worden, worüber man sich ruhig einmal selbstkritisch Gedanken machen

sollte. Und was die kirchenstrukturellen Fragen anbelangt: Sie waren dem Konzil natürlich wichtig, etwa in bezug auf das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium. Aber die Strukturfrage war auf dem Konzil in einen sehr theologischen Rahmen eingebettet und wurde dadurch in einem gewissen Sinn auch verfremdet. Die gleichsam empiristische Wendung des Problems ist im wesentlichen nachkonziliar, hängt stark mit der Studentenbewegung und der damit einhergehenden Soziologisierung des öffentlichen Bewußtseins zuammen.

„Theologie muß vom Gott der christlichen Offenbarung reden"

HK: Soziologisiert ist derzeit vielfach auch die Theologie. Manche Gegenwartssoziologen wie Ulrich Beck oder Gerhard Schulze avancieren mit ihren Büchern fast zu modernen Kirchenvätern; insgesamt haben die Sozialwissenschaften weitgehend die Philosophie als Bezugsrahmen für theologische Gegenwartsanalysen und Entwürfe abgelöst. Wie nimmt sich diese Entwicklung in den Augen eines Soziologen aus?

Kaufmann: Dabei geht es letztlich um das grundsätzliche Problem des Verhältnisses der Theologie zu den Wirklichkeitswissenschaften, gleich ob es sich dabei um Natur- oder Sozialwissenschaften handelt. Hier besteht jedenfalls seit Beginn der Neuzeit eine notwendige Spannung, die aber nicht zum Widerspruch führen muß. Mir scheint, daß die Theologie die Notwendigkeit dieses Spannungsverhältnisses noch nicht genügend reflektiert. Auf der einen Seite gibt es heute Theologen, die sich idealisierend-normativ von den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften distanzieren. Sie sagen dann etwa, Kirche sei ein Mysterium und deshalb brauche man sich um ihre empirische Gestalt nicht zu kümmern. Das läuft dann auf eine gewisse Immunisierungsstrategie hinaus, die nicht einmal bewußt sein muß.

HK: Aber Theologie kann auch ins andere Extrem fallen …

Kaufmann: Solche Theologen sind dann der Meinung, daß sie den empirischen Wissenschaften entnehmen können, was heute Sache ist, was gilt, daß diese Wissenschaften etwas zugespitzt formuliert die Wahrheit der Geschichte bestimmen. Demgegenüber ist sich ein reflektierter Sozialwissenschaftler heute bewußt, daß alle Vorstellungen über die soziale Wirklichkeit und ihre Veränderung vereinfachende Denkmodelle und heuristische Werkzeuge sind. Das gilt für die Systemtheorie ebenso wie für den Marxismus oder den symbolischen Interaktionismus, der eine etwas größere Affinität zur Religion zu haben scheint. Man braucht als Soziologe daher einen ganzen Werkzeugkasten, um mit der Wirklichkeit umgehen zu können, und bleibt dann noch hoch selektiv. Über diesen Werkzeugkasten verfügen Theologen aber meistens nicht. Sie sollten deshalb mit einer Mischung aus Neugierde und Distanz an die Sozialwissenschaften herangehen und sich vor allem darüber im klaren sein, daß diese Wissenschaften eine Wirklichkeit auslegen, in der Gott nicht mehr vorkommt.

HK: Die Theologen müssen nach wie vor von Gott reden und sie tun das in Deutschland an Fakultäten als Teil der staatlichen Universitäten. Die Theologie an der Universität gerät von mehreren Seiten zunehmend unter Legitimationsdruck. Werden die Theologen als Teil der „universitas litterarum" wirklich noch gebraucht?

Kaufmann: Sie werden ganz sicher gebraucht. Das eigentliche Geschäft einer Theologie als Wissenschaft ist die Auslegung einer Kulturtradition, die unsere Gesellschaft zutiefst geprägt hat, und zwar unter der Prämisse, daß in dieser Tradition eine heilsbezogene Botschaft enthalten ist. Das ist soziologisch gesprochen; als Christ kann ich darüber hinaus erwarten, daß die Theologie von Gott redet, und zwar vom Gott der christlichen Offenbarung. Das Spezifikum der Theologie müßte deshalb die Spannung zwischen dem all unser Begreifen und Tun übersteigenden Anspruch der Offenbarung und den Möglichkeiten des Menschen sein. Sie muß diese Spannung als solche lebendig erhalten, wobei das in der gegenwärtigen Situation möglicherweise eher durch eine negative als durch eine positiv entfaltete Theologie zu leisten ist.

„Zukunftsfähig ist, wer über disponible Ressourcen verfügt"

HK: Sie haben sich immer wieder über die Zukunftsfähigkeit des Christentums Gedanken gemacht. Wie sieht es heute mit dieser Zukunftsfähigkeit angesichts des fortschreitenden religiösen Traditionsverlusts, der prekären Stellung der Kirchen in der Gesellschaft und der massiven Orientierungsprobleme für unser Zusammenleben aus?

Kaufmann: Das Stichwort Zukunftsfähigkeit des Christentums hat verschiedene Konnotationen. Zunächst einmal geht es um die Frage, wie wir uns in der Gegenwart ausrichten müßten, um die Zukunft bestehen zu können. Wir wissen nun aber aus ganz anderen Wirklichkeitsbereichen, wie begrenzt die Prognosefähigkeit der Sozialwissenschaften generell ist. Das beste Beispiel dafür ist für mich der Zusammenbruch des Ostblocks, den wirklich keiner, auch kein Soziologe, zu diesem Zeitpunkt vorausgesehen hat. Deshalb ist die besorgte Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Christentums zwar verständlich. Sie ist aber rational nur dahingehend zu beantworten, daß der am ehesten zukunftsfähig ist, der über disponible Ressourcen verfügt, um unvorhersehbaren Herausforderungen gewachsen zu sein. Gerade der Glaube, daß nicht alles von unserem Tun abhängt, daß das Heil der Menschen, auf das es eigentlich ankommt, nicht in den kontingenten historischen Ereignissen unserer Vergangenheit und Zukunft liegt, ist auch aus soziologischer Sicht eine solche Ressource.

HK: Und was ist mit anderen möglichen Ressourcen des christlichen Glaubens, gerade auch auf dem Hintergrund der immer komplexer und widersprüchlicher werdenden religiösen Gesamtlage?

Kaufmann: Die religiöse Situation sieht bekanntlich nicht überall auf der Welt gleich oder ähnlich aus. Auch wenn man die Verheißung, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden, ernst nimmt, enthält sie nicht die Zusage, daß das Zentrum des Christentums weiterhin in Europa liegen muß. Ungeachtet der unauflösbaren Verbindung von Christentum und westlicher Kultur werden sich gewisse Makrostrukturen vermutlich grundlegend ändern. Dazu gehört die wachsende Weltvergesellschaftung und möglicherweise auch eine stärkere Auseinandersetzung der Weltreligionen miteinander. Soziologisch gesprochen möchte der Mensch nur in einer Religion leben, sein Heil in eindeutiger Weise zugesprochen bekommen. Dem widerspricht aber der religiöse Pluralismus. Die damit gegebene Spannung wird eine nachhaltige Herausforderung für alle Weltreligionen bedeuten, die durchaus eine heilsgeschichtliche Herausforderung sein könnte. Es bleiben aber in jedem Fall die tiefen Ambivalenzen, von denen unsere Welt im Unterschied zu allen früheren Formen menschlichen Zusammenlebens geprägt ist. Deshalb müssen wir lernen, mit diesen Ambivalenzen umzugehen.

Schöpfungsgerechter Fortschritt

Grundlagen und Perspektiven der Umweltethik

Wie läßt sich die Verantwortung gegenüber der Umwelt theologisch-ethisch begründen, ohne die Sonderstellung des Menschen einzuebnen? Dieser Frage geht der Münchner Sozialethiker Wilhelm Korff im folgenden Beitrag nach. Es handelt sich um einen Vortrag bei der 2. Vollversammlung von Herausgebern und Fachberatern des neuen „Lexikons für Theologie und Kirche".

Ethik fragt nach der Verantwortbarkeit dessen, was der Mensch tut, wie er sein Leben führt, was er aus sich und der Welt macht, wie er mit dem umgeht, was er kann. Mit dem allgemeinen Bewußtwerden der ökologischen Krise sieht sich die Ethik hier vor grundsätzlich neue Herausforderungen gestellt. Der Umgang des Menschen mit seiner natürlichen Umwelt gewinnt eine Bedeutung, die sich mit ganz eigenen Ansprüchen an sein Handeln geltend macht. Lagen die ethischen Fragen bisher wesentlich und vorgängig auf der Linie des Umgangs des Menschen mit dem Menschen, und zwar auch noch in den hier zu treffenden interaktionellen Regelungen von Ansprüchen und Gegenansprüchen auf verfügbare natürliche Ressourcen, so weitet sich die ethische Perspektive nunmehr in nicht minder fundamentaler Weise auf den Umgang des Menschen mit den von ihm in immer größerem Umfang erschlossenen und verfügbar gemachten Ressourcen selbst aus. Es geht um die verantwortliche Sicherung des ökologischen Bedingungsgefüges seiner Existenz, um die zukunftsfähige Einbindung seiner Zivilisationssysteme in das Netzwerk der ihn tragenden Natur. Eben damit aber stellt sich die ethische Frage erst als eigene umweltethische Frage.

Man wird der ethischen Diskussion um die Umweltfrage schwerlich gerecht, wenn man sie nicht zugleich auf dem Hintergrund der wachsenden Komplexität moderner Gesellschaft begreift. Moderne Gesellschaft ist geprägt durch zunehmende Ausdifferenzierung ihrer Kultursachbereiche in sich eigenständig organisierende Teilsysteme mit je unterschiedlichen Strukturen, Aufgabenstellungen und Methoden. Hierauf beruht ohne Zweifel die außerordentliche Effizienz und Leistungskraft dieser Gesellschaft. Dennoch erweist sich der hier eingeschlagene Weg keineswegs als risikolos. Die auf diesem Weg erreichten ungeheuren Zuwächse an Kompetenz sind ihrerseits erkauft mit einer fortschreitenden Fraktionierung und Segmentierung von Verantwortungen und Zuständigkeiten der gesellschaftlichen Akteure, so daß hier bereits mit Recht von einer „Taylorisierung der Moral" gesprochen wurde (*G. Anders,* Die Antiquiertheit des Menschen, Band 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1987, 294–297).

Sozialethische Begriffe für die Umweltethik?

Die Auseinandersetzungen um die seit Beginn der siebziger Jahre aufbrechende Umweltfrage haben eben diese Tendenz offensichtlich zunächst nochmals verstärkt. Der neu entdeckte Sachbereich Umwelt erwies sich schnell als ein sich deutlich von den übrigen Kultursachbereichen abhebender Verantwortungsbereich mit ganz eigenen Anforderungen, die in vielem überdies nur sehr schwer in die übrigen, vor al-

lem aber in den sozialen und in den ökonomischen Sachbereich mit ihren zum Teil geradezu gegenläufigen Gesetzlichkeiten hineinzuvermitteln waren. Nicht ohne Grund kam es hier deshalb bereits gegen Ende der siebziger Jahre erstmals zu einer breiten *Umweltbewegung,* zur Formierung zahlreicher Umweltverbände, ja sogar zu einer eigenen politischen Organisation in der Partei der Grünen. Die Umweltfrage schuf sich so gleichsam ihre speziellen Wächter und ihre eigenen Advokaten.

In diesem Zusammenhang müssen nun aber auch die hier gleichzeitig einsetzenden Bemühungen um die Grundlagenfragen einer Umweltethik gesehen werden. Es liegt auf der Hand, daß es für den Umgang des Menschen mit der Natur angesichts der neuen gewaltigen Herausforderungen entsprechender handlungsleitender Prinzipien bedarf, nach denen sich dieser Umgang als *gut* oder *schlecht* bestimmen läßt. Gerade hier aber liegen offenkundig Defizite, Defizite einer – gemessen an dem Gang der Vernunft neuzeitlicher Entwicklung – längst nicht auf ihren sachgerechten Stand gebrachten Umweltethik. Daß diese Defizite beträchtlich sind, zeigt im Grunde schon der ausgesprochene Mangel an konzisen Begriffen, wenn es darum geht, umweltethische Ansprüche sprachlich zu fassen und auf den Punkt zu bringen. Dies mag gewiß auch an der vergleichsweise jungen Tradition des Umweltproblems liegen, macht aber die Bemühungen um die Erstellung solcher Begriffe angesichts der grundlegenden Bedeutung, die diesem Problem zukommt, nicht weniger dringlich.

Jedenfalls kennen wir Defizite dieser Art dort, wo es um die ethische Bestimmung des Umgangs des Menschen mit dem Menschen, also im Gegensatz zu *umweltethischen* um *sozialethische* Fragen geht, ganz und gar nicht. Hier steht uns vielmehr ein ganzes Arsenal von ethischen Begriffen, Regeln und Prinzipien zur Verfügung. Man denke nur an die uralte sogenannte „Goldene Regel", die sich in unterschiedlichen Fassungen in fast allen Hochkulturen als Ansatz zur Entwicklung einer universellen Ethik findet: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem anderen zu". „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun." Oder man denke an den neuzeitlichen Grundanspruch der Menschenwürde und der daraus abgeleiteten universellen Menschenrechte, aber auch schlicht an die fundamentale sozialethische Bedeutung der Kategorie des Rechts überhaupt. Man denke ferner an ethische Grundhaltungen wie Ehrfurcht, Liebe, Gehorsam, Verantwortung. An die ethische Leitidee der Gerechtigkeit und ihre Differenzierung in Legalgerechtigkeit, Tauschgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit bis hin zur sozialen Gerechtigkeit. Und nicht zuletzt an die für eine Ethik komplexer sozialer Systeme in unserem Jahrhundert zentral gewordenen Prinzipien der Personalität, der Solidarität und der Subsidiarität.
Wird nun aber dieses ganz auf den Umgang des Menschen mit dem Menschen hin konzipierte, höchst differenzierte ethische Begriffsinstrumentarium auch für eine Umweltethik taugen? Oder anders gewendet: Läßt sich der offenkundige Mangel an einer spezifisch umweltethischen Semantik durch Applikation solch sozialethischer Begrifflichkeiten ausgleichen? Das ist in der Tat eine erregende und im einzelnen sehr genau zu prüfende Frage, deren Beantwortung um so dringlicher erscheint, als von solcher Applikation ja längst überaus reger Gebrauch gemacht wird, und zwar nicht nur umgangssprachlich, sondern auch in einer ganzen Reihe von theoretischen Begründungs- und Rechtfertigungsansätzen, die für sich Konsistenz beanspruchen.

Nehmen wir deshalb zum Einstieg hier nur den Begriff *Solidarität,* uns vertraut im gesellschaftsethischen wie rechtlichen Kontext als eines der zentralen Sozialprinzipien. Es ist zu fragen, ob dieses Prinzip heute, angesichts der globalen ökologischen Krise, nicht auch auf das Zuordnungsverhältnis Mensch–Natur auszudehnen ist. Auf den ersten Blick legt sich das in der Tat nahe. Der Mensch erkennt sich wieder zunehmend als ein integrativer Teil der Natur. Er lebt aus ihren Voraussetzungen und kann letztlich nicht gegen sie überleben. Jeder Versuch des Menschen, sich von der ihn tragenden Natur zu emanzipieren und sein Verhältnis zu ihr als bloßes Nutzungs- und Verfügungsverhältnis zu bestimmen, entlarvt sich als Irrweg. Trotz der Sonderstellung, die dem Menschen zukommt, ist er in eine Natur eingebunden, die sich in all ihren Entfaltungen und Erscheinungen zugleich als ein hochkomplexes Netzwerk darstellt. Die Existenzbedingung des Einzelnen verknüpft sich mit der Stimmigkeit des Ganzen.
Solche Verknüpfung aber assoziiert die Vorstellung einer „Schicksalsgemeinschaft", die zwischen dem Menschen und der außermenschlichen Natur waltet. Die Überlebenschance der Menschheit steht in unauflöslichem Zusammenhang mit den Entfaltungschancen der übrigen Lebenswelt. Der Katastrophe entgehen kann diese Menschheit nur, wenn sie die Erde wieder als „Arche" des Lebens entdeckt. Muß also Solidarität neu definiert werden, nicht nur als Begriff der Mitmenschlichkeit, sondern als Begriff der Mitgeschöpflichkeit?

Gegen einen Quasipersonalisierung der Natur

Es gibt solche Versuche. Hiernach kann der Mensch seiner Naturzugehörigkeit nur aus einem Weltverständnis gerecht werden, das nicht anthropozentrisch, sondern wesenhaft physiozentrisch ausgelegt ist. Die Natur geht nicht im Menschen auf, und der Mensch hat sein Leben durch die Gemeinschaft mit ihr. Soll ein ausbeuterischer und despotischer Umgang mit der Natur überwunden werden, so müsse der Mensch seinen Vorrechtsanspruch aufgeben und dürfe sich nur als eine mögliche Erscheinungsform dieser Natur begreifen. Tier und Pflanze, Baum und Stein, Wasser, Luft und Erde komme von daher ein selbständiger Anspruch im Sinn eines Eigenrechts zu. *Klaus Michael Meyer-Abich* (Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Umweltphilosophie für die Umweltpolitik, Wien 1984, 139) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Rechtsgemeinschaft der Natur", zu

welcher der Kreis der Rechtssubjekte „über die Menschheit hinaus" zu erweitern sei. Eine Rechtsgemeinschaft aller Naturwesen aber hätte, wie jede Rechtsgemeinschaft, ihr moralisches Fundament in Maximen der Gegenseitigkeit und Gemeinhaftung. Das Prinzip einer physiozentrisch angelegten ökologischen Ethik hieße dann tatsächlich Solidarität.

Ein in dieser Weise entgrenztes Verständnis von Solidarität kann freilich seine Plausibilität nur dadurch aufrechterhalten, daß hier Mitgeschöpflichkeit durchgängig in Begriffen des Personalen ausgelegt wird. Der Umgang mit der Natur wird dialogisch aufgefaßt, das Verhältnis zu ihr in der Weise der „Geschwisterlichkeit" und „Partnerschaft" verstanden. Entsprechend wird allem, was ist, der belebten und selbst der unbelebten Natur, eine Würde zugeschrieben, die der des Menschen gleichgeordnet erscheint. Die den Menschen umgreifende Lebenswirklichkeit gewinnt einen Status der Unverfügbarkeit. Bekannt ist in diesem Zusammenhang *Albert Schweitzers* Grundforderung der „Ehrfurcht vor dem Leben" als universelles ethisches Prinzip. „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will" (Kultur und Ethik [= Gesammelte Werke, Band 2; Erstveröffentlichung 1923], München 1974, 377). Wir haben es hier mit einer biozentrischen Position zu tun. An die Stelle des Personprinzips rückt das Prinzip Leben. Wo immer der Mensch herrschend in die Natur eingreift, fügt er ihr Leid zu und macht sich an ihr schuldig. Die gequälte und geschändete Natur, der der Mensch die Solidarität verweigert hat, ruft nach Restitution. Versöhnung und Friede mit ihr können nur durch einen Grundakt der Solidarisierung, durch Einordnung der menschlichen Rechte in die ebenbürtigen Rechte der übrigen Natur erreicht werden.

Die Welt als Arbeitsfeld des Menschen

Spätestens hier aber zeigt sich die Grenzüberschreitung. Solche Versuche, den Umgang des Menschen mit der ihn umgreifenden Schöpfung in Kategorien des Personalen fassen zu wollen und entsprechend als ein interpersonales Geschehen zu deuten, erweisen sich als ebenso falsch wie gefährlich. Keiner der außermenschlichen Erscheinungsformen der Natur kommt die Eigenschaft eines personalen, der vernünftigen Selbstbestimmung fähigen Freiheitswesens zu. Die Befähigung zur Selbstverfügung, die allein dem Menschen eignet, begründet zugleich seine Unverfügbarkeit. Wo Unverfügbarkeit aber dennoch der außermenschlichen Natur zugesprochen wird – auch wenn sich dafür kein Fundament in der Sache findet – fällt zugleich alles ethisch Unterscheidende dahin. Der Versuch, die Verantwortung des Menschen für die Natur durch eine Art Quasipersonalisierung ihrer Erscheinungsformen zu sichern, führt zwangsläufig zur Einebnung des personalen Anspruchs des Menschen. Person meint dann letztlich dasselbe wie Natur, so erhaben und gleichgültig wie diese.
Nun könnte man dagegen einwenden, daß sich in der christlichen Tradition bedeutende literarische Zeugnisse finden, insbesondere dann aber auch in der Bibel selbst, die den Erscheinungsformen der Natur einen quasipersonalen Status zuweisen. Erinnert sei nur an den berühmten Sonnengesang des *Franz von Assisi,* in dem wie nirgends sonst das Verhältnis des Menschen zur Natur als ein geschwisterliches besungen wird. Zu nennen sind aber auch schon jene alttestamentlichen Psalmen, in denen die gesamte Schöpfung in den Lobpreis Gottes einstimmt und ihre kreatürliche Abhängigkeit von diesem Gott bekundet. Seine eschatologische Aufgipfelung findet dies dann schließlich im 8. Kapitel des Römerbriefes: „Die ganze Schöpfung seufzt und liegt in Geburtswehen bis auf diesen Tag" und „wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes".

Dennoch geht es in all diesen Beschreibungen des Jubels und des Lobes, der Klage und des Begehrens, des Harrens und der Sehnsucht dieser Schöpfung um rein analoge Redeweisen, um Metaphern, die das Wunder der Schöpfung, das Einstehen Gottes für das „Werk seiner Hände" (Ps 8,7) und die Transparenz dieses Werks auf seinen Urheber und Vollender hin mittels solcher Bilder verdeutlichen wollen. Unmittelbarer und eigentlicher Partner im dialogischen Geschehen zwischen Gott und Welt ist hingegen allein der Mensch. „Nur wenig unter Gott gestellt" erweist er sich als Sinnspitze der gesamten Schöpfung (Ps 8,6 u. 7). Der Anspruch des innerweltlich Numinosen verdichtet sich im Numen des Menschen als Imago dei, als Person.

Dieser Glaubenserfahrung Israels kommt eine fundamentale, kulturprägende Bedeutung zu, die weit über das auf der Grundlage anderer Religionen Erreichte hinausgeht. Es war gerade die große Leistung der Religion Israels, den vom Rechtsvertrag und Rechtsbund her entwickelten Begriff der Tora zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung zu machen und damit den im Gottesverhältnis gründenden ethischen Anspruch auf den Menschen, nämlich auf den Menschen als Bild Gottes, zu zentrieren. Das aber hat eine doppelte Konsequenz. Einmal im Blick auf das Verhältnis des Menschen zu der hier als Schöpfung und damit als *Werk* Gottes verstandenen Welt, die dem Menschen Kraft seiner Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes zur Gestaltung aufgegeben wird.
Genau dies ist im Herrschaftsauftrag Gen 1,28 „Machet euch die Erde untertan" und im Gärtnerauftrag an Adam Gen 2,15, den Garten dieser Erde „zu bebauen und bewahren", festgehalten. Mit ihrer Entdivinisierung wird die Welt zum Verantwortungs- und Arbeitsfeld des Menschen. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis der Menschen zueinander. Es ist in derselben schöpfungstheologischen Profilierung des Menschen als Bild Gottes und berufenem Partner seines Bundes grundgelegt. Dem hat aller zwischenmenschliche Umgang zu entsprechen. Erst der Mensch ist genuin sittliches Wesen, und erst in bezug auf ihn gewinnt der ethische Anspruch den Charakter des Unbedingten. Eben diesen Anspruch entfaltet die Tora mit ihren für den Bund Jahwes mit Israel konstitutiven Geboten und Weisungen.

Diese hier grundgelegte anthropozentrische Position ist in ihrem Kern nicht aufgebbar. Sie behält ihr ganzes Gewicht gerade auch in Ansehung jener, die heute meinen, der andrängenden Umweltproblematik könne nur mit alternativen, in archaische Denkmuster zurückverweisenden biozentrischen oder physiozentrischen Ethikmodellen wirksam begegnet werden. Mit derartigen Redivinisierungsversuchen läßt sich in der Tat weder der personalen Bestimmung des Menschen gerecht werden, noch auch der Natur selbst. Tatsächlich beginnen wir die Natur zunehmend als einen gewaltigen evolutiven Prozeß zu begreifen, der durchgängig bis in ihre unterschiedlichen Hervorbringungen und Erscheinungsformen hinein nach eigenen Gesetzlichkeiten verläuft, eben damit aber seitens des Menschen auch höchst differenzierte Verantwortungswahrnehmungen im Umgang mit diesen Hervorbringungen und Erscheinungsformen fordert. Hier wird unmittelbar evident, daß die Entfaltung einer Umweltethik auf der Grundlage solch neo-animistischer Natur- und Weltdeutungen nicht sachadäquat zu leisten ist.

Der Mensch ist das Wesen der Verantwortung

Eine andere Frage bleibt es hingegen, wie der anthropozentrische Ansatz, zumal in bestimmten neuzeitlichen von seinen genuin biblischen Wurzeln abgeschnittenen Deutungen, in bezug auf die modernen umweltethischen Herausforderungen tatsächlich gehandhabt wird. Hier sind in der Tat deutliche Defizite festzustellen, so daß sich bei manchen die Vorstellung festsetzen konnte, Anthropozentrik gehe mit einem Ethos der Desensibilisierung gegenüber der außermenschlichen Wirklichkeit Hand in Hand, sie degradiere die Natur zum bloßen Material für den Menschen; von einem Eigenwert dieser Natur, der den Menschen noch in irgendeiner Weise ihren Erscheinungsformen gegenüber in eine moralische Pflicht zu nehmen vermöchte, könne hier keine Rede sein.

Nun ist nicht zu leugnen, daß es im Prozeß der Neuzeit zu derartigen Deutungsverschiebungen und Mißbräuchen gekommen ist, die sich in gewisser Weise sogar weltweit fortgesetzt haben. Es ist aber ebensowenig zu leugnen, daß damit die dem anthropozentrischen Ansatz inhärente *ethische* Dimension von Grund auf verfehlt wird. Das läßt sich mit einem einfachen Hinweis klarmachen: Der anthropozentrisch begründete Anspruch des Ethischen zielt zwar wesenhaft auf den Menschen als dem *Adressaten* dieses Anspruchs. Dies meint aber gerade nicht, daß der Mensch gleichzeitig auch einziger *Inhalt* der sich daraus für ihn ergebenden ethischen Forderungen ist. Andernfalls wäre es völlig unsinnig, überhaupt von einer Umweltethik, einer Naturschutzethik, einer Tierethik oder dergleichen zu reden. Der Mensch ist das Wesen der Verantwortung, darin manifestiert sich seine Würde, und eben dies schließt in jedem Falle Willkür im Umgang mit den Hervorbringungen und Erscheinungsformen der Natur a limine aus.

Entsprechend differenziert wird sich hier seine Verantwortung aber auch darstellen. Natur kann uns in unterschiedlicher Weise gegenübertreten, in ihrer Schönheit ebenso wie in ihren Schrecken, in ihrer Erhabenheit, aber auch in ihrer Nützlichkeit. Nicht wenige Hervorbringungen der Natur – man denke hier nur an bestimmte Viren und Bakterien – können dem Menschen in extremer Weise bedrohlich werden, so daß die Vernichtung solcher Arten für ihn gegebenenfalls geboten ist. Andere hingegen – und dies kann für pflanzliche wie tierische, für niedere wie höhere Lebensformen im gegebenen Fall gelten – erweisen sich ihm als außerordentlich wertvoll, so daß er sie hegt, domestiziert, züchtet und sogar genetisch weiterentwickelt. Einige Tiere sind ihm sogar zum Gefährten geworden. In solcher Zuordnung können sich durchaus emotionale Bindungen entwickeln, die freilich die genuine Differenz zum Menschen nicht aufzuheben vermögen.

Generell wird man sagen müssen: Der Mensch ist, weil emotions- und leidensfähig, als Vernunftwesen zugleich *empathiefähig,* und dies wird die Ausgestaltung seiner moralischen Verantwortung im Umgang mit den übrigen Kreaturen entscheidend mitbestimmen müssen, wobei hier analoge Reaktionsweisen (Schmerz-, Streß-, Angstfähigkeit u.ä.) in deren Lebensäußerungen durchaus wesentliche Anhaltspunkte geben können. Das wiederum hat dann auch unmittelbare Konsequenzen insbesondere im Bereich der Tierhaltung, so etwa in bezug auf in der aktuellen Diskussion zu Recht angemahnte moralische Bedingungen, die bei Massentierhaltung, bei Tiertransporten oder bei Tierversuchen einzuhalten sind.

Doch im Spektrum unserer Verantwortung für die Natur geht es nicht nur um die Art unseres Umgangs mit den einzelnen Lebensformen. In noch umfassendere Verantwortung genommen sind wir ebenso in bezug auf die höchst unterschiedlichen Ökosysteme und ökosystemaren Zusammenhänge, in denen sich diese Natur entfaltet und sich uns vermittelt. Für eine Strukturierung der hier wahrzunehmenden Verantwortung sind wohl folgende Gesichtspunkte zu beachten:

Vom anthropozentrischen Ansatz her erweist es sich im Prinzip als legitim, in solche Systeme einzugreifen, sie auf uns hin umzugestalten und sie für unsere Zwecke zu nutzen. Die sich selbst überlassene ursprüngliche Natur, wie sie sich noch bis zum Beginn des Neolithikums darstellte, wurde so sukzessive in Kulturlandschaft umgewandelt. Das betrifft inzwischen den größten Teil der Landflächen unserer Erde, soweit sie sich für diese Zwecke eignen.

Natürlich lassen sich damit nicht auch die diesen Prozeß vielfach begleitenden, nicht selten sogar vorgängig aus Not oder auch aus Unwissenheit entstandenen *negativen Nebenfolgen* automatisch rechtfertigen oder gar gutheißen. Ich nenne hier nur den Verlust an Biodiversität, das regionale, aber auch globale Verschwinden von Arten. Ferner die fortschreitende Desertifikation ganzer Zonen, die Verkarstung von Bergregionen, die Entstehung von Ödland und die Ausweitung von Wüsten als Folge der Abholzung von Wäldern auf landbe-

wirtschaftungsuntauglichen Flächen. All dies verstärkte sich bereits früh mit der Entstehung von Hochkulturen sei es in China, Indien oder im Mittelmeerraum. Der Rede wert sind in unserem Zusammenhang aber umgekehrt auch mögliche nicht intendierte positive Auswirkungen von Eingriffen des Menschen in die Natur. Klassisches Beispiel hierfür: Die Lüneburger Heide, ein vom Menschen gewissermaßen „verschuldetes", auf Abholzung des ursprünglichen Waldbestandes zurückgehendes neues Ökosystem, das heute seinerseits unter Naturschutz gestellt ist.

Fortschritt muß von den Bedingungen der Natur mitgetragen werden

Wir haben es auf der hier skizzierten zweiten, größeren Naturzusammenhängen geltenden Verantwortungsebene offensichtlich vorrangig mit dem zu tun, was man gemeinhin auch Naturschutz nennt. Mit der Forderung eines spezifischen Naturschutzes sehen wir uns verpflichtet, dem entgegenzuwirken, was an möglichen negativen Folgen aus dem jeweiligen, auf unser Eigenwohl gerichteten Handeln im Umgang mit der uns verfügbaren Natur für diese Natur selbst entsteht. Doch ist damit keineswegs auch schon apriori festgelegt, welche Natur wir denn nun meinen, die es zu schützen gilt, *welche* Natur wir also schützen sollen? Verstehen wir darunter die ursprüngliche, vom Menschen bisher noch *unberührt* gelassene Natur, die ihrerseits das verbliebene Resultat eines über hunderte Millionen Jahre gehenden Evolutionsprozesses darstellt, in dem sich eine Vielfalt von Arten und Lebensformen einander immer wieder abgelöst haben? Oder meinen wir die vom Menschen *gestaltete* Natur, die es zu schützen gilt, den von Adam bebauten Garten in seinen vielfältigen Ausprägungen in Stadt-, Fluß-, Park- und Agrarlandschaften, in denen Mensch und Natur ihre Symbiose finden? Oder meinen wir im gegebenen Fall jene Natur, die gleichsam unbeabsichtigt im Gefolge menschlicher Eingriffe immer neu zu entstehen vermag?

Welche Natur also soll geschützt werden? Die Frage ist offensichtlich eben nicht zeitlos, geschichtsunabhängig, ein für allemal zu beantworten. Weder die Natur noch der Mensch und seine Kultur sind statische, unwandelbare Größen. Es geht sonach hier immer auch um Abwägungsprozesse, in welche Kriterien der Pluriformität, der Schönheit, der Seltenheit, des Faszinierenden und Ehrfurchterweckenden, aber auch Kriterien der funktionalen Erforderlichkeit und Notwendigkeit einfließen und ebenso immer wieder miteinander konkurrieren können. Dasselbe gilt dann aber nicht anders auch unter der Voraussetzung, daß wir diese unbeendbar reiche, dynamische, evolutive Natur mit ihrer Sinnspitze Mensch in einem letzten, theologischen Sinne als Schöpfung Gottes zu betrachten haben, die es ihrer intentionalen Zielrichtung nach als Schöpfung zu bewahren gilt. Von daher meint „Bewahrung der Schöpfung" denn auch nicht einfachhin nur Festschreibung ihres uns überkommenen Bestandes, sondern wesenhaft Fortschreibung und Weiterentwicklung der in ihrem Bestand angelegten Möglichkeiten.
Doch gerade das Wort von der „Bewahrung der Schöpfung" enthält zugleich mehr noch einen eindringlich mahnenden und warnenden Ton, der uns hier unmittelbar auf die dritte Verantwortungsebene hinlenkt. Wir haben es nämlich längst nicht mehr nur mit bestimmten Tierschutz- und Naturschutzerfordernissen zu tun, so relevant diese im einzelnen auch immer sein mögen. Es geht vielmehr darüber hinaus gleichzeitig längst schon um die Wahrnehmung und Ausfaltung einer noch umfassenderen, oder wenn man so will, noch elementareren Verantwortung. Es geht um die dauerhafte Sicherstellung der Funktionsfähigkeit des Bedingungsgefüges menschlicher Zivilisationssysteme *und* der Tragekapazität der Natur. Erst in diesem Zusammenhang sprechen wir je und je von Umwelt und Umwelterfordernissen. Es geht um eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung und darin um die Überlebens- und Zukunftsfähigkeit des Menschen und der Menschheit.

Wenn uns nun aber heute die in dieser Weise gefaßte Umweltfrage als Frage nach dem Ressourcenpotential und der Tragekapazität der uns umgreifenden Natur plötzlich zu einer solch zentralen ethischen Herausforderung geworden ist, so läßt dies zugleich eines erkennen, daß wir nämlich, trotz aller immensen Fortschritte, die uns das „Projekt" neuzeitlicher Rationalität gebracht hat, was den Umgang mit dieser Natur betrifft, auf einen höchst irrationalen und riskanten Weg geraten sind und uns in vielem immer noch auf ihm befinden. Mit ihm erscheint am Ende alles bereits Erreichte an Fortschritt aufs Spiel gesetzt und darin zugleich jegliche *schöpfungsgerechte* Idee von Fortschritt desavouiert.
Die Tatsache, daß die Natur „zurückschlägt", wo ihre Gesetzmäßigkeiten mißachtet, ihre Ökosysteme zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der gegen grundlegende Bedingungen der Natur verläuft. Auf eine ethische Bestimmung gebracht, bedeutet dies: Als Fortschritt kann nur bezeichnet werden, was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Je mehr wir uns deshalb mit der Vorstellung identifizieren, daß es erstrebenswert und gut sei, eine Welt zu wollen, die sich uns in all ihren Möglichkeiten erschließt, um so nachdrücklicher sehen wir uns in neue, bisher ungeahnte Verantwortungen genommen. Neuzeitliches Fortschrittsdenken wird damit einem entscheidenden Reifungsprozeß unterworfen.

Es liegt auf der Hand, daß es zur Gestaltung eines solchen, nunmehr zugleich *umweltgerechten* Fortschritts unserer menschlichen Zivilisation einer schier unbeendbaren Fülle von Einzelaktivitäten bedarf, die ein großes Maß an Spezialwissen aber auch an Interdisziplinarität erfordern. Dabei mag es als ein Hoffnungszeichen gelten, daß inzwischen Vertreter vieler wissenschaftlicher Einzeldisziplinen, seien es Geologen, Biologen, Ökologen oder Toxikologen, seien es Technikwissenschaftler, Sozialwissenschaftler, Juristen oder Ökonomen, aber nicht zuletzt auch der Gesetzgeber selbst,

die Umweltfrage in dem so verstandenen Sinne anzugehen suchen. Immerhin spricht die Tatsache für sich, daß gerade dem Umweltrecht während der beiden letzten Jahrzehnte eine immer größere Bedeutung zugewachsen ist, so daß es angesichts der Vielfalt und der fortschreitenden Dichte umweltrelevanter rechtlicher Regelungen, die es hier inzwischen zu verwalten gilt, heute bereits einen eigenen gewichtigen Rechtsbereich darstellt. Auf diesem Hintergrund stellt sich für uns aber nunmehr um so nachdrücklicher die Frage, welche Aufgabe denn die Ethik – und das gilt gleichermaßen für die theologische Ethik – als handlungsleitende normative Grundlagendisziplin hier in spezifischer Weise wahrzunehmen hat. Fällt es nicht gerade ihr zu, die tragenden Grundsätze, die generellen entscheidungsrelevanten Prinzipien herauszuarbeiten, nach denen angesichts dieser neuen Umweltfrage insgesamt zu verfahren ist? Und ist in diesem Zusammenhang nicht auch die Kirche im Kontext des durchaus produktiven und reflektierten Erfahrungsschatzes ihrer Soziallehre hier wieder neu und in eigener Weise gefordert?

Zum Aufbau einer humanen Welt bedarf es nicht nur klarer handlungsleitender Prinzipien, die als soziale Strukturprinzipien den Umgang des Menschen mit dem Menschen betreffen, sondern gleichermaßen notwendig auch ebenso klarer handlungsleitender Prinzipien, die den Umgang des Menschen mit der ihm vorgegebenen und ihn tragenden Natur betreffen. Hier tut sich nämlich inzwischen, gerade was Natur- und Umweltethik angeht, ein riesiger Markt der Meinungen auf, der mit Vorrang auch von Theologen – katholischen wie evangelischen, darunter eine ganze Reihe von Bestsellerautoren – in immer neuen Varianten fleißig bedient wird. Was da aber zumeist vorgeschlagen wird, ist genau Ausdruck eines vorherrschenden, in gewisser Weise verständlichen, aber keineswegs unproblematischen Trends.

Das Retinitätsprinzip als umfassender Imperativ

Angesichts des hohen Maßes an Instrumentalisierung im neuzeitlichen Umgang mit der Natur verstärkt sich die Tendenz, diese Natur in der Einschätzung ihres Wertes und des Wertes ihrer Erscheinungsformen wieder näher an den Menschen heranzurücken, in dem Glauben sie auf diese Weise um so besser vor dem Menschen schützen zu können. Nur so erklärt sich das erstaunlich große Echo, das Autoren wie *Eugen Drewermann, Jürgen Moltmann, Franz Alt, Günter Altner, Klaus Michael Meyer-Abich* und jüngst selbst noch *Leonardo Boff* mit ihren unterschiedlichen umweltethischen Ansätzen immer wieder finden. Und in diesem Kontext muß dann auch die entsprechende Begriffswelt gelesen werden, die hier zur Kennzeichnung dieser Natur und des Umgangs mit ihr vorwaltet: Heiligkeit, Würde, Solidarität, Partnerschaft, Gleichwertigkeit, Eigenrecht. Unabhängig davon, wie weit hier nur mehr metaphorisch oder tatsächlich auch buchstäblich geredet wird, und unabhängig davon, was von diesem buchstäblich Gemeinten einer ernsthaften Prüfung standhält: ethisch entscheidend ist die Tatsache, daß man hier in Sachen Umwelt und ihren gewaltigen Herausforderungen auf eine Strategie setzt, in der die Natur als eine unverfügbare Größe suggeriert wird, um sie so dem instrumentellen Zugriff des Menschen möglichst zu entziehen. Was man sich aber auf diese Weise einhandelt, ist letztlich nur mehr ein von der ungeheuren Fülle der ökonomischen und sozialen Erfordernisse als Menschheitsfragen abgekoppeltes *ökologisches Gegenethos.*

Im Grunde weiß jedermann, daß die großen ökonomischen und sozialen Probleme der Gegenwart nicht gegen die Umweltfrage gelöst werden können, sondern nur mit ihr. Doch was nützt in diesem Kontext eine Umweltethik, die von ihrem eigenen Ansatz her über bloße Ehrfurchts-, Achtungs- und Bewahrungsforderungen hinaus kaum etwas einzubringen vermag, was hier Brücken schlagen könnte? In Wahrheit stehen wir aber damit vor einem neuen, die Grundlagen unseres ethischen Selbst- und Weltverständnisses berührenden Prinzipienproblem. Wir brauchen in der Tat ein eigenes verfahrensrelevantes umweltethisches Grundprinzip, das genau diesen Brückenschlag leistet, indem es die Aufgabe benennt, um die es eigentlich in der ganzen Umweltfrage geht, nämlich um die Einbindung unserer Zivilisationssysteme in das sie tragende Netzwerk der Natur. Ich bezeichne deshalb dieses umweltethische Prinzip in Anknüpfung an das lateinische rete, das Netz, und in klarer Kontrastierung zu den sozialen Strukturprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität näherhin als *Retinitätsprinzip,* als Vernetzungsprinzip.
Dieser Begriff der Retinität ist im übrigen auch vom Sachverständigenrat der Bundesregierung für Umweltfragen als *das* umweltethische Handlungsprinzip in seinen Gutachten durchgängig rezipiert worden. Wer sich einigermaßen mit den Umweltaufgaben, die sich uns heute stellen, vertraut gemacht hat, der weiß, daß es hier durchgängig um nichts anderes geht als um ganz dezidierte und detaillierte Retinitätsarbeit: um Beschaffenheitsprobleme von Luft, Wasser und Boden, um umweltfreundliche Produkte und Produktionsverfahren, um die Aufarbeitung von Eingriffen in komplexe ökosystemare Zusammenhänge, um Artenschutz und Sicherung von Artenvielfalt, um Probleme einer dauerhaft-umweltgerechten Landnutzung oder auch einer nur einigermaßen umweltverträglichen Gestaltung des Verkehrs, um Emissionen und Immissionen von Schadstoffen, um die Festlegung von Grenzwerten und Umweltstandards, und schließlich selbst um grundlegende Fragen einer Umwelterziehung und eines Umweltbewußtseins, die die Menschen überhaupt erst instandsetzen, nicht nur mit Betroffenheit zu reagieren, sondern zu lernen, in eben dieser Weise vernetzt zu denken und zu antworten.

Mit dem Retinitätsprinzip ist in der Tat der umfassende umweltethische Imperativ formuliert, der diesen zugleich in seiner Brückenfunktion erkennen läßt: Als Fortschritt, als sozialer Fortschritt, als ökonomischer Fortschritt, als technischer Fortschritt kann nur bezeichnet werden, was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Es geht um Rück-

koppelungs-, Einbindungs- und Vernetzungsaufgaben, ohne deren stetige Bewältigung jede Rede von Fortschritt ihren schöpfungsgemäßen Sinn verliert.
Sieht man erst einmal die Dinge in dieser Weise, dann hat das aber noch ein Weiteres zur Konsequenz, dies nämlich, daß die Umweltfrage nicht länger als eine Art Nebenkriegsschauplatz, als ein der Nachsorge vorbehaltener, gesonderter, für sich abzuwickelnder Reparaturbereich betrachtet werden kann, sondern als ein Faktor zu sehen ist, der die gesamte Vorstellung von gesellschaftlicher Entwicklung und gesellschaftlichem Fortschritt von der Wurzel her mitbestimmen muß. Das aber bedeutet: Es ist keinerlei dauerhaft ökonomische und soziale Entwicklung denkbar, wenn sich diese nicht zugleich auch dauerhaft umweltgerecht vollzieht. Worum es hier geht, ist bisher nirgends klarer auf den Punkt gebracht als in jener gesellschaftspolitischen Programmatik, zu der sich die Weltgemeinschaft auf der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung von Rio de Janeiro im Jahre 1992 unter dem Leitprinzip „sustainable development" – nachhaltige, zukunftsfähige, dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung – bekannt und verpflichtet hat. Was dieser Leitprogrammatik zugrunde liegt, ist nichts Geringeres als die Erkenntnis, daß ökonomische, soziale und ökologische Entwicklungen notwendig als eine innere Einheit zu sehen sind.

Eine neue Bewährungsprobe für die Soziallehre

Die wegweisende Bedeutung des Sustainability-Konzepts liegt darin, daß es die ökologische Frage aus ihrer Isolierung herausholt und als unabdingbaren Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung erkennen läßt. Der Umgang mit der Natur betrifft keine Randbedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern erweist sich als ein Faktor, ohne dessen verantwortliche Gestaltung letztlich alles Bemühen um wirtschaftliches Wachstum und soziale Konsolidierung in eine Sackgasse gerät. Umgekehrt läßt das Sustainability-Konzept aber ebensowenig einen Zweifel daran, daß es hier zugleich wesentlich um ökonomische und soziale Entwicklung geht. Dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung meint weder eine prinzipielle Absage an die sich mit der modernen technisch-wissenschaftlichen Kultur eröffnenden Möglichkeiten noch eine prinzipielle Absage an deren rational fundierte ökonomische Nutzung noch gar eine prinzipielle Absage an die sich erst daraus ergebenden Chancen für eine sozial gerechtere Welt. Sie meint aber wohl eine Entwicklung, deren Zukunftsfähigkeit in jedem ihrer Schritte grundsätzlich von der funktionalen Leistungskraft der naturalen Systeme abhängt. Mit dem Leitbild des sustainable development wird sonach ein Denken auf den Weg gebracht, das entschieden gegen simple Polarisierungen im umweltethischen wie im umweltpolitischen Diskurs gerichtet ist und damit eingefahrene „Lagermentalitäten" überwinden hilft.
Bei allen Schwierigkeiten, die sich der Umsetzung des Sustainability-Konzeptes in den Weg stellen können, handelt es sich hier dennoch nicht um eine utopische Forderung, sondern um eine operationalisierungsfähige Bestimmung im Sinne eines handlungsleitenden Prinzips. Die menschliche Gesellschaft ist nur in dem Maße zukunftsfähig, wie es ihr gelingt, die ökonomische Komponente mit ihrer hochsensiblen Produktivitätsproblematik und die soziale Komponente mit ihrer hochsensiblen Verteilungsproblematik sowie die ökologische Komponente mit ihrer hochsensiblen Vernetzungsproblematik so auszutarieren, daß sich diese Komponenten nicht gegenseitig aufheben, sondern sich umgekehrt gegenseitig stimulieren, so daß sie immer neu als eine funktionale Einheit erfahren werden.

Es liegt auf der Hand, daß eine derart schlüssige Leitprogrammatik nach entsprechenden *Operationalisierungen* ruft. Inzwischen gibt es insbesondere auf lokaler und regionaler Ebene bereits eine Vielzahl solch konkreter Umsetzungsversuche. Ansätze dazu finden sich aber auch schon auf nationaler wie internationaler Ebene. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß unter vielen anderen inzwischen sogar schon kirchliche Organisationen initiativ wurden, unter ihnen das katholische Entwicklungswerk Misereor, das in Zusammenarbeit mit dem Bund für Umwelt- und Naturschutz auf der Grundlage dieser Programmatik eine eigene Studie „Zukunftsfähiges Deutschland", die sogenannte „Wuppertal-Studie" erstellen ließ. Es sollte uns Grund zum Nachdenken geben, daß unsere kirchliche Soziallehre, die auf dem Hintergrund der sozialen Frage seit nunmehr über einhundert Jahren vielfältige gesellschaftsethische Impulse gegeben und in den Sozialprinzipien entscheidende Markierungen gesetzt hat, offensichtlich mit der systematischen Reflexion der Umweltfrage immer noch zurückliegt, so daß sich sogar kirchliche Organisationen anderswo Rat holen müssen.

Zwar wird die Umweltfrage auch in kirchlichen Dokumenten in zunehmender Weise eigens thematisiert, aber thematisiert wird sie dort eben immer noch für sich, als ein eigener „Reparaturbereich", und nicht als etwas, was die gesamte gesellschaftsethische Reflexion, seitdem wir um diese Umweltfrage wissen, von der Wurzel her mitbestimmen muß. Mit der Umweltfrage steht die Soziallehre sonach vor einer neuen Bewährungsprobe. Sie muß in ihren Weisungen einer noch größeren Komplexität Rechnung tragen, als dies bisher schon der Fall war. Größere Komplexität – das muß hier jedoch nicht einfach nur Signum für Verfall bedeuten, dem es gegenzusteuern gilt –, größere Komplexität, darin liegt in Wahrheit nicht weniger auch die Chance für eine höhere, umfassendere Entwicklungsform. Gerade hierzu aber bedarf es differenzierter klarer und konsensfähiger Wegmarkierungen. Deshalb das ganze Ringen um Prinzipien. Geht es doch darin letztlich um das Ausmachen von Zielmargen, die der Grundintention Gottes mit seiner Welt entsprechen. Gott läßt die Welt nicht ohne Rat. Sie hängt nicht im Leeren. Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich. Wir arbeiten nicht im Nichts.

Wilhelm Korff

Erste Schneisen

Ein Literaturbericht zur katholischen Kirche in der DDR

Das Hauptinteresse der kirchenbezogenen DDR-Forschung nach der Wende galt zunächst dem Protestantismus. Inzwischen hat aber in Monographien und Sammelbänden auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte der katholischen Kirche in der DDR zwischen Staatsgründung und Wiedervereinigung begonnen. Der Essener Historiker Ewald Frie gibt einen Überblick.

Die Geschichte der Kirchen in der DDR ist ein Schlüssel zum Verständnis der DDR-Geschichte insgesamt. Denn der realsozialistische Staat bot spätestens seit den 60er Jahren „das Bild eines eigentlich paternalistischen, aber letztlich völlig paranoiden Kranken, eines Octopus, dessen Tentakel sich noch in den letzten Winkel sozialer Existenz erstreckten" *(Mary Fulbrook)*. Die Kirchen konnten als einzige nichtstaatliche Organisation in diesem Staat Autonomiespielräume offen halten. Sie besaßen eigene Ausbildungsstätten, eigene Finanzierungsmöglichkeiten, eigene Öffentlichkeitszugänge, eigenständige Entscheidungsorgane. Die Kirchen wurden damit zum Austragungsort der Widersprüche und Debatten, die es im politisch übersteuerten System der DDR eigentlich nicht geben durfte. Vor allem *Detlef Pollack* hat dies eindringlich beschrieben.

Freilich befaßte sich die nach 1989 rasch anlaufende Forschung fast ausschließlich mit dem Protestantismus. Katholiken kamen nicht vor. Das lag zum einen an ihrer geringen numerischen Bedeutung. Zum anderen aber schien die katholische Kirche historisch wenig interessant, weil konsequent und durchgängig auf Abstand zum Regime bedacht. Eine wirkliche Geschichte schien sie nicht zu haben, als Bewahrer von Autonomiespielräumen nicht in Frage zu kommen.

Der katholische Block war nicht so monolithisch

Allmählich beginnt sich das Bild zu ändern. Verschiedene Quellendokumentationen sind in Angriff genommen worden, unter denen *Martin Höllens* auf drei Bände angelegter „historischer Überblick in Dokumenten" herausragt. Erste Monographien erscheinen. Sie zeigen, daß der katholische schwarze Block nicht so monolithisch war, wie es auf den ersten Blick scheint. Auch er hat eine Geschichte, die anderen Zeitrhythmen folgt als die protestantische. Auch er weist *interne Fragmentierungen* auf, wenngleich sie weniger sichtbar sind als die protestantischen. Auch hier gab es Autonomiespielräume, über deren Ausmaß gestritten wird. Ich will im folgenden die neue Literatur vorstellen und mit ihrer Hilfe Umrisse einer Geschichte des Katholizismus in der DDR zu zeichnen versuchen.

Eindrucksvoll hat *Kurt Nowak* (in *Vollnhals*, Kirchenpolitik, 9–28) vorgeführt, wie tief der Protestantismus in der DDR durch strukturelle Vorgaben und langlebige theologische, volkskirchliche und nationale Trends geprägt war. Ähnliches gilt für den Katholizismus. Vorgegeben war eine Bistumsgliederung, die nur in einem Fall (Dresden–Meißen) die Staatsgrenze der DDR nicht überschritt. Vorgegeben war eine weltkirchliche Verankerung, die umstandslose Einpassung in die Situation vor Ort ausschloß. Vorgegeben war eine Tradition enger Verknüpfungen von Staat und Kirche im sozialen (Wohlfahrtsverbände) und finanziellen (Kirchensteuer) Bereich, die erst allmählich gelöst werden konnten.

Vorgegeben war weiter die *Diasporasituation*. Mit wenigen Ausnahmen bildeten die Katholiken in der DDR eine kleine Minderheit, vielfach während der Industrialisierung zugewandert. 1939 bekannten sich auf dem Gebiet der späteren DDR 6 bis 7 Prozent der Bevölkerung zum katholischen Glauben. 1949 waren es allerdings schon 13,9 Prozent, aufgrund der Flüchtlingsströme. Ihre Zahl nahm danach wieder ab, bedingt durch Flucht in den Westen, Überalterung, Kirchenaustritte und rückgängige Taufzahlen. Die verbliebenen Kirchenmitglieder waren häufig Unterschichtangehörige, am Aufenthaltsort nicht fest verwurzelt. Anders als die protestantischen Landeskirchen traten die Katholiken in die DDR-Geschichte nicht als Volkskirche ein (vgl. *Pilvousek*, in: Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission, 1134–1163).

Die mitteldeutschen Katholizismustraditionen wurden überformt durch die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Ein Ergebnis dieser Zeit war, daß der Katholizismus in der DDR von Beginn an ohne Vorfeldorganisationen auskommen mußte und nur unter dem Dach kirchlicher Institutionen stattfand. Ein *eigenständig organisiertes Laienwesen* erstand nicht wieder. Dies lag einerseits im Interesse der sowjetischen Besatzungsmacht. Es kam andererseits einer weit verbreiteten Stimmung im deutschen Katholizismus – und insbesondere im Episkopat – entgegen, die christliche Gemeinde in den Mittelpunkt zu stellen und die Ansprüche der ebenso mächtigen wie unkontrollierbaren Laienselbstorganisationen zurückzuschrauben.

Außerdem verhalf die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus dem Katholizismus – wie berechtigt oder unberechtigt auch immer – zu einem guten Leumund gegenüber der Besatzungsmacht. Insbesondere der Berliner Bischof *Preysing* genoß wegen seiner aufrechten Haltung während der NS-Diktatur großes Ansehen. Daraus resul-

tierte die überraschend wohlwollende Haltung der Sowjets. Die in der direkten Nachkriegszeit getroffenen günstigen kirchenpolitischen Regelungen banden die SED und sicherten Kontinuitäten bis weit in die DDR hinein. „Die grundsätzlichen Spielräume wurden in diesen Jahren bestimmt", stellen *von Hehl* und *Tischner* in ihrer sehr informativen, wenngleich stark auf Berlin konzentrierten Überblicksdarstellung fest (in *Deutscher Bundestag*, Enquete-Kommission, 882). Geprägt durch die überstandene Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und gestärkt durch die vorteilhaften Übereinkünfte mit den Sowjets gingen die katholischen Bistumsleitungen in die großen Auseinandersetzungen der 50er Jahre.

Besprochene Titel:
Deutscher Bundestag (Hg.): Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland", Bd. VI: Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur, 2 Bde., Baden-Baden und Frankfurt/M. 1995.
Ulrich von Hehl/Hans Günther Hockerts (Hg.): Der Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Erinnerungen und Berichte, Paderborn 1996.
Thomas Raabe: SED-Staat und Katholische Kirche. Politische Beziehungen 1949–1961, Paderborn 1995.
Jürgen Selke: Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983, Altenberge 1995.
Manfred Spieker (Hg.): Nach der Wende. Kirche und Gesellschaft in Ostdeutschland. Sozialethische Probleme des Transformationsprozesses, Paderborn 1995.
Peter Paul Straube: Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale, Leipzig 1996.
Clemens Vollnhals (Hg.): Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz, Berlin 1996.

Die Gründe für die im europäischen Vergleich einmalige Dechristianisierung, ja „Albanisierung" *(Neubert)* der DDR-Gesellschaft liegen, wie Detlef Pollack am Beispiel des Protestantismus gezeigt hat, weniger in den allgemeinen Säkularisierungsprozessen als in der politischen Bekämpfung der Kirche durch den SED-Staat. Die brachialen antikirchliche Maßnahmen der 50er Jahre hatten einen massiven Mitgliederschwund zur Folge. Seit den 60er Jahren wurden die Methoden feiner. Kirchen und Christen wurden diskriminiert, bedrückt, gehindert. Gleichzeitig sollte die Gesellschaft durch allumfassende Organisation in den sozialistischen Staat gewissermaßen eingesogen werden. Still und stetig setzte sich der Mitgliederschwund der Kirchen fort. Zwischen 1950 und 1990 ging die Anzahl der Protestanten um 70 Prozent, die der Katholiken um 58 Prozent zurück, wenngleich die Zahlen nicht ganz verläßlich sind. Wie sollten sich die Kirchen gegenüber dieser bedrohlichen Entwicklung verhalten?

Die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche sind das Thema der meisten Publikationen zur Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. Auf die 50er Jahre konzentriert sich *Thomas Raabe* in einer Bonner Dissertation. Er zeigt an sechs Fallstudien (Einrichtung der katholischen Hochschule in Erfurt, christliche Jugendarbeit, Schule und sozial-caritativer Bereich, Jugendweihe, Katholikentage und kirchliche Wallfahrten, staatliche Zwangsmaßnahmen ohne speziellen kirchlichen Bezug), wie die Kirche in einem zermürbenden Kampf aus der Öffentlichkeit verdrängt wurde, sich allmählich auf „defensive Selbstbehauptung" (270) zurückzog. Daß der Konflikt um die Abhaltung von Gottesdiensten im 500-m-Streifen an der innerdeutschen Grenze nach Errichtung der Demarkationslinie „über Jahre hinweg ein Problem [blieb], mit dem sich katholische Kirche und Staat beschäftigten" (236), ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Dabei hatte es durchaus Variationen in der kirchlichen Strategie gegeben.
Ulrich von Hehl und *Wolfgang Tischner* arbeiten sie für das Bistum Berlin heraus. Der 1950 gestorbene Preysing agierte offensiv, versuchte auch die Öffentlichkeit zu mobilisieren. Ein Vorgehen, das nach der Gleichschaltung der CDUD und der Sterilisierung der Presse immer weniger Erfolg versprach. Sein Nachfolger *Weskamm* gab den systemverändernden Anspruch auf und konzentrierte sich auf die Seelsorge. *Julius Kardinal Döpfner* hingegen, der als jüngster deutscher Bischof 1957–1961 in Berlin wirkte, schwenkte wieder auf die Strategie Preysings ein. Als sich die Fronten immer mehr verhärteten, wurde er 1961 nach München „weggelobt", offenbar sehr zum Ärger vieler Westberliner.

Insgesamt sind wir über die 50er Jahre besser informiert als über alle anderen Perioden der Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. Freilich klaffen auch hier große Lücken, die Raabe benennt. Die Frage, „wie vital das kirchliche Leben im Innern der Kirche gewesen ist" (35), ist ebenso unbeantwortet wie die nach den „unterschiedlichen kirchenpolitischen Konzeptionen der einzelnen Würdenträger" (271) jenseits der Berliner Bischöfe. Die Konzentration auf Berlin und auf Politik ist allerdings für die DDR-Forschung insgesamt nicht untypisch.
Nach einem vielzitierten Bonmot von *Dietrich Staritz* war 1961 das „heimliche Gründungsdatum" der DDR. Gleichzeitig war, folgen wir der Argumentation Raabes, die Verdrängung der katholischen Kirche aus der Öffentlichkeit abgeschlossen. Mit den relativ „glücklicheren" Jahren der DDR, der ausgehenden Ulbricht- und beginnenden Honecker-Zeit, korrespondierte die *Ära Bengsch*. Die Katholiken gingen ins Ghetto. Gemeindezentriert, geschart um die kirchliche Hierarchie, sollte im Schutzraum Kirche Katholizität weitergegeben werden. Wer auszubrechen suchte, war gefährdet, durch Staats- wie Kirchenmacht. Bengsch sei „gegenüber einer Beteiligung von Laien an der Leitung der

Kirche äußerst skeptisch" gewesen, schreiben von Hehl und Tischner diplomatisch (in *Deutscher Bundestag*, Enquete-Kommission, 922). „‚Abweichler' aus den Reihen der Bischöfe und des Klerus mußten mit seinen oft überharten Reaktionen rechnen", erinnert sich Josef Pilvousek (in *Deutscher Bundestag*, Enquete-Kommission, 1159). Die Öffnung des Katholizismus zur modernen Welt im Zuge des Zweiten Vatikanums betrachtete Bengsch als mit der DDR-Situation nicht recht vereinbar. „Gaudium et spes" wurde kaum rezipiert. Ein Versuch der Meißener Diözesansynode, die Ergebnisse des Zweiten Vatikanums ostdeutsch zu reformulieren, scheiterte nach dem Tod des Ortsbischofs *Spülbeck* auch am Widerstand Bengschs. Die von 1973 bis 1975 in Dresden abgehaltene Pastoralsynode bestätigte dann den Kurs des Berliner Kardinals.

Gegenläufige Trends in den 80er Jahren

Welche Motive leiteten Bengsch? Grundlegend waren offenbar der Mauerbau und die Erwartung, daß die DDR nun auf unabsehbare Dauer Bestand haben werde. Aber während die evangelischen Kirchen daraus überwiegend den Schluß zogen, sich auf die Gegebenheiten der ostdeutschen Politik und Gesellschaft einzulassen und deren Schlüsselbegriffe ernst zu nehmen („Kirche im Sozialismus"), schlossen die Katholiken die Reihen nur noch fester. *Konrad Feiereis* (in *Deutscher Bundestag*, Enquete-Kommission, 583–614) macht hierfür grundlegende weltanschauliche Differenzen zwischen Christentum und Marxismus verantwortlich. Bengsch und andere hätten klar erkannt, daß die DDR-Politik durch und durch antichristlich ideologisiert gewesen sei. Es habe daher keine Kompromisse geben können und die Katholiken hätten auch keine gemacht.
Mehr theologisch als weltanschaulich-philosophisch argumentiert Pilvousek. Er verweist auf die theologische Grundüberzeugung Bengschs, daß Tradition der Weg zur Wahrheit sei. Doch expliziert er seine Idee nicht weiter. Dagegen setzen von Hehl und Tischner auf kirchenpolitische Motive. Bengschs Hauptanliegen sei die Bewahrung der Einheit des Bistums Berlin gewesen. Um dies zu erreichen, habe er durchaus politische Zugeständnisse gemacht. Weder zum Mauerbau noch zum Wehrkundeunterricht habe die katholische Kirche öffentlich Stellung genommen. Bengsch habe sein Ziel erreicht, die Einheit der Kirche gesamtdeutsch wie in Berlin zu wahren und ihr Innenleben von staatlicher Beeinflussung frei zu halten. Aber der Preis sei hoch gewesen: innerkirchliche Pluralität wurde unterbunden, auf politisches Hervortreten in der Öffentlichkeit wurde verzichtet. „Sakristei-Christentum" hat *Joachim Garstecki* das etwas bitter genannt (nach *Raabe*, SED-Staat, 269).

Aber vielleicht ist das nur ein Teil der Geschichte. Folgen wir *Peter-Paul Straube*, so war im stahlharten Gehäuse des Katholizismus durchaus Gelegenheit „zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Problemkreis des Christseins unter realsozialistischen Bedingungen, zur Suche nach Möglichkeiten eines gesellschaftlichen Engagements als katholischer Studierender und Akademiker, aber ebenso eines verantwortlichen Engagements in der Kirche." (99–100) Die *Studentengemeinden* hätten ein solches Forum geboten. Allerdings sei in der zweiten Häfte der Ära Bengsch nach den frustrierenden Erfahrungen mit der Pastoralsynode auch hier eine Änderung eingetreten. „Der oppositionelle und politisierende Trend schwächte sich aufgrund des staatlichen und amtskirchlichen Drucks... von Mitte der 70er Jahre an stark ab." (131) Es blieb eine umfassende Bildungsarbeit, die den Charakter eines außeruniversitären Studium generale trug und damit die Defizite der realsozialistischen Erziehung verminderte.
„Die Bildungsarbeit in den Studentengemeinden an sich, mit ihren nicht selten brisanten politischen Fragestellungen", so Straube zum Schluß, „stellt eine Hauptform des – passiven – Widerstandes gegen die SED-Diktatur dar." (133) Hier scheint die Begeisterung für das Thema den Bearbeiter zu Schlüssen verleitet zu haben, die durch das zuvor ausgebreitete Material nicht gedeckt sind. Doch weist Straubes Untersuchung, die einen ausführlichen Dokumentenanhang enthält, auf die dringende Notwendigkeit hin, den ostdeutschen Katholizismus von unten und von innen zu untersuchen.

Die Situation der 80er Jahre wird in der vorliegenden Literatur durch zwei gegenläufige Trends gekennzeichnet. *Jürgen Selke* weist in einer vorzüglichen Münsteraner Examensarbeit auf den Wandel der Kirchenpolitik nach dem Tode Bengschs hin. Der Hirtenbrief zum Weltfriedenstag 1983 ist ihm Ausdruck einer grundsätzlichen Positionsveränderung aus pastoraler Motivation. Nun gelang die Neuorientierung hin zur Gesellschaft. „Das reibungslose Verhältnis zwischen Staat und Kirche bildete nicht mehr die ausschlaggebende Handlungsmaxime." (242) Vielmehr riskierte eine neue Bischofsgeneration unter Führung des Erfurters *Joachim Wanke* – der ein Geleitwort zu der Arbeit verfaßt hat – auch Auseinandersetzungen mit dem Staat, um die Probleme einer modernen Industriegesellschaft sozialistischer Prägung thematisieren zu können. So konnte Anschluß an die Gesellschaft gewonnen werden, ohne das verfängliche Vokabular der „Kirche im Sozialismus" benutzen zu müssen.

Dagegen vertreten von Hehl und Tischner die Ansicht, die achtziger Jahre seien für die katholische Kirche die ruhigsten seit Beginn des realsozialistischen Experiments gewesen. Zumindest in Berlin habe sich ein „modus vivendi" zwischen führenden Vertretern von Staat und Kirche herausgebildet. „Sowohl die SED als auch die katholische Kirche waren an einer Wahrung des status quo interessiert, die SED, weil den Führenden ihrer Vertreter die schwindende innenpolitische Basis bewußt wurde, die katholische Kirche, weil sie die Folgen der dramatisch fortschreitenden Säkularisierung zu spüren bekam" (932). Die Öffnung zur Gesellschaft hin, die Selke betont, erscheint ihnen weniger bedeutsam.
Der „selbstverordneten politischen Abstinenz" (935) wird noch zugeschrieben, daß die Katholiken während des Zu-

sammenbruchs des Realsozialismus kaum in Erscheinung getreten sind. Zwei schwindsüchtige Veteranen im Wartestand also? Oder doch eher eine sorgsam neu sich orientierende Schnecke, die ihr schützendes Haus verlassen und sich in Bewegung setzen will? Die Beantwortung dieser Frage dürfte von Interesse sein, will man erfahren, ob und in welcher Weise die katholische Kirche Ostdeutschlands die Umbrüche der Jahre nach 1989 verkraften kann.

Gesamtdeutsche Bindungen in der Zeit der Teilung

War der Katholizismus gesamtdeutsch? In mehreren der hier besprochenen Arbeiten wird die These einer zunehmenden Auseinanderentwicklung seit den 60er Jahren vertreten. „Der Mauerbau 1961 hatte die Fixierung der katholischen Kirche in der DDR auf die bundesdeutsche stark eingeschränkt", schreibt Selke (59). Während die Katholiken der DDR sich in den realsozialistischen Staat einkapselten, sich gewissermaßen negativ integrierten, zerbrach das katholische Milieu im Westen. Während Bengsch Rettung vor dem übermächtigen Staat in traditionsgesicherter Kirchlichkeit suchte, löste sich der Katholizismus als Sozialform im Westen auf.

Die Ergebnisse des Zweiten Vatikanums wurden sehr unterschiedlich rezipiert. Die Mentalitäten entwickelten sich auseinander. Begegnungen von Studentengemeinden scheiterten, weil die Sozialismusfaszination der West-68er von den realsozialismusgeschädigten Ostgemeinden nicht mehr verstanden wurde (vgl. *Heinz-Josef Durstewitz* in *von Hehl/Hockerts*, Katholizismus, 153). In den 80er Jahren stellte eine jüngere Generation ostdeutscher Seelsorger die Hoffnung auf Wiedervereinigung zurück, um sich intensiver mit der spezifischen DDR-Situation auseinanderzusetzen (*Wanke* in *von Hehl/Hockerts*, Katholizismus, 37).

Freilich darf daraus nicht geschlossen werden, daß ost- oder westdeutsche Kirchenführer bereit gewesen wären, die kirchliche Einheit leichtfertig aufzugeben. Vor allem von Hehl und Tischner, aber auch der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* (in *von Hehl/Hockerts*, Katholizismus, 19–31) und der Generalsekretär des ZK der deutschen Katholiken, *Friedrich Kronenberg* (ebd., 39–68), schildern den hartnäckigen Widerstand von Bengsch und Repräsentanten des westdeutschen Katholizismus gegen die vatikanische Ostpolitik unter Paul VI., die zur Angleichung der Bistumsgrenzen an die Staatsgrenzen neigte. Doch es ist im Nachhinein nicht leicht, die Motive für solch hartnäckiges Beharren auf vermeintlich untergegangenen Realitäten aufzuspüren. Ging es um Bewahrung nationaler Einheit, wie man im Nachhinein gern glauben möchte? Ging es um bekenntnissichernde Kontakte zu einem gleichsprachigen Mehrheitskatholizismus? Oder stand ganz praktisch das Offenhalten von Kanälen verschiedenster Art im Vordergrund, über die der westdeutsche Katholizismus den gefährdeten ostdeutschen am Leben hielt?

Es ist diese Frage, die bei der Lektüre des Buches mitschwingt, das Ulrich von Hehl und Hans Günter Hockerts herausgegeben haben. Vor dem Hintergrund der Zersetzung des gesamtdeutschen Bewußtseins von unten her, die der Entwicklung im Protestantismus entspricht und historisch nicht weiter verwunderlich ist, fragen sie nach der gesamtdeutschen Klammerfunktion des Katholizismus. 14 Zeitzeugen erinnern sich, je zur Hälfte aus Ost und West. Sehr nützlich ist der ausführliche, datengestützte Bericht von *Anton Kötter*, der erstmals die Hilfen des Bonifatiuswerks für Ostdeutschland im Zusammenhang darstellt. Etwas penetrant erscheinen dagegen die nationalen Erfolgsbilanzen von Homeyer und Kronenberg.

Herausragend die Erinnerungen des sächsischen Wissenschaftsministers *Hans Joachim Meyer* an die katholische Laienarbeit. Er argumentiert, daß bei den grenzüberschreitenden Beziehungen nicht die nationale, sondern die katholische Einheit das Entscheidende war. „Katholizität dominierte, nicht Nationalität." (170) Natürlich hätten diese Kontakte die nationalen Gemeinsamkeiten stabilisiert, so daß die Vereinigung 1990 daran anschließen konnte. Aber das sei nicht das Leitmotiv der damals Handelnden gewesen. Die hätten seit den 60er Jahren die Wiedervereinigungshoffnung mehr und mehr in den Hintergrund geschoben, um in der DDR „christliche Existenz zu gestalten" (172) und den Katholiken in den anderen Ostblockstaaten eine Hilfe zu sein. Damit wird die nationale Fragestellung des Buches, die zur nachträglichen Neu-Rationalisierung ursprünglich anders motivierter Handlungen verführen kann, kritisch und innovativ aufgegriffen.

Der BRD- wie der DDR-Katholizismus scheinen sich seit den 60er Jahren aus einer gesamtdeutschen Katholizismusgeschichte gelöst zu haben. Während im Westen die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung zum Thema wurde, konzentrierte sich der Osten auf die antikirchlichen Maßnahmen des Staates. Unterdrückt durch die antireligiösen Maßnahmen der 50er und fast erdrückt durch die Umarmung des sozialistischen Kraken der 60er bis 80er Jahre hat sich der Katholizismus ins Ghetto zurückgezogen. In den 80er Jahren begann eine zaghafte Neuorientierung, über deren Reichweite wir nicht viel wissen.

Es braucht weitere Forschungen

Forschungen zur Geschichte des Katholizismus in der DDR haben sich diesem Phänomen vor allem über die *Staat-Kirche-Beziehungen* genähert. Angesichts der politischen Überformung aller gesellschaftlichen Subsysteme im Realsozialismus und der gemeindezentrierten, klerikerbezogenen und hierarchischen Verfassung des Katholizismus in der DDR scheint dies sinnvoll. Dabei hat die *Stasi-Debatte*, die im Bereich des Protestantismus über die Besier-Veröffentlichun-

gen und den „Fall Stolpe“ eine ganze Forschungslawine losgetreten hat, nur eine geringe Rolle gespielt.

Daß in dem einschlägigen Sammelband von Clemens Vollnhals nur zwei Aufsätze von *Ute Haese* einerseits und *Dieter Grande/Bernd Schäfer* andererseits enthalten sind, die überdies Einzelfälle behandeln und nicht das Ganze der Katholizismusgeschichte im Blick haben, ist bezeichnend. Von Hehl und Tischner geben Hinweise darauf, daß für die achtziger Jahre die Beziehungen einzelner Kirchenvertreter zur Staatssicherheit brennglasartig die Verfassung des Katholizismus insgesamt darlegen könnten. Ansonsten aber scheint dieser Zugang zur Katholizismusgeschichte wenig erfolgversprechend.

Spannender erscheint ein anderes Phänomen. *Manfred Spieker* vertritt in einem Sammelband, der nach dem Beitrag der katholischen Soziallehre zu den Transformationsprozessen in Polen und Ostdeutschland fragt, die These, daß es dem ostdeutschen Katholizismus, anders als dem polnischen, „relativ schnell gelungen“ (8) sei, sich nach der Wende in einem demokratischen Staat und einer pluralistischen Gesellschaft neu zu orientieren. Diese These ist zwar durch die einzelnen Beiträge nicht besonders gut abgestützt. Die meisten Artikel sind auf Polen bezogen, die auf Ostdeutschland konzentrierten Beiträge sind in dieser Hinsicht nicht sehr erhellend.

Doch trifft sich Spiekers Beobachtung mit einer weit verbreiteten Kritik an den Katholiken in der direkten Nachwendezeit. Danach hätten sie zwar die DDR-Zeit verschlafen. In dem Moment jedoch, als es 1989/90 um die Verteilung politischer Macht gegangen sei, seien sie hellwach gewesen. In der Tat ist ein ihren Bevölkerungsanteil deutlich übersteigender Anteil politischer Mandate an Katholiken gefallen (hierzu affirmativ *Joachim Reinelt* in Spieker, Wende, 53–57). Lassen wir die konfessionelle Polemik aus dem Spiel, so scheint dies ein Hinweis darauf, daß innerhalb des katholischen Ghettos, unter Beachtung der geklärten Machtfrage nach innen und nach außen, mehr an Einübung in demokratische Spielregeln geschehen ist als eine Forschung vermuten läßt, die sich auf die Staat-Kirche-Beziehungen konzentriert. Peter-Paul Straube könnte mit seiner oben skizzierten optimistischen These teilweise Recht bekommen.
Hat also der Katholizismus – wenn auch im kleineren Rahmen – Autonomiespielräume eröffnet, an die das vereinigte Deutschland anschließen konnte? Das ist derzeit noch Spekulation. Wir benötigen Forschungen, die sich zum einen aus der Berliner Optik lösen, zum anderen den Katholizismus von unten und von innen in den Blick nehmen. Dann erst werden wir sagen können, ob die Katholizismusgeschichte wie die des Protestantismus einen Schlüssel zur Geschichte der DDR insgesamt liefern kann. *Ewald Frie*

Welche Einheit?

Die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen

Die heute bestehenden „unierten“ Kirchen sind zu verschiedenen Zeiten und unter recht unterschiedlichen historischen Bedingungen entstanden. Ihre Geschichte ist in mehrfacher Hinsicht lehrreich für die derzeitigen Bemühungen um katholisch-orthodoxe Einheit. – Der Autor des folgenden Beitrags ist Ordinarius für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Die Bezeichnungen „uniert“ und „Union“ können auf sehr Verschiedenes angewendet werden. In den meisten Abhandlungen pro und contra die mit Rom unierten Ostkirchen bleibt dies jedoch meist unbeachtet. Daher wird in konfessionskundlichen Ausführungen zu den unierten Kirchen viel aneinander vorbeigeredet. Aufgrund leidiger Vorkommnisse in der Geschichte bestimmter Kirchen und Länder erheben die einen gegen alle Unionen den Vorwurf auf unchristlichen Uniatismus, während andere im Streben nach Unionen immer ein Handeln erblicken wollen, das dem Evangelium gehorcht, denn „unio“ heißt „Einigung“, und es ist dringliche Pflicht der Kirche, auf Einheit bedacht zu sein. Leider begehen viele Apologeten den Fehler, daß sie annehmen, immer, wenn eine Union erstrebt bzw. vollzogen wurde, sei geschehen, was sie selber mit dem Begriff „Union“ verbinden.
Wie *Yves Congar* in seiner Schrift „Zerrissene Christenheit“ (S. 111) vermerkt, waren *Rom und Konstantinopel* in jenen Jahrhunderten, in denen die sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien der Lateiner und Griechen gefeiert wurden, zueinander insgesamt mehr als 200 Jahre im Schisma. Sie bereinigten die Streitfragen jedesmal auf dem Verhandlungsweg und fanden jeweils wieder zur Einigung.
Als unter Kaiser Justinian (527–565) das nordafrikanische Vandalenreich besiegt war, ließ man die Armee dafür Sorge tragen, daß die *nichtnizänische Kirche der Vandalen* mit der damaligen katholischen Kirche der Griechen und Lateiner vereinigt wurde. Auch die Kaiser Maurikios (582–602) und

Heraklios (610–641) bedienten sich beim siegreichen Vorstoß ins persisch besetzte Gebiet militärischer Stärke, um die dortigen nichtchalkedonischen Syrer und Armenier zur Einigung mit der Kirche des Römerreiches zu bewegen.

Im spanischen Westgotenreich einte sich auf der 3. Synode von Toledo (589) die Kirche der gotischen Oberschicht, die seit den Tagen ihres großen Missionsbischofs Wulfila (ca. 311–383) nichtnizänisch (arianisch) geblieben war, in freier theologischer Aussprache mit der katholischen Kirche der romanischen Untertanen im Land. Dies war der einzige Fall, den die Kirchengeschichte kennt, daß eine Kirche nach jahrhundertelanger Ablehnung der Theologie der ökumenischen Konzilien in freiem Konsens zur Einigung mit der Catholica fand.

Die Unionen in Polen und Siebenbürgen

Als die *Kreuzfahrer* in den Osten kamen, war ihnen die Sorge für die Kircheneinheit ebenso wichtig wie die Befreiung der heiligen Stätten Palästinas. Für die Union erschien es ihnen genug, wenn für die lateinischen und für die einheimischen Christen gemeinsame Bischöfe amtierten. Mancherorts unterstellten sich die Kreuzfahrer anfangs den örtlichen griechischen Hierarchen, aber alsbald begannen sie, aus ihren Reihen lateinische Bischöfe aufzustellen, die auch für die einheimischen Christen amtierten. Man hielt die Union für hergestellt, wenn die griechischen Bischöfe, solange es noch solche gab, mit den lateinischen zu einer gemeinsamen Synode zusammengehörten und wenn die Griechen am sakramentalen Leben der Lateiner Anteil nahmen.
Gemäß dem 4. Laterankonzil von 1214 wäre die Kircheneinigung dann richtig vollzogen gewesen, wenn überall Lateiner als Diözesanbischöfe regiert hätten und alle griechischen Bischöfe ihnen als Vikarbischöfe unterstellt worden wären. „Reductio Graecorum in oboedientiam" (Rückführung der Griechen zum Gehorsam) hieß diese Art von Vereinigung in zeitgenössischen Texten. In den Kolonien der Republik Venedig blieb es jahrhundertelang bei dieser Art von Union.

Beim Florentiner Konzil wurde 1439 eine Union verkündet, bei der die Kirchen und die Bischöfe der Griechen und der Lateiner wieder wie zur Zeit der sieben ökumenischen Konzilien gleichberechtigt sein sollten. Diese Union wurde jedoch nicht verwirklicht.
Mit den *Maroniten* war allerdings lange vor dem Florentiner Konzil, noch in der Kreuzfahrerzeit, nach diesem Modell eine Union geschlossen worden. Die Maroniten hatten im Libanon wie eine christliche Insel im islamischen Meer gelebt und waren mit keiner anderen christlichen Kirche in Gemeinschaft gestanden. Die Kreuzfahrer hatten ihre Macht nicht bis in ihre Heimat ausdehnen können, waren also auch nicht in der Lage, sie zum Gehorsam gegen die römische Kirche zu drängen. Doch die Maroniten traten von sich aus mit den Lateinern in Kircheneinheit. Ihre ganze Gemeinschaft mit dem Patriarchen an der Spitze schloß damals eine Union mit der römischen Kirche und verblieb bis auf den heutigen Tag in dieser Union.
1595 erbat die Synode der *Metropolie von Kiev* eine Union mit der römischen Kirche von jener Art, wie sie in Florenz erstrebt worden war. Die Kiever Metropolie gehörte damals zu Polen und umfaßte den größten Teil des ostslawischen Siedlungsgebietes. Damals sah es so aus, als ob Polen ganz kalvinisch werden würde, und die Bischöfe der Kiever Synode wollten durch die Union die Hilfe der im Abwehren des Protestantismus bereits erfahrenen lateinischen Schwesterkirche erlangen. Die Union, die sie erbaten, verstanden sie als Aufnahme der Sakramentengemeinschaft ihrer Metropolie, die eine autonome Kirche bleiben sollte, mit der lateinischen Kirche, die in Polen Staatskirche war und partnerschaftliche Unterstützung hätte gewähren sollen. An ihrer geistlichen Gemeinschaft mit den Patriarchaten von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau sollte dies nichts ändern. Aus Urkunden der Bischöfe geht hervor, daß sie dies für möglich hielten, weil Griechen und Lateiner in Florenz festgestellt hatten, daß es im Glauben zwischen den lateinischen und den griechischen Kirchen keine Trennung gibt.

Doch es wurde zum Verhängnis, daß Papst Clemens VIII. (1592–1605), der die Union am 23.12.1595 gewährte, von ihr eine andere Auffassung hatte. Er verstand das Kiever Ansuchen um Sakramentengemeinschaft als Bitte um Eingliederung der Ruthenen in die römische Kirche, durch die sich diese in der nämlichen Weise der pastoralen Obhut des Papstes unterstellen würden, wie ihm die lateinischen Diözesen unterstehen, für die er nicht nur Papst, sondern auch Patriarch ist. Mit diesem Konzept von Union waren weder eine Autonomie der Kiever Kirche als eigenständige Metropolie vereinbar, noch der Fortbestand ihrer Gemeinschaft mit Kirchen, die zur römischen Kirche im Schisma standen.
Wegen des Unterschieds zwischen dem, was beantragt war, und dem, was in Rom daraus gemacht wurde, gingen zahlreiche Ostslawen, die ursprünglich das Ansuchen an die römische Kirche unterstützt hatten, in Opposition zur Union. Als 1596 in Brest eine Synode den Unionsbedingungen zustimmte, die Clemens VIII. verfügt hatte, tagte in der gleichen Stadt gleichzeitig eine Gegensynode, die die solchermaßen verstandene Union verwarf. Wegen des unterschiedlichen Verständnisses von dem, was man zu tun beabsichtigte, wurde aus dem Versuch einer Union eine *Spaltung* der Kiever Metropolie in Unierte und in andere Gläubige, die orthodox blieben.

Uskoken, d. h. Christen byzantinischer kirchlicher Tradition, wechselten ab dem 16. Jahrhundert aus dem türkischen Gebiet nach Österreich über. Wegen der ständigen Kämpfe mit türkischen Streifscharen schätzten die österreichischen Behörden die Kriegstüchtigkeit der Zugezogenen, siedelten sie im Grenzgebiet an und tolerierten das kirchliche Leben, das diese nach ihren eigenen Traditionen und mit Bezug auf ihren heimatlichen Patriarchen in Peć zu führen wünschten.

Ein kleines Bistum mit dem Kloster Marča als Zentrum entstand.
Die Besitzverhältnisse im Siedlungsgebiet führten zu engen wirtschaftlichen Beziehungen der Bischöfe von Marča zur *kroatischen Kirche*. Mit ihr trat die Diözese Marča bald auch in geistliche Gemeinschaft und durch Vermittlung der kroatischen Kirche ebenso mit der römischen Kirche. In mehreren Urkunden und durch die Glaubensbekenntnisse beim Amtsantritt ihrer Bischöfe ist die Kirche von Marča ausgewiesen als uniert mit den Katholiken. Aber dies bedeutete über Jahrzehnte hinweg noch keinen Bruch mit Peć. Die Diözese Marča hatte fürs erste mit dem Papst *und* mit dem Pečer serbischen Patriarchen Gemeinschaft.

Im 17. Jahrhundert hatten es die kalvinischen *Fürsten Siebenbürgens* auf das Entstehen eines starken Siebenbürgener Staatswesens mit reformierter Staatsreligion angelegt. Sie bemühten sich, die östlichen Christen ihres Landes zum Kalvinismus und zum Erlernen der ungarischen Sprache zu führen. Ruthenen in jenen Teilen Oberungarns, die zwar dem Siebenbürgener Fürsten botmäßig, aber dem Machtgebiet der Habsburger benachbart waren und daher von Österreich beeinflußt werden konnten, versuchten um die Jahrhundertmitte, mit Hilfe der Katholiken dem Druck zur Kalvinisierung zu entgehen. Sie nahmen die Sakramentengemeinschaft mit Österreichs Katholiken auf.
Als ihr Bischof wenige Jahre nach dem Unionsabschluß starb, wählte die Mehrheit des Diözesanklerus den unierten Priester *Petr Parfenij* zum Nachfolger; der Siebenbürgener Fürst hingegen versuchte, mit Hilfe einer Minderheit des Klerus einen zum Kalvinismus tendierenden Kandidaten durchzusetzen. Nur die Tatsache, daß (der mit Rom keineswegs unierte) Bischof *Simion Ştefan* von Alba Julia dem Kandidaten der Mehrheit unverzüglich die Weihe erteilte, sicherte diesem die Nachfolge und rettete die Union.
Der damalige Primas von Ungarn, *Georg Lippay*, bezeichnete unter den gegebenen Umständen die Weihe eines unierten Bischofs durch einen nicht unierten ausdrücklich als richtig, verwandte sich in Rom für den neugeweihten Bischof, damit er von allen kirchlichen Zensuren freigesprochen werde, und bezeugte, daß der weihende Bischof um das Uniert-Sein des Weihekandidaten wußte. Der weihende Bischof Simion selbst gab in der Weiheurkunde, die er für Petr Parfenij ausstellte, ausdrücklich als Grund für die Weihe an, daß der Kandidat eine Urkunde vorgelegt hatte, aus der hervorging, daß der Primas der ungarischen Lateiner ihn mit der Seelsorge für die Ruthenen Oberungarns betraut habe.

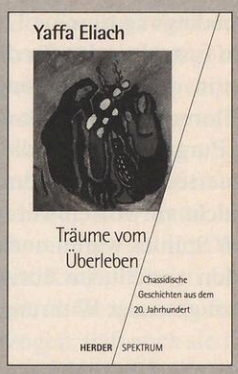
Als Österreich nach der großen Türkennot von 1683 nach Südosten expandierte, kamen in Siebenbürgen *rumänische Christen mit östlicher Kirchentradition* unter österreichische Herrschaft. Jesuitenpatres, die als Feldgeistliche der österreichischen Armee nach Siebenbürgen kamen, erhielten den Auftrag, mit den Rumänen in Verbindung zu treten und sie zur Union mit der römischen Kirche einzuladen. Sie hatten eine geistliche und eine sozialpolitische Aufgabe zu erfüllen. Ihre geistliche Aufgabe war, die Rumänen zu bewegen, die

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4504, DM 18,80
öS 137,- / SFr 18.80

Von der Weisheit und den Mythen eines Volkes, vom Leben, eingebettet in den Rhythmus der Jahreszeiten und in eine feste Gemeinschaft.



Band 4478, DM 18,80
öS 137,- / SFr 18.80

Diese Erzählungen tragen die Botschaft von Träumen. Die Überlebenden des Holocaust glauben unbeirrbar an das Gute im Menschen.



Band 4452, DM 19,80
öS 145,- / SFr 19.80

Koans sind Rätsel, die jeder für sich löst. Sie können zeigen, wer wir wirklich sind. Die klassische Einführung.



Band 4516, DM 19,80
öS 145,-/ SFr 19.80

Reise in den inneren Raum heißt: den eigenen Weg erkunden und aufmerksam beschreiten. Dieses Buch hilft dabei.



Band 4520, DM 15,80
öS 115,- / SFr 15.80

Wer achtsam ist auf die Gegenwart des Lebens in uns, kommt mit dem wahren Glück in Berührung.



Band 4513, DM 19,80
öS 145,-/ SFr 19.80

Die deutsche Lepraärztin im Pakistan erzählt von ihrer Arbeit, ihren Krisen und von ihren Träumen.

HERDER / SPEKTRUM neu

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

Vorbedingung für eine Union zu schaffen. Gemäß den römischen Instruktionen für die Jesuiten bestand diese Vorbedingung in der Zustimmung zur theologischen Übereinkunft des Florentiner Konzils: das filioque der Lateiner, ihre Lehre vom Purgatorium und die bei ihnen übliche Verwendung ungesäuerten Brotes bei der Feier der heiligen Eucharistie sollten nicht verworfen werden, und die Prärogativen des römischen Stuhles waren anzuerkennen. Nur diese Forderungen wurden gestellt; im übrigen sollten die Jesuiten die Rumänen zu getreuer Wahrung des östlichen Herkommens aufrufen.

Durch die Übernahme auch eines sozialpolitischen Auftrages sollten die Jesuiten zudem in weltlicher Hinsicht den Rumänen und dem Haus Habsburg hilfreich sein. Die Rumänen waren im Siebenbürgener Fürstentum rechtlos gewesen; sie hatten nicht als Nation gegolten, und ihre Kirche war nicht als Religion des Landes anerkannt. Für das Haus Habsburg war es problematisch, daß in Siebenbürgen die katholische Staatskirche unbedeutend war, und daß dort die Mehrheit der einflußreichen Schichten und weitaus die meisten Angehörigen der anerkannten Nationen protestantisch waren. So bot die Regierung den Rumänen für den Fall einer Union die vollen Rechte von österreichischen Katholiken an. Die bisherige Benachteiligung der Rumänen sollte beim Abschluß der Union zu Ende gehen, und die katholische Staatskirche hätte dank der zahlreichen Rumänen Siebenbürgens zur größten Kirche des Landes werden sollen.

Aus vielerlei Gründen nahmen die Unionsgespräche einen schwierigen Verlauf. Die privilegierten Stände Siebenbürgens widersetzten sich, weil sie durch einen sozialen Aufstieg der Rumänen ihre Vorrechte gefährdet sahen. Auch kirchliche Schwierigkeiten gab es, weil Kardinal Kollonitz, der in seiner Eigenschaft als Primas von Ungarn den letzten Schritt vorzunehmen hatte, sich nicht an die Punkte hielt, die in den römischen Dokumenten der Jesuitenpatres niedergelegt waren. Anstatt, wie vorgesehen, vom rumänischen Bischof nur die Zustimmung zu den Übereinkünften des Florentiner Konzils zu verlangen, forderte er das tridentinische Glaubensbekenntnis ein. Außerdem zog er die ekklesiale Würde der Siebenbürgener rumänischen Kirche in Zweifel und schritt zu einer Wiederweihe *sub conditione* des unionswilligen rumänischen Bischofs.

Die Wiederweihe stieß viele Siebenbürgener Rumänen von der Union ab. Wie bei der Brester Union in Polen-Litauen kam es auch in Siebenbürgen wegen des Unterschieds zwischen dem, was man am Anfang und am Ende der Beratungen erstrebte, zu einer orthodoxen Opposition gegen die Union; die rumänische Kirche Siebenbürgens wurde gespalten. Aus der geplanten Union der gesamten rumänischen Kirche Siebenbürgens mit Rom, für die sich die Jesuiten eingesetzt hatten, war die Aufnahme des Bischofs Atanasie und seiner Anhänger in die Erzdiözese eines gegenreformatorisch denkenden Primas von Ungarn geworden. Es dauerte nicht lange, bis sich die nicht unionswilligen Rumänen Siebenbürgens zu einer Gegenkirche sammelten.

Als *Portugal* im 16. Jahrhundert in der „neuen Welt" ein Kolonialreich aufbaute, stieß es in Südindien und in Äthiopien auf ein uraltes einheimisches kirchliches Leben, das sich grundlegend von dem unterschied, was in Europa üblich war, denn es war nie von den theologischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Entwicklungen des lateinischen Abendlands beeinflußt worden. Kein Kleriker aus Portugal war vorbereitet, die Kirchenbräuche der *indischen Thomaschristen* oder der *Äthiopier* zu verstehen. Weil man nicht wußte, daß die archaischen Lehrformulierungen im Kontext eines dem damaligen Abendland unbekannten theologischen Denkens gelesen werden müßten, hielt man sie für häretisch. Im liturgischen Leben wurde als abergläubisch gerügt, was kein Äquivalent im Gottesdienst des Abendlands besaß, und über Mängel wurde geklagt, wenn es für einen Ritus der Lateiner im indischen bzw. äthiopischen Erbe kein treffendes Gegenstück gab.

Rom und die syrischen Christen

Nur wenn die Portugiesen eingeräumt hätten, daß neben der abendländischen auch andere traditionelle Weisen des Christseins in der einen Kirche Christi bestehen können, wären sie in der Lage gewesen, die Eigenart der Kirchen anzuerkennen, die sie entdeckt hatten. Doch dies war für Lateiner des 17. Jahrhunderts nicht möglich. Sie meinten, ihre eigene Kirchentradition als das Richtmaß der Rechtgläubigkeit und Gottwohlgefälligkeit für die Kirche in aller Welt betrachten zu dürfen. Obwohl sie die Lehren der Thomaschristen und der Äthiopier für häretisch und ihre Kirchenbräuche für „verderbt" hielten, betrachteten sie diese für „uniert" und ließen bei ihnen Kleriker aus ihren Reihen als Bischöfe amtieren.

Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts kam es im *osmanischen Reich* zu vielfachen Verbindungen zwischen Rom und den griechischen Kirchen. Sie weiteten sich aus und führten dazu, daß einzelne Hierarchen, Theologen oder Notabeln individuell und nur *pro foro interno* (= in einem Entschluß, der nur für den Gewissensbereich Gültigkeit besaß und der Öffentlichkeit verborgen blieb) eine Union mit dem römischen Stuhl eingingen, dabei aber *pro foro externo* (= in aller Öffentlichkeit) führende Persönlichkeiten ihrer bisherigen (mit Rom nicht unierten) Kirche blieben. Andere hohe griechische Amtsträger, die selbst keine Unionserklärung abgegeben hatten, erhoben Kleriker, von denen sie sehr gut wußten, daß diese sich für uniert mit Rom erklärt hatten, in einflußreiche Kirchenämter.

Diese Fälle waren so häufig, daß sie nicht als unwichtige Ausnahmen abgetan werden können. Sie konnten nur deshalb zahlreich werden, weil man es in Rom noch immer für ekklesiologisch vertretbar hielt, daß Kleriker und Gläubige aus Ost und West einander die Communio gewähren, ohne daß sich dabei die Unionswilligen der pastoralen Obsorge des römischen Bischofs unterstellten. Und hochgestellte Re-

präsentanten der griechischen Kirchen hielten das Erstreben der Communio zwischen den getrennten Kirchen auf dem Weg über „Erstlinge" für angemessen. Offenbar befürchteten sie (im Unterschied zu ihren heutigen Nachfolgern) nicht, daß es eine Spaltung ihrer Kirche bedeute, wenn bestimmte Kleriker und Gläubige das ihnen Mögliche schon vollziehen, bevor es zu einer Gesamtunion ihrer Kirche mit den Lateinern kommt.

Die *ostsyrische Kirche* hatte das Evangelium im 6. und 7. Jahrhundert und nochmals im 13. Jahrhundert weit nach Asien getragen. China, Mittelasien und Korea, vielleicht sogar Japan und Indonesien waren erreicht worden. Doch im 14. Jahrhundert hatten die Eroberungszüge des Mongolenfürsten *Timur Lenk* einen Niedergang der Kirche eingeleitet, und was danach von der einst blühenden Kirche übrigblieb, war kaum mehr als ein Stammesfürstentum, in dem das Amt des Katholikos-Patriarchen jeweils vom Onkel auf den Neffen überging.
Als es zur Unzufriedenheit mit der Erbnachfolge gekommen war, drängte 1552 eine Versammlung von Geistlichen und Notabeln auf Reformen. Sie wählte ein neues Kirchenoberhaupt, das nicht aus der Patriarchenfamilie stammte. Um dessen Weihe und Einsetzung zu erlangen, entsann man sich der altüberlieferten ostsyrischen Regel, sich an „die westlichen Bischöfe" zu wenden, wenn Hilfe bei der Lösung eines Problems notwendig wird. Als einstens diese Regel entstand, hatten alle Bischöfe, deren Diözesen von der ostsyrischen Kirche aus westlich lagen, im Römischen Reich gelebt. Sie hießen darum in der traditionellen Sprache der Ostsyrer auch „die Bischöfe aus Rom". Die Versammlung von 1552 mißverstand diese Benennung und sandte ihren erwählten Patriarchen in die Stadt Rom. Er legte dort sein Glaubensbekenntnis ab, galt daher samt seiner Kirche als uniert und wurde zum Patriarchen geweiht und eingesetzt. (Vgl. *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S. 77–80; *A. Lampart*, Ein Martyrer der Union mit Rom, Einsiedeln 1966.)
Zu diesem Zeitpunkt gab es weder in Mossul, wo 1552 die Versammlung getagt hatte, noch sonstwo in Mesopotamien abendländische Missionare, die auf die Union hätten hinarbeiten können. Auch war man sich in Rom über die wahren Verhältnisse in der Heimat des Kandidaten nicht im klaren. Man wußte dort nicht, daß der Patriarchenthron gar nicht vakant war. So ahnte man auch nicht, daß die gutgemeinte Hilfe, die man der ostsyrischen Kirche leistete, in Wirklichkeit zu ihrer Spaltung in zwei Patriarchate führen mußte.

Verhärtungen seit dem 18. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert erfolgte ein grundsätzlicher Wandel. Einzelne Theologen – darunter Clemens VIII. und Kardinal Kollonitz, die den Ruthenen bzw. den Rumänen Siebenbürgens die Union gewährten – urteilten auch schon vor diesem Zeitpunkt recht negativ über alle „Häretiker und Schismatiker". Doch die Kirchen als Ganzes waren überzeugt geblieben, daß auch die Schismatiker zur heiligen Kirche gehören. Man hatte auf beiden Seiten gemeint, daß die eigene Gemeinschaft die kirchliche Reinheit bewahrt, die andere Seite aber die heilige Wahrheit bzw. die kirchlichen Überlieferungen durch irdische Mängel befleckt habe. Also hatte man von ihr verlangt, daß sie die Fehler bereinige, um der Wiedervereinigung würdig zu werden. Als Kirche Christi blieb jedoch auch die als „befleckt" verstandene Gemeinschaft anerkannt; es wurde nicht in Zweifel gezogen, daß auch sie ihre Gläubigen zum ewigen Heil führt.

Doch im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts setzte sich auf katholischer Seite die Überzeugung durch, daß nicht zur Kirche Christi gehören könne, wer nicht unter der Obhut des Nachfolgers Petri steht. Man zweifelte, ob Bischöfe und Priester, die nicht zur Herde Petri gehören, zur legitimen Spendung der heiligen Sakramente ermächtigt seien. In den Enzykliken „Mystici corporis" und „Humani generis" Pius' XII. sollte diese Auffassung die schärfste Formulierung finden, die sie je in einem amtlichen Dokument der katholischen Kirche erlangte; das 2. Vatikanische Konzil lehnte sie wieder eindeutig ab (vgl. *E.-Ch. Suttner*, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Würzburg 1996, S. 89–105).
Katholiken, die sich zur neuen Auffassung bekannten, hielten alle von ihnen getrennten Christen für verlorene Schafe, die um des ewigen Heiles willen in die katholische Kirche „heimzuholen" sind. Bekehrungseifer setzte ein, und überall, wo es orientalische Kirchen gab, bemühten sich katholische Missionare, eine unierte Kirche mit dem nämlichen kirchlichen Brauchtum daneben zu setzen, um die Gläubigen zum Übertritt zum Katholizismus – ihrer Meinung nach: zur Sicherstellung des ewigen Heiles – einzuladen. Eine Anzahl unierter Kirchen erlangte in dieser Zeit jenes Gepräge, das ihnen in den Augen der östlichen Schwesterkirchen nicht zu Unrecht den Vorwurf einbrachte, im Dienst eines *Proselytismus* gestanden zu haben.
Da in Griechenland die Gemeinschaft der unierten Katholiken auf keinen Unionsabschluß zurückgeht, sondern durch „Bekehrungen" begründet wurde, die letztendlich in einer Bischofsweihe für die Konvertiten gipfelten, wird verständlich, weswegen der Vorwurf, Union bedeute Proselytismus, von griechischer Seite am lautesten erhoben wird. Es ist betrüblich, daß es in der katholischen Kirche zu einer Lehrauffassung kommen konnte, die solches ermöglichte; doch es bleibt eine Forderung der Gerechtigkeit, anzuerkennen, daß die Missionare beim Abwerben der Gläubigen östlicher Kirchen ihrem Gewissen folgten.

Die orthodoxe Kirche war betroffen von den Zweifeln an ihrer Kirchlichkeit, die der neuen Haltung der Katholiken zugrunde lagen. In ihrer Reaktion darauf gingen die griechischen Patriarchen sogar noch weiter. Sie erklärten 1755 die sakramentalen Riten der katholischen Kirche für nichtig und

die Katholiken für ungetauft. Damit hielt sich auch die Orthodoxie für die alleinseligmachende Kirche, und die Fronten waren verhärtet. Zwar waren die orthodoxen Kirchen in der Folgezeit nicht in der Lage, lateinische Katholiken in größerer Zahl dazu zu bewegen, daß sie westliche Unierte der orthodoxen Kirche würden (vgl. *A. van Bunnen*, L'Orthodoxie de rite occidental en Europe et aux États-Unis, in: Irénikon 54(1981)53–61; 211–221; 331–350). Doch im 19. und 20. Jahrhundert waren zumindest Aktionen zur Rückführung von Unierten in die orthodoxe Kirche zahlreich und effizient, und an vielen Orten haben orthodoxe Emigranten unter Katholiken und Protestanten eine nicht unbedeutende Zahl von Konvertiten geworben.

Die Daseinsberechtigung der unierten katholischen Kirchen wurde von orthodoxer Seite in der 1993 verabschiedeten Balamand-Erklärung der orthodox-katholischen Dialogkommission zum ersten Mal verbindlich anerkannt. Dort heißt es in Art. 3: „Was die katholischen Ostkirchen angeht, ist es klar, daß sie als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben, zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht." Die volle Zustimmung aller orthodoxen Kirchen zu dieser Erklärung steht freilich noch aus.

Es hat sich eingebürgert, nur dann von unierten Christen zu sprechen, wenn diese bei ihrer Vereinigung mit einer anderen Kirche das Erbe ihrer bisherigen Kirchengemeinschaft beibehielten und sich daher im Frömmigkeitsleben von der großen Mehrheit ihrer neuen Glaubensbrüder unterscheiden. Des öfteren haben jedoch sowohl östliche als auch westliche Christen ihr angestammtes kirchliches Erbe aufgegeben und jenes der anderen Gemeinschaft angenommen, als sie sich ihr anschlossen. Die Nachkommen wuchsen dann vollständig in die neue Gemeinschaft hinein, und anders als beim Entstehen einer unierten Kirche gerieten die Übertritte in Vergessenheit.

Suche nach der Einheit im Licht des Zweiten Vatikanums

Zu manchen Zeiten waren solche Übertritte zahlreich genug, um mit Unionsabschlüssen verglichen werden zu dürfen. Die griechischen Patriarchen schufen nach der Eroberung Konstantinopels einen besonderen Aufnahmeritus, um Lateinern den Anschluß an ihre Kirche zu erleichtern; sie waren erfolgreich, denn in den betreffenden Ländern verschwanden die Katholiken. Als unter osmanischer Herrschaft mancherorts Kroaten ohne Seelsorger waren, nahmen sich serbische Bischöfe ihrer an. Viele von ihnen wurden dadurch der orthodoxen Kirche zugeführt und zu Serben. Das gegenwärtige lateinische Patriarchat von Jerusalem gleicht seiner Herkunft nach ganz und gar einer unierten Kirche, denn seine einheimischen Gläubigen stammen insgesamt von ehemaligen Gläubigen einer östlichen Kirche ab.

„Der Uniatismus ist als Methode der Suche nach der Einheit zu verwerfen, weil er der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen widerspricht." – So heißt es in Art. 2 der Balamand-Erklärung der orthodox-katholischen Dialogkommission. Was ist Uniatismus? Und welche Methode der Suche nach der Einheit darf als der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen entsprechend anerkannt werden?
Wie wir sahen, gab es in jener Epoche, die von Orthodoxen und Katholiken als die Zeit der Gemeinsamkeit anerkannt wird, lange Perioden des Schismas. Diese wurden in synodalen Vorgängen bereinigt, bei denen beide Seiten als gleichberechtigte Partner einbringen durften, was ihnen wichtig erschien. In gemeinsamer Verantwortung wurde die Lösung der strittigen Fragen gesucht, und wenn man dabei erfolgreich war, wurde die Einigung verkündet. Manche Einigungen, von denen oben die Rede war, sind auf dieselbe Weise erfolgt. In manchen Fällen hätte man ebenso verfahren wollen, doch im Lauf der Verhandlungen wurde ein anderes Konzept aufgenötigt.

In anderen Fällen, in denen die eine Seite aus militärischen, kulturellen oder sonstigen sozialen Gründen „durchschlagskräftiger" war als die andere, wurde „zum Gehorsam zurückgeführt". Den Vandalen, den Syrern und den Armeniern erlegte die Kirche des damals noch geeinten Römerreiches, wenn der Kaiser siegreich war, einfach und ohne Gespräch die theologische Ausdrucksweise ihrer Konzilien auf, und in späterer Zeit gab sich die Kirche des Abendlandes überzeugt von der „praestantia ritus latini" (der Vorrangstellung des lateinischen Ritus).

Das Hauptdokument für diese praestantia „ist die Konstitution ‚Etsi pastoralis' (Benedikts XIV.) vom 26. Mai 1742... (Darin) begründet (der Papst) diese praestantia mit dem Hinweis darauf, daß der lateinische Ritus der Ritus der heiligen Römischen Kirche, der Mutter und Lehrerin aller Kirchen sei... Weil die griechischen Riten ohne die ständige Kontrolle (durch den Heiligen Stuhl) entstanden und während des Schismas der Kontrolle Roms überhaupt ganz entzogen waren, zeigte Benedikt XIV. wie auch nicht wenige seiner Vorgänger ihnen gegenüber ein gewisses Mißtrauen, eine Geneigtheit, Gefährliches und Unpassendes, Verderbliches und Glaubenswidriges in ihnen zu entdecken.
So sagt der Papst in der Konstitution ‚Allatae sunt': ‚Der Apostolische Stuhl hat, sooft er feststellen mußte, daß ein gefährlicher oder unpassender Ritus bei der orientalischen Kirche eingedrungen sei, diesen verurteilt und zurückgewiesen und seinen Gebrauch verboten... Der Heilige Stuhl hat es nie unterlassen, den Griechen einzelne Riten zu verbieten, wenn sie auch schon seit langem bei ihnen in Gebrauch waren, sooft er feststellen mußte, daß sie verderblich oder schlecht seien oder werden könnten.' Die (von Benedikt XIV. gelehrte) praestantia des lateinischen Ritus bedeutet also nicht bloß einen Ehrenvorrang, sondern etwas wirklich Besseres und Vorzüglicheres" (*W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S. 211 f.). In der Folge wurden die unierten Kirchen zu Ge-

meinschaften, denen es oft genug wichtiger war, römisch-lateinischen Gepflogenheiten nachzueifern, als ihren Eigenstand zu wahren.
Das Zweite Vatikanum erklärte, daß eine solche Haltung die Katholizität und Apostolizität der Kirche in Frage stellt. Im Ökumenismusdekret (Art. 17) heißt es bezüglich der authentischen (von Rom aus also nicht überprüften!) östlichen Traditionen: „Dieses Heilige Konzil erklärt, daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe... zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört." Es drückte im Anschluß daran seine Dankbarkeit dafür aus, daß die unierten Kirchen trotz vieler römischer Pressionen, die zur Angleichung an das lateinische Erbe nötigten, in der katholischen Kirche wenigstens einen gewissen Platz für die Vielfalt offen hielten, die von der Ekklesiologie her zu fordern ist: „(das Heilige Konzil) sagt Gott dafür Dank, daß viele orientalische Söhne der katholischen Kirche, die dieses Erbe bewahren und den Wunsch haben, es reiner und vollständiger zu leben, schon jetzt mit den Brüdern, die die abendländischen Traditionen pflegen, in voller Gemeinschaft leben." Doch wegen der uniatischen Einschränkungen, die den Unierten aufgenötigt worden waren, mußte das Konzil ihnen im Dekret für die katholischen Ostkirchen (Art. 6) auch auftragen: „Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren."
Als die getrennten Kirchen jüngst offizielle theologische Dialoge aufnahmen, kehrten sie zur Methode der Suche nach Einheit zurück, die der Tradition aus der Zeit ihrer Gemeinsamkeit entspricht. Der Uniatismus wird überwunden sein, wenn allgemein anerkannt und in die Praxis des kirchlichen Lebens überführt sein wird, was Johannes Paul II. während seiner Polenreise vom 1. bis zum 9. Juni 1991 in der orthodoxen Kathedrale von Bialystok ausführte: „Der Dialog der Wahrheit, Aufrichtigkeit und Liebe ist der einzige Weg zur vollen Einheit. Er ist ein Geschenk Gottes, ein unersetzliches Mittel auf dem Weg zur Aussöhnung."

Ernst-Christoph Suttner

Wandel zum Schlechteren

50 Jahre Kirchenberichterstattung im „Spiegel"

Ob man ihn mag oder nicht – der Hamburger „Spiegel" ist eine Institution in der deutschen Medienlandschaft. Seit seiner Gründung vor fünfzig Jahren hat sich das Magazin immer wieder auch mit der Kirche beschäftigt; seit geraumer Zeit dominiert dabei allerdings ein ironisch-zynischer Ton. Unser Autor Uwe Beck veröffentlichte 1994 das Buch „Kirche im SPIEGEL – Spiegel der Kirche?"

Seit 50 Jahren (die erste „Spiegel"-Nummer datiert vom 4. Januar 1947) erscheint das Nachrichtenmagazin „Der Spiegel" nun Montag für Montag. Trotz der Konkurrenz von „Focus" – das neue Nachrichtenmagazin hat den „Spiegel" kaum Abonnenten gekostet, dafür aber viele Anzeigenkunden weggenommen – scheint das Hamburger Blatt nach einigen Unsicherheiten wieder festen Boden unter den Füßen zu haben.
Die Berichterstattung des „Spiegel" wurde und wird gerne untersucht. Vor allem die Sprache und der Stil brachten Kritiker auf den Plan. Es war *Hans Magnus Enzensberger*, der schon 1957 die wohl heute noch gültige Analyse bot: „1. Die Sprache des „Spiegel" verdunkelt, wovon sie spricht. 2. Das deutsche Nachrichtenmagazin ist kein Nachrichtenmagazin, sondern ein Tatsachen-Silo. 3. Der „Spiegel" übt nicht Kritik, sondern Kritik-Ersatz. 4. Der Leser des „Spiegel" wird nicht orientiert, sondern desorientiert. 5. Der „Spiegel" ist unentbehrlich, solange es in der Bundesrepublik kein kritisches Magazin gibt, das ihn ersetzen kann" (*Hans Magnus Enzensberger*, Die Sprache des „Spiegel", in: ders., Einzelheiten I, 74–105, 100). Die Einblicke und Enthüllungen, die das Magazin dem Leser eröffne, machten diesen zum „Voyeur", der aus der „Position am Schlüsselloch", aus der keine Orientierung erwachse, sondern „Ressentiment, zum Beispiel Neid oder Schadenfreude" (ebd. 93, 94). Der „Spiegel" – eine Sprach-Droge für interessierte Zeitgenossen? Für den Leser eine Dosis Vergnügen für den Augenblick, ihm aber schon nach kurzer Zeit verfallen und abhängig von ihm für alle Zeiten? Gilt das für die gesamte Zeit der Berichterstattung, und für alle Sachthemen?
Die Berichterstattung über die *Kirchen*, näherhin über die katholische Kirche, nahm in allen Jahrgängen des „Spiegel" einen ähnlich umstrittenen Platz ein. „Ein Christenmensch kann neben der Heiligen Schrift nur noch den „Spiegel" lesen", formulierte 1962 ein Leser per Leserbrief. Nach einem polemischen Kommentar von *Rudolf Augstein* schrieb der damalige Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz Prälat *Wilhelm Schätzler*, dagegen wütend: „Man kann zur Tagesordnung übergehen, wenn nicht das warnende Beispiel der Nazi-Zeitschrift ‚DER STÜRMER' zeigen würde, wohin pu-

blizistische Verhetzung und Haß gegen die Juden und Kirche geführt haben... Auch hier muß man sich fragen, warum sich ein Staatsanwalt nicht um ein Blatt kümmert, das Haß- und Hetztiraden veröffentlicht, wie es im „Spiegel" steht" (W. Schätzler, Haß und Hetze. Wie der „Spiegel" die Pressefreiheit mißbraucht, in: Rheinischer Merkur Nr. 51 [1987], 25).

Wissenschafts-Journalismus auf Lehrbuch-Niveau

Was für den ganzen „Spiegel" oft beobachtet wurde, gilt offenkundig auch für seine Kirchenberichterstattung: Entweder klare Gegnerschaft zu einer solchen Art Journalismus oder grenzenlose Begeisterung.
Einen besonderen Platz nimmt in jeder „Spiegel"-Ausgabe die sogenannte Titel-Geschichte ein, wird diese doch oft wochen- und monatelang recherchiert und vorbereitet. Fast 80mal fand sich bis Ende der 80er Jahre ein Kirchenthema oder gar eine Fragestellung der wissenschaftlichen Theologie auf einem Titel. Betrachtet man die Jahrzehnte genauer, wird ein deutlicher Rückgang des Interesses an Kirchenthemen deutlich. Waren es in den fünfziger Jahren noch 16 Titelgeschichten, steigerte die Redaktion ihre Kirchenberichterstattung in den 60er Jahren (wohl bedingt durch das II. Vatikanische Konzil) auf stattliche 39. Dann kam der Bruch: 1970 bis 1979 sind es noch 14, in den 80er Jahren noch 10. In den Jahren 1990 bis 1999 dürfte nicht einmal diese Zahl mehr erreicht werden.

Fragt man heute nach der Beziehung des „Spiegel" zur Kirche, dürfte eine negative Einschätzung wohl vorherrschen – Begriffe wie Kirchengegnerschaft, Kirchenhaß, „kein Gespür fürs Religiöse", etc. dürften wohl fallen. Doch das war nicht immer so. In den 50er und 60er Jahren gab es große Serien im „Spiegel" etwa zum Verhalten der Kirchen im Dritten Reich. Herausgefordert durch *Rolf Hochhuths* „Der Stellvertreter"' wirft das Magazin vor allem der katholischen Kirche vor, in Krisenzeiten nur auf die Sicherung eigener Rechte aus gewesen zu sein. Mit Hitler schließt man keine Konkordate, schalt das Magazin. Der „Spiegel" kritisierte die Macht der Kirche, ihren Machtmißbrauch als Institution, als hierarchische Institution in einer demokratischen Gesellschaft. Der besondere Kampf des „Spiegel" gilt Institutionen – die „Liebe" zur katholischen Kirche als einer Art Inbegriff von Institution war somit gegeben. Auch das deutliche Übergewicht „katholischer Themen" im „Spiegel" wird so erklärbar.
In den 60er Jahren stand naturgemäß das II. Vatikanische Konzil im Mittelpunkt der Berichterstattung. Johannes XXIII. avancierte zu so etwas wie einem Lieblingspapst. Der „Spiegel", vor allem der Kirchen-Redakteur *Werner Harenberg*, ließ sich von der Reform-Euphorie in der katholischen Kirche anstecken. Mit immerhin vier Titelgeschichten, unzähligen Interviews und Textauszügen von Konzils-Dekreten begleitete das Hamburger Magazin dieses Kirchentreffen. Der „Spiegel" bot den Reformern in der Kirche eine Art Plattform, um sich zu artikulieren. Im Zentrum stand die Frage nach einer Neuregelung des Mischehenrechtes und die Diskussion über die Unfehlbarkeit des Papstes. Mit Beharrlichkeit vertiefte sich der „Spiegel" in der Mischehenfrage in die Materie. Nachdem die evangelische Kirche auf dem Konzil nicht mehr als „häretische Sekte" abgetan wurde, sondern als „Kirche" bzw. „kirchliche Gemeinschaft" bezeichnet wurde, sah der „Spiegel" folgerichtig eine Möglichkeit, evangelisch getraute Mischehen für gültig zu erklären. Dem Dogmatiker *Michael Schmaus* und Kardinal *Ottaviani* leuchtete das nicht ein – und der „Spiegel" räumte immer wieder den Reformern *(Küng, Rahner, Böckle)* die Möglichkeit ein, ihre Gedanken zu formulieren. Die Dispensregelung, gültig bis heute, hat das Nachrichtenmagazin regelrecht herbeigeschrieben – sachgerecht und kompetent.

Die Frage der Unfehlbarkeit war für den „Spiegel" besonders dringlich. Die Leserschaft wurde – wie im „Spiegel" üblich – durch eine große Serie („Gottes eigenes Konzil") darauf vorbereitet. Auf hohem Niveau arbeitete sich das Magazin in die Konzilsgeschichte der Kirche ein. Was der „Spiegel" seiner Leserschaft zum Beispiel zu den Konzilien von Nizäa, Ephesus und Chalkedon „zumutete", hatte stellenweise Lehrbuch-Charakter und stellt ein Stück Wissenschafts-Journalismus erster Güte dar. Die Fakten und die Begriffe stimmten. Dem Leser wurde freilich der Eindruck vermittelt, die Kirchengeschichte sei vor allem eine Geschichte der vergrößerten Machtfülle des Papstes gewesen. Höhepunkt war dabei das I. Vatikanische Konzil 1869/1870.
Ziel des II. Vatikanischen Konzils sollte laut „Spiegel" deshalb sein, das Bischofsamt gegenüber dem Papstamt abzusichern und aufzuwerten. Es gelte, die Kirche und das Papstamt durch einen Bischofsrat bzw. eine Bischofssynode zu „demokratisieren". Auch hier durften die Reformer in der Kirche den „Spiegel" zur Selbstdarstellung nutzen. Während zum Beispiel Hans Küng darauf abhob, daß der Papst freiwillig auf seine Machtfülle verzichten solle – wie dies Papst Johannes XXIII. getan hat –, legte der „Spiegel" Wert darauf, daß die Macht des Papstes strukturell und verbindlich eingegrenzt werden müsse. Die Möglichkeit des Papstes, ohne formelle Zustimmung der Kirche ein Dogma zu verkünden, war dem „Spiegel" ein Dorn im Auge. Ein Gesprächsauszug mit dem amerikanischen Dogmatiker *George Baum* aus dem Jahre 1963: Baum: „Aus Ihrer Frage spricht, wie mir scheint, der Zweifel, ob ein Mensch unfehlbar sein kann. Meinen Sie das?" „Spiegel": „Ja."

Für das Nachrichtenmagazin war die katholische Kirche in dieser Frage auf halbem Wege stehen geblieben. Es gelte weiter das I. Vatikanische Konzil; dem Papst wurde zwar eine Bischofssynode zur Seite gestellt, aber diese wird von ihm einberufen, geleitet und sogar selber personell besetzt. Von „Demokratie" im Papsttum, von „demokratischen Spielregeln in einer pluralen Gesellschaft" ist also nur wenig zu sehen. Rückblickend erstaunt, mit welchem Interesse und

Engagement der „Spiegel“ sich in innerkirchliche Diskussionen eingemischt und dort sogar Partei ergriffen hat. Bei aller Skepsis war das Magazin der Ansicht, die katholische Kirche öffne sich und sei bereit zu Reformen.
Das sollte sich ändern – und der Anlaß läßt sich benennen. Auf die Enzyklika „Humanae Vitae“ Pauls VI. aus dem Jahr 1968 reagiert der „Spiegel“ verbittert. Nichts habe sich geändert in der katholischen Kirche, der Papst könne doch wieder alles alleine machen. Das Moment des *Machtmißbrauchs* der Kirchenleitung wird zum beherrschenden Strukturelement der Kirchenberichterstattung. Das Konzil war deshalb vergebliche Mühe. Diese Enzyklika wird vom „Spiegel“ als „das bislang fatalste katholische Fehlurteil dieses Jahrhunderts“ (32/1968/82–90) gebrandmarkt, und: „Der Papst handelt gegen die Kirche!“ (ebd.)

„Humanae Vitae“ als Wendepunkt – aus Kirchenkritikern werden „Rebellen“

Das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung wurde zum Anlaß genommen, in noch nie dagewesener Form die katholische Kirche anzugreifen und zu verurteilen. Es gab noch zwei letzte Titelgeschichten („Ende des Zölibats?“ [3/1970/40–58]; „Priester – Beruf ohne Zukunft?“ [43/1971/78–101]), in der die Kirche als ernstzunehmender Gesprächspartner regelrecht verabschiedet wurde. Die Kirchen-Redaktion wurde Anfang der 70er Jahre aufgelöst und zu einem Einmannbetrieb verkleinert. Die katholische Kirche war für den „Spiegel“ am Ende. Was mit den Ergebnissen der Würzburger Synode geschah, die Einstellung der kritischen Kirchenzeitung „Publik“ 1971 – all das belegte für das Magazin dieses „Ende der Kirche“. Für diesen Befund gibt es deutliche Hinweise im Magazin. Zum einen wurden die früheren Kirchenreformer bekämpft; an ihre Stelle traten nun die, die mit der Kirche gebrochen haben. Zum anderen wurde die ernstzunehmende Kirchenberichterstattung eingestellt zugunsten einer hämischen, ironischen Kirchenkarikatur.
Sprachlich zeigte sich dieser Wandel darin, daß die ehemaligen Kirchenreformer zu Rebellen gestempelt wurden. Sachlich wurde das deutlich durch die mehrmalige Aufforderung des „Spiegel“ an die früheren Lieblinge der Berichterstattung, doch endlich diese marode Kirche zu verlassen. Über Hans Küng heißt es nun: „‚Außerhalb der Kirche, außerhalb aller Kirchen‘ ortet der Tübinger Gelehrte ‚heute mehr denn je Christen, oft unbestreitbar gute Christen‘. Er selbst allerdings möchte innerhalb bleiben (‚Zuviel hat man doch… empfangen‘), obwohl er auch längst außerhalb steht. Offenbar fehlt ihm der Mut, die römisch katholische Kirche offiziell zu verlassen“ („Theologie, Himmelfahrt wohin?“, 38/1974/141–143).

Und der Tübinger Theologe *Norbert Greinacher* muß sich die Frage gefallen lassen: „Könnte es sein, daß Sie und viele andere Reformchristen sich nur deshalb nicht von der

Die Passion Jesu in einfühlsamen Bildern und Texten



64 Seiten, gebunden,
DM 24,80 /öS 181,– /SFr 24.–
ISBN 3-451-26332-7

Dieser klassische Kreuzweg folgt in 14 Stationen der Passion Jesu und deutet in einer 15. Station die Auferstehung an. Im Vordergrund stehen die aussagekräftigen, abstrakten Bilder Heribert Falkens. Sie wurden im ständigen Gespräch eigens für A.H. Höntges und seine Kirche geschaffen. Nüchtern, unpathetisch, doch äußerst kenntnisreich erläutert dieser in seinen Betrachtungen den Sinn der Gemälde sowie das Geschehen am Golgotha und läßt Parallelen zum Geschick vieler Leser sichtbar werden. Eine künstlerische und meditative Heranführung an die Leidensgeschichte Jesu.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Mutter Kirche zu lösen vermögen, weil sie Abnabelungsängste haben?" („Wäre Jesus heute römisch-katholisch?", 35/1982/83–86,84).
Küng warf das Magazin sogar wissenschaftliche Unwahrhaftigkeit vor. Ganz konsequent wurde vom „Spiegel" der Entzug der missio canonica 1979 als gerechtfertigt und begründet angesehen. Ein Schritt, den er selbst aus Mangel an intellektueller Redlichkeit nicht vollzogen habe, wurde eben nun von der Kirchenleitung ausgeführt.
Wer aber mit der Kirche gebrochen hat, dem öffnete das Magazin von nun an seine Spalten. Ihrem „Kirchenkampf" und ihrer jeweiligen „Abrechnung mit der katholischen Kirche" gilt nun das besondere Kircheninteresse des „Spiegel". Dies sind zum Beispiel *Adolf Holl*, *Horst Herrmann*, *Hubert Mynarek*. In den 80er und 90er Jahren waren dies *Ute-Ranke Heinemann* und *Eugen Drewermann*, die quasi zu freien Mitarbeitern des „Spiegel" in Sachen Kirchenberichterstattung wurden. Die Artikel werden aggressiver, die Angriffe gegen die Kirche massiver. Verstärkt wurde diese Tendenz durch die Berufung von *Manfred Müller*, einem suspendierten katholischen Priester, in das Kirchenressort des „Spiegel". Er hat wohl versucht, durch diese Art der Berichterstattung seinen Bruch mit der Kirche zu verarbeiten.

Einen weiteren Beleg stellt das grundsätzliche Ironisieren von Kirchenberichten dar. Das begann in den 70er Jahren, erreicht aber seit der Wahl von Karol Wojtyła zum Papst einen Höhepunkt. Satiren zu Kirchenfragen gab es zwar schon vorher, doch seit 1978 wird das sog. „Kirchen-Kabarett" zu einem formalen Schwerpunkt der Kirchenberichterstattung im „Spiegel". Das fing ganz harmlos an. Ausdrücke wie Johannes Paul II. als „Chef-Katholik" oder als „überzeugter Katholik", der schon bald als „eiliger Vater" sein „Showtalent" zeigt, der auf „Tournee" geht, um überall auf der Welt ein „Festival in Pope and Pop" zu feiern – so sollte ein gewisses Unterhaltungsmoment in Kirchenberichte eingebaut werden. Der gegenwärtige Papst wird kumpelhaft als „JP2" der Leserschaft nahegebracht.
Massiver wurde es, als ganze Artikel bzw. Titelgeschichten mit einem beißenden, ironischen Unterton formuliert wurden. 1980 schrieb das Magazin über eine Vollversammlung der Bischofssynode in Rom: „Für die, die nicht in der Synodenaula dabei sein konnten, verkündete der Papst in seiner Audienz die Botschaft: ‚Ehebruch im Herzen' werde auch begangen, wenn einer ‚mit Lüsternheit seine eigene Frau anschaut' – ein neues Gebot, 6 a, du sollst nicht begehren dein eigenes Weib" („Papst, du bist stärker als Supermann", 46/1980/58). Oder: „In der Synodenaula des Vatikans saßen 200 Junggesellen beieinander, Bischöfe, Erzbischöfe und Kurienkardinäle" (ebenda).

Es herrscht grundsätzlich ein lockerer, zynischer Unterton vor: „Der Papst, unerschrocken im Geiste, hat im französischen Heilungsort Lourdes angedeutet, er wolle den 2000. Geburtstag Marias festlich begehen. Schützt ihn die Gottesmutter weiterhin vor Attentaten, so kann daraus etwas werden. In der Wahl des Datums ist er, da es nicht die geringste historische Quelle gibt, völlig frei" („Maria – Jungfrau, Gottesmutter, Königin", 51/1983/158).
Neu ist die ironische Benutzung kirchlicher Begriffe und Diktionen, also deren Parodie. So entläßt Rudolf Augstein die Leser einer seiner Kommentare mit „Vergelt's Gott". Und im Gespräch mit einem Pfarrer, der es wagt, ein religiöses Bekenntnis zum theologischen Verständnis von Tod und Auferstehung abzulegen, kontern die Redakteure heuchlerisch fromm: „Halleluja".
Anfang 1996 traf es die Schönstatt-Bewegung. Der „Spiegel" bescheinigte der Bewegung, „den derzeit wohl kuriosesten Kult der katholischen Amtskirche" zu betreiben. Filialen vor Ort sind natürlich „Ableger", eine Kapelle wird zum „zentralen Heiligtum" erklärt, Schwestern „verrichten im Schichtdienst rund um die Uhr ihr frommes Betwerk", und so weiter. Mit einer redlichen, kritischen Berichterstattung über ein Kirchenthema hat das nicht viel zu tun.

Rudolf Augstein und die katholische Kirche

Rudolf Augstein nimmt nicht nur innerhalb des „Spiegel", sondern innerhalb von dessen Kirchenberichterstattung einen Sonderplatz ein. Er hat sich immer wieder zu Kirchenthemen, ja zu theologischen Fragestellungen geäußert. 1962, als er während der „Spiegel"-Affäre 105 Tage in U-Haft saß, ließ er die Leserschaft wissen: „Ich erlebe meine gegenwärtige Lage als Christ" (Rudolf Augstein, Lieber Spiegel-Leser, 51/1962/23).
Sein Buch „Jesus, Menschensohn" (1972) stellte freilich einen Wendepunkt dar. Wo immer er es für möglich hielt, die Kirche zu treffen, schlug er zu. War dies anfänglich der Versuch, die Grundlagen des Glaubens zu bezweifeln, engagierte sich der „Spiegel"-Herausgeber später fast nur noch in der Abtreibungs-Frage. Hier verlor er jedes Maß und jedes Ziel, verbunden mit dem Vorwurf, die katholische Kirche mißbrauche auch hier ihre (öffentliche) Macht über Menschen. 1987 schrieb er:
„Die christliche Kirche, man vergißt es immer wieder, hat durch all die Jahrhunderte wenig Respekt vor dem bereits geborenen Leben gezeigt. Sie hat selbst in einer Weise gemordet und morden lassen, die den Verbrechen des 20. Jahrhunderts immerhin nahe kommt" (R. Augstein, Die Abtreibung, ein Stellvertreter-Krieg, 51/1987/30).

Als nach der Wiedervereinigung die Abtreibungsfrage neu auf der Tagesordnung stand, lief der „Spiegel"-Herausgeber zu neuer Form auf: „Wo es um den Schutz des Lebens überhaupt, nicht nur den des ungeborenen Lebens geht, kann die Kirche keinerlei Autorität für sich beanspruchen. Zu viele Morde haben ihre unfehlbaren Päpste auf dem… ja, man kann es nicht einmal Gewissen nennen" (R. Augstein, Der § 218 muß weg!, 31/1990/24).
Im Februar 1995 folgte dann eine Art Generalabrechnung: „Der Papst mag den vorehelichen Sex brandmarken, hier hört wohl tatsächlich keiner mehr hin, das schadet dann ja

nicht. Aber am Rande der Kriminalität früherer päpstlicher Jahrhunderte bewegt sich, wer die Bevölkerungsexplosion nicht zur Kenntnis nimmt, sondern noch anheizt" (R. Augstein, Der Papst und ich, 5/1995/32).
Oder ein halbes Jahr früher: „Der Papst nimmt in Kauf, daß Millionen geborener Kinder kläglich verhungern. Sie, da können wir sicher sein, empfinden Schmerz. Dieses Mal läßt die Papstkirche nicht töten, sie tötet selbst" (R. Augstein, Wahre Katastrophe, 35/1994, 135). Die Kommentare Rudolf Augsteins und die grundsätzliche Ironie in der Kirchenberichterstattung prägen den „Spiegel" heute.
Positive, redliche und faire Artikel, die es gleichwohl gibt, fallen da kaum ins Gewicht. So hat der „Spiegel"-Redakteur Helmut Sorge im Frühjahr 1995 einen sachgerechten, mit viel Kenntnis ausgestatteten Bericht über die Situation der Klöster verfaßt – eindringlich, einfühlsam, persönlich. Aber das sind positive Ausrutscher, mehr nicht.
Die Kirchenberichterstattung im „Spiegel" hat eine lange Entwicklung hinter sich. Daß heute nur unzureichend berichtet wird, kann festgehalten werden. Die Leitung der katholischen Kirche trägt daran freilich eine Mitschuld. Der „Spiegel" war nicht von vornherein ein kirchenkritisches oder kirchenbelustigendes Magazin. Die Themenpalette der 60er Jahre bezeugt dies in Umfang und Art der Berichterstattung. Es waren auch *sachliche* Gründe, es war die Reformunfähigkeit der Kirche, die von einer fairen zu einer unsachgerechten Berichterstattung führten.
Auf den Reform- und Entscheidungsstau innerhalb der katholischen Kirche mag der einzelne Katholik mit einem „trotz allem" reagieren. Beim „Spiegel", bar jeder emotionaler Abhängigkeit, darf dies freilich nicht erwartet werden. 50 Jahre Kirchenberichterstattung im Hamburger Nachrichtenmagazin sind so auch Dokumentation vertaner Chancen, mangelnden Mutes der katholischen Kirche und ihrer Leitung. Sie, die Kirche, ist nicht unbeteiligt bzw. unschuldig an der Art und Weise, wie über sie berichtet wird. Offenheit und Reformwille, auch der Mut zur Information der Mitglieder, werden vom „Spiegel" sehr wohl goutiert. Trifft freilich – unter dem Sammelbegriff Machtmißbrauch – das Gegenteil zu, hat das Konsequenzen für die Berichterstattung.
Der kritische Blick trifft freilich auch den „Spiegel". Ein wirklich kritisches Nachrichtenmagazin würde der Versuchung widerstehen, alles, wirklich alles unter den Duktus der Lächerlichkeit und Ironie zu stellen. Die enorme Aufklärungsleistung des Magazins in den 50er und 60er Jahren in Sachen Kirche und Theologie wäre heute undenkbar. Der „Spiegel" hat so Kritik und Kritikfähigkeit verloren. Skepsis und wehmütiger Pessimismus sind noch keine Kritik. Die Kirchenberichterstattung des deutschen Nachrichtenmagazins der „Spiegel" im letzten Jahrzehnt leidet unter der Verkennung dieser Differenz beziehungsweise an der implizit erfolgten Gleichsetzung – zu seinem eigenen Schaden übrigens. Kirchenveralberung ist modern und derzeit in den Medien weit verbreitet. Das könnte für den „Spiegel" und seinen neuen Kirchenredakteur *Peter Wensierski* eine Chance sein, wieder zu *dem* Nachrichtenmagazin in Deutschland zu werden, und sei es aufgrund einer redlichen Kirchen-Berichterstattung.

Uwe Beck

Die Erneuerung kommt voran

Kirchen und Religionsgemeinschaften in Litauen

Vor fünf Jahren erhielt Litauen im Zug der Auflösung der Sowjetunion die staatliche Unabhängigkeit zurück. Das Ende der sowjetischen Herrschaft brachte auch den Kirchen und Religionsgemeinschaften die Freiheit zurück; sie können sich reorganisieren und entfalten. Dominierend ist in Litauen die katholische Kirche; der folgende Beitrag bezieht auch die kleinen evangelischen Kirchen sowie die Orthodoxie mit ein.

Im Gegensatz zu Lettland und vor allem Estland, wo die Protestanten die Mehrheit der (gläubigen) Bevölkerung stellen, bekennen sich in Litauen nach offiziellen Angaben 73,4 Prozent der Einwohner zur katholischen Kirche des Landes. Mit dem benachbarten Polen verbindet die baltische Republik dabei nicht nur der gemeinsame Glaube, vielmehr blicken die beiden osteuropäischen Reformstaaten auf eine lange gemeinsame Geschichte zurück. Unter der litauisch-polnischen Personalunion von 1385 dehnte sich Litauen zu einem der größten europäischen Staaten aus. Seine Grenzen reichten bis zum Schwarzen Meer und umfaßten Teile des heutigen Belarus (Weißrußland), der Ukraine sowie Gebiete Rußlands bis vor Moskau. In der Folge stützte sich das Großfürstentum in den Kriegen gegen das erstarkende Rußland immer mehr auf Polen, ehe die beiden Reiche 1569 zu einem föderativen Staatsgebilde verschmolzen.
Als letztes Volk in Europa waren die Litauer zuvor in der Mitte des 12. Jahrhunderts christianisiert worden. Doch dauerte es bis 1387, ehe sich auch das schwer zugängliche Hochland Aukštaitija in Ostlitauen bekehrte. Nach einer kurzen Blüte des Calvinismus in Litauen (1550–1580) konnte sich der Katholizismus durch den Übertritt von Fürst Nikolaus

Christoph Radziwill zum katholischen Glauben sowie durch die Gründung eines Jesuitenkollegs in Wilna (1569) zur bestimmenden konfessionellen Kraft entwickeln. Mit einer ersten Verfolgungswelle sah sich die katholische Kirche nach der dritten Teilung des litauisch-polnischen Reichs (1795) in jenen Landesteilen konfrontiert, die dem russischen Zarenreich zugefallen waren und einer umfassenden Russifizierung unterworfen wurden. So schlossen die neuen Machthaber bis 1893 insgesamt 353 Klöster und verboten den Bau katholischer Kirchen. Erst 1897 wurde diese Verordnung aufgehoben.

Eine jahrzehntelange Leidensgeschichte

Aus der Zeit der Union mit Polen rührt auch bis heute die Vorstellung, daß der polnische und der litauische Katholizismus identisch seien. Jedoch wird dabei übersehen, daß die polnische Kirche gut 400 Jahre älter als die litauische ist. Zudem entwickelten die Litauer ihr nationales Selbstbewußtsein nicht nur im hartnäckigen Widerstand gegen die zaristische Verwaltung, sondern auch im bewußten Gegensatz zur polnisierten Aristokratie und hohen Geistlichkeit. Erst mit der Gründung des unabhängigen Litauen 1918 erhielt die katholische Kirche ihre vollen Rechte zurück. Der Errichtung einer Kirchenprovinz Litauen 1926 folgte schließlich ein Jahr später die Unterzeichnung des Konkordates zwischen dem Vatikan und der jungen baltischen Republik.
Nach einer Statistik aus dem Jahre 1938 gehörten 80,33 Prozent der Bevölkerung der katholischen Kirche an, 9,56 Prozent bekannten sich zu einer der beiden protestantischen Kirchen, 7,3 Prozent entfielen auf die jüdischen Gemeinden und 2,6 Prozent bezeichneten sich als russisch-orthodoxe Gläubige. Ein Sonderfall bildete das *Memelland*, das nach dem Ersten Weltkrieg vom Deutschen Reich abgetrennt und 1923 von Litauen annektiert worden war. In dem schmalen Landstrich nahe der Grenze zu Ostpreußen bekannten sich knapp 90 Prozent der deutschen und der zum großen Teil germanisierten litauischen Einwohner (sogenannte Kleinlitauer) zum Protestantismus.

Mit der widerrechtlichen Einverleibung des Baltikums im Zuge des Hitler-Stalin-Paktes vom 23. August 1939 begann die jahrzehntelange Leidensgeschichte aller Religionsgemeinschaften in Litauen, von der sich besonders die religiösen Minderheiten auch nach mehr als fünf Jahren der erneuten Unabhängigkeit noch nicht erholt haben. Durch mehrere Deportationswellen in den Vierzigern und zu Beginn der fünfziger Jahre sollte die Opposition ausgeschaltet und mundtot gemacht werden. Mit besonderer Härte gingen die neuen sowjetischen Machthaber nach der Zerschlagung des bewaffneten antisowjetischen Widerstandes gegen die katholische Kirche vor, die als Haupthindernis für eine reibungslose Sowjetisierung und Russifizierung angesehen wurde.
Fast 500 Kirchen, Kapellen und Klöster wurden enteignet, 17.614 Hektar kirchlichen Bodens verstaatlicht, 330 Priester sowie vier Bischöfe verhaftet und größtenteils nach Sibirien verbannt. Drei Bischöfe und 257 Priester gingen ins Exil. Nur Bischof *Paltarokas* verblieb im Land. Doch gelang es den Machthabern nicht, das Festhalten an religiösen und nationalen Traditionen sowie den Rückhalt der katholischen Kirche in der Bevölkerung zu brechen.
Mit der Weihe zweier Bischöfe 1955 sowie einer Amnestie in den folgenden Jahren, die die Rückkehr von zwei Bischöfen und 130 Priestern aus Sibirien ermöglichte, besserte sich die Lage der litauischen Katholiken ein wenig. Dennoch war es kein Zufall, daß die litauische Oppositionsbewegung des Jahres 1968 durch kirchliche Proteste ausgelöst wurde, die sich gegen Behinderungen des Religionsunterrichts gerichtet hatte. Unterzeichneten 1968 erst einige Hunderte entsprechende Petitionen, so stieg deren Zahl in den siebziger Jahren auf über 10000 und fand schließlich 1979 mit der Massenpetition für Glaubensfreiheit, die 150000 Personen unterschrieben, einen vorläufigen Höhepunkt.

Seit dem 19. März 1972 (mit Unterbrechungen bis Sommer 1990) erschien in Litauen die religiöse Untergrundzeitschrift „Chronik der Litauischen Katholischen Kirche", die von Laien und Geistlichen gemeinsam publiziert wurde und der Verbreitung unzensierter Nachrichten aus dem kirchlichen Bereich diente. Die Berichterstattung umfaßte dabei sowohl offene Briefe, Kommuniqués und Leserbriefe als auch Verlautbarungen der Kirchenleitungen sowie staatlicher Behörden. Von Beginn an bestanden Verbindungen zum späteren Friedens-Nobelpreisträger *Andrej Sacharow* und dem Menschenrechtler *Sergej Kowaljow*. Zeitweise wurde ein Teil der Ausgaben in verschiedenen Sprachen im Ausland nachgedruckt.
Im November 1978, nur wenige Wochen nach der Wahl des polnischen Papstes, schufen sich die Autoren mit dem „Komitee zur Verteidigung der Rechte der katholischen Gläubigen" eine weitere Basis im Kampf für Religionsfreiheit und Menschenrechte. Zuvor war es (ebenfalls 1972) wegen wiederholter staatlicher Einmischungen in die Führung des einzigen Priesterseminars in Kaunas zur Gründung eines geheimen Priesterseminars gekommen. Zu den Initiatoren der kirchlichen Samisdat-Presse in Litauen gehört auch der derzeitige (Jesuiten-)Erzbischof von Kaunas, *Sigitas Tamkevičius*, der jetzt Anfang November 1996 in Regensburg für sein Eintreten für Religionsfreiheit während der sowjetischen Besatzung mit der Georg-von-Hertling-Medaille des Kartellverbandes Katholischer Deutscher Studentenvereine ausgezeichnet wurde.

In den achtziger Jahren hatte die katholische Kirche noch eine große Niederlage hinzunehmen: Zum 600. Jahrestag der Christianisierung, der am 28. Juni 1987 in allen Kirchen des Landes feierlich begangen wurde, verweigerten die sowjetischen Behörden dem Papst die Einreise nach Litauen. Zwar gab es damals in keinem der Jurisdiktionsbezirke einen Diözesanbischof, doch hatte sich die Anzahl der Priester und die der Seminaristen in Kaunas (1949: 75, 1978: 56, 1986:

120) in den zurückliegenden Jahren stabilisieren können. Mit der Übergabe der von den Sowjets verstaatlichten und als Gemäldegalerie benutzten Kathedrale von Vilnius an die katholische Kirche begann am 23. Oktober 1988 ein neues Kapitel in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Seit der erneuten Weihe der Kathedrale durch den 20 Jahre in ein nordlitauisches Dorf verbannten Erzbischof *Julijonas Steponavičius* am 5. Februar 1989 ist der Dom der litauischen Hauptstadt wieder zum Zentrum des litauischen Katholizismus geworden.

Vorsichtige Bemühungen um innerkirchliche Erneuerung

Nachdem bereits 1988 der Erzbischof von Kaunas, *Vincentas Sladkevičius*, zum Kardinal ernannt worden war, erhielten bis Dezember 1991 alle litauischen Bistümer residierende Bischöfe. Mit Erzbischof *Justo Mullor Garcia* residiert seit November desselben Jahres auch wieder ein päpstlicher Nuntius in Vilnius. Neben dem bereits bestehenden Priesterseminar in Kaunas wurden zwei weitere Ausbildungsstätten für den Priesternachwuchs in Vilnius und in Telšiai (Nordwestlitauen) für insgesamt 270 Seminaristen eingerichtet. An der Universität Kaunas nahm die neue Fakultät für katholische Theologie ihren Lehrbetrieb auf.
Auf der Grundlage des am 12. Juni 1990 durch den Obersten Rat der Republik verabschiedeten „Akt zur Wiederherstellung des Status der Katholischen Kirche in Litauen", mit dem die Kirchenverfolgung auch ein administratives Ende fand, kehrte auch die 1940 verbotene „Akademie der Wissenschaften der Katholiken Litauens" nach 52 Jahren aus ihrem römischen Exil nach Litauen zurück. Auch die kirchliche Presse hat in den vergangenen Jahren einen neuen Aufschwung erfahren. Zeitschriften wie „Katalikù pasaulis" („Die katholische Welt") und „Naujasis židinys" („Der neue Herd") sowie die Zeitung „XXI amžius" („Das 21. Jahrhundert") erfreuen sich einer breiten Leserschaft.

Nach dem Tod von Erzbischof Steponavičius ernannte Papst Johannes Paul II. im März 1992 den Pro-Nuntius in den Niederlanden, *Audrys Juozas Bačkis*, zum neuen Erzbischof von Vilnius. Wenig später wurde der heute 59jährige auch zum Vorsitzenden der Litauischen Bischofskonferenz gewählt. Seit seiner Amtseinführung bemüht sich der Sohn eines litauischen Diplomaten – auch gegen restaurative innerkirchliche Widerstände – um einen *vorsichtigen Erneuerungskurs*. Sichtbares Zeichen der Bestrebungen nach einer größeren Nähe zwischen Priestern und Gläubigen sind die in jüngster Zeit in vielen Kirchen zum Volk gewendeten Altäre. Doch bleibt abzuwarten, inwieweit mit der Änderung der Liturgie auch ein neuer Geist in die Kirchen einzieht. Große Hoffnungen setzt Erzbischof Bačkis bei seinem vorsichtigen Reformkurs auf die inzwischen über 30 Frauen- und Männerorden in Litauen, die als Zentren der innerkirchlichen Erneuerung gelten.

Gegenwärtig gibt es in Litauen vier Diözesen und zwei Erzdiözesen, über die folgende Angaben vorliegen: Erzbistum Kaunas (Erzbischof *Sigitas Tamkevičius*), 129 Pfarreien, 600000 Katholiken; Erzbistum Vilnius (Erzbischof Audrys Juozas Bačkis), 89 Pfarreien, 600000 katholische Gläubige; Bistum Telšiai (Bischof *Antanas Vaičius*), 154 Pfarreien, 680000 katholische Christen; Bistum Vilkaviškis (Bischof *Juozas Zemaitis*), 103 Pfarreien, 406000 Katholiken; Bistum Kaišiadory (Bischof *Juozas Matulaitis*), 68 Pfarreien, 226000 Katholiken; Bistum Panévežys (Bischof *Juozas Preikšas*), 123 Pfarreien, 490000 Gläubige.

Nachdem in Sowjetlitauen der Bau von katholischen Kirchen nur vereinzelt möglich war, sind in den zurückliegenden Jahren mehrere Bauvorhaben in Angriff genommen wurden. Größtes Projekt ist dabei die Errichtung eines katholischen Gotteshauses am nördlichen Stadtrand von Klaipéda (Memel), das kurz vor der Vollendung steht. Durch Kriegszerstörungen und Sprengungen zu Beginn der fünfziger Jahre waren in der litauischen Hafenstadt sämtliche Sakralbauten zerstört worden. Zwar konnte während der Tauwetterperiode aus Mitteln der Gläubigen die katholische „Maria-Königin-Kirche" nahe des Stadtzentrums errichtet werden, doch wurde diese wenige Jahre später (1960) konfisziert und in einen Konzertsaal der Litauischen Philharmonie umgewandelt.
Einen wichtigen Impuls erhielt die kirchliche Wiederaufbauarbeit durch den Papst-Besuch in Litauen (4. bis 7. September 1993), in dessen Folge sich auch die polnisch-litauischen Beziehungen entspannten. Von den 280000 Polen in Litauen (acht Prozent der Bevölkerung) lebt noch heute der Großteil in jenem Gebiet um Vilnius, das 1923 von Polen erobert und 1939 unter sowjetischem Druck an den baltischen Staat zurückgegeben worden war. Nach 1991 hatten nationalistische Töne polnischer Priester und Ordensleute zu erheblichen Verstimmungen im beiderseitigen Verhältnis geführt. Als Zentrum der polnischen Katholiken in Vilnius gilt die Peter-und-Paul-Kirche, in der regelmäßig Messen in polnischer Sprache abgehalten werden. Ebenfalls deutlich verbessert hat sich das Verhältnis zur russisch-orthodoxen Kirche des Landes, während die ökumenischen Beziehungen zu den protestantischen Kirchen nach einer kurzen Aufbruchstimmung nicht recht vom Fleck kommen.

Nach dem nicht unerwarteten Comeback des ehemaligen litauischen Präsidenten *Vytautas Landsbergis* und seiner liberal-konservativen Vaterlands-Union bei den Parlamentswahlen am 20. Oktober 1996 dürfte sich schließlich auch das – in der jüngsten Vergangenheit nicht immer konfliktfreie – Verhältnis Kirche–Staat positiv entwickeln. Ob es jedoch zu einer Revision des Gesetzes vom 21. März 1995 kommt, das die Rückgabe enteigneten Kirchenbesitzes einschränkt, wird nicht zuletzt von den Koalitionspartnern der Vaterlands-Union abhängen. Besondere Hoffnung setzt die katholische Kirche dabei auf die *Christdemokratische Partei* Litauens, die bei den Wahlen gut 11 Prozent der Stimmen erzielte.
Anders als ihre Glaubensbrüder in Lettland und Estland

blieben die orthodoxen Christen in Litauen bislang von internen Zerreißproben verschont. Unter den christlichen Kirchen Litauens bildet die *Russisch-Orthodoxe Kirche* darüber hinaus insofern einen Sonderfall, als sie nach dem Ende der Sowjetunion neben ihrer Stellung als christliche neu in die Rolle einer nationalen Minderheitenkirche hineinwachsen mußte. So finden sich in ihren Reihen fast ausschließlich Weißrussen und Russen. Von der russischen Minderheit in Litauen (neun Prozent der Bevölkerung) bekennen sich etwa zwei Drittel zur orthodoxen Kirche. Neben derzeit 27 Gemeinden gibt es in Vilnius zwei orthodoxe Klöster.

Nur etwa vier Prozent sind evangelisch

Weit über die Grenzen des Landes hinaus fand Erzbischof *Chrizostom* (Martyschkin) Beachtung, als er sich 1991 für die Unabhängigkeit der baltischen Republik einsetzte. Überhaupt gilt das Oberhaupt der orthodoxen Christen in Litauen im Unterschied zu manch anderem Bischof des Moskauer Patriarchats als ausgesprochen ökumenisch gesinnt. So avancierte der heute 62jährige auch bald nach seiner Amtsübernahme 1990 zum bevorzugten Gesprächspartner katholischer Kreise des Landes. In die Schlagzeilen geriet Erzbischof Chrizostom aber auch wegen seiner jahrelangen Kontakte zum KGB, die er jedoch nie verheimlicht hatte. Daß der Geistliche dabei stets im Interesse seiner Kirche agierte, zeigt die Verbannung Chrizostoms auf den Bischofssitz von Irkutsk in Sibirien (1984–1990), nachdem er ohne Erlaubnis Priesterweihen vorgenommen hatte.

Weniger gut sind hingegen einige der russischen Organisationen in Litauen auf ihren Landsmann zu sprechen, die dem orthodoxen Erzbischof eine mangelnde Vertretung nationaler Interessen vorwerfen. Zwar existieren allein in Vilnius an die 20 russische Vereinigungen, doch anders als die polnische Bevölkerungsgruppe ist die russische Minderheit nicht über eigene Listen im litauischen Parlament vertreten. Dennoch gilt das Verhältnis zwischen Litauern und Russen im Vergleich zu Lettland und Estland als relativ unproblematisch. Dies ist auf den vergleichsweise geringen russischen Minderheitenanteil zurückzuführen, aber auch auf die konsequente Integrationspolitik Litauens. So wurden 1991 fast alle Russen, die dies wünschten, in die litauische Staatsbürgerschaft aufgenommen.
In ihrer Zusammensetzung nahezu rein russisch sind auch die 54 Gemeinden der *Altgläubigen* in Litauen. Ihre Mitglieder zählen zu den Nachkommen jener Altgläubigen, die im 18. Jahrhundert auf der Flucht aus Rußland in Litauen eine neue Heimat fanden. Wie alle anderen Religionsgemeinschaften waren auch sie während der sowjetischen Besatzung umfassenden staatlichen Restriktionen unterworfen. Von fremden Einflüssen jahrzehntelang geschützt, haben die Gemeinden seit der Unabhängigkeit Litauens mit zahlreichen – nicht nur materiellen – Problemen zu kämpfen. So dienen die Aktivitäten des Obersten Rates der Altgläubigen in Litauen (Vorsitzender: *Ivan Yegorov*) auch derzeit vorwiegend einer Stabilisierung der innerkirchlichen Verhältnisse. Vorwiegend religiöse Themen behandelt ihr in Vilnius herausgegebenes Magazin „Kitezh Grad".

Lediglich drei bis vier Prozent der Litauer bekennen sich zu einer der beiden *evangelischen Kirchen* des Landes, wobei die geringe Zahl evangelischer Christen über die tatsächliche Bedeutung des Protestantismus für die jüngere litauische Geschichte (litauische Nationalbewegung, Staatswerdung) etwas hinwegtäuscht. Unter den Protestanten stellt die *Evangelisch-Lutherische Kirche Litauens* mit etwa 32 000 Gläubigen, die 52 teils winzigen Gemeinden angehören, die größte Gruppe. Die lutherische Kirchenleitung, das Konsistorium, hat im westlitauischen Taurage seinen Sitz. In dieser mittelalterlichen Kleinstadt, nahe der Grenze zur russischen Enklave Kaliningrad (Königsberg), befindet sich darüber hinaus mit knapp 5000 Mitgliedern auch die größte evangelische Gemeinde des Landes. Allen übrigen Kirchengemeinden gehören deutlich weniger als 1000 Gläubige an. Lediglich in Vilnius, Šiluté (Heydekrug) und Klaipéda (Memel) gibt es noch größere Gruppen von Lutheranern.
Im vergangenen Jahr verfügten lediglich vier der insgesamt 14 lutherischen Geistlichen im Lande über eine rudimentäre theologische Ausbildung. Zwar bestand in der Zwischenkriegszeit an der Universität Kaunas eine Fakultät für Evangelische Theologie, doch wurde diese bereits 1936 von der damaligen Regierung geschlossen. Bei der Staatsgründung 1918 gehörten der Lutherischen Kirche 51 Pastoren an, die 55 Gemeinden mit etwa 70 000 Mitgliedern betreuten. Gut die Hälfte der Gläubigen waren deutscher (26 000 Personen) oder lettischer (14 000) Volkszugehörigkeit. Im Memelland existierte eine eigenständige Deutsche Lutherische Kirche. Sie vereinte bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges etwa 200 000 Lutheraner in 25 Gemeinden.
Der Großteil der in Kaunas examinierten Pastoren floh, wie fast die gesamte Kirchenleitung, im Winter 1944/45 vor der heranrückenden Roten Armee. Entsprechend zählte man 1947 in Litauen gerade vier lutherische Geistliche, die sich mit 89 versprengten Gemeinden konfrontiert sahen. Während der sowjetischen Zeit besaßen die Lutheraner in Litauen keine eigenen Ausbildungsmöglichkeiten. Und nur wenige Pfarrer konnten sich am Seminar der lettischen Kirche in Riga fortbilden. Noch heute finden sich unter den Geistlichen beispielsweise ehemalige Lehrer, die nach dem Prinzip „learning by doing" in den Gemeinden das notwendige „Handwerk" lernten. Auch die Aufnahme in den Lutherischen Weltbund im Juni 1968 sowie die Einführung des Bischofsamtes 1976 änderte an dem Los der Lutheraner in Sowjetlitauen wenig.

Doch seit der Unabhängigkeit der baltischen Republik ist eine Besserung der kirchlichen Lage in Sicht. So besteht seit 1992 an der neugegründeten Universiät Klaipéda, dem früheren Memel, ein *Lehrstuhl für Evangelische Theologie* (Sommersemester 1996: 32 Studierende), der die Ausbildung

eines eigenen kirchlichen Nachwuchses auf akademischem Niveau zum Ziel hat. Darüber hinaus wurde zeitgleich ein „Zentrum für Evangelische Theologie" aufgebaut, das von der Universiät und den beiden evangelischen Kirchen (Lutheraner und Reformierte) gemeinsam verwaltet wird und der Schulung kirchlicher Mitarbeiter dient. Weniger gut ist es um die finanzielle Absicherung der Geistlichen bestellt. Bis dato erhalten die 14 Pastoren einschließlich Bischof *Kalvanas* jr., der im Juli 1995 zum Oberhaupt der litauischen Lutheraner gewählt wurde, kein einheitliches Gehalt, von einer Altersversorgung ganz zu schweigen. Die Gemeinden finanzieren „ihren" Pfarrer selbst durch eigene Kirchensteuern, Spenden und Kollekten.

Kein Patentrezept wurde bislang gegen die *innere Zerrissenheit* der kleinen Kirche gefunden. Vor den Gemeinden hat der gewaltige gesellschaftliche Wandel der letzten Jahre nicht Halt gemacht. Während sich das Leben auf dem Lande nur langsam ändert und kirchliche Strukturen nicht in Frage gestellt werden, dringt besonders die Gemeinde in Vilnius auf Reformen. Als Repräsentantin der Reformer gilt die 1990 vom inzwischen verstorbenen Bischof Jonas Kalvanas sr., dem Vater des derzeitigen Bischofs, ordinierte Pastorin *Tamara Schmidt*, die im Frühjahr 1995 in Vilnius zur Gemeindepfarrerin gewählt wurde. Während Pfarrerin Schmidt als erste weibliche Pastorin Litauens ihre Wahl als hoffnungsvolles Zeichen für eine Öffnung der Kirche interpretiert, stößt ihre Wahl bei einigen der ostpreußisch-pietistisch geprägten Gemeinden auf Unverständnis, ja Ablehnung, hatte es doch eine Pastorin in dem baltischen Staat bislang nicht gegeben. Ein Umstand, den Bischof Jonas Kalvanas jr., der bis 1983 als Nervenarzt im sibirischen Omsk praktizierte, gegenüber dem Verfasser auf die herrschenden Traditionen und den – unbewußten – Einfluß der mächtigen katholischen Kirche auch auf das Denken der wenigen Protestanten zurückführt.

Die reformierte Kirche ist wenig gefestigt

Die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Strömungen wurden schließlich zum bestimmenden Thema der 6. Synode der litauischen lutherischen Kirche im Juli 1995. Die unterschiedlichen Positionen zur *Frauenordination* konnten trotz umfangreicher Beratungen und Interventionen ausländischer Partnerkirchen nicht auf einen Nenner gebracht werden. Doch anders als die Lutheraner im benachbarten Lettland, die Anfang 1995 die Zulassung von Frauen zum Pfarramt abgeschafft hatten, einigte man sich schließlich auf die Einsetzung einer Kommission, die anhand theologischer Überlegungen eine Beschlußvorlage erarbeiten soll. Doch da bis zur Klärung der Streitfrage die Ordination von Frauen der persönlichen Entscheidung des Bischofs unterliegt, hegen Anhänger des Reformflügels den Verdacht, daß die Kirchenleitung kein großes Interesse an der Lösung des Konfliktes hat.

Auf eine lange Tradition kann die eigenständige *Evangelisch-Reformierte Kirche Litauens* zurückblicken. So wurde bereits vier Jahre nach Beginn der Reformation in Litauen (1521) eine erste reformierte Gemeinde in Wilna gegründet. In der Folge fanden die Lehren Calvins besonders unter den litauischen Fürsten Anklang, die sich von der neuen Konfession eine politische Emanzipation vom mächtigen (katholischen) polnischen Königshaus erhofften.
Im Gegensatz zur Bedeutung der Reformierten bis zum Beginn der Gegenreformation (1560) stellt sich die Situation der kleineren der beiden protestantischen Kirchen Litauens derzeit als wenig gefestigt dar. So vereinigt die Reformierte Kirche (1996) etwa 12000 Gläubige in elf Gemeinden, die von Pfarrer *Petras Čepas* sowie einem Diakon betreut werden. Eine weitere Gemeinde soll demnächst in Pasvalys entstehen. Das Zentrum der Reformierten liegt in der nordlitauischen Kleinstadt Biržai, in der sich nicht nur die größte Gemeinde des Landes befindet, sondern vor wenigen Jahren auch das einzige „Museum für die Geschichte des Protestantismus in Litauen" etabliert wurde. Auch das achtköpfige Kollegium, die Kirchenleitung der Reformierten, hat heute in dem historischen Ort nahe der lettischen Grenze wieder seinen Sitz.

In besonderem Maße hatten die Reformierten nach 1945 unter Verfolgung und Anfeindungen durch die sowjetischen Behörden zu leiden. Durch ihre betont demokratische Kirchenstruktur und den bildungsbürgerlichen Charakter der Glaubensgemeinschaft war das Mißtrauen der neuen Machthaber praktisch vorprogrammiert. Zudem hatten sich überproportional viele Reformierte in der litauischen Unabhängigkeitsbewegung zu Beginn des Jahrhunderts engagiert. So gehörten beispielsweise der ersten litauischen Regierung 1918 drei reformierte Minister an. Und anders als die Lutheraner, die einen hohen Anteil lettischer und deutscher Gläubiger in ihren Reihen verzeichneten, war die Reformierte Kirche Litauens in ihrer nationalen Zusammensetzung stets nahezu homogen.
Bekannten sich auf dem ehemaligen Gebiet des Großfürstentums Litauen um die Jahrhundertwende über 45000 Litauer zum Reformierten Glauben, so betrug bei der Staatsgründung Litauens deren Zahl etwa 15000. Geistliches Oberhaupt war Superintendent *Povilas Jakubenas*, der, wie die meisten reformierten Geistlichen an der Universität Tartu im heutigen Estland Theologie studiert hatte. Der 1925 gegründeten Evangelischen Fakultät in Kaunas stand Jakubenas bis zu deren Schließung als Dekan vor.

Mit der Zwangseingliederung Litauens in die Sowjetunion halbierte sich die Anzahl der reformierten Christen. Mit der abrückenden Wehrmacht flohen etwa 2000 Reformierte nach Westeuropa und in die USA; weitere 6000–8000 Gläubige wurden in den folgenden Jahren deportiert, von denen lediglich ein kleiner Teil überlebte und in den zurückliegenden Jahrzehnten nach Litauen zurückkehren konnte. Die Zahl der Reformierten in Litauen hatte sich so bis Ende der vierziger Jahre auf 8000–10000 verringert. Durch die Emi-

gration von Superintendent Jakubenas nach Deutschland und der zunächst verweigerten Erlaubnis eine Synode abzuhalten, blieb die Reformierte Kirche Litauens bis 1957 ohne geistliches Oberhaupt. Der Schwerpunkt des litauisch-reformierten Kirchenlebens hatte sich zu diesem Zeitpunkt längst in die USA verlagert.

Doch im Unterschied zu den litauischen Lutheranern, die in den USA eine eigenständige Exil-Kirche gegründet hatten, hielten die Reformierten zum Mißfallen der sowjetischen Machthaber am „Prinzip der einen Kirche" mit einem Kollegium fest. Dieses fand nach dem Zweiten Weltkrieg in Chicago seine neue Heimat. Da den in Litauen verbliebenen reformierten Gemeinden der offizielle Kontakt mit ihrer Kirchenleitung in Amerika nicht möglich war, hatte man sich bereits auf der 1. Synode (1957) auf die Bildung eines eigenen Konsistoriums verständigt. Kirchenintern blieb das Gremium in Biržai dem Kollegium in den USA unterstellt. Erst mit der Wiederherstellung der litauischen Unabhängigkeit im Sommer 1991 wurde die Kirchenleitung nach Litauen zurückverlegt. Nach dem Tod von Superintendent *Povilas Dilys* (Chicago) Anfang 1996 fehlt den litauischen Reformierten jedoch weltweit ein kirchliches Oberhaupt.

Neben neo-protestantischen Gruppierungen aus Skandinavien, die sich mit unterschiedlichem Erfolg um Gemeindeneugründungen bemühen, sind als kleinere christliche Kirchen in Litauen noch Pfingstler, Baptisten und Adventisten präsent. Von den 250 000 litauischen *Juden* (1939) haben nur sechs Prozent den Holocaust überlebt. Ihr Zentrum war Vilnius („Litauisches Jerusalem"), wo sich ihr Bevölkerungsanteil 1917 auf 43 Prozent belief. Heute leben in Litauen noch 12 000 Juden, und es existieren zwei Synagogen.

Eine eigene Gemeinde bilden die knapp 400 *Karäer* in Trakai und Panévežys. Sie stützen sich lediglich auf das Alte Testament und lehnen die rabbinische Tradition des Judentums (Talmud) ab. Zusammen mit einigen Tataren, deren Nachfahren den vier *islamischen Gemeinden* Litauens angehören, ließ der litauische Großfürst Vytautas die Karäer gegen Ende des 14. Jahrhunderts von der Halbinsel Krim als Palastwache an seinen Hof in Trakai holen. 1989 führte in Trakai ein erster Kongreß der Karäer, an dem Delegierte aus Litauen, Polen und der Krim teilnahmen, zur Gründung mehrerer karäischer Kulturgesellschaften, von denen sich die kleine Religionsgemeinschaft wichtige Impulse für ihren Überlebenskampf erhofft. *Stephan Lipsius*

Kurzinformationen

Meinungsverschiedenheit über geplanten ökumenischen Kirchentag

Zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (ZdK) bestehen erhebliche Meinungsverschiedenheiten über den gemeinsam vom *Deutschen Evangelischen Kirchentag* (DEKT) und dem ZdK für die Zeit zwischen den Jahren 2002 und 2004 geplanten ökumenischen Kirchentag (vgl. HK, Januar 1997, 6 f.). Nach einer Sitzung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz unterrichtete deren Vorsitzender, Bischof *Karl Lehmann*, das ZdK in einem Brief von Mitte Dezember an dessen Präsidentin *Rita Waschbüsch* von Bedenken aus den Reihen der Bischofskonferenz in bezug auf das Treffen. Im Mittelpunkt der Bedenken steht der geäußerte Wunsch nach Abendmahlsgemeinschaft, nicht der generelle Wunsch nach intensivierter ökumenischer Gemeinschaft und Zusammenarbeit. Auf der Sitzung der *Gemeinsamen Konferenz* von ZdK und Bischofskonferenz waren die Bischöfe vom ZdK über die bereits erfolgte Einigung mit der evangelischen Seite informiert worden, ohne daß es zu einer eigentlichen Debatte gekommen wäre. Hoch gingen die Wogen dann jedoch beim Ständigen Rat. Nach den Worten von Bischof Lehmann befürchten die Bischöfe, daß im Verlauf der geplanten Großveranstaltung „gegen den Willen der Präsidien" – von ZdK und DEKT – „eine Praxis der Abendmahlsgemeinschaft aufkommen könnte, die theologisch nicht verantwortet werden kann" und weit über das hinausgehe, was „gemeinsam zu tun möglich ist" – mit dem letzten Zitat nimmt Bischof Lehmann eine Formulierung aus der Vereinbarung zwischen ZdK und DEKT auf. Die Bischöfe bemängeln auch, daß es im Vorfeld der Einigung mit der evangelischen Seite „wegen der erheblichen pastoralen Implikationen" nicht zu einer intensiveren gemeinsamen Erörterung des Themas gekommen ist. In ihrer Antwort weist Rita Waschbüsch darauf hin, daß man im Rahmen der Gemeinsamen Konferenz schon zu früheren Zeitpunkten um eine Meinungsbildung zu einem ökumenischen Kirchentag gebeten habe. Diese sei aber nicht zustande gekommen. Neben den Schwierigkeiten, die sich nun für die weitere Planung des ökumenischen Kirchentags auftun, werfen die Vorgänge auch ein bezeichnendes Licht auf den inneren Zustand der Gemeinsamen Konferenz von Bischofskonferenz und ZdK.

Serbische Orthodoxie kritisiert Regierung

In die breite serbische Oppositionsfront, die sich ausgelöst durch die mittlerweile auch von einer OSZE-Kommission bestätigte Fälschung der Er-

gebnisse der Kommunalwahlen von Mitte November 1996 gegen das Regime Milošević formiert hat, reihte sich inzwischen auch der serbisch-orthodoxe Episkopat ein. Zum Jahreswechsel beklagte der Heilige Synod in einer Erklärung die Wahlfälschung, weitete dabei die Kritik an der Regierung und den Verantwortlichen des Staates jedoch noch stärker aus: Die Regierung habe das Volk an den Rand der Armut, den Staat an den Rand des Zusammenbruchs geführt. Die Kirche verurteile schärfstens die Fälschung der Volksstimmen, die Erstickung der politischen und religiösen Freiheiten, beispielsweise die Verhinderung des Religionsunterrichts in den Schulen, die verweigerte Rückgabe und Konfiszierung kirchlichen Eigentums. Das Regime verrate die „ruhmvolle und mühevolle" Geschichte, das Volksgedächtnis, geistige und nationale Werte und habe überdies verursacht, daß Serbien mit der ganzen Welt zerstritten sei. Die Bischöfe unterstreichen dabei, daß die Kirche diese Kritik und Verurteilung vornehme als jahrhundertelange Bewahrerin der Heiligtümer und Werte des Volkes. In seiner Botschaft zum Weihnachtsfest, das die serbisch-orthodoxe Kirche nach dem julianischen Kalender am 7. Januar feierte, forderte Patriarch *Pavle*, den frei geäußerten Willen des Volkes zu respektieren. Zugleich verurteilte er jede Gewalt und Willkür. Beobachter unterstrichen, die Bischöfe, die sich geschlossen hinter die Erklärung gestellt hatten, ständen unter großem Druck seitens der kirchlichen Basis. An den Protestkundgebungen in den Provinzstädten beteiligten sich auch viele Priester. Der Kritik der serbisch-orthodoxen Kirche hat sich dabei auch der katholische Erzbischof von Belgrad, *Franc Perko*, angeschlossen.

Europäisches Taizé-Treffen in Stuttgart

Das 19. Europäische Jugendtreffen der ökumenischen Bruderschaft von Taizé fand vom 28. Dezember bis zum 1. Januar in Stuttgart statt. Ein großer Teil der insgesamt 70000 angemeldeten Teilnehmern kamen nach Angaben der Gemeinschaft aus osteuropäischen Ländern: 18000 Polen, 4000 Balten, 2300 Kroaten, 1400 Rumänen und 1200 Ukrainer. Die von der Brüdergemeinschaft veranstalteten Treffen verstehen sich als Etappen auf dem von Taizé ausgehenden „Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde". Thematisch dominierten das Treffen Appelle und Überlegungen zur Versöhnung in Europa. Grundlage der Gespräche war ein Brief des Gründers und Priors von Taizé, Frère *Roger Schutz*, mit dem Titel „Vom Zweifel zu ungetrübter Gemeinschaft" (Brief aus Taizé, Sonderausgabe 1997). Der zentrale Gedanke dieses Textes lautet: „In einer Welt, in der es gleichzeitig Licht und Dunkel gibt, leben Männer, Frauen, Jugendliche und Kinder, die Boten des Lichts in der Menschheitsfamilie sind. Ihr einfaches Dasein schafft neue Voraussetzungen und strahlt auf ihre Umgebung aus, auch wenn sie es selbst nicht bemerken." Zur Situation Jugendlicher in Europa meinte Frère Roger in einem KNA-Interview (28. 12. 96): Bei Jugendlichen stoße man „überall in Europa auf Passivität und Entmutigung; der Mangel an Vertrauen in die Zukunft schlägt sich hier und da in gedrückter Stimmung nieder. Gleichwohl sind viele Jugendliche entschlossen, alles Erdenkliche zu tun, um die geistige Zerrüttung zu überwinden, die die junge Generation auf unserem Erdteil befällt. Diese Jugendlichen haben einen Sinn für das Gebet und die Quellen des Glaubens. Sie dürsten nach gemeinsamen Gebeten. Sie wissen, daß der Mensch nicht von der Verzweiflung leben kann." Die Teilnehmer des Treffens kamen in insgesamt 500 katholischen und evangelischen Kirchengemeinden im Raum Stuttgart sowie in den Messehallen auf dem Stuttgarter Killesberg zusammen. Die Brüdergemeinschaft wies darauf hin, daß zum ersten Mal bei einem Treffen in Westeuropa praktisch alle Gäste in Privatquartieren untergekommen oder in kleinen Gruppen in Gemeinden betreut worden seien.

Ostafrikanische Bischöfe mahnen zur Versöhnung

„Die ethnozentrische Ideologie widerspricht dem Evangelium" – so ein Kernsatz aus einer Botschaft, die bei einem *Treffen ostafrikanischer Bischöfe* in Nairobi vom 18. bis 21. Dezember 1996 verabschiedet wurde. An dem Treffen unter dem Vorsitz von Kardinal *Roger Etchegaray*, Präsident des Päpstlichen Rates Justitia et Pax, nahmen die Bischöfe Ruandas und Burundis, einige Bischöfe aus Zaire sowie Vertreter der Bischofskonferenzen von Uganda und Tansania teil. In der Botschaft der Bischöfe aus der derzeitigen afrikanischen Krisenregion Nr. 1 heißt es, man müsse die Anstrengungen verdoppeln, um eine Kirche als Familie Gottes aufzubauen, in der alle Kinder in der gleichen Würde anerkannt und geachtet würden. Es brauche Programme zur Erziehung des Volkes Gottes zu seiner Verantwortung gegenüber der Gesellschaft. Die Kirche könne nur in dem Maß wirksames Werkzeug der Versöhnung sein, in dem sie selber versöhnte Kirche sei. Die Bischöfe appellieren in ihrer Botschaft an die politisch Verantwortlichen, die Leiden der Bevölkerung in der Krisenregion zu mildern. Die christlichen Gemeinden werden ermahnt, sich ihrer Pflicht zur Solidarität und zum Helfen bewußt zu sein. Eine dauerhafte Lösung für die menschlichen Dramen der Region werde es nur geben, wenn die *Rechtsstaatlichkeit* vorankomme. Weiter stellt die Botschaft fest: „Die prophetische Sendung der Kirche ist dringender denn je." Dazu gehöre zum einen die Absage an jede Verletzung der Menschenwürde, zum anderen die Verkündigung der Hoffnungsbotschaft des Evangeliums durch Bekanntmachung der Initiativen und positiven Erfahrung zugunsten von Menschen in Notsituationen. *Ökumenische Zusammenarbeit* könne das Zeugnis für das Evangelium wirksamer machen. Die Botschaft enthält die grundlegende Feststellung: Zwar sei die Unterschiedlichkeit der Ethnien der Reich-

tum eines Landes, aber die Ethnie werde zur schlimmsten Bedrohung, „wenn sie von privaten oder politischen Interessen zur Ideologie oder zum Instrument der Erreichung und Ausübung von Macht gemacht wird". Im Dezember 1996 nahmen auch die Bischöfe von Burundi in einer Botschaft zur politischen Situation Stellung.

Bücher

PAUL KONRAD KURZ, Gott in der modernen Literatur. Kösel-Verlag München 1996. 280 S. 39,80 DM.

Auf das Thema, das sich Paul Konrad Kurz in seinem jüngsten Buch vorgenommen hat, paßt das sprichwörtliche „weite Feld" aus Fontanes „Effi Briest". Die moderne Literatur ist ein uferloses Gebilde, und Gott kommt in ihr auf so unterschiedliche Weise vor, daß schon eine schlichte Bestandsaufnahme den Rahmen eines Buches sprengen würde. Kurz versucht mit diesem Problem dadurch fertigzuwerden, daß er sich nur sehr begrenzt auf detaillierte Einzelanalysen literarischer Werke oder Texte einläßt, und sich auf das Herausarbeiten großer Linien beschränkt. So ist sein Buch denn auch über weite Strecken ein – mit Herzblut geschriebener und ausgesprochen gut lesbarer – Essay über die Schwierigkeiten, in unserer Kultur von Gott zu reden bzw. die traditionellen Gottesvorstellungen angesichts heutiger Wirklichkeitserfahrung durchzuhalten. Am Ende seines Buchs umreißt Kurz in zehn Punkten zusammenfassend den „Gott der Schriftsteller". Ein solcher Punkt: Gott trete in Literatur (und Kunst) weniger als inhaltlich bekannter, klar umrissener, an- und ausgemessener Gott ins Bild denn als „Richtungsgott, Berührungsgott, Fühlgott" (S. 241). Sein literarisches Anschauungsmaterial holt sich der seit Jahrzehnten auf diesem Gebiet tätige Autor aus den verschiedensten Bezirken der neueren und neuesten Literatur. Eigene Kapitel gelten u. a. „postmodernen Sprachspielen" (Umberto Ecos „Name der Rose", Salman Rushdies „Satanische Verse" oder Dürrenmatts weithin unbekanntes „Durchein-andertal") und „poetischen Priestern" (Fridolin Stier, Ernesto Cardenal und Gottfried Bachl). Einbezogen werden auch Autoren, die sich Gott auf eine eher naive Weise nähern (hierunter subsumiert Kurz Joseph Wittig und die beiden US-Amerikaner James Baldwin und John Updike, letzterer mit seinem Roman „Das Gottesprogramm"). Die Überlegungen zu Gott in der modernen Literatur münden in ein Plädoyer für meditative Aufmerksamkeit als Bedingung für die Öffnung auf das Geheimnis Gottes: „Wer sich fortwährend programmiert, mobilisiert und beschleunigt, gewahrt keine göttliche Präsenz" (S. 262). *U. R.*

HANS GÜNTHER RUSS, Religiöser Glaube und modernes Denken. Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 1996. 130 S. 28,90 DM.

Dieses schmale Buch enthält für Leser, die an naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Fragen interessiert sind und auf intellektuell verantwortbare Glaubensbegründung nicht verzichten wollen, viel Zündstoff. Modernes Denken schränkt der Verfasser auf Kosmologie, Evolutionstheorie und Hirnforschung ein. Die Kernfrage lautet, ob sich religiöse Überzeugungen legitimieren lassen, wenn sie sich auf meta-physische Sachverhalte jenseits wissenschaftlicher Begründbarkeit beziehen, ob aus dem Naturgeschehen der Schluß auf das Sein Gottes in der Form einer „natürlichen Theologie" möglich sei. Diese vor allem auf den christlichen Glauben angewandte religionskritische Einstellung wird in drei Hauptabschnitten entfaltet: Kosmosgeschichte und Religion – Geist und Körper – Theologische Probleme (Gottesbeweise und Theodizeefrage). Die Argumentation des Verassers stützt sich zunächst auf die Ergebnisse der Evolutionsforschung, die Selbstorganisation der Natur ohne einen überweltlichen Rückgriff auf einen Schöpfergott. Besonders erhärtet sieht er seine Kritik des Bewußtseins als einer materieunabhängigen Seinsweise durch die heutige Neurophysiologie und Neurophilosophie. Die Hirnforschung habe inzwischen gezeigt, daß der ontologische Status des Bewußtseins keineswegs geklärt sei. Dadurch aber müsse die Bestimmung des Ich, der Personalität des Menschen, seiner Verantwortlichkeit, die Erläuterung seiner naturgeschichtlich bedingten Freiheit neu behandelt werden. Läuft des Verfassers Denkweise auf einen neurophysiologischen Reduktionismus hinaus? Allein eine philosophische Besinnung auf die transzendierende Kraft der Sprache hätte ihn davor bewahrt, die Denkvorgänge einseitig nur auf neurophysiologische Abläufe festzulegen, so sicher es ist, daß es ohne sie kein Denken, kein Selbstbewußtsein gibt. Anders verhält es sich mit dem hier und jetzt unlösbaren Theodizeeproblem. In diesem zentralen Konfliktpunkt nicht nur des Christentums ist dem Verfasser recht zu geben, wenn er alle Versuche, Gott angesichts der Realität des Bösen zu verteidigen oder gar zu entlasten, für gescheitert erklärt. Nur hätte diese Kritik mit Kants denkwürdiger Interpretation des Buches Hiob (1791) verglichen, zu einem Ergebnis geführt, das die Glaubensmöglichkeit über alles „Vernünfteln" hinaus als Grenzstreit zwischen Gott und Mensch ehrenhaft offen hält. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

POLLACK, DETLEF. Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 93 Heft 4 (Dezember 1996) S. 586–615.

Diese religionssoziologische Analyse macht in einem ersten Schritt die erheblichen religiös-kirchlichen Differenzen zwischen Ost- und Westdeutschland namhaft, die sich sowohl bei der religiösen Praxis wie bei den religiösen Einstellungen zeigen. Die zweite Überlegung gilt dem Vergleich der Kirchenbindung ost- und westdeutscher Protestanten: Hier zeigt sich eine fast vollständige Entsprechung, beim Gottesdienstbesuch wie bei der Selbsteinstufung kirchlicher Verbundenheit oder den Erwartungen an die Kirche. Auch im Osten haben sich demnach Merkmale einer Freiwilligkeitskirche kaum herausgebildet. Die volkskirchlichen Verhältnisse hätten sich im Osten Deutschlands weitgehend reproduziert, nur eben auf einem quantitativ niedrigeren Niveau: „Die engagierte, mündige kleine Schar bewußter Christen war immer mehr das Leitbild der Kirchenleitungen und einiger Pfarrer als eine gelebte Wirklichkeit." Pollock sieht für die Jahre seit der Wiedervereinigung eine „leichte Konsolidierung volkskirchlicher Verhältnisse" (etwa ein Ansteigen der Taufrate), von der man aber noch nicht sagen könne, wie dauerhaft sie sei. Von einem Aufschwung außerkirchlicher Religiosität in Ostdeutschland könne dagegen kaum die Rede sein. Auch in Westdeutschland könne das gewachsene Interesse an den verschiedenen Formen außerkirchlicher Religiosität den Rückgang an traditioneller Kirchlichkeit nicht kompensieren.

KÖRTNER, ULRICH. Paradigmenwechsel? Wandlungen im Einheitsverständnis der protestantischen Kirchen. In: Evangelische Theologie 56. Jhg., Heft 6/1996, S. 528–548.

Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht die ekklesiologische Diskussion innerhalb der Ökumene über den verwendeten Einheitsbegriff. Die Modelle „organische Einheit", „konziliare Gemeinschaft", „versöhnte Verschiedenheit" sowie „communio" bzw. der „koinonia" werden dargestellt und auf ihre Vor- und Nachteile bzw. ihre Unterschiede diskutiert. Der Autor zieht es dabei vor, nicht von einem Paradigmenwechsel samt den wissenschaftstheoretischen Implikationen dieses Modells, sondern von einem „Themenwechsel ökumenischer Theologie" zu sprechen. Im Verlauf der bisherigen Diskussion lasse sich eine Entwicklung von einer rein christologisch begründeten zu einer trinitarischen Ekklesiologie feststellen. Was letztere angeht, fragt der Autor, ob es theologisch zulässig sei, „die Lehre von der Perichorese der göttlichen Personen umstandslos auf die Vielheit christlicher Kirchen und ihre ökumenischen Beziehungen zu übertragen". Die jüngste Entwicklung beschreibt er als den Wechsel hin zu einer pneumatologisch fundierten „pluralistischen Ekklesiologie". Diese betone die „Dimension des schöpferischen Geistes Gottes und der Gemeinschaft allen von Gott geschaffenen Lebens einschließlich der außermenschlichen Schöpfung". Sie kritisiere aber „jeden christologisch begründeten Exklusivitätsanspruch des Christentums, der Kirche und ihrer Mission". Das ökumenische Pathos der Vielfalt leide dabei unter den gleichen Widersprüchen und Ambivalenzen wie die kulturphilosophische und politische Multikulturalitätsdebatte.

Kultur und Gesellschaft

HAEFFNER, GERD. Hirntod und Organtransplantation. Anthropologisch-ethische Überlegungen. In: Stimmen der Zeit Jhg. 121 Heft 12 (Dezember 1996) S. 807–817.

In der Endphase der Beratungen des Deutschen Bundestages zu einem Transplantationsgesetz ist der Hirntod als Kriterium für das Eingetretensein des Todes erneut in die Diskussion geraten, trotz eines fast einhelligen Konsenses innerhalb der Medizin, der der völlige und irreversible Ausfall des Gehirns als sicheres Todeskriterium gilt. Der Münchner Philosoph argumentiert gegen drei der zentralen, gegen das Hirntodkriterium gerichteten Einwände: Daß ein Mensch auch dann noch Lebenszeichen zeige, wenn sein Gehirn abgestorben ist; daß das im Grunde unnatürliche Hirntodkriterium letztlich nur eingeführt wurde, um ohne Verletzung des Tötungsverbotes Organe aus noch lebenden menschlichen Organismen explantieren zu können und daß die Akzeptanz dieses Kriteriums einer fortschreitenden Selektion zwischen rechtlich geschützten und rechtlich für Experimente freigegebenen menschlichen Organismen Vorschub leiste. Haeffner entkräftet diese Vorbehalte, in dem er Widersprüche aufzeigt, auf Fehler auch bezüglich der medizinisch-biologischen Absicherung dieser Einwände eingeht. Vor allem bringt er offensiv die Perspektive derer ein, die schwerkrank auf eine Organtransplantation hoffen. Die Leitungen der Kirchen ermuntert er, weiterhin entschieden und in der Öffentlichkeit auch werbend zu den Möglichkeiten der Organtransplantation zu stehen.

WELSCH, WOLFGANG. Transkulturalität. In: Universitas, 52. Jhg. (Januar 1997) S. 16–24.

Das traditionelle Kulturkonzept, das Kultur als homogene, national oder ethnisch gebundene und von anderen Kulturen abgrenzbare Größe begreift, hält der Autor für überholt. Es entspreche nicht nur nicht der Wirklichkeit, es sei auch „normativ gefährlich und unhaltbar". Heute dagegen gelte es, Kulturen „jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur zu denken". Der vielfach dem entgegengesetzte Begriff der Multikulturalität entgehe jedoch den Schwierigkeiten des traditionellen Begriffs nicht. Bei allem Anspruch, diesen überwinden helfen zu wollen, liege er ihm weiterhin zugrunde. Stattdessen favorisiert der Autor ein Konzept, das er „Transkulturalität" nennt. Heutige kulturelle Verhältnisse seien in einem positiven Sinne durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet. Die alte, homogenisierende und separierende Idee von Kultur werde durch externe Vernetzung der Kulturen überholt. Kulturen seien heute generell durch „Hybridisierung" gekennzeichnet. Es gebe nichts schlechthin Fremdes mehr: „Authentizität ist Folklore geworden, ist simulierte Eigenheit für andere, zu denen der Einheimische längst selber gehört". Transkulturalität ziele auf eine Kultur und Gesellschaft, deren Leistungen „nicht in Ausgrenzung, sondern in Anschluß- und Übergangsfähigkeit bestehen".

Notizen

Zum neuen Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland wählte Anfang Januar die Landessynode mit großer Mehrheit den Kölner Stadtsuperintendenten Manfred Kock. Der 60jährige Kock tritt damit für acht Jahre die Nachfolge des im November 1996 verstorbenen Peter Beier an. Seit 1994 ist Kock auch Präses der Synode der Evangelischen Kirche der Union, der er bereits von 1988 bis 1992 vorgestanden hat. Kock mahnte in Bad Neuenahr, die Kirche müsse auch weiterhin Gemeinsamkeit in Vielfalt praktizieren. Sie brauche die verschiedenen Traditionen der Liberalität und des Pietismus.

Kein Friedensprozeß lasse sich in Gang bringen, solange die Bereitschaft zu aufrichtiger Vergebung fehle, betonte Johannes Paul II. in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1997, der unter dem Motto „Biete die Vergebung an, empfange den Frieden" stand. Die mühsame Arbeit der Vergebung gelinge dabei nur, wenn die Konfliktparteien weder „Gefangene der Vergangenheit" blieben, noch das Geschehene einfach vergessen werde. Es bedürfe einer Art „Reinigung des Gedächtnisses", für den einzelnen gleichermaßen wie für die Völker.

In einer einem „Epochenwechsel" gleichkommenden Situation in Deutschland, die durch gnadenlose Ungerechtigkeit, Sozialverschleiß, fehlende Perspektiven und durch radikale Umverteilung zugunsten der „Einfluß-Reichen" bestimmt sei, fordert eine sogenannte „Erfurter Erklärung" Anfang Januar ein „Bündnis für soziale Demokratie", eine andere Politik, die Bildung einer außerparlamentarischen Opposition und die Ablösung der amtierenden Bonner Regierung. Gebraucht werde eine Opposition, die den Wechsel mit allen Kräften wolle. „Sie kann nur aus den bisher getrennten Oppositionskräften entstehen", wobei kein Nichtberührungsgebot schrecken dürfe. Unterzeichnet haben die Erklärung neben Schriftstellern, Wissenschaftlern und Gewerkschaftsvertretern auch die Theologen Heino Falcke, Friedrich Schorlemmer, Dorothee Sölle und Ulrich Duchrow.

Ein an alle Verantwortlichen in der katholischen Kirche und die kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit gerichteter Brief ist das Ergebnis einer 1994 im Rahmen der „Ökumenischen Dekade – Solidarität der Kirchen mit den Frauen" (1988–1998) gestarteten Aktion „Frauen und Mädchen – Gewalt – Kirche". Durchgeführt wurde diese Aktion von einer Arbeitsgruppe, der Vertreterinnen der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, des BDKJ und der katholischen Frauenverbände angehören. Grundlage des im Dezember 1996 veröffentlichten 30seitigen Briefes sind die von Frauen und Mädchen gesammelten Erfahrungen und Äußerungen zu in Kirche und Gesellschaft erlebter Gewalt, Erfahrungsberichte von geschätzt 576 Frauen.

Neuer Erzbischof der (lutherischen) Kirche von Schweden ist der bisherige Bischof der südschwedischen Diözese Lund, K. G. Hammar. Der 53jährige Hammar wurde am 12. November 1996 von der schwedischen Regierung zum neuen Erzbischof (mit Sitz in Uppsala) ernannt; er tritt das Amt als Nachfolger von Erzbischof Gunnar Wemann am 1. Februar 1997 an. In einem Interview mit dem Informationsdienst der Kirche von Schweden nannte der neue Erzbischof als Bereiche, denen sich die Kirche in Zukunft mehr widmen müsse, die öffentliche Debatte über die Gottesfrage, den Dialog mit der Gesellschaft sowie die Rolle der Laien in der Kirche.

Mitte Dezember 1996 kamen dreizehn vietnamesische Bischöfe zu einem Ad-Limina-Besuch nach Rom. Der Besuch war für 1995 vorgesehen, wurde aber dann verschoben, weil die vietnamesischen Behörden nur einem Teil des Episkopats die Ausreise gestatten wollten. Aber auch jetzt erhielten nicht alle Bischöfe Ausreisevisa. Johannes Paul II. bedauerte in seiner Ansprache an die vietnamesischen Bischöfe ausdrücklich, daß nicht der gesamte Episkopat des Landes anwesend sein könne und versicherte die an der Ausreise gehinderten Bischöfe seiner Solidarität. Gleichzeitig betonte der Papst, die vietnamesischen Katholiken seien loyale Bürger ihres Landes; heute trügen sie ebenso wie in der Vergangenheit zum sozialen Fortschritt des Landes bei und seien wie die anderen Bürger dem Gemeinwohl verpflichtet.

Anhaltende Menschenrechtsverletzung hat der Lateinische Patriarch von Jerusalem, Michel Sabbah, der israelischen Regierung vorgeworfen. In einem KNA-Interview (24.12.96) meinte er, die Palästinenser würden von den Israelis zuerst als Feinde und erst dann als Menschen mit menschlicher Würde betrachtet. Die Menschen würden strikt nach ihrer Nationalität behandelt. Ein Palästinenser könne „leicht und grundlos" von den israelischen Soldaten an den Checkpoints geschlagen, sein Land beschlagnahmt werden. Diese Grundhaltung den Palästinensern gegenüber könne nicht zum Frieden führen. Sabbah kritisierte auch die Entscheidung, in der Nähe des Ölbergs und somit in rein palästinensischem Gebiet eine jüdische Siedlung zu errichten.

Zum Jahreswechsel errichtete Johannes Paul II. in Osttimor die neue Diözese Baucau und ernannte Basilio Do Nascimento, einen Priester der Diözese Díli, zu ihrem ersten Apostolischen Administrator. Damit wurde die Diözese Díli, der der letztjährige Friedensnobelpreisträger Carlos Filipe Ximenes Belo vorsteht, geteilt. Mit der Teilung der Diözese soll einem Wunsch Belos entsprochen worden sein, der mehrfach beklagt habe, die Diözese sei zu groß für eine angemessene Erfüllung der seelsorglichen Aufgaben. Basilio do Nascimento wurde am 6. Januar von Johannes Paul II. zum Bischof geweiht.

Eine Gruppe von ruandesischen Christen, unter ihnen Tutsi und Hutu, Priester, Ordensleute, evangelische Pastoren und Laien, hat einander gegenseitig um Vergebung für die Verbrechen gebeten, die ihre Völker einander angetan haben. Auf Einladung des in Paderborn lebenden ruandesischen Arztes Fulgence Rubayiza trafen sich im Dezember 1996 mit Unterstützung christlicher Kirchengemeinden Detmolds Vertreter christlicher Kirchen aus Ruanda sowie aus dem Exil und verfaßten ein sogenanntes „Bekenntnis von Detmold" (vgl. La Croix, 9.1.97). Versöhnen könne sich das ruandesische Volk nur, heißt es darin, wenn man sich gegenseitig vor dem Leiden der anderen verneige und um Vergebung bitte. Die christlichen Hutu klagen sich selbst des begangenen Völkermords an den Tutsi an, die Tutsi entschuldigen sich für die Racheaktionen an der Hutu-Bevölkerung.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind das Jahresregister 1996 und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 3 51. Jahrgang März 1997

Wer Deutschland für die Deutschen reservieren will, schadet auch den Deutschen.

Daniel Cohn-Bendit

Einwanderungsland Deutschland?

Derzeit haben die Deutschen schon einiges zu verkraften: die Arbeitslosigkeit hat Rekordhöhe erreicht, täglich mehren sich Hiobsbotschaften über unsichere Renten oder gar den totalen Zusammenbruch des bisherigen Systems der Altersversorgung, in allen Bereichen des öffentlichen Lebens scheint es überhaupt nur noch um leere Kassen und ums Sparen zu gehen.

Dazu drängte sich gleich zu Jahresbeginn ein weiteres politisches Thema auf die Tagesordnung, bei dem ebenfalls ein Problem- und Reformstau schon oft beklagt, auch ein entschiedeneres politisches Handeln wieder und wieder angemahnt wird. Es geht um den Umgang der Deutschen mit ihren über sieben Millionen ausländischen Mitbürgern und gleichzeitig um die Frage, wieviel an Zu- und Einwanderung künftig vorstellbar bzw. wünschenswert ist, wo die Grenzen liegen, soll ein gedeihliches Zusammenleben in diesem Land weiter möglich sein.

Dabei liegt die aktuelle Brisanz des Themas „Ausländer in Deutschland" gerade in dem schwierigen Verhältnis zu den anderen Problemen, die es derzeit zu bewältigen gilt. Fest steht, daß unter den Vorzeichen einer wohl bleibend prekären Arbeitsmarktsituation und eines bis in seine Grundlagen erschütterten Systems sozialer Sicherung die Diskussion um die Gestaltung des wenn auch nicht klassischen, so doch faktischen „Einwanderungslands" Deutschland noch sehr viel schwieriger geworden ist, die Situation nach einem noch höheren Maß an Sensibilität, aber auch an Mut und Ehrlichkeit von allen Beteiligten verlangt.

Ausgelöst wurde die neuerliche Debatte über den Umgang der Deutschen mit „ihren" Ausländern und damit auch über die Ausländer-, Migrations- und Minderheitenpolitik zum einen durch den Beschluß des Bundesinnenministers, einen Visumszwang für ausländische Kinder und Jugendliche aus den früheren Anwerbestaaten Türkei, Marokko, Tunesien und dem ehemaliges Jugoslawien einzuführen. Diese brauchten bisher keine eigene Aufenthaltsgenehmigung, verfügte mindestens ein in Deutschland dauerhaft lebender Elternteil über eine solche.

Das Gefühl, nicht wirklich erwünscht zu sein

Erneut entflammte – auch durch Parteifreunde von *Manfred Kanther* forciert – die Diskussion über den als unbefriedigend empfundenen Aufenthaltsstatus eines großen Teils der in Deutschland dauerhaft lebenden Ausländer. Wieder wurde die Forderung nach Liberalisierung des Ausländerrechtes und nach einer weiteren Erleichterung der Einbürgerung zugunsten einer höheren aufenthaltsrechtlichen Sicherheit für die hier lebenden Ausländer erhoben.

Erneut fiel damit auch der Blick auf die *lange schon angemahnte Reform des deutschen Staatsbürgerrechtes*. Denn der bei einem großen Teil der hier lebenden Ausländer durchaus vorhandene Wille zur Einbürgerung scheitert oft an der fehlenden Möglichkeit der doppelten Staatsangehörigkeit. Die bisher geforderte Absage an die alte Staatsbürgerschaft ist für die Betroffenen häufig mit Nachteilen verbunden; die Furcht vor kultureller und sozialer Heimatlosigkeit im Übergang läßt sich nicht leicht überwinden.

Als diesem Reformbemühen diametral gegenüberstehend wurde nun der Beschluß des Bundesinnenminsteriums verurteilt, als Ausdruck und Produkt einer weiterhin nur defen-

siv und restriktiv ausgerichteten „Zugbrücken-Ausländerpolitik". Außerdem laufe er allen rechtlichen wie den sozialen Status betreffenden Integrationsbemühungen und -erfolgen zuwider. Die Pflicht zu einer Aufenthaltsbewilligung, die auch die etwa 600 000 schon hier lebenden Kinder treffe, führe zu erheblicher Verunsicherung und einem Vertrauensverlust bei den hier lebenden ausländischen Familien, auch bei den Kindern und Jugendlichen selbst. Die in Deutschland geborenen und/oder aufgewachsenen Kinder müßten doch fast zwangsläufig das Gefühl bekommen, in Deutschland nicht wirklich erwünscht zu sein.
Unbestreitbar handelt es sich bei der sogenannten zweiten oder dritten Generation, den Enkeln, der meist als Gastarbeiter ins Land Gekommenen, um eine für die weitere Integration der hier lebenden Ausländer gleichermaßen wichtige wie sensible Gruppe. Dies läßt sich mit einer in jüngster Zeit zu beobachtenden Entwicklung unterstreichen: Bei jungen Türken läßt sich eine Reorientierung an Kultur, Religion und Lebensgewohnheiten der Türkei feststellen, obwohl die wenigsten von ihnen dort geboren wurden.

Dieses Gefühl wird sich erst recht aber den hier lebenden Ausländern aufdrängen, wenn wieder einmal die alte Frage neu aufgelegt wird: nehmen die Ausländer den Deutschen die immer knapper werdenden Arbeitsplätze weg? Kann diese Frage so diskutiert werden, daß die Generation, die einmal ins Land geholt wurde, nicht darin eine Mißachtung ihrer Leistung für den Wohlstand in diesem Land empfindet, eine Zurücksetzung ihres ganz persönlichen Beitrags zum „Wirtschaftswunder"?

Kontraproduktive Sprachverwirrung

Beim Thema „Ausländer in Deutschland" herrschen dabei meist problematische Sprachverwirrung und kontraproduktives Durcheinander. Unter dem Label „Ausländer" werden – von Aussiedlern über Asylanten, Flüchtlingen oder Asylbewerber bis zu den „klassischen" Gastarbeitern – ganz unterschiedliche Gruppen, damit vor allem aber sehr verschieden gelagerte politische Fragestellungen abgehandelt. Ihr Aufenthalt ist teilweise ein humaner Akt, zu dem sich Deutschland im Grundgesetz oder in internationalen Verträgen verpflichtet hat, teilweise Konsequenz einer früheren Anwerbung von Arbeitskräften, teilweise Folge der ebenfalls grundgesetzlich garantierten und geschützten Wertschätzung der Institution Ehe und Familie, die sich schlechterdings nicht nur auf die „einheimische" Bevölkerung beschränken läßt.
In einem Fall geht es um die Steuerungsmöglichkeit eines künftigen weiteren Zuzugs, um die ethische Legitimität, die Praktikabilität oder auch Effizienz und Zielsetzung von Einwanderungsquoten, im anderen um die soziale und rechtliche Absicherung eines Durchgangsaufenthalts, dann aber wiederum auch um konkrete Lebenslagen und -perspektiven von Migranten, die seit Jahrzehnten in Deutschland leben und kaum noch Rückkehrabsichten zeigen.

In der öffentlichen Wahrnehmung und Beobachtung mischen sich die Gruppen und ihre speziellen Fragestellungen jedoch meist sehr schnell, und es entsteht so ein abstraktes „Ausländerproblem". Fast ausschließlich als Problem oder auch von Problemen Betroffene sind diese verschiedenen Gruppen dann auch in den deutschen Medien präsent. Für die dringend notwendigen weiteren Integrationsanstrengungen und die öffentliche Auseinandersetzung über den Umgang mit künftiger Zuwanderung kaum hilfreicher ist allerdings auch die gelegentliche Euphorie über entstehende multikulturelle Paradiese und die enorme Bereicherung des deutschen Volkes durch die Anwesenheit exotischer Kulturen und Lebensstile.

Gerade das Thema „ausländische Arbeitnehmer" zeigt, wieviel mehr an differenzierender Wahrnehmung, Transparenz, an Aufklärung, aber ebenso an Ehrlichkeit auch in der öffentlichen Diskussion notwendig ist. So haben etwa Experten schon in vielen Studien zeigen können, daß die so verführerisch einfache Gleichung: „Weniger Ausländer, mehr Arbeitsplätze für Deutsche" nicht aufgehen kann. Beim Blick auf die Gesamtzahl der Arbeitsbewilligungen für Ausländer etwa muß berücksichtigt werden, daß dabei auch Arbeitserlaubnisse mit einer Gültigkeit von nur wenigen Monaten mitgezählt werden.
Nach wie vor liegt die Arbeitslosenquote beim ausländischen Teil der Bevölkerung durchschnittlich höher als beim deutschen, woran sich so schnell auch kaum etwas ändern wird: Trotz aller Integrations- und Förderungsmaßnahmen bestehen auch weiterhin deutliche Bildungs- und Ausbildungsdefizite bei der nachwachsenden Ausländergeneration. Die generell abnehmenden Beschäftigungsmöglichkeiten für ungelernte oder minderqualifizierte Arbeitskräfte trifft diese Gruppe damit besonders hart. Ebenso ist immer noch ein Großteil der ausländischen Arbeitnehmer in krisenanfälligen Wirtschafts- und Industriebereichen beschäftigt.
Umgekehrt hat aber ein beträchtlicher Teil der als „Gastarbeiter" Gekommenen den Sprung in die Selbstständigkeit geschafft, etwa im Handwerk oder in der Gastronomie. Diese sorgen selbst damit wieder für Schaffung und Erhalt von Arbeitsplätzen. Ebenso bleibt das zugegeben schon etwas abgegriffene Argument gültig: Immer noch werden von ausländischen Arbeitnehmern viele Jobs übernommen, für die sich Deutsche schwer finden lassen.
Die Situation stellt sich in jedem Fall also als äußerst komplex dar, zu Sündenböcken für die Probleme auf dem deutschen Arbeitsmarkt taugen die in Deutschland beschäftigten Ausländer nicht. Den sogenannten „Modernisierungsverlierern" in unserer Gesellschaft wird dies jedoch in vielen Fällen weiterhin solange plausibel erscheinen, wie Vorurteile und populistische Kurzschlüsse nicht entschieden und breitenwirksam entkräftet werden.

Ähnlich läßt sich gegen das vorschnelle „Ausländer nehmen den Deutschen die Wohnungen weg" argumentieren. Auch diese Gleichung läßt sich mit konkreten Daten und Fakten kaum belegen; im Durchschnitt lebt der ausländische Bevöl-

kerungsanteil immer noch in sehr viel bescheideneren Wohnverhältnissen. Mehr Nüchternheit und Ehrlichkeit würden aber etwa auch der Abhandlung des Reizthemas Nummer eins, der „Ausländerkriminalität" gut tun. Das Bundeskriminalamt selbst verwies in jüngster Zeit mehrfach darauf, daß die Straffälligkeit von Ausländern keinesfalls höher liegt als die der deutschen Bevölkerung. Der direkte Zahlenvergleich etwa ist nur dann aussagekräftig, wenn in Rechnung gestellt wird, daß auch Vergehen mitgezählt werden, die von Deutschen gar nicht begangen werden können, wie beispielsweise Verstöße gegen das Ausländer- und Asylverfahrensgesetz. Hier Aufklärungsarbeit zur Förderung eines respektvollen Zusammenlebens von In- und Ausländern zu leisten, wird in dem Maße schwieriger, wie kaum ein Vorabendkrimi ohne den spektakulären Auftritt der Russenmafia auszukommen scheint.

Die eigentliche Herausforderung für die politisch Verantwortlichen, aber etwa auch für die in der Ausländerarbeit wichtige Anwaltsfunktionen ausfüllenden Kirchen, für Kultur- und Bürgerrechtsinitiativen, beginnt dort, wo die öffentliche Auseinandersetzung über *die* Ausländer in Deutschland in falschen Alternativen geführt wird: Wenn etwa mit der Diskussion um die Arbeitserlaubnis für ausländische Arbeitnehmer, um weitere Integrationsanstrengungen suggeriert wird, ein „ausländerfreies" Deutschland sei noch eine realistische Möglichkeit. So beklagte die Ausländerbeauftragte der Bundesregierung, *Cornelia Schmalz-Jacobsen*, bei der Vorstellung ihres letzten Berichtes an den Bundestag: „Grundsätzlich arbeiten wir auch im 40. Jahr der Anwerbung immer noch daran zu verdeutlichen, daß die Migranten und Migrantinnen in ihrer großen Mehrheit zu einem festen Bestandteil der Bevölkerung Deutschlands geworden sind, daß ihr Aufenthalt nicht mehr zur Disposition steht."

Kein konfliktfreier Zustand

Die Ausländerbeauftragte hegt dabei die Hoffnung: Wenn es gelingt, einer breiten Schicht innerhalb der Bevölkerung klarzumachen, daß – in der Formulierung des Frankfurter Dezernenten für multikulturelle Angelegenheiten, *Daniel Cohn-Bendit* – „die Anwesenheit der Ausländer in Deutschland nicht die Ausnahme, sondern der Normalfall" ist, würden sich für viele, augenblicklich unauflöslich scheinende Probleme zufriedenstellende Lösungen finden lassen.
Wenn sich die Erkenntnis, daß die Ausländer ein dauerhafter Bestandteil unserer Gesellschaft geworden sind, nur zögerlich durchzusetzen scheint, trägt daran der mitunter fast lächerlich erscheinende Streit um die Selbstdefinition Deutschlands als „Einwanderungsland" Mitschuld. Schon die Vorgängerin der amtierenden Bundesbeauftragten betonte: Deutschland ist faktisch, bezogen auf die Stärke der realen Zuwanderung, eben ein „Einwanderungsland". Diese Erkenntnis zu verweigern, sich damit vor allem aber vor der Aufgabe zu drücken, diese faktische Einwanderungssituation aktiv zu gestalten, sei grob fahrlässig. Ein Gutteil der ausländer- und integrationspolitischen Defizite resultierten direkt aus dieser verweigerten Einsicht; zulasten der „Eingewanderten", die nach wie vor besonders mit der unzulänglichen rechtlichen Absicherung ihrer Lebensperspektive zu leben haben.

Dabei besteht in Deutschland derzeit eine problematische Wechselwirkung zwischen dem Mangel an offensivem Gestaltungswillen der faktischen Einwanderungssituation bei den politisch Verantwortlichen und einer ebenso ungenügenden wie oftmals problematisch vereinfachenden öffentlichen Auseinandersetzung. Eine Identität als Einwanderungsgesellschaft, die die Probleme und Schwierigkeiten dieser Situation ehrlich angeht und nicht mehr verdrängt, kann so nicht entstehen. Der Osnabrücker Migrationsforscher *Klaus Bade* hat diese Wechselwirkung vor dem Hintergrund der – hoffentlich überwundenen – Phase gewalttätiger Ausländerfeindlichkeit Anfang der 90er Jahre mit der Formel beschrieben: Ratlosigkeit von oben treffe auf Angst von unten.

Der Prozeß der Aufnahme und Integration einer so großen Gruppe Ausländer – Statistiker bezeichnen Deutschland ungerührt derzeit als das zweitgrößte Einwanderungsland – kann nicht ohne Ängste und Sorgen, Konflikte, Befremden und zahlreiche Mißverständnisse ablaufen, zu denen beide Seiten, Einwanderer wie Aufnahmegesellschaft, beitragen. In letzterer sind dabei die Ängste um das Eigentum, den Verlust eines gewissen sozialen und ökonomischen Status sicher entscheidender als etwa die Furcht vor kultureller Überfremdung. Diese Ängste müssen sich artikulieren können, ein verstohlenes Hoffen, sie würden sich mit der Zeit schon legen, ist ebenso gefährlich wie ein populistisches Schüren dieser Sorgen. Ihnen kann nur mit dem Verweis auf geglückte Integration begegnet werden und dem durchaus möglichen, wenn auch nicht zu euphorisch zu zeichnenden Nachweis des „Gewinns", den der ausländische Bevölkerungsteil für das Land bedeutet.
Zuerst aber muß der politische Wille zur Anwesenheit der Migranten und Migrantinnen unmißverständlich und entschieden vertreten werden, mit nach den einzelnen Gruppen jeweils verschiedenen Begründungen. Nur so ist zu verhindern, daß eine durchaus legitime Auseinandersetzung über Nutzen und Schaden der Zuwanderung, letztlich auch die über Grenzen der Aufnahmekapazität Rechte und Menschenwürde der Zugewanderten verletzt. Andererseits können auch nur so etwas blauäugige Argumente entkräftet werden, die nur die Bereicherung durch die Zuwanderung betonen, bei deren zwangsläufiger Desillusionierung sich gefährlicher sozialer Sprengstoff bilden kann. Fest steht bei alledem überdies: Angesichts der weltweiten Migrationsbewegungen, dem großen Gefälle an Lebenschancen wird es auch weiterhin, ob mit Einwanderungsquoten gesteuert oder nicht, erwünscht oder nicht, immer ein gewisses Maß an Zuwanderung nach Deutschland geben. Die Deutschen müssen sich darauf vorbereiten, auch in für sie als gravierend empfundenen Krisenzeiten.

Alexander Foitzik

Wende?

Die gegensätzlichen Reaktionen auf die geplante Steuer- und Rentenreform

Der Winter 1997 war in der Natur, politisch, jedenfalls im inneren Dunstkreis der Bonner Nebellandschaft, ziemlich turbulent, mit Erschütterungen, die bis ins Persönliche gingen. Was von den operativen Errungenschaften, die Grund oder zumindest Anlaß für die Aufregungen waren, letztendlich übrig bleibt, bzw. politisch umgesetzt werden kann, wird erst nach Monaten, und welche Früchte es trägt, erst nach Jahren sichtbar werden.

Immerhin, zwei große Projekte kamen ins Laufen. Am 23. Januar stellte die Steuerreformkommission der Bundesregierung ihre „Petersberger Vorschläge" zur *großen Steuerreform „Tarif 1999"* vor. Am 27. Januar folgte die Blüm-Kommission mit ihrem *Rentenreform-Konzept.* In beiden Fällen war zwar der Druck aus der Sache stärker als der politische Wille, sonst hätte beides bereits Jahre früher kommen müssen. Aber wann hat es das schon gegeben: ausformulierte Reformvorschläge innerhalb einer einzigen Woche zu so grundlegenden Tatbeständen für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft wie Steuern und Renten?

Die Aufnahme der beiden Konzepte in der Öffentlichkeit war allerdings so gegensätzlich wie die Zusammensetzung und Autorität der für die Entwürfe verantwortlichen Kommissionen: die Führungsriege der Koalition mit Bundesfinanzminister Waigel, CDU-Fraktionschef Schäuble mit der Fraktionsspitze der FDP in der Steuerkommission, konzentriertes Fachwissen ohne politische Durchschlagskraft in der Blüm-Runde. Das Steuerreform-Konzept führte – wegen des Vorhabens der erweiterten Rentenbesteuerung – zu scharfer Auseinandersetzung in Fraktion und Vorstand der CDU, wurde aber zumindest in der Medienöffentlichkeit mit auffallendem Wohlwollen aufgenommen.

Gemessen am Steuerkonzept fanden die Vorschläge der Blüm-Kommission zur Rentenreform, vor allem beim Koalitionspartner FDP und auch in großen Teilen der CDU anders als in einer breiteren Öffentlichkeit so gut wie keine Gnade: Absenkung des Rentenniveaus: ja, aber zu halbherzig; Einführung einer „Familienkasse" zur Abdeckung von Erziehungszeiten: nein; Gegenfinanzierung durch ein Prozent zusätzliche Mehrwertsteuer: auf keinen Fall; die Einbeziehung von Zusatz-Nebenjobs (610-DM-Grenze) von Berufstätigen: auch nicht.

Die Steuerreform also ein großer Wurf, die Vorschläge zur Rentenreform dagegen Expertenmurks? Die Steuerreformvorschläge sind gewiß ausgereifter. Die Senkung der Spitzensteuersätze kann faktisch in einem breiten politischen und gesellschaftlichen, die Arbeitnehmerseite einschließenden Konsens stattfinden. Sie ist die wichtigste Voraussetzung, um wieder mehr ausländische Investoren nach Deutschland zu locken. Aber bis 39 Prozent wird die Senkung des Spitzensteuersatzes bei der Einkommensteuer schon wegen der SPD-Mehrheit im Bundesrat nicht gehen können, oder die Grenze von 90 000 wird noch einmal nach oben verschoben. Nur geringfügige Entlastungen oder gar zusätzliche Belastungen in den unteren Gruppen der mittleren Einkommensschichten (Beispiel: Krankenschwester im Nachtdienst) müssen angesichts der prozentual überproportionalen Entlastungen am unteren Rand und der in absoluten Zahlen unvergleichlich höheren Steuerersparnissen bei Spitzenverdienern auf jeden Fall vermieden werden.

Die Tilgung von Sondervergünstigungen greift bei Lohnempfängern eindeutiger als bei den anderen Einkommensformen (Kapitalerträgen), auch wenn es wegen der Einschränkungen bei Sonderabschreibungen und Rückstellungen Steuersparmodellkünstler künftig schwerer haben werden. Und vor allem erfüllt das neue Konzept das Gebot der Vereinfachung kaum, schon weil es zwar zahlreiche Tatbestände einschränkt, aber nur wenige streicht.

Dem Rentenkonzept dagegen wird man immerhin zubilligen müssen, daß seine Entwerfer *innerhalb des geltenden Systems* plausibel vorgehen und bemüht sind, die Lasten der Reform auf Rentner, Beitragszahler und Staatskasse einigermaßen gerecht zu verteilen. In dem Zusammenhang müssen übrigens Formeln wie „die Alten plündern die Jungen" (vgl. Der Spiegel, 3. 2. 97) möglichst rasch aus dem Wortschatz der politischen Rhetorik genommen werden, bevor eine neue Gesellschaftslüge entsteht. Zwar trägt die ältere Generation Verantwortung für die demographische Entwicklung; sie muß die daraus resultierenden Lasten mittragen, aber die Jungen werden nicht nur für die Renten der Alten in die Pflicht genommen, sie erben auch in großer Breite von der Elterngeneration.

Im übrigen ist in der gegensätzlichen Bewertung der Steuer- und Rentenreformvorschläge so gut wie untergegangen, daß die beiden Projekte nicht allein in einen zeitlichen Zufallszusammenhang geraten sind, sondern beide gleich dringlich sind wegen eines dritten Faktors: der *Beschäftigungsentwicklung.* Der heftigste Schlag ins Kontor in diesem Winter war die Zunahme der Arbeitslosenzahlen um gut eine halbe Million, auf 4,65 Millionen bzw. 12,2 Prozent (Stand Januar).

Die demographischen Daten haben sich seit der Rentenreform 1992 nicht mehr nennenswert verändert. Die zusätzliche Belastung kommt auch bei der Rentenfinanzierung von der immer prekäreren Beschäftigungslage. Diese ist zugleich eine der Hauptursachen für die periodisch enttäuschenden Steuerschätzungen. Die Lohnquote sinkt, die Einkommen aus Kapitaleinkünften und Vermögen steigen. Da ist es nur billig, den Faktor Arbeit steuerlich zu entlasten und diese Entlastung durch Erhöhung von Verbrauchssteuern (höhere Mehrwertsteuer, eigener Tarif für Luxusgüter) und speziell durch höhere Besteuerung des Ressourcenverbrauchs (Energie-

steuer, Erhöhung der Mineralölsteuer) zu kompensieren.

Aber auch von den Vorsorgelasten muß der Faktor Arbeit weitgehend befreit werden. Das öffentlich-rechtliche System mit paritätischer Beteiligung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern paßt nicht mehr in die heutige soziale Lebenswirklichkeit. Eine Mischung aus steuerfinanzierter Grundrente und Eigenvorsorge wird kommen müssen. Je früher man sich darauf zubewegt, um so besser. *se*

Unbehaglich?

Ökumenische Annäherungen an das Papstamt

„Unbehaglich" sei das Thema Papsttum für evangelische Christen. Dies meinte ein wenig selbstironisch *Wolfhart Pannenberg* auf einer gut besuchten und – international wie überkonfessionell – mit herausragenden Referenten bestückten Tagung der Katholischen Akademie in Bayern (24./25. 1. 97) über „Papstamt und Ökumene". Mit der Tagung wollte die Akademie den von Johannes Paul II. in seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" (vgl. HK, Juli 1995, 345) gegebenen Anstoß, das Papstamt geduldig, aber gezielter als bislang in das ökumenische Gespräch einzubeziehen, aufnehmen.

Mit der so artikulierten Unbehaglichkeit befand sich der zur Zeit in Deutschland angesehenste evangelische Systematiker lutherischer Prägung gewollt oder ungewollt in einer dialektischen Empfindungsgemeinschaft mit den letzten Päpsten. Schließlich wissen die Amtsinhaber selbst (nicht am besten, aber auch) um den *ökumenischen Hindernischarakter* ihres Amtes. Bereits Paul VI. hatte mehrfach und schon sehr früh zu erkennen gegeben, daß er darunter litt. Ihn bedrücke, so der Papst in „Ecclesiam suam", der Gedanke, „daß gerade wir, die wir die Versöhnung fördern, von vielen getrennten Brüdern wegen des Ehren- und Jurisdiktionsprimats... als deren Hindernis angesehen werden. Sagen nicht manche, eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen würde viel leichter zustande kommen, wenn der Primat des Papstes aufgegeben würde?" (vgl. HK, September 1964, 585).

Ökumenische Einsicht, Glaubensüberzeugung und ekklesiale Weltverantwortung zwingen zur Forcierung der kirchlichen Einigungsbewegung. Aber das eigene Amt steht wie ein erratischer Block mitten auf dem Weg. Wegsehen geht nicht; das Hindernis wegheben erst recht nicht; einfach davor stehenbleiben, bis alle anderen Fragen geklärt sind, will man auch nicht. Was also tun? Am besten den Stier bei den Hörnern packen, auf deutsch: das päpstliche Amt direkt zum Gegenstand des ökumenischen Gesprächs machen. Deswegen seinerzeit beim Besuch Pauls VI. in der Genfer Zentrale des ÖRK die theologisch ein wenig ungelenke und mit der Tür ins Haus fallende Vorstellungsformel: „Unser Name ist Petrus".

Aber muß das so sein? Ist die direkteste Linie der Königsweg? Und liegen die Gründe für die ökumenische Hinderlichkeit des päpstlichen Amtes überhaupt noch primär im theologischen Verständnis des Papstamtes und nicht vielmehr in der Struktur seiner Ausübung? Die Tagung in der Münchner Mandlstraße gab darauf keine eindeutige Antwort, brachte aber doch Annäherungen, die zeigen, in welcher Richtung voranzukommen wäre.

Praktisch als nicht mehr umstritten gilt der biblische Befund über die Rolle des Petrus. Der Neutestamentler *Joachim Gnilka* zeigte eindrucksvoll die vorösterlich wie nachösterlich herausgehobene Stellung des Petrus in den Hauptschriften des Neuen Testamentes einschließlich des Johannesevangeliums und der Paulusbriefe. Den Ausführungen Gnilkas wurde weder von orthodoxer noch von protestantischer oder anglikanischer Seite substantiell widersprochen. Auch die besondere Rolle Roms in der frühen nachapostolischen Zeit als Ort der Apostelmärtyrer Petrus und Paulus (Clemensbrief!) wurde von niemandem bestritten. Daß die Ausformung des besonderen Ranges der römischen Kirche zum Primatsgedanken und Primatsanspruch erst mit Leo dem Großen (440–461) einen ersten Höhepunkt erreichte und daß dafür andere Ursachen und Umstände ausschlaggebend waren (die Stellung Roms im Reich!) als die sog. Primatstelle Mt 16,17–19, wurde trotz aller Nuancierungen ziemlich übereinstimmend bewertet.

Im theologischen Dämmerlicht verblieben allerdings einige „harte" Aspekte des Themas, vor allem der nur am Rande berührte *Sukzessionsgedanke.* Eine simple Gleichstellung der Rolle des Petrus mit dem Papstamt oder des apostolischen Petrusdienstes mit dem geschichtlich gewachsenen Primatsanspruch wird auch kein theologisch und geschichtlich einigermaßen versierter Katholik behaupten. Aber man hätte z. B. gerne gewußt, was der im Neuen Testament ausgewiesene Petrusdienst für die spätere geschichtliche Zeit der Kirche bedeutet, bedeuten könnte.

In keiner Weise bestritten wurde in München die faktische Notwendigkeit eines *gesamtkirchlichen Einheitsdienstes* und im Prinzip auch nicht die Brauchbarkeit des päpstlichen Amtes für die Leistung dieses Dienstes – trotz aller geschichtlichen Wirren und Verwirrungen im einzelnen.

Bezeichnend dafür war die von Pannenberg ausgelöste Debatte über „auctoritas" und „potestas", über Führung durch Autorität und Führung durch Jurisdiktionsgewalt. Als Verkörperung von Auctoritas war das Papstamt als universalkirchlicher Einheitsdienst auch dem Lutheraner Pannenberg willkommen, als machtausübendes Amt nicht. Aber Autorität ganz ohne Macht, wie sollte da der Dienst der Einheit im Sinne der Einheit wirksam werden? Der Frankfurter Jesuit und Kirchenhistoriker *Klaus Schatz* sprach ganz unverwandt vom

katholischen Versuch, „das Problem Macht nicht zu verdrängen, sondern im Primat darauf eine Antwort zu geben".

Pannenberg machte, im redlichen Bemühen, die angedeuteten Unbehaglichkeiten zu überwinden, übrigens das wohl nur bedingt taugliche Angebot einer Entflechtung zwischen dem gesamtkirchlichen Einheitsdienst des Papstes und dessen Stellung als „Patriarch des Westens". Man fragte sich, was dann, wenn alle Jurisdiktionsgewalt auf die Patriarchate abgewälzt würden, dem Papst „zur Stärkung seiner Brüder" bliebe. Außerdem sind gerade die Patriarchate sehr ungleich wirksam gewordene Zufallsprodukte der Geschichte, und in welchem konfessionell oder regional umgrenzten Patriarchat sollte ein deutscher Lutheraner denn landen, der den Papst liebt, aber dem Patriarchen des Westens entgehen will? Viel Widerspruch dazu gab es aber nicht. Und Reflexe von Pannenbergs Forderungen fanden sich immerhin auch im Schlußreferat des Tübinger katholischen Dogmatikers *Peter Hünermann,* untermalt dort von einer etwas kreativen Ausdeutung des ius divinum im Zusammenwirken von Teil- und in Regionalkirchen (vgl. dazu auch HK, Juni 1996, 298 ff.).

Der orthodoxen Referentin, *Nicoletta Georgopoulou*, die ganz auf die pneumatisch-sakramentale Ekklesiologie der Ostkirchen abhob, wurde entgegengehalten, sie habe mit keinem Wort zum Thema gesprochen. Dabei kam gerade durch ihr Schweigen zum Papstamt zum Ausdruck, was für eine weitergehende zwischenkirchliche Verständigung über das Papstamt wesentlichste Voraussetzung ist: daß durch die Leitungsstrukturen der Kirche ihr mystisches Wesen nicht verdunkelt wird bzw. die institutionelle Seite der Kirche ihre geistliche Substanz verfremdet. Das geht in römische und andere westliche Köpfe aber offenbar nur schwer hinein.

Die Sache insgesamt brachte der als Angelsachse entwaffnend pragmatisch argumentierende Anglikaner *Henry Chadwick* wohl am präzisesten auf den Punkt: „Die Idee des Primates ist grundsätzlich etwas sehr Gutes. Das ‚Kleingedruckte', seine Umsetzung in die Praxis, muß gründlich erörtert werden."

Solche Erörterung, ergänzt durch eine kritische Aufarbeitung der Umstände, die zu den Kirchenspaltungen geführt haben – auch in den von Rom getrennten Konfessionen selbst –, könnte das Primatsproblem sowohl ökumenisch wie innerkatholisch entspannen. Je weiter man auf diesem Weg vorankommt, auch das zeigte sich in München, wird selbst ein ökumenisch so unwegsames Problem wie eine glaubhafte Einbindung der päpstlichen „Indefektibilität" der Kirche lösbar werden. *se*

Widerstand

Katholiken mobilisieren zum Kampf gegen liturgische Weiterentwicklungen

Anfang des Jahres erschien in deutschen Tageszeitungen (z. B. in der FAZ, Ausgabe vom 10.1.) eine großformatige Anzeige, mit der konservative Kritiker ihr Mißfallen gegenüber Vorschlägen zum Ausdruck brachten, die eine „Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch" – eingesetzt durch die „Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet" – vor einiger Zeit in einer Buchveröffentlichung vorlegte (Studien und Entwürfe zur Meßfeier, Freiburg 1995).

Die darin enthaltenen Vorschläge werden von den Kritikern als „bestürzend" bezeichnet. Zwischen den vorgelegten Vorschlägen und der faktischen liturgischen Praxis in den Gemeinden sehen sie einen engen Zusammenhang. Was sich hier an Reform abzeichne, werde bereits „im vorauseilenden Gehorsam" praktiziert und bedeute eine „weitere Verflachung und Banalisierung der Liturgie". Sie begünstige die „bestehende Willkür" in der Gottesdienstgestaltung, verdunkele die „katholische Lehre vom Weihepriestertum und vom hl. Meßopfer". Die Unterzeichner der Anzeige – „Initiativkreise katholischer Laien und Priester in den Diözesen Deutschlands" – „beschwören" die Bischöfe, „diesen Plänen ein Ende zu setzen und statt dessen eine „Reform der Reform" in Angriff zu nehmen, die „wieder Maß nimmt an den Schätzen der Tradition katholischer Liturgie".

Interessant an diesem Vorgang ist weniger der Inhalt der Stellungnahme. Die Vorwürfe bewegen sich im Rahmen dessen, was von dieser Seite zu erwarten war – zumal es sich über weite Strecken nicht nur um Kritik an den konkreten Vorschlägen der Studienkommission handelt, sondern um die erneute Wiederholung einer bekannten Kritik an der generellen Richtung, die die liturgische Entwicklung nach dem Konzil nahm. (In ausführlicher Form erschien eine „kritische Untersuchung" der „Studien und Entwürfe zur Meßfeier" im Heft 5 des Jahrgangs 1996 der „Una Voce Korrespondenz".)

Es ist das gute Recht dieser Gruppen, sich auf die eine oder andere Weise kritisch und dies obendrein öffentlich zu den Vorschlägen zu äußern. Wunsch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission im deutschen Sprachraum ist es ja gerade, die Revision der Meßtexte nicht hinter verschlossenen Türen stattfinden zu lassen, sondern zusammen mit denen, die in der Kirche Liturgie gestalten. Zumal sich die Vorschläge auch nicht erst in einem späteren, von Bischofskonferenz und Gottesdienstkongregation zu approbierenden Ordo niederschlagen sollen, sondern heute schon dazu dienen können, die liturgische Praxis zu überprüfen.

Selbst wenn diese Kritik sowohl an den Studientexten wie auch der allgemeinen liturgischen Lage nicht in jedem Punkt gegenstandslos und unbegründet ist – es überwiegt der Eindruck eines merkwürdig kämpferischen Tons,

eines „blinden Eifers“ (Rheinischer Merkur, 24.1.97), der wiederum kennzeichnend ist für eine verbreitete innerkirchliche Stimmungslage. Von den zuständigen kirchlichen Stellen fühlt sich ein kleiner Teil des Kirchenvolkes nicht verstanden, von der Mehrheit der Bischöfe offenbar im Stich gelassen – und so zieht man alle Register einer Widerstandsstrategie, die, so hofft man, wenigstens in Rom verfängt.
Genau dies ist auch das Bedenkliche an dem Vorgang. Es zeichnen sich gegenwärtig Auseinandersetzungen um die künftige Gestalt gottesdienstlichen Sprechens und Tuns ab, die eine größere Beachtung verdienten. Vor allem, weil von den genannten Kreisen systematisch versucht wird, an den örtlichen kirchlichen Stellen und Verantwortlichen und selbst an Bischöfen vorbei Veränderungen im eigenen Sinn zu befördern bzw. zu verhindern.

Deutlichstes Beispiel sind gegenwärtig die USA. Im Dezember letzten Jahres trafen sich sieben US-Kardinäle mit hohen Kurienvertretern, um mit ihnen über die sich weiter verzögernde Approbation des überarbeiteten amerikanischen Lektionars zu sprechen. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen steht die Verwendung der sogenannten „inclusive language“, einer frauengerechten Sprache, wie sie sich in der amerikanischen Öffentlichkeit immer mehr durchsetzt. Die „Revised New America Bible Edition“ hatte bereits das Plazet der Bischofskonferenz, ja sogar der Gottesdienstkongregation erhalten, scheiterte aber letztlich am Veto der Glaubenskongregation. Für die weitere Arbeit auf diesem Gebiet wurde nun eine gemischte Arbeitsgruppe aus amerikanischen Bischöfen und Kurienvertretern gebildet.

Weit über den unmittelbaren Bereich der liturgischen Sprache hinaus fragen sich US-Bischöfe und -Katholiken, welchen Wert das Urteil der Bischöfe bzw. der Exegeten und Liturgiker des eigenen Sprachraums besitzt, wenn sich ihre Entscheidungen nach heftigem Einspruch alarmierter Kreise und mit römischer Unterstützung so leicht außer Kraft setzen lassen.

Ob Bibelübersetzungen hier oder Revision der Meßliturgie dort – der Streit um die Sprache offenbart Gegensätze in der Kirche von erheblichem Ausmaß und Gewicht. Wenn bei den fälligen Veränderungen immer die Langsamsten das Tempo bestimmen, zieht dies möglicherweise eine nachhaltige Entfremdung gegenüber breiten Schichten im Kirchenvolk nach sich. Die naheliegendste Sicherung gegen eine solche Entwicklung wäre, die subsidiären Zuständigkeiten zu beachten. *nt*

Anerkennung

Initiativen zur Aufwertung des Ehrenamtes

Böse Zungen behaupten, die leeren Kassen hätten die neue Aufmerksamkeit und eine allzu demonstrative Wertschätzung des traditionellen Ehrenamtes bewirkt, vielleicht aber wolle man auch nur die Frauen vom Arbeitsmarkt komplimentieren. Weniger skeptische Geister sehen den Grund in der gegenwärtig in vielen Spielarten spürbaren Sensibilität für Aufbau und Erhalt der Zivil-, der Bürgergesellschaft.

Mit der neuen Aufmerksamkeit für das Ehrenamt mußte zunächst ein Mißverständnis aus der Welt geschafft werden. Die oft gehörte Unterstellung, der hochindividualisierte Zeitgenosse sei für solche Dienste am Nächsten immer weniger zu haben, mußte korrigiert werden. Studien haben sogar ein großes Potential nicht abgerufener Bereitschaft zur Ehrenamtlichkeit aufweisen können. Gleichwohl hat stattgefunden, was Sozialwissenschaftler als „Strukturwandel des Ehrenamtes“ klassifiziert haben.

Ehrenamtliche gehen heute mit einer etwas anderen Einstellung ans Werk als früher. Vornehmlich geändert haben sich die „Rückerstattungserwartungen“: Das Ehrenamt soll sinnstiftend sein, einen Raum zur Selbstverwirklichung, Mitsprachemöglichkeit und Mitbestimmung eröffnen. Vor allem aber wird der gute Dienst nur noch befristet übernommen, werden dauerhafte Verpflichtungen gescheut. Mit dieser Erkenntnis war und ist für Institutionen, Verbände und Vereine, die wie etwa auch all die kirchlichen, pastoral wie diakonal ausgerichteten Organisationen weithin von solchem Engagement leben, Phantasie und Einfallsreichtum gefordert: die ehrenamtlichen Jobs müssen attraktiv, den Erwartungen entsprechend gestaltet werden.

Mit der Einrichtung von bundesweit 14 „Freiwilligenzentren“ hat Ende letzten Jahres beispielsweise der *Deutsche Caritasverband* auf die neue Herausforderung reagiert. Als Vermittlungsstelle, Forum und Werkstatt wurden diese Zentren geschaffen, die Idee wurde dabei von den Nachbarn in Holland, Großbritannien und anderen nordeuropäischen Ländern geborgt; Deutschland ist in Sachen Lobbyarbeit für das Ehrenamt Entwicklungsland.
Interessen und Aufgaben sollen in diesen Freiwilligenzentren zwischen Personen und Institutionen vermittelt werden. Als „Foren sozialen Engagements“ möchten die Zentren den Engagierten aber auch Raum zu Erfahrungsaustausch, Fachgesprächen und zur Informationsvermittlung geben.
Denn auch das hat die neuere Beschäftigung mit dem Freiwilligen Dienst gezeigt: Qualifizierung und Kompetenzerweiterung sind ein wichtiges Movens, ein solches Engagement zu übernehmen. Entsprechend wird aber auch sachkundige Begleitung erwartet. Die dritte Funktion der Freiwilligenzentren ist demnach auch zukunftsgerichtet: Freiwillige erhalten in ihnen die Möglichkeit, sich neuen sozialen Ideen zu öffnen, deren Umsetzung zu planen.

Mitte Januar hat sich ein Zusammenschluß aus elf kirchlichen und außerkirchlichen Verbänden, darunter die Frauenverbände beider Kirchen, die KAB und der Deutsche Kinderschutzbund mit vereinten Kräften einem an-

deren, zentralen Defizit beim Thema „Ehrenamt" gewidmet. Denn eines steht fest: die große Wertschätzung, die das Ehrenamt bei den politisch Verantwortlichen in diesem Land genießt, steht in keinem Verhältnis zur gesellschaftlichen Anerkennung, auf die vor allem die in freiwilliger sozialer Arbeit Engagierten zu oft verzichten müssen.

Mit der programmatisch betitelten Auftaktveranstaltung „Macht unsichtbare Arbeit sichtbar" wollten die elf Verbände aber nicht nur auf symbolischer Ebene Lobbyarbeit für das Ehrenamt betreiben, für eine Neubewertung dieser Freiwilligenarbeit gegenüber der Erwerbs-, Familien-, und Eigenarbeit auf der einen, der Freizeitgestaltung auf der anderen Seiten werben. Die Qualität und Bedeutung solcher freiwillig und unentgeltlich geleisteter Arbeit soll künftig auch ganz konkret „sichtbar" gemacht, fast amtlich dokumentiert werden.

Dazu führen die Verbände für ihre Mitglieder, aber auch für andere Interessierte, zwei „Nachweishefte" ein. Das eine gibt über Art, Dauer und Umfang der Tätigkeit Auskunft. In das zweite wird die Teilnahme an Fort- und Weiterbildung vermerkt. Mit diesen Nachweisheften soll aber auch ermöglicht werden, was Verbände und Organisationen für ihre, vor allem oft nicht durch Erwerbsarbeit sozialversicherten weiblichen Ehrenamtlichen schon sehr lange fordern: eine steuerrechtliche Anerkennung der Tätigkeit, möglichst aber auch eine rentenrechtliche.

Zumindest aber wird die nun gestartete Aktion helfen, die Bedenken gegenüber der geforderten weiteren rechtlichen Absicherung und Flankierung des Ehrenamtes, von der Versicherung bis hin zur steuerlichen Freistellung von Pauschalen auch für soziale Tätigkeiten, zu klären. Diese richten sich neben den Fragen zur Finanzierbarkeit vor allem auf die Möglichkeit, ehrenamtliche Tätigkeiten definieren und abgrenzen zu können. Eine „Anerkennungsoffensive" sollte aber vor allem den Effekt haben, daß das „gute Beispiel" viele Nachfolgetäter hat. *fo*

USA: Verfassungsgericht berät über Sterbehilfe

Seit Jahren wird in US-Bundesstaaten um die Legalisierung der aktiven Sterbehilfe gerungen. Anfang Januar fand nun die erste Anhörung zum Thema Sterbehilfe vor dem Verfassungsgericht der USA, dem Supreme Court, statt.

24 Jahre nach der Durchsetzung eines liberalen Abtreibungsstrafrechts durch den Obersten Gerichtshof der USA (Supreme Court) steht eine weitere Grundsatzentscheidung desselben Gerichts von ähnlich weitreichender Bedeutung bevor. Am 8. Januar fand die erste Anhörung in einem Verfahren statt, in dem gesetzliche Verbote der Sterbehilfe in den Bundesstaaten Washington und New York zur Überprüfung anstehen. Mit der Entscheidung des Gerichts wird für den Sommer gerechnet.

Angestoßen wurde das Verfahren durch Zivilklagen von Ärzten und Patienten aus den Staaten Washington und New York. In beiden Bundesstaaten hatten untergeordnete Gerichte in den letzten Jahren die gesetzlichen Verbote einer von Ärzten vorgenommenen Tötung auf Verlangen als mit der Bundesverfassung unvereinbar erklärt. Die Regierungen wandten sich daraufhin an den Supreme Court.

Ein Verstoß gegen den Gleichbehandlungsgrundsatz?

Ein Bezirksgericht des Bundesstaates Washington hatte in einer Entscheidung vom 3. Mai 1994 das geltende Recht zur Tötung auf Verlangen als mit der US-Verfassung unvereinbar bewertet (Wortlaut vgl. Origins, 26.5.94, S. 20–27). Richterin *Barbara Rothstein* begründete ihre Entscheidung auf zweierlei Weise: Unheilbaren, aber entscheidungsfähigen Kranken in einem terminalen Stadium werde mit dem geltenden Recht eine „unverhältnismäßige Last" auferlegt, wenn sie sich zu einer von einem Arzt begleiteten Selbsttötung entschlossen hätten. Außerdem verstoße das Gesetz wegen Ungleichbehandlung gegen den 14. Zusatz zur US-Verfassung: Es verbiete die von einem Arzt vorgenommene Tötung auf Verlangen, erlaube aber den Verzicht auf bzw. den Abbruch von lebensverlängernden Maßnahmen.

Der 14. Verfassungszusatz, der in der Sterbehilfe-Debatte – wie auch in der Debatte über den Schwangerschaftsabbruch – eine zentrale Rolle spielt, bestimmt u. a.: „Keiner der Einzelstaaten darf Gesetze erlassen oder durchführen, die die Vorrechte oder Freiheiten von Bürgern der Vereinigten Staaten beschränken, und kein Staat darf irgend jemandem ohne ordentliches Gerichtsverfahren nach Recht und Gesetz Leben, Freiheit oder Eigentum nehmen oder irgend jemandem innerhalb seines Hoheitsbereiches den gleichen Schutz durch das Gesetz versagen."

Ein Berufungsgericht in San Francisco hob den Richterspruch von 1994 ein Jahr später auf und bestätigte das geltende Recht (Origins, 23.3.95, S. 667–671). Ein anderer Senat desselben Berufungsgerichts kam ein weiteres Jahr später dagegen erneut zu einem negativen Ergebnis (vgl. Origins, 11.4.96, S. 723–725). 1991 war der Versuch, Tötung auf Verlangen unter bestimmten Umständen im Bundesstaat Washington zu legalisieren, an einem gegenteiligen Wählervotum gescheitert.

In einer Entscheidung vom 2. April 1996 hatte ein New Yorker Berufungs-

gericht zwei gesetzliche Bestimmungen dieses Bundesstaates als mit dem Verfassungsgrundsatz der Gleichbehandlung unvereinbar bezeichnet (Wortlaut vgl. Origins, 25.4.96, S. 759–766). Die gesetzlich unterschiedliche Behandlung des (erlaubten, weil als „natürlich" hinnehmbaren) Verzichts auf Behandlung bzw. des Abbruchs einer bereits begonnenen Behandlung einerseits und der (unerlaubten und als „unnatürlich" geltenden) aktiven Euthanasie bezeichnete das Gericht als unhaltbar.
Das geltende Recht des Staates New York, so hieß es in der Entscheidung der Berufungsinstanz weiter, behandle Personen in durchaus ähnlichen Situationen unterschiedlich und verstoße somit dem Gleichbehandlungsgrundsatz: Den einen erlaube man, ihren Tod zu beschleunigen, indem sie Apparate abschalten lassen. Aber denen, denen es im Prinzip genauso gehe, außer daß sie an lebensverlängernden Apparaten hingen, verbiete man, den Eintritt des Todes dadurch zu beschleunigen, indem sie Mittel einnehmen, die den Tod mehr oder weniger direkt herbeiführen.

Eine Reform zu Lasten der Alten, Armen, Benachteiligten

In einem für juristische Behandlung dieses Themas wichtigen Punkt entschied sich dieses New Yorker Berufungsgericht jedoch gegen eine Argumentation, wie sie in dem Zusammenhang häufig anzutreffen ist: Eine Argumentationsfigur versucht, aus der bekanntermaßen dehnbaren „due process"-Klausel des 14. Verfassungszusatzes ein Recht auf ärztliche Unterstützung im Fall von Tötung auf Verlangen zu konstruieren. Der Versuchung, aus der „due process"-Klausel neue Grundrechte abzuleiten, gab das Gericht nicht nach, sondern schloß sich in diesem Punkt zurückhaltenden Äußerungen des Supreme Court aus früheren Entscheidungen an.
Bei der nun beim Supreme Court zur Verhandlung anstehenden Frage geht es nicht um eine moralische Bewertung der ethischen Zulässigkeit der Tötung auf Verlangen durch Ärzte. Materialiter geht es um die Frage, ob und inwieweit sich aus der Verfassung ein Recht auf Tötung auf Verlangen ableiten läßt oder nicht.
Die „U.S. Catholic Conference", der sozialpolitische Arm der amerikanischen Bischofskonferenz und eine Reihe weiterer religiöser (protestantischer und muslimischer) Gruppierungen meldeten sich Ende vergangenen Jahres mit einer umfangreichen Stellungnahme zum derzeitigen Verfahren vor dem Verfassungsgericht zu Wort (vgl. Origins, 12.12.96, 421–430). Formal beschränkten sich die Kirchen und religiösen Gemeinschaften auf eine Stellungnahme zum Berufungsverfahren gegen die Entscheidung des Revisionsgerichtes des Bundesstaates Washington.
Die Legalisierung der Tötung auf Verlangen, so die Kirchen, sei weder mit der US-Verfassung vereinbar noch entspreche sie Geschichte und Tradition des Landes oder lasse sich unter die „due process"-Klausel subsumieren. Der Wunsch nach Unterstützung bei der Selbsttötung falle nicht unter den verfassungsrechtlichen Schutz der Freiheit der Person. Die Bestimmungen der „due process"-Klausel würden ihres Inhalts entleert, wollte man aus ihnen den Schutz des Rechtes herauslesen, sich seines Lebens und seiner Freiheit zu entledigen.
Amerikaner besäßen zwar eine besondere Wertschätzung für die individuelle Freiheit. Aber individuelle Freiheit werde in menschlicher Gemeinschaft gelebt. Dies jedoch erfordere „Anpassung, Kompromiß und sogar Begrenzungen", was die eigenen Wahlmöglichkeiten angeht mit dem Ziel, das „Gemeinwohl" zu schützen.
Die Erklärung der Kirchen wendet sich auch gegen den Einwand, zwischen aktiven und passiven Formen der Sterbehilfe bestehe nicht der vielfach behauptete grundsätzliche qualitative Unterschied. Niemand könne gezwungen werden, „jede medikamentöse Behandlung zu akzeptieren, die das eigene Leben verlängern könnte". Bei der Tötung auf Verlangen gehe es eben nicht darum, Menschen sterben zu lassen, indem man eine Behandlung einstellt, sondern um die „bewußte und intendierte Tötung von Personen mit Hilfe von positiven Mitteln. Unsere Geschichte und Traditionen haben letzteres niemals zugelassen".
Weit über den unmittelbaren Handlungsbereich hinaus sehen die Kirchen, würde eine Liberalisierung im Bereich der Sterbehilfe legalisiert, „tiefgreifende und verhängnisvolle Veränderungen" gefördert im Zusammenhang mit der Art und Weise, wie die US-Gesellschaft sich der „Alten, Armen, Benachteiligten und Verletzlichen" annehme. „Die Aufhebung von Verboten in bezug auf die Tötung auf Verlangen wird einen unverhältnismäßigen und verhängnisvollen Einfluß auf die Armen, Alten, Minderheiten, Frauen und solche ohne Zugang zu medizinischer Hilfe ausüben."

Zwei Drittel der Amerikaner für die Legalisierung

In den Tagen vor und nach der Anhörung durch den Supreme Court zeigte sich die amerikanische Öffentlichkeit bei der Einschätzung des Themas gespalten. Der Jurist *Laurence Tribe* von der Harvard-Universität vertrat die Ansicht, jeder Mensch habe ein Recht auf die persönliche Entscheidung zum Selbstmord. Eine Gruppe prominenter *Bioethiker* appellierte an das Oberste Gericht, Sterbehilfe zu legalisieren, wenn „voll zurechnungsfähige" Sterbewillige große Schmerzen litten und sich im Endstadium befänden. Die Rechtsprechung müsse sich medizinischen Realitäten anpassen.
Ein Zusammenschluß von Organisationen aus dem Gesundheitswesen (ihm gehören die Amerikanische Ärztevereinigung, die Geriatrie-Gesellschaft sowie die Katholische Gesundheitsvereinigung an) sprachen sich dagegen für eine verbesserte Sterbebegleitung aus. Todkranken müsse eine bessere Pflege und vor allem bessere Schmerzbekämpfung angeboten

werden, anstatt daß man nach Mitteln und Wegen zur Euthanasie suche.
Der Zusammenschluß warnte vor der Legalisierung der Sterbehilfe. Zugleich legte man ein Zehn-Punkte-Programm für die Pflege von Todkranken vor: Schmerzbekämpfung, die Behandlung von Depressionen, zurückhaltender Einsatz von Maschinen sowie die Betreuung der Angehörigen u. a. m. Würden diese Vorschläge überall praktiziert, wäre die Diskussion um die Sterbehilfe irrelevant, so der Zusammenschluß.

Einen besonders bewegenden Appell gegen eine Liberalisierung gab der unterdessen verstorbene Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin,* in einem Brief an den Supreme Court ab (vgl. Origins, 5.12.96, S. 412). Es könne kein „Recht auf Tötung auf Verlangen" geben, da es keine legale und moralische Ordnung gebe, die das Töten unschuldigen Lebens toleriere. Ein neues Recht auf Tötung auf Verlangen gefährde die Gesellschaft und sende ein „falsches Signal" aus, so als ob ein nicht-perfektes Leben nicht wert sei gelebt zu werden. Ähnlich äußerte sich der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Bischof *Anthony Pilla.*

Gegen eine Legalisierung der Sterbehilfe sprach sich auch die US-Regierung aus. Der Staat habe das „allerhöchste Interesse daran, es den Ärzten zu verbieten, an der willkürlichen Tötung menschlichen Lebens mitzuwirken", hieß es in einer Erklärung. Über 30 Bundesstaaten verfügen über Gesetze, nach denen aktive Sterbehilfe untersagt ist. Nach einer Umfrage der Zeitschrift „New England Journal of Medicine" wird sie jedoch in jedem sechsten US-Hospital für Todkranke geleistet, wenn letztere dies wünschen. Meinungsumfragen zufolge sprechen sich zwei Drittel aller US-Amerikaner für die Legalisierung der Sterbehilfe aus. Die Befragung der Fachzeitschrift „Archives of Internal Medicine" ergab bezeichnende Unterschiede zwischen Patienten und deren Angehörigen: In mehreren untersuchten Pflegeheimen sprachen sich 34 Prozent der Patienten, jedoch 56 Prozent von deren gesunden Angehörigen für eine legalisierte Sterbehilfe aus. *K. N.*

Jubiläumsjahr 2000: Pastoralplan der spanischen Bischöfe

Überall in der katholischen Kirche sind inzwischen die Vorbereitungen auf die Feier des Jahres 2000 angelaufen. Die Spanische Bischofskonferenz hat aus diesem Anlaß einen Pastoralplan vorgelegt.

Schon zum fünften Mal haben die spanischen Bischöfe jetzt einen Pastoralplan veröffentlicht. Das erste Dokument dieses Typs entstand im Zusammenhang mit dem Besuch Johannes Pauls II. in Spanien 1982; der jetzige Plan steht ganz im Zeichen des Jubiläumsjahrs 2000, für dessen Vorbereitung der Papst mit seinem Schreiben „Tertio millennio adveniente" von 1994 das gesamtkirchliche Drehbuch geliefert hat. Dem besonderen Charakter der letzten Jahre vor der Jahrtausendwende entsprechend, handelt es sich diesmal nicht wie sonst um einen Dreijahres-, sondern um einen Vierjahresplan, der das Jahr 2000 miteinschließt.
„Eine neue Evangelisierung anstoßen", war der dritte Pastoralplan der Spanischen Bischofskonferenz (für die Jahre 1990 bis 1993) betitelt. Der Plan für die Jahre 1994–1997 unter dem Titel „Damit die Welt glaube" führte diese Linie weiter. Im neuen heißt es jetzt, die Jahre bis zur Jahrtausendwende könnten für die Entwicklung der Evangelisierung in Spanien entscheidend sein, beispielsweise in der Welt der Jugendlichen, von denen viele dem Glauben an Jesus Christus und der Kirche fernstünden. Es brauche neue Berufungen zum Priestertum und zum Ordensleben sowie eine Verstärkung des Laienapostolats, damit die engagierten Laien, Priester und Ordensleute die künftigen Generationen evangelisieren könnten.

Licht- und Schattenseiten für die Kirche

Vor die einzelnen Ziele und Vorhaben für die Pastoral im Blick auf das Jahr 2000 stellt die Bischofskonferenz in ihrem Rahmenplan eine Analyse zur Situation der katholischen Kirche in Spanien, die Licht- wie Schattenseiten aus der Sicht der Bischöfe aufzählt. Bei letzteren begegnen Stichworte, die aus kirchlichen Betrachtungen zur heutigen Lage des Glaubens vertraut sind: Es ist die Rede von „subjektivistischem Relativismus" und „hedonistischem Konsumismus". Beklagt werden die Krise der Glaubensweitergabe in den Familien und die verbreitete religiöse Unwissenheit im Land.
In einem Satz zusammengefaßt: „Traditionell katholische Nationen wie Spanien erleiden eine besondere Erosion der religiösen und ethischen Überzeugungen in einem beträchtlichen Teil der Bevölkerung, indem sich der herrschende Relativismus und der Mythos des materialistischen Fortschritts als Werte erster Ordnung etablieren und die religiösen Werte verdrängen, die wie Museumsstücke oder vergangene Wirklichkeiten erscheinen" (Nr. 45). Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien dürften sich nicht vor der Verantwortung dafür davonstehlen, daß trotz vieler Bemühungen der letzten Jahre um Katechese, Weiterbildung und soziales Engagement der Kirche die erhofften Ergebnisse nicht erreicht worden seien.

Als positiv registriert der Pastoralplan u. a. das Aufblühen von Gruppen und

Bewegungen zur Einübung in Gebet und Kontemplation sowie den Dienst an den Armen und gesellschaftlich Marginalisierten, den viele einzelne Christen und kirchliche Institutionen in Spanien leisteten. Die Zahl der Katholiken, die Verantwortung in Gemeinden und Bewegungen übernähmen, wachse ständig. Einen Pluspunkt sehen die Bischöfe auch darin, daß das Bemühen der Kirche um Unabhängigkeit gegenüber den politischen Ideologien und ihr Beitrag für das Gemeinwesen gesellschaftlich allgemein anerkannt würden. Trotz aller sozialen und kirchlichen Veränderungen seien nach wie vor neun Millionen Spanier praktizierende Katholiken: wer sich heute als Katholik fühle, tue das mit größerer Freiheit und mit mehr Gemeinschaftssinn als früher.

Allgemeine Absichten und konkrete Projekte

Interessant in dem Dokument der Spanischen Bischofskonferenz ist nicht zuletzt der Teil, der eine Bilanz des Zweiten Vatikanums für die Kirche des Landes versucht. Die Überlegungen orientieren sich dabei an den vier Konstitutionen des Konzils. Im Zusammenhang mit der Rezeption der Liturgiekonstitution konstatieren die Bischöfe einen beträchtlichen Rückgang beim Empfang des Bußsakraments. Auf dem Feld der Vorbereitung auf das Ehesakrament sowie auf Taufe und Erstkommunion bleibe noch viel zu tun.

Der Pastoralplan spricht von einem tiefgehenden Einfluß der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" auf die Kirche in Spanien. Zur Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" heißt es, man müsse bei ihrer weiteren Aneignung falsche Gegensätze wie etwa die zwischen Charisma und Institution, Volk Gottes und Hierarchie, geschichtlichem Einsatz und eschatologischer Hoffnung vermeiden. Tendenzen, Kirche in abgeschlossenen und nur auf sich selbst bezogenen Gruppen zu leben, müsse man entgegentreten. Es brauche ein Bewußtsein für die institutionelle Wirklichkeit der eigenen Teilkirche in Öffnung auf die Gesamtkirche und die übrigen Teilkirchen.
Die Ziele und Aktionen, die der Pastoralplan für die Jahre 1997 bis 2000 zusammenstellt, sind sehr unterschiedlicher Natur. Es finden sich allgemeine Absichtserklärungen, die man auch vor fünf Jahren oder in fünf Jahren so hätte bzw. würde formulieren können, neben konkreten Projekten. Damit spiegelt dieses spanische Dokument auch die Verlegenheiten wider, die praktisch allen offiziellen kirchlichen Planungen für das Jahr 2000 und seine unmittelbare Vorbereitung anhaften.

Als erstes Ziel nennt die Spanische Bischofskonferenz die Beförderung des Wissens über Jesus Christus, der Liebe zu ihm und seiner Nachfolge. In diesem Zusammenhang will man u. a. über den „Dialog zwischen dem Glauben und den kulturellen Strömungen unserer Zeit" nachdenken, „um die Inkulturation des Evangeliums und die Evangelisation der Kulturen zu stimulieren". Es sollen pastorale Orientierungen zur christlichen Initiation ausgearbeitet und veröffentlicht werden; ein Kongreß für evangelisierende Pastoral mit dem Motto „Jesus Christus, die gute Nachricht" wird schon Mitte September dieses Jahres stattfinden.

Die Kirche in Spanien, so das zweite Ziel bis zum Jahr 2000, soll „neue Evangelisatoren" finden und ausbilden. Dazu soll es u. a. Orientierungslinien für die Einführung in das persönliche und gemeinschaftliche Gebet geben, ebenso Leitlinien für die Berufungspastoral. Es brauche auch Hilfsmittel für die christliche Elternbildung, damit die Eltern den Glauben an ihre Kinder weitergeben könnten. Unter dem dritten Ziel subsumiert der Text die Förderung des Nachdenkens über Gott, des Bußsakraments und des karitativen Handelns der Kirche.
Schließlich soll eine in der Eucharistie verwurzelte „trinitarische Spiritualität" gefördert werden. Dazu ist etwa ein bischöfliches Dokument über die Geschichte der Kirche in Spanien unter heilsgeschichtlichem Aspekt vorgesehen. Im Jahr 2000 selber soll es einen Nationalen Eucharistischen Kongreß geben; vorgesehen ist auch eine Veranstaltung im Jubiläumsjahr zusammen mit Vertretern anderer christlicher Kirchen und anderer Religionen.

Nicht direkt diesen vier Zielen zugeordnet sind einige weitere Vorhaben im Blick auf das Jahr 2000 im neuen Pastoralplan. Dazu gehört vor allem die Fertigstellung einer offiziellen Bibelausgabe der Spanischen Bischofskonferenz. Auf der Grundlage des „Katechismus der katholischen Kirche" sollen Katechismen für Kinder, Jugendliche und Erwachsene erarbeitet und veröffentlicht werden. Beiden Projekten messen die spanischen Bischöfe hohe Bedeutung zu. Die geplanten Katechismen werden vermutlich interessantes Anschauungsmaterial dafür bieten, ob und wie die Umsetzung des „Weltkatechismus" auf eine nationale Ebene gelingt.

Auch anderswo laufen die Vorbereitungen

Daß die offiziellen Leitlinien einer Bischofskonferenz für das Jahr 2000 in der Form eines Pastoralplans erscheinen, ist eine spanische Besonderheit. Aber auch andere Episkopate in Europa haben inzwischen jeweils auf ihre Weise damit begonnen, das Jubiläumsjahr 2000 vorzubereiten. So möchten die *niederländischen* Bischöfe zur Einstimmung auf das große Ereignis und in Entsprechung zu dem von Johannes Paul II. vorgegebenen Schema zwischen 1997 und 1999 in jedem Jahr einen Hirtenbrief veröffentlichen: Dieses Jahr über Jesus Christus, 1998 über den Heiligen Geist und 1999 über Gott Vater.
Eröffnet wurden die Vorbereitungen in der niederländischen Kirchenprovinz mit einer Feier in der Kathedrale von Den Bosch am 28. September 1996. Den Vorsitz des Bischöflichen

„Komitees 2000" in den Niederlanden führt eine Frau: *Maria Martens* von der Vereinigung der katholischen Verbände. Bei der Eröffnungsveranstaltung nannte sie drei Ziele für die Vorbereitung auf das Jahr 2000: Es gehe um Stärkung der Identität; die Bedeutung der Kirchen für die niederländische Gesellschaft solle sichtbar werden; die Verbundenheit innerhalb der katholischen Kirche der Niederlande, aber auch in ökumenischer und missionarischer Perspektive, sei zu fördern. *U. R.*

Friedensdienste: Neue Initiativen im kirchlichen Kontext

Seit einigen Jahren wird in Deutschland über neue und weiterentwickelte Formen qualifizierter Friedensdienste diskutiert. Eine Arbeitsgruppe der EKD hat neu entstandene Initiativen gesichtet und eine Gesamtkonzeption für die künftige Entwicklung christlicher Friedensdienste vorgelegt.

Von einer „neuen Weltunordnung", von einer neuen Generation gewalttätiger Konflikte, von der wachsenden Gefahr „neuer Bürgerkriege" ist die Rede, wenn die aktuelle sicherheits- und friedenspolitische Ausgangssituation, die akuten Friedensbedrohungen in der Welt beschrieben werden. Gescheiterte Versuche der internationalen Staatengemeinschaft, der neuen Situation Herr zu werden, die Erfahrung der begrenzten Chancen, mit militärischer Gewalt diesen neuen Formen gewalttätiger Konflikte ein Ende setzen, vor allem aber einen dauerhaften Frieden schaffen zu können, haben den Blick erneut auf die Notwendigkeit ursachenorientierter, präventiver nachhaltiger Konfliktbearbeitung gelegt.

Der Einsatz für die Bildung ökumenischer Schalomdienste

Angesichts dieser neuen Herausforderungen, zuallererst in der Ohnmachtserfahrung gegenüber dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien begann auch für die deutsche Friedensbewegung, unter Friedensaktivisten in den Kirchen, bei Menschenrechts- und Entwicklungsinitiativen eine neue friedensethische Orientierungsphase. Die in den Reihen der deutschen Sektion von Pax Christi heftig geführte Pazifismusdebatte, die Auseinandersetzung über die fortdauernde Verpflichtung auf die Option für Gewaltfreiheit angesichts von Kriegen wie dem in Bosnien war hierfür ein deutlicher Indikator.

In dieser Orientierungsphase, besonders der Suche nach möglichen zivilen Formen der Konfliktbewältigung im Kontext einer allgemeinen Wertschätzung national wie international operierender zivilgesellschaftlicher Aktionen, Initiativen und Nichtregierungsorganisationen, erlangten auch die in Versöhnungs- und Friedensarbeit engagierten Freiwilligendienste neue Aufmerksamkeit.

Die Besinnung auf die genuin kirchliche Aufgabe des Friedenstiftens, konkret die Neubelebung oder Schaffung neuer Friedens- und Versöhnungsdienste, beschäftigte schon die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989, die die Bildung „ökumenischer Schalomdienste" anregte. In der Botschaft der Zweiten Deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt im Juni des vergangenen Jahres griffen die Kirchen diesen Impuls auf und sprachen sich für eine breite Unterstützung „der verschiedenen Initiativen zur Einrichtung ziviler Friedensfachdienste" aus.

In einer Kundgebung zur Friedensverantwortung der EKD-Synode im November 1993 in Osnabrück hieß es: „Beide, die vorrangige wie die unbedingte Option für Gewaltfreiheit führen aber zusammen in die tätige Verantwortung dafür, daß alle Handlungsspielräume entwickelt und genutzt werden, um Konflikte ursachenorientiert, präventiv und gewaltfrei zu bearbeiten, so daß der Grenzfall militärischer Einsätze wirklich Grenzfall bleibt. Für die Kirche bedeutet dies gegenwärtig, vorrangig die vorhandenen, im Aufbau und in der Diskussion befindlichen Friedensdienste zu fördern." Ausdrücklich bat die Synode den Rat der EKD und die Gliedkirchen, „die christlichen Friedensdienste engagiert zu unterstützen und umfassend zu fördern und dahingehend zu wirken, daß ein eigenständiger Dienst am Frieden und an der Gesellschaft aufgebaut wird."

1994 setzte der Rat der EKD eine Arbeitsgruppe „Zukunft christlicher Friedensdienste" ein, besetzt mit prominenten Lobbyisten und Experten in Sachen ziviler Friedensdienst. Im November letzten Jahres legte diese Arbeitsgruppe der auf Borkum tagenden EKD-Synode ihren Bericht vor, ein Plädoyer für einen entschlossenen Ausbau der bestehenden Friedensdienste, zugleich eine Gesamtkonzeption für dieses Unterfangen.

In den Akademien Loccum, Mühlheim/Ruhr und Bad Boll fanden 1994/95 große Tagungen statt, die sich auf die Weiterentwicklung bestehender Friedensdienste, aber auch auf die Neuorganisation und Schaffung neuer Formen richtete. Auf katholischer Seite bemüht sich in erster Linie Pax Christi um die Weiterentwicklung des Gedankens ziviler Friedensdienste; nicht zuletzt vor den konkreten Erfahrung einiger Freiwilliger der ökumenischen Friedensbewegung, die seit fünf Jahren im ehemaligen Jugoslawien in der Flüchtlingsarbeit zunächst in Kroatien, dann auch in Bosnien aktiv sind.

In einzelnen Landeskirchen und Bistümern bildeten sich im Rahmen dieser neubelebten Diskussion Initiativen für Friedensdienste. Ein Beispiel dafür ist

das Votum des Freiburger Diözesanforums 1992 zur Förderung des „ökumenischen Schalomdienstes". Das hinter diesem Votum stehende konkrete und bereits praktizierte Modell umfaßt einen in einem konkreten Projekt im Ausland eingesetzten „Schalomboten" bzw. „-botin", der bzw. die von einer Partnergruppe innerhalb der Diözese begleitet wird.
An der Entwicklung eines Friedensdienstes mit einem noch einmal ganz eigenen, die spirituell-gemeinschaftliche Dimension betonenden Profil, dem „Schalom-Diakonat", arbeitet seit etwa drei Jahren der „Ökumenische Dienst im konziliaren Prozeß", finanziell auch von einigen Diözesen und der EKD mitgetragen. Im Rahmen dieses Schalom-Diakonates bereiten sich Erwachsene mit Berufs- und Lebenserfahrung in einem mehrphasigen Ausbildungsgang für den auf mehrere Jahre hin angelegten Friedens- und Versöhnungsdienst vor.

Qualifizierungsbedarf bei den Friedensdiensten

Die Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der bereits tätigen, „traditionsreichen" Friedensdienste – etwa der Aktivitäten der klassischen „Friedenskirchen" (Mennoniten, Quäker, Church of Brethren), oder der auf Versöhnung und Verständigung ausgerichteten Freiwilligendienste vorwiegend junger Erwachsener in Projekten der „Aktion Sühnezeichen" oder „Eirene" – hat vor allem gezeigt: Vor dem Hintergrund der aktuellen Herausforderungen bedürfen die bestehenden, aktuell praktizierten Formen eines weitgehenden *Qualifizierungsschubs*, sollen die Friedensdienste den an sie neu gestellten Ansprüchen an gewaltfreie Konfliktbearbeitung gerecht werden.

Diesem Qualifizierungsbedarf sucht vor allem das Konzept eines „Zivilen Friedensdienstes" Rechnung zu tragen, für das sich in den letzten Jahren eine breite Unterstützergruppe gebildet hat: darunter der Trierer Bischof und Präsident der deutschen Sektion Pax Christi, *Hermann Josef Spital,* der Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin und Brandenburg, *Wolfgang Huber,* sowie eine interfraktionelle Gruppe von Bundestagsabgeordneten. Dieses Konzept zur Ausbildung ziviler Fachkräfte für den Aufbau gesellschaftlicher Strukturen, für friedenspädagogische Aufgaben, für Menschenrechts- und Versöhnungsarbeit sowie Flüchtlings- und Rückkehrerhilfe entstand dabei aus einer 1992 gestarteten Initiative der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg und einer des Bundes für Soziale Verteidigung.

Zur Förderung eines solchen Friedensfachdienstes, in dessen Kontext Freiwillige, angestellt von Projekträgern im In- und Ausland Konflikte in und zwischen Gesellschaften präventiv zu vermeiden, zu bearbeiten und zu schlichten versuchen, bildete sich 1994 ein sogenanntes „Forum Ziviler Friedensdienst".
Im Dezember 1995 legte dieser Zusammenschluß dem Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit das Konzept eines „Startprogrammes ziviler Friedensdienst. Versöhnungs- und Konfliktarbeit im ehemaligen Jugoslawien" vor. Träger dieses Startprogrammes sollten die katholische Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (AGEH), der evangelische Dachverband Arbeitsgemeinschaft Dienste für den Frieden (AGDF) und der Bund für Soziale Verteidigung sein.
Dieses Startprogramm scheiterte zunächst im Sommer 1996 am Widerstand des um die Finanzierung ersuchten BMZ. Die Bedenken des Entwicklungsministeriums richteten sich, neben Kostengründen, dabei vor allem auf die Vermeidung der Errichtung einer Parallelstruktur zu bestehenden Entwicklungsdiensten. Unter anderem aber wurden auch das hohe Sicherheitsrisiko für die Freiwilligen und der generell schwer zu erhebende Bedarf an solchen Friedensarbeitern genannt.

Die Initiatoren verpflichteten sich jedoch, ihr Engagement für die Einführung eines solchen „Zivilen Friedensdienstes" fortzusetzen und auch weiter Lobbyarbeit zu betreiben für eine Zustimmung des Bundestages zur Einrichtung eines solchen Friedensdienstes. Einen Teilerfolg konnten die im „Forum Ziviler Friedensdienst" zusammengeschlossenen Gruppen und Initiativen jetzt doch erzielen: In Trägerschaft der AGDF (Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden), des Bundes für Soziale Verteidigung und des Forums „Ziviler Friedensdienst" beginnt im April dieses Jahres ein etwa vier Monate dauernder Ausbildungsgang zur Vorbereitung von Fachkräften, die sich Aufgaben der zivilen Konfliktbearbeitung widmen sollen.
Der Ausbildungsgang richtet sich an Personen mit Berufs- und Lebenserfahrung, die einen mindestens einjährigen Vertrag mit einem Projektträger haben, der zur zivilen Konfliktbearbietung mit einer Partnergruppe im Gastland, vor allem im ehemaligen Jugoslawien, kooperiert. Die Projektträger, etwa zehn, sind seit Beginn des Krieges in Ex-Jugoslawien in verschiedenen Formen der Friedensarbeit engagiert. Finanziert wird dieser Ausbildungsgang unter anderen durch das Land Nordrhein-Westfalen.

Friedensdienst beruht auf Freiwilligkeit

Auch das Konzept „Ziviler Friedensdienst" war Gegenstand der Untersuchungen der EKD-Arbeitsgruppe „Zukunft christlicher Friedensdienste", obwohl der in Kooperation mit dem Staat geplante Dienst nicht im unmittelbaren Blickfeld der Arbeitsgruppe stand, die sich mit der Weiterentwicklung und Strukturierung der christlichen Friedensdienste befaßte. Ihr Bericht begrüßt das Konzept „Ziviler Friedensdienst" und empfiehlt der Synode den Vorschlag bei den politisch Verantwortlichen zu unterstützen.

Die Arbeitsgruppe hat fünf Leitideen und Zielsetzungen herausgearbeit, „wie die christlichen Friedensdienste

zur Stärkung der Friedenskompetenz im Inland und Ausland beitragen können": Die grundlegende Herausforderung bei der veränderten friedenspolitischen Lage sei die Erhaltung bzw. die Neukonstituierung demokratischer politischer Gemeinwesen trotz der Konflikte, die im Innern von und zwischen Gesellschaften zunehmen würden: „Die Herausbildung und Stärkung ziviler Formen für die Austragung von Konflikten aus dem Innern der Gesellschaft ist innenpolitisch und in internationaler Perspektive zu einer herausragenden friedenspolitischen Aufgabe geworden."

Eine zentrale Aufgabe liege in der gegenwärtigen Situation, so die zweite „Leitidee", in der zivilen oder konstruktiven Konfliktbearbeitung im Sinne der Vor- und Nachsorge. Militärische Einrichtungen seien dafür weder kompetent, noch beanspruchten sie dafür Kompetenz; die Kirchen könnten hier durch ihr Handeln wegweisend wirken. Drittens entspreche über friedensethische und -politische Begründungszusammenhänge hinaus „ein verstärktes Engagement der Kirchen für zivile Konfliktbearbeitung auch ihrer Rolle als intermediäre Instanz im gesellschaftlichen Kontext und profiliert diese weiter".

Die Arbeitsgruppe mahnt überdies, auch im internationalen Kontext stehe die Entwicklung von friedensfördernden Diensten auf der Tagesordnung. In einem letzten Punkt wird betont: „Friedensdienst beruht auf Freiwilligkeit". Friedensdienst sei deshalb mit einem allgemeinen Pflichtdienst nicht zu vereinbaren. *A. F.*

Europa auf dem Wege

Regierungskonferenz und Währungsunion als nächste Etappen

1997, 1998, 1999 – die Zeit läuft für den in Maastricht einst vereinbarten Weg in Europa zu mehr politischer und wirtschaftlicher Einheit. Und mit der Zeit steigen auch die Nervositäten angesichts mancher Ungewohntheit im Umgang mit den festgelegten Kriterien und geplanten Schritten. Ein offener Prozeß, so daß nicht ausgeschlossen ist, daß sich die Zielsetzungen mit dem Erreichten wandeln.

„Das Jahr Europas": Gemeint war 1997, und so stand es unlängst – ohne Fragezeichen – in einer Sammelüberschrift zu Europa-Themen in der „Zeit" (7. 2. 97). Aber was der Sammelüberschrift folgte, war eine einzige Auflistung britischer Bockigkeiten gegenüber dem Rest der Europäischen Union und deutsch-französischer Streitereien. Eifersüchteleien und Widersprüchlichkeiten im Vorfeld der Währungsunion.

Und tatsächlich, allein schon was in den letzten Monaten hauptsächlich an geld- und finanzpolitischen Gegensätzen zwischen Deutschen und Franzosen an die Oberfläche kam und auch die Aufregungen in Frankreich nach dem Bekanntwerden der jüngsten gemeinsamen deutsch-französischen verteidigungspolitischen Vereinbarungen beim Treffen des deutschen Bundeskanzlers und des französischen Staatspräsidenten im Dezember in Nürnberg (vgl. „Le Monde", 25. 1. 97) lassen erahnen, wie sehr es selbst im Antriebsbezirk der europäischen Einigung, dem deutsch-französischen Verhältnis, zu knirschen beginnt, wenn es politisch ans Eingemachte, sprich um Souveränitätsverzichte geht oder auch nur um die Überwindung bislang unaufgearbeiteter Unverträglichkeiten und Vorurteile zwischen deutschen Vorkämpfern für Währungsstabilität und Erben französischer „Planifikatoren".

Erst recht zeigten gewisse Gerüchte während des Weltwirtschaftsforums in Davos im Januar und die Turbulenzen, die ein gezielt plazierter Bericht der „Financial Times" von Anfang Februar über einen vermuteten Plan, Italien (und den anderen Mittelmeer-Mitgliedsstaaten der EU) den Zutritt zur Währungsunion einstweilen zu verwehren, zwischen Italien und Deutschland, ausgerechnet am Vorabend des Besuchs von Ministerpräsident *Romano Prodi* mit mehreren Mitgliedern seines Kabinetts in Bonn (am 7. 2. 97), und vor allem in den betroffenen Mittelmeerländern selbst auslöste, wie empfindlich und verletzbar jeder einzelne Schritt im europäischen Einigungsprozeß noch ist, sowohl dort, wo es darum geht, handfeste Interessen gegenseitig in Einklang zu bringen, wie auch dort, wo es „nur" um ererbte nationale Eigenheiten geht, aus denen einmal die, einmal jene Seite politisch Kapital zu schlagen versucht (vgl. dazu das Interview des Wirtschaftsprofessors und derzeitigen italienischen Verteidigungsministers, *Nino Andreatta,* im „Corriere della Sera" vom 9. 2. 97).

Der Aufschrei eines norddeutschen Landesbankpräsidenten, als die Kunde laut wurde, Deutschland und Frankreich hätten sich endgültig auf einen Franzosen als ersten Chef der Europäischen Zentralbank (EZB) geeinigt, ein Franzose in dieser Position sei nicht zumutbar, so etwa nach der Devise, nach dem Frankfurter „Erzbischof" *Tietmeyer* ein Vikar des Elysée, das gehe nicht, und das laute Stöhnen darüber des

italienischen Wirtschafts- und Haushaltsministers *Ciumpi* in einem „Spiegel"-Interview (3. 2. 97): „Ich weiß nichts davon: ich hoffe nur, daß es nicht stimmt", sprechen Bände.

Fügt man dem, um nur *einen* wunden Punkt aus östlicher Richtung zu nennen, das monatelange Gezerre um die Unterzeichnung und Ratifizierung der Erklärung über deutsch-tschechische Aussöhnung hinzu – Tschechien ist immerhin einer der ersten, wenn nicht der erste Kandidat unter den mittel- und osteuropäischen Reformstaaten für eine EU-Vollmitgliedschaft –, so läßt sich ermessen, wie wenig Europa selbst in solcher Herzgegend noch mit sich selbst versöhnt ist.
Gibt man sich schließlich darüber Rechenschaft, wie sehr zwar große Teile der Bevölkerungen zumindest Kontinentaleuropas das Zusammenwachsen Europas im Prinzip bejahen, wie sehr dieselben Bevölkerungen aber in der Provinzialität des erworbenen regionalen oder nationalen Wohlstands verharren – die neuen Rechtsparteien sind nur eines von mehreren Symptomen dafür –, und berücksichtigt man zugleich, wie karg, unzulänglich und vielfach so oberflächlich wie realitätsfern in den nationalen Medien selbst über die jeweils nächsten Nachbarländer (in Deutschland über Italien, in Frankreich über Deutschland) berichtet wird, so ließe sich leicht zum Ergebnis kommen: Europa gehe trotz Binnenmarkt und Maastrichter Vertrag wie zur Zeit des Schuman-Plans und der Römischen Verträge immer noch in Kinderschuhen, mit dem einzigen Unterschied, daß zwar die Einsicht in die Notwendigkeit der europäischen Integration gewachsen ist, dafür aber jegliche Begeisterung für die Fortsetzung des Prozesses fehlt.

1997 kann ein europäisches Jahr werden

Kann 1997 dennoch ein „Jahr Europas" werden? An verpflichtenden Terminen fehlt es jedenfalls nicht. Und ein anstrengendes europäisches Arbeitsjahr wird das laufende Jahr auf jeden Fall. Die Haushaltsabschlüsse des Jahres 1997 in den einzelnen Mitgliedsstaaten der EU werden darüber entscheiden, welche Länder bei der Verwirklichung der dritten Stufe der Währungsunion (ab 1.1.1999, wenn der Termin denn eingehalten werden kann) von Anfang an mit dabei sein werden, auch wenn die Entscheidung selbst darüber erst für die erste Jahreshälfte 1998 ansteht. Für Juni 1997 auf dem Europagipfel in Amsterdam ist der Abschluß der vom Europäischen Rat in Turin (29. März 1996) eröffneten Regierungskonferenz zur Revision des Maastrichter Vertragswerks vorgesehen, und bald danach – spätestens zur Jahreswende 1997/98 – sollen die Verhandlungen mit den osteuropäischen Reformstaaten und den kleinen Mittelmeeranrainern (Malta und Zypern) über einen späteren EU-Beitritt aufgenommen werden.
Das Jahr 1997 wird also auf jeden Fall einigen Aufschluß darüber geben, mit welchen Fortschritten im Zusammenwachsen des Kontinents während der nächsten zehn Jahre überhaupt zu rechnen ist. Und was besonders zählt: Wohl noch nie haben europäische Staaten (als Mitgliedsländer der EU, ein jeder für sich und alle zusammen) in einem einzigen Jahr solche Anstrengungen unternommen (unternehmen müssen) wie in diesem Jahr, um durch die Konsolidierung ihrer Haushalte die für den Beitritt zur Währungsunion maßgeblichen Kriterien wenigstens annähernd erfüllen zu können.
Überdies dürften mindestens zwei große Problemkomplexe inzwischen so gut wie aus dem Weg geräumt sein: der erste ganz, der zweite fast. Insofern kommt wenigstens einiges Licht in den langen Tunnel europäischer Annäherung: Die alternative *Vertiefung* oder *Erweiterung* der Union, lange wie ein Kloß im Hals politischer Sonntagsredner, hat sich so gut wie von selbst erledigt. Längst ist eine Selbstverständlichkeit, daß eine europäische Union nur Zukunft hat, wenn beides zusammengeht: Vertiefung *und* Erweiterung. Aber klar ist die Reihenfolge: erst Vertiefung, dann Erweiterung, weil ohne Vertiefung im Falle der Osterweiterung, wenn es überhaupt zu einem gemeinsamen Europa käme, davon höchstens eine etwas angehobene gesamteuropäische Freihandelszone bliebe.

Aber für die Einhaltung der Reihenfolge bleibt nicht viel Zeit, wenn die Mittel- und Osteuropäer nicht enttäuscht werden und die Enttäuschungen nicht zu neuen west-östlichen Spannungen führen sollen. Die alles entscheidende Frage heute ist deshalb, wie gut und in welcher Zeitspanne es gelingt, die institutionellen und politischen Voraussetzungen im Europa der Fünfzehn zu schaffen, damit ein Europa der Fünfundzwanzig (plus x) Bestand haben und zu einer politischen Union weiterentwickelt werden kann, die ihren Namen verdient.
Das Zweite: Die Verwirklichung der dritten Stufe der Währungsunion, damit die Einführung des Euro als gemeinsamer europäischer Währung steht politisch so gut wie fest. Der Zug zur Vollendung der Währungsunion ist so gut wie abgefahren. Die technischen und politischen Vorbereitungen sind weit gediehen, der bisherige Einsatz der Mitgliedsstaaten bereits sehr hoch, ein nochmaliges Scheitern wie in den siebziger Jahren würde die Europäische Gemeinschaft nicht aushalten. Nach all den Anstrengungen (Schuldenbegrenzung, Abbau von Haushaltsdefiziten, Inflationsbekämpfung) könnte auf die Währungsunion nur noch um den Preis des Zusammenbruchs aller sonstigen derzeit laufenden Einigungsbemühungen mit entsprechend gefährlichen Rückschlägen auf den gemeinsamen Markt verzichtet werden.

Günstig ist der Zeitpunkt für eine Währungsunion nicht. Fast alle Kräfte aller Länder sind eingespannt in einen atemlosen Anpassungsprozeß an die weltwirtschaftliche Globalisierung. Schwaches Wachstum und hohe Arbeitslosigkeit drücken auf die öffentlichen und privaten Haushalte. Fast alle europäischen Staaten ringen um die Entschlackung und Anpassung ihrer sozialen Sicherungssysteme. Das alles geht bis an den Rand sozialer Unruhen.
Andererseits macht der von den Weltmärkten ausgehende

Druck und die im Verhältnis zu den USA nur schwache wirtschaftliche Erholung in den europäischen Ländern die Währungsunion besonders plausibel. Die entfallenden Transaktionskosten und die dann wenigstens im Währungsraum des Euro beseitigten Wechselkursrisiken können dem Wirtschaftswachstum Auftrieb geben. Ein dem Dollar gegenüber etwas schwächerer Euro, als es die DM in den letzten Jahren war, kann für den deutschen (europäischen) Export nur hilfreich sein.

Italien: Prügelknabe oder Durchschnittskandidat?

Stabilitätspolitisch hat sich der Euro allein schon als Drohkulisse möglicher Nichtteilnahme an der gemeinsamen Währung als das erfolgreichste „Konzept" seit dem Zweiten Weltkrieg bewährt. Die Absenkung der Durchschnittsinflationsrate der EU-Länder in wenigen Jahren von über zehn auf unter drei Prozent dürfte geschichtlich ohne Beispiel sein. Es wird zwar allseits beteuert, Haushaltskonsolidierung und Inflationsbekämpfung müßten um ihrer selbst willen sein, bzw. die Mitgliedsstaaten seien wegen der Erhaltung ihrer Wirtschaftskraft und Konkurrenzfähigkeit auch ohne die Währungsunion dazu gezwungen. Aber ohne den von den Beitrittskriterien zur Währungsunion ausgehenden Druck wäre noch längst nicht erreicht, was bereits erreicht ist.

Es gibt zwar – je näher die Stunde der Wahrheit rückt, um so regelmäßiger – nicht nur unter den prinzipiellen Gegnern der Währungsunion, sondern auch unter solchen Wirtschaftswissenschaftlern und -praktikern immer lautere Stimmen, die für eine Verschiebung eintreten (vgl. den von der Stuttgart-Hohenheimer Professorin *Renate Ohr* herausgegebenen Band: Europäische Integration, Stuttgart-Köln 1996, oder das Interview von Wirtschaftsberater *Roland Berger* in der „Woche", 7. 2. 97). Doch es könnte nur eine streng kalkulierte Verschiebung sein, und das nur, wenn Ende 1997 selbst die europäischen Kernstaaten, voran Frankreich und Deutschland, das Defizitkriterium (Neuverschuldung nicht über drei Prozent des Brutto-Inlandsprodukts) verfehlten.

Die gemeinsame Währung wird also kommen, und es werden von Anfang an eine größere Zahl von Mitgliedsstaaten dabei sein. Eine Währungsunion nur aus Frankreich und Deutschland plus Benelux-Staaten (oder gar nur mit Luxemburg) ist kaum vorstellbar. Und eine genügend große Zahl von Staaten mit ausreichender Wirtschaftskraft ist allein schon Voraussetzung, damit die gemeinsame Währung die ihr zugeschriebenen guten Wirkungen entfalten kann: die Vorteile durch Ausschaltung von Wechselkursrisiken, eine stärkere Positionierung der Europäer gegenüber dem Dollar und dem Yen.

In den letzten Monaten ist viel Wind gemacht worden wegen eines denkbaren, aber in den Augen vieler Nordeuropäer *stabilitätsgefährdenden Beitritts Italiens* (immerhin Mitglied seit der ersten Stunde der EWG und Mitunterzeichner der Römischen Verträge). Der Grund dafür sind einerseits die hohen italienischen Inflationsraten der Vergangenheit mit der inzwischen allerdings längst abgeschafften „scala mobile", der automatischen Anpassung der Löhne und Gehälter an die Preissteigerungsrate als Inflationstreiber, und eine notorisch unsolide Haushaltspolitik durch die meisten der rasch wechselnden Regierungen in den siebziger und noch in den achtziger Jahren; auf der anderen Seite der entschieden erklärte Wille gerade der jetzigen Regierung bei der Währungsunion unbedingt von Anfang an mit dabei sein zu wollen und durch Zusatzanstrengungen (inklusive „Europasteuer") das Defizit-Kriterium für den Beitritt 1999 (Höhe der Neuverschuldung 1996 noch bei 6,8 Prozent) doch noch zu erreichen (Inflationsrate zur Zeit bei 2,5; Handelsbilanz positiv). Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß Italien das Defizit-Kriterium doch noch schafft, wie es auch nicht ausgeschlossen ist, daß sowohl Frankreich wie Deutschland sie knapp verfehlen.

Wie immer die Bilanz am Schluß aussieht, es ist mit Sicherheit damit zu rechnen, daß vor der Verwirklichung der dritten Stufe die Beitrittskriterien noch einmal insgesamt *neu gewichtet* werden. Das Verschuldungskriterium zum Beispiel könnte für sich genommen weder Italien noch Belgien je erfüllen (Gesamtverschuldung Belgiens z.Z. bei 138 Prozent, Italiens bei 123 Prozent; in beiden Ländern handelt es sich um hohe Inlands-, nicht um Auslandsverschuldung). Es ist aber kaum anzunehmen, daß man Italien verweigert, was Belgien gewährt würde. Und weder Frankreich noch Deutschland können an einem ausgeschlossenen, in seinen Stabilitätsbemühungen verunsicherten Italien ein Interesse haben. Dazu ist Italien (nochmals anders als Spanien) für den gesamten Mittelmeerraum und damit auch für Mittel- und Nordeuropa zu wichtig.

Die Währungsunion ist für sich selbst schon ein politischer Vorgang

Auf einer italienisch-deutschen Tagung im letzten November in Menaggio am Comer See hieß es, es könnte da im Stadium der Entscheidung noch Krieg geben. Vermutlich aber droht „Kriegsgefahr" viel eher nach vollzogener Stufe Drei, wenn der vereinbarte Stabilitätspakt, nach dem ja auch von Fall zu Fall geprüft werden muß und dessen Sanktionen nicht automatisch greifen, nicht halten sollte, was er verspricht, und es nicht gelingt oder der Wille dafür fehlt, Haushalts-, Steuer- und Umwelt- und in Grenzen auch die Sozial- und Beschäftigungspolitik – ohne Harmonisierungszwang von oben – dauerhaft einander anzunähern.

Es wäre aber mehr als kleinmütig, darüber die Chancen der Währungsunion gerade auch im Blick auf die zu erwartenden oder zu erhoffenden politischen Wirkungen zu unterschätzen. Die Währungsunion ist nicht nur ein starkes Sinnbild dafür, daß bei allen Integrationsbemühungen die wirt-

schaftlichen Ziele den Anstoß und die Triebkraft auch zum politischen Zusammengehen abgeben. Das gemeinsame Interesse an der Stärkung der Wirtschaftskraft und Konkurrenzfähigkeit stimmen nun einmal auch den seine Souveränitätsrechte besonders innig verteidigenden Nationalstaat integrationsbereiter als die hehrsten Ideale kultureller Gemeinsamkeit. Kommen dabei auch noch politische Vorteile zum Zuge, dann um so besser. Die deutsch-französische Europapolitik zeigt das besonders anschaulich.

Andererseits gilt auch: „Handelseinigung und politische Einigung sind Zwillingsschwestern, die eine kann nicht zur Geburt kommen, ohne daß die andere folgt." Der Satz stammt von *Friedrich List,* einem der Väter des Deutschen Zollvereins und einem der bedeutendsten Wirtschaftspioniere des 19. Jahrhunderts. List hat im Bezug auf Deutschland recht behalten. Für den größeren Raum Europa dürfte ähnliches gelten.
Auf jeden Fall erscheint es als höchst problematisch, die Währungsunion nur mit ökonomischer Begründung zu befürworten oder abzulehnen. Sie wird nicht nur im weiteren Integrationsprozeß eigene *politische Dynamik* entwickeln. Die Einführung einer gemeinsamen Währung ist in sich selbst schon ein säkularer politischer Vorgang, der einschneidendste Verzicht auf mitgliedsstaatliche Souveränität in der bisherigen Geschichte europäischer Integration und zugleich Ausweis für den Rückgewinn an gemeinsamer Souveränität auf europäischer Grundlage.
Angesichts der auf den internationalen Kapitalmärkten gehandelten Summen, die an einem einzigen Tag bis zu einer Billion Dollar reichen können, ist der Einfluß der nationalen Zentralbanken verschwindend gering. Nur gemeinsames Vorgehen in einem größeren Währungsraum durch eine gemeinsame europäische Zentralbank gibt noch die Möglichkeit eines Minimums an Kontrolle. In der Wirkung wird also mehr Souveränität zurückgewonnen als durch die gemeinsame Währung aufgegeben. Nur große Zusammenschlüsse können ihren Einfluß behaupten. Nationalstaaten wären da künftig völlig überfordert.

Die Revision von „Maastricht" hat noch viele Hürden zu nehmen

Dennoch ist es höchst bedauerlich, daß in der Endphase der Auseinandersetzung um die Währungsunion die Aufgaben und Arbeiten der Regierungskonferenz 1996/97 hauptsächlich Experten beschäftigen und daß diese in einer größeren Öffentlichkeit so gut wie nicht stattfindet. Dabei hängt vom Vorankommen der Konferenz – sie besteht aus den amtlichen Vertretern der nationalen Regierungen in EU-Angelegenheiten und ist bereits im Vertrag von Maastricht selbst vorgesehen und zeitlich festgelegt (vgl. Art. N [2] des Vertrages der Europäischen Union) – nicht nur die Weiterentwicklung der Union in deren nächsten Etappen, sondern im Blick auf die Osterweiterung auch die Zukunft der Union selbst ab.

Folgt man einer Stellungnahme der Europäischen Kommission im Vorfeld der Regierungskonferenz (Titel: „Vertiefung der Politischen Union und Vorbereitung der Erweiterung"; abgedruckt in *M. Jopp/O. Schmuck* [Hrsg.]. Die Reform der Europäischen Union, Europa Union Verlag, Bonn 1996, S. 131 ff.), dann ist die Konferenz „sehr wahrscheinlich die einzige und letzte Gelegenheit, im Kreis von fünfzehn Mitgliedsstaaten Überlegungen anzustellen, wie die Union in einem erweiterten Rahmen funktionieren kann".

Ein Erfolg der Regierungskommission wird um so dringlicher, als „Europa" nach dem Vertrag von Maastricht von 1991 (in Kraft getreten nach einer ungemein schwierigen Ratifizierungsphase, teilweise aufgrund von Volksabstimmungen – in Deutschland mußte zuletzt, gleichsam als Ersatz-Souverän, das Bundesverfassungsgericht entscheiden – erst zum 1. November 1993) auf zwei ganz ungleichen Fundamenten aufruht: auf dem *ökonomischen* mit dem sehr präzisen Zeitplan für die Verwirklichung der Währungsunion und der *Politischen Union,* die im neuen Unionsvertrag auch im Bezug auf eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik (Titel V, Art. J, 1–11) zwar wortreich beschrieben wird, wo man aber über die Formulierung guter Absichten zum Subsidiaritätsprinzip (einschließlich der Einrichtung eines institutionell schwach plazierten „Ausschusses der Regionen") und eine bescheidene Erweiterung der Zuständigkeiten des Europäischen Parlaments kaum hinausgekommen ist. Es gilt also an allen drei Pfeilern: dem die bislang klassischen Aufgaben der Gemeinschaft betreffenden Politiken und Verfahren wie bei der gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik (GASP), wie bei der im EU-Gefüge noch relativ neuen Materie der Innen- und Rechtspolitik, kräftig nachzuarbeiten.
Die Ziele auch im ersten Pfeiler sind klar: Begradigung der Zuständigkeiten und Neuordnung der Zusammensetzung der Organe der Union, wobei die starke Stellung des Rats als Exekutiv-Organ mit Initiativ-Recht der Kommission bei weiterer Stärkung der legislativen Befugnisse des Europäischen Parlaments (Zwei-Kammer-Systems: Rat-EP) erhalten bleiben soll; Vereinfachung und mehr Transparenz der bislang viel zu komplizierten Verfahren (bislang bis zu sieben „Lesungen"); Abbau von Demokratie-Defiziten durch stärkere „Einbindung" auch der nationalen Parlamente. (Hier dürfte das BVG-Urteil vom 12.10.1993 wegweisend werden. Der Vorschlag eines gemeinsamen Ausschusses EP-nationale Parlamente dürfte allerdings keine Aussicht auf Verwirklichung haben.)

Nimmt man alle drei Bereiche zusammen, so geht es im wesentlichen um vier Zielsetzungen.
Erste Zielsetzung: die europäische Union *näher an ihre Bürger* heranzuführen. Es muß der Eindruck entkräftet werden, die EU sei bloß eine über die Nationalstaaten gestülpte Administration, die über eine obsolet gewordene Landwirtschaftspolitik und über Kohäsion- und Regionalfonds Gelder verteilt und ständig versucht ist, durch „Verordnungen" und „Richtlinien" Zuständigkeiten (selbst im Kulturbereich)

an sich zu ziehen, die von Staaten und Ländern weit besser bewältigt werden können. Dabei sind allerdings die rund 16000 EU-Beamten – es sind nicht mehr als die Stadt Frankfurt/M. Angestellte hat – nicht so sehr die eigentliche Gefahr wie die 10000 Lobbyisten nationaler und internationaler Wirtschafts- und Sozialverbände, die in Brüssel jeweils „vergemeinschaften" möchten, was für ihre Auftraggeber von Vorteil ist.
Die zweite Zielsetzung: effizientere und demokratischere *Verfahren nach innen* (Beispiel: Mitentscheidungsverfahren des EP als Regelfall seiner Mitwirkung).
Dritte Zielsetzung: Herbeiführung einer wahrnehmbaren *Identität* nach außen durch eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik (die Fiaskos wie das in Ex-Jugoslawien vermeidet) mit einem, wie es in gemeinsamen Schreiben von *Helmut Kohl* und *Jacques Chirac* an den (irischen) Ratspräsidenten vom 9. Dezember 1996 heißt, erkennbaren „Gesicht".
Schließlich – vierte Zielsetzung: *Konzentration* im innen- und rechtspolitischen Bereich auf Themen, die den Bürgern auf den Nägeln brennen (gemeinsame Asylpolitik, Kampf gegen international organisierte Kriminalität, Bekämpfung des Drogenhandels; Europol mit operativen, nicht exekutiven Aufgaben).

Leicht weiterzukommen ist bei keiner der vier Zielsetzungen. Schon die sehr allgemein gehaltenen Vorschläge der „Reflexionsgruppe", die der Regierungskonferenz vorarbeiten sollte (abgedruckt auszugsweise in: Jopp/Schmuck, S. 107 ff.), zeigen, wie zähflüssig die Beratungen laufen, auch wenn sich der Rahmen dafür durch den auf dem Dubliner Europa-Gipfel im Dezember 1996 hochgelobten Bericht der irischen Präsidentschaft um einiges verbessert haben dürfte.
Aber um nur ein Beispiel aus dem ersten Pfeiler zu nennen: Schon die Frage einer neuen „Komposition" der EU-Kommission kann zur *Zerreißprobe* werden: So gut wie alle Mitgliedsstaaten sind für eine Verringerung der Mitglieder der Kommission.
Das jetzige, noch auf die Sechser-Gemeinschaft zugeschnittene System kann für keine Gemeinschaft von über 20 Mitgliedern Bestand haben, kann also auf keinen Fall beibehalten werden. Aber keines der kleineren Länder will auf „seinen" Kommissar verzichten. In der Außenpolitik scheinen die Einrichtung einer Planungsgruppe und die Berufung eines eigenen Generalsekretärs oder „hohen Kommissars", der im Verhältnis zur Kommission eine starke Stellung haben und dem Rat direkt verantwortlich sein sollte, eine Chance zu haben.

Das Schlüsselwort, sowohl für die vergemeinschafteten Politikfelder wie für die bislang noch intergouvernemental abzustimmenden Bereiche des zweiten und dritten Pfeilers, zur Erreichung von mehr Handlungs- und Leistungsfähigkeit der Gemeinschaft heißt *Flexibilisierung*: Sofern der politische Wille vorhanden, soll eine Mehrheit der Mitgliedsstaaten nicht gehindert werden, in einer bestimmten Materie einen Schritt weiter zu gehen, als eine Minderheit mitgehen will. (Der mögliche Weg: Integration über verschiedene Geschwindigkeiten; mögliche Folge: ein Europa à la carte; Voraussetzung: Ersatz der Einstimmigkeit als Regelentscheidung durch qualifizierte Mehrheit u.U. auch in außen- und sicherheitspolitischen Fragen.)
Wie weit man gerade in diesem Punkt vorankommt, ist noch völlig offen. Es ist – wie für die gesamten möglichen Ergebnisse der Regierungskonferenz – zu bedenken, daß sie, soweit sie Veränderungen des Unionsvertrages betreffen, von allen Mitgliedsstaaten ratifiziert werden müssen. Und da 1998 sowohl in Frankreich als auch in Deutschland Parlamentswahlen stattfinden, ist das für die Ratifizierung vorgesehene Jahr 1998 keine besonders günstige Zeit.

An einer Ausdifferenzierung der EU-Mitgliedschaft ist nicht vorbeizukommen

Klar ist allerdings, daß überhaupt nur auf dem Wege von *Mehrheitsentscheidungen* entscheidend weiterzukommen ist. Klar ist auch, daß vor allem Großbritannien Mehrheitsentscheidungen insgesamt und erst recht in der Außen- und Verteidigungspolitik noch für absehbare Zeit und unabhängig davon, wer in London regiert, nicht mittragen dürfte. Da Großbritannien (und von den Skandinavischen Ländern zumindest Dänemark) auch der Währungsunion vorläufig fernbleiben werden, wird es notwendigerweise zu einer stärkeren Ausdifferenzierung der Mitgliedschaft in der EU kommen. Zugleich wird eine gemeinsame europäische Verteidigungspolitik wenigstens Kontinentaleuropas im Rahmen einer reformierten Nato und eines Rußland einbeziehenden „nördlichen" Sicherheitssystems immer dringlicher (Zusammenlegung der national nicht mehr finanzierbaren Potentiale, Angleichung der WEU an die Gesamt-EU – das Übereinkommen Kohl–Chirac in Nürnberg weist hier den Weg).

Am Ende und unter der Voraussetzung, daß es zu einer Vollmitgliedschaft der mittel- und osteuropäischen Reformstaaten innerhalb der nächsten zehn Jahre kommt, könnte Kerneuropa mit Währungsunion und „integrierter" Außenpolitik ganz anders aussehen, als bislang, so auch in dem Schäuble-Lamers-Papier von 1994, konzipiert, mit Polen, Tschechien und Ungarn im vergemeinschafteten Binnenbereich mit gemeinsamer Währung und England wie Skandinavien als Glieder einer „nicht integrierten" Wirtschafts- und Verteidigungsgemeinschaft (u.U. mit gemeinsamer regionaler Währung der Skandinavier und Balten).
Insofern ist es kein Unglück, daß die nach der Verabschiedung der Einheitlichen Europäischen Akte (EEA) von 1987 und in Parallele zur Umsetzung des Maastrichter Vertragswerks in Gang gesetzte Diskussion über eine *europäische Verfassung* einstweilen zum Stillstand gekommen ist. Bis zur Osterweiterung befindet sich die EU in einem offenen Prozeß. Vorwegnahmen wären da nur kontraproduktiv.

David Seeber

„Einst Sprachrohr – heute Vermittler“

Fragen an den Nuntius in der Schweiz, Erzbischof Rauber

Wo immer es in den Beziehungen zwischen dem Papst bzw. dem Apostolischen Stuhl und den Ortskirchen gegenwärtig kriselt, richtet sich die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit nicht zuletzt auf die Rolle der Nuntien. Dabei ist Verschiedenes im Spiel: Primatspraxis, Kollegialität zwischen dem Papst und den Bischöfen, das Selbstverständnis der Kurie, Bedürfnisse und Entwicklung der Ortskirchen. Wir sprachen darüber mit dem Apostolischen Nuntius in der Schweiz, Erzbischof Karl-Josef Rauber. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Erzbischof Rauber, um die Beziehungen zwischen einer Reihe von Ortskirchen und dem Apostolischen Stuhl ist es gegenwärtig nicht zum besten bestellt. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen steht dabei in manchen Fällen gerade auch die Arbeit der Nuntien. So unterschiedlich die Verhältnisse im einzelnen auch sind – wo liegen hierfür die Ursachen?

Rauber: Ich kann natürlich nicht alle verschiedenen Situationen in den einzelnen Ländern beurteilen. Im allgemeinen haben die Nuntien aber doch recht gute Verbindungen mit den Bischöfen, zumindest mit der Mehrheit der Bischöfe. Man hört sehr wenig Kritik an Nuntien als Personen – eher schon an der Institution an sich. Zuweilen wird gefragt, warum brauchen wir heute noch Nuntien.

„Der Nuntius soll die Bischöfe unterstützen, nicht ersetzen“

HK: Was verbirgt sich hinter dieser Frage? Hat die Arbeit von Nuntien tatsächlich an Bedeutung verloren? Oder wird diese Arbeit nur nicht transparent genug für eine größere Öffentlichkeit?

Rauber: Früher hatte das Nuntiaturamt sicherlich eine größere Bedeutung, weil die Kommunikation zwischen Rom und den Ortskirchen aus materiellen Gründen schwierig war, weil der Postverkehr nicht funktionierte. Ein Nuntius in Lateinamerika beispielsweise kam nur vergleichsweise selten nach Rom. Nuntien waren daher vielfach mit besonderen Vollmachten ausgestattet: Sie konnten Bischöfe ernennen oder auf andere Bischofssitze transferieren. Früher war der Nuntius Sprachrohr – heute ist er mehr ein Vermittler. Heute kann jeder Bischof direkt Kontakt aufnehmen mit römischen Stellen. Und das ist auch durchaus gewünscht. Der Nuntius wird niemals einen Bischof hindern, sich an den Heiligen Stuhl zu wenden. Und auch der Heilige Stuhl kann – was allerdings selten vorkommt – direkt mit Bischofskonferenzen bzw. einem Bischof in Kontakt treten; allerdings wird in solchen Fällen der Nuntius zuvor informiert.

HK: Nuntien gab es bereits unter gänzlich anderen kirchlichen und politischen Verhältnissen, als wir sie heute kennen. Was hat sich seither an ihnen gewandelt? Was ist im Kern gleichgeblieben?

Rauber: Der Nuntius ist und war immer der Gesandte und Vertreter des Papstes. Daran hat sich eigentlich nie etwas geändert. Was sich geändert hat, sind seine Vollmachten. Bis zur Konfiszierung des Kirchenstaates hatten der Papst und der Apostolische Stuhl eine weit bedeutendere politische Rolle inne, als dies heute der Fall ist. Von daher waren auch die Inhalte der Aufträge, die an die Nuntien ergingen, oft verschieden von den heutigen. Zu Zeiten des Kirchenstaates hatten die Nuntien die Rolle von Botschaftern. Man darf nicht vergessen: Im Kirchenstaat stellten sich viele Fragen politischer Natur. Der Papst trat als Kriegsherr auf, verbündete sich mit bestehenden Mächten. Gesandte des Papstes – man spricht in diesem Zusammenhang besser von Gesandten – spielten eine gewichtige Rolle. Nuntiaturen in unserem heutigen Sinne gibt es erst seit dem 16. Jahrhundert.

HK: Und ihre Entwicklung hing unter anderem auch eng mit der Durchsetzung der Reformen des Trienter Konzils zusammen…

Rauber: Wir machen uns heute keine Vorstellung davon, wie selbständig die Bischöfe bzw. die Diözesen in vielem agierten. Am Konzil von Trient hieß es vom Erzbischof von Salzburg, daß er seine Weihbischöfe ernannte, ohne Rom überhaupt zu fragen. Ob diese Praxis im einzelnen kirchlich legitimiert war, ist eine andere Frage, auf jeden Fall bestand eine entsprechende Praxis. In der Erzdiözese Mainz ließ das Domkapitel die Beschlüsse des Trienter Konzils zunächst verbrennen; erst 100 Jahre später ging man an die Verwirklichung. In der Erzdiözese Köln erfolgte die Durchführung der Trienter Liturgiereform erst im 19. Jahrhundert.

„Der Nuntius kann nichts anderes vertreten, als was der Papst vertritt“

HK: Nuntiaturen wurden in einer Zeit eingerichtet, in der es noch keine Bischofskonferenzen gab. In einem Land wie Deutschland verfügen die Bischöfe heute außerdem über eigene Sprachrohre dem Staat bzw. der Regierung gegenüber, den Katholischen Büros auf Bundes- und auf Landesebene.

Sind das nicht Entwicklungen, die eher zu Lasten der Funktionen einer Nuntiatur gehen?

Rauber: Ein Nuntius in Deutschland kann durchaus dankbar sein, daß es Katholische Büros gibt. Auch er profitiert davon, indem er durch sie informiert wird. Aber auch sonst geht es ja nicht darum, daß sich der Nuntius in alle möglichen Vorgänge seines Gastlandes einmischt. Die Bischöfe pflegen ihre eigenen unmittelbaren Kontakte zu den Politikern bzw. den Regierungen, und das ist gut und notwendig so. Das beeinträchtigt den Nuntius nicht in der Wahrnehmung seiner Aufgaben. Der Nuntius soll die Bischöfe in dem, was sie tun, unterstützen, er soll sie nicht ersetzen.

HK: Nun hielt im vergangenen Jahr Alterzbischof Quinn von San Francisco der Kurie öffentlich vor, sie sei gewissermaßen ein dritter Machtfaktor zwischen Papst und Ortskirche. In dem Zusammenhang ging er auch auf die Rolle der Nuntien ein und kritisierte ihre zu „direktive" Rolle. Halten Sie diese Kritik für berechtigt?

Rauber: Die Kritik an den Nuntien ist so alt wie das Institut selbst. Auch zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde eine ähnliche Kritik geübt, wie sie jetzt von Erzbischof Quinn geäußert wurde. Die Nuntien handeln wie Botschafter gemäß den Direktiven, die ihnen vom Papst bzw. von den Behörden des Heiligen Stuhls, vor allem vom Staatssekretariat, erteilt werden. Nach Can. 364 CIC besteht ihre Hauptaufgabe darin, „die Bande der Einheit, welche zwischen dem Apostolischen Stuhl und den Teilkirchen bestehen, ständig zu stärken und wirksamer zu gestalten".

HK: Was verstehen Sie konkret unter der Stärkung der Bande der Einheit? Im kirchlichen Alltag kann dies vieles bzw. sehr Unterschiedliches bedeuten.

Rauber: Zur Stärkung gehört einerseits, daß der Nuntius für die Erwartungen Roms, des Papstes bzw. des Heiligen Stuhles an das betreffende Land, an die betreffenden Bischöfe eintritt. Und daß er andererseits aber auch deren Anliegen in Rom vertritt. Der Nuntius kann nicht nur in eine Richtung wirken. Er muß die Mentalitäten kennenlernen. Er muß Vorgänge in ihren jeweiligen ortskirchlichen Kontext einordnen können. Es ist nicht jedes Volk und auch nicht jede Teilkirche gleich. In einem Volk gibt es diese Spannungen, im anderen jene. Aufgabe des Nuntius ist es, dies im einzelnen in Rom darzulegen, damit die Lage einer Ortskirche und die Anliegen der Menschen richtig verstanden werden.

HK: Aber diese Balance zwischen den Interessen Roms und denen der Ortskirchen zu halten, scheint faktisch schwieriger zu sein, als es in einer solchen rechtlichen Umschreibung zum Ausdruck kommt. Was gibt im letzten den Ausschlag?

Rauber: Die vom Nuntius zu Recht erwartete Loyalität dem Papst und dem Heiligen Stuhl gegenüber wird ihn niemals gegen die Interessen des Heiligen Stuhles handeln lassen, auch wenn er vielleicht gezwungen ist, von der Sache her die Anliegen der Ortskirche mit einem gewissen Nachdruck zu vertreten. Niemand kann natürlich über seinen eigenen Schatten springen. Auch die Nuntien sind nur Menschen und deshalb ist und muß ihr Handeln jederzeit korrigierbar sein.

HK: Was heißt das in einem konkreten Fall divergierender Interessen und Ansichten?

Rauber: Die Arbeit des Nuntius wird zunächst einmal von den Direktiven bestimmt, die er von Rom bekommt, von den vatikanischen Behörden, vom Papst selber. Dann wird sie von der Situation des Landes her beeinflußt. Schließlich stellt sich aber auch die Frage: Ist der einzelne Nuntius eine starke oder eine konziliantere, ich will nicht sagen: schwache, Persönlichkeit? Bleiben wir beim Beispiel USA. Gerade in diesem Land ist die Kirche in einer schwierigen Lage. Es gibt viele Strömungen und Problemthemen: Feminismus, Ökumene, Moralfragen wie Abtreibung, Homosexualität, um nur einige zu nennen. Der Nuntius kann nichts anderes vertreten, als was Rom bzw. der Papst selber vertritt. Sollte er die Position Roms nicht vertreten können, müßte er abtreten. Auch ein Botschafter kommt nicht umhin, die Politik seiner Regierung zu vertreten.

„Ein Nuntius hat es in Rom mit verschiedenen Kongregationen zu tun"

HK: Dennoch kann man aber diese Rolle sehr unterschiedlich ausfüllen. Der Nuntius kann etwa versuchen, der einen Seite die Lage der anderen Seite nahezubringen, mit ihren Argumenten, Sorgen, Bedürfnissen.

Rauber: Das genau scheint mir eigentlich die angemessene Rolle eines Nuntius zu sein. Er dient der Sache am besten, indem er die Argumente klarlegt. Kirchliche Dokumente werden für die ganze Weltkirche verfaßt. Man kann und muß sie auf die konkrete Situation hin lesen. Kirche in Afrika ist etwas anderes als Kirche in USA, Kirche in Asien etwas anderes als Kirche in Europa. Die Aufgabe des Nuntius besteht darin, mit den Bischöfen zu sprechen, sie zu befragen, sich gemeinsam mit ihnen darüber zu verständigen, worin das Wesentliche besteht, was festgehalten werden muß und wie sich eine bestimmte Bestimmung auf den Einzelfall anwenden läßt. Möglicherweise haben die Bischöfe Rückfragen, die vom Heiligen Stuhl zu klären sind. Ein Nuntius geht nicht hin und sagt: So wird's gemacht! Keine Widerrede!

HK: Woran liegt es aber dann, daß offenbar genau diese kommunikative Aufgabe gegenwärtig an vielen Orten nicht bzw. nicht hinreichend gelingt? Im einen Fall wirft man dem Nuntius vor, er berücksichtige zu wenig die spezifischen Verhältnisse einer Ortskirche bzw. eines Landes. Im anderen Fall heißt es, der Nuntius habe zu sehr auf der Seite der Bischöfe des Landes gestanden, in das ihn der Apostolische Stuhl entsandte.

Rauber: Das ist eine Frage der Optik. Man kann sich als

Nuntius durchaus objektiv, unparteiisch und vermittelnd verhalten, stößt aber trotzdem auf Kritik, weil oft die Beweggründe oder Hintergründe einer Handlungsweise nicht transparent gemacht werden können, aus Rücksicht auf Personen und Situationen. Vieles, was durchaus korrektes Handeln ist, kann von der äußeren Erscheinungsform her anders gesehen und deshalb auch kritisiert werden. Das ist bei allen öffentlichen Tätigkeiten auch auf anderen Gebieten der Fall. Das muß ein Nuntius durchstehen können.

HK: Dort aber, wo es heute Probleme gibt, wo Nuntien und Ortskirchen nicht zueinander finden, etwa bei Bischofsernennungen, liegen da die Ursachen für solche Auseinandersetzungen in erster Linie in den Strukturen oder bei den jeweiligen Personen?

Rauber: Sowohl als auch. Im einen Fall handelt es sich vielleicht um eine skrupulöse Persönlichkeit. Sie wird die Dinge anders handhaben als jemand, der nach dem Motto verfährt: Wir machen jetzt das, was möglich ist, alles weitere wird man später sehen. Ohne daß letzterer deswegen illoyal wäre. Dem Papst gegenüber muß der Nuntius in jedem Fall loyal sein.

HK: Und die strukturellen Gründe – wo sehen Sie die?

Rauber: Ein Nuntius hat es in Rom mit verschiedenen Kongregationen zu tun, am häufigsten mit dem Staatssekretariat, in den Missionsländern mit der „Propaganda fide", in anderen Ländern mit der Ostkirchenkongregation oder der Bischofskongregation. Im Gespräch mit der Bischofskongregation können die Dinge klar sein, das Staatssekretariat aber hat möglicherweise eine ganz andere Sicht. Da haben Sie das strukturelle Problem.

„Das einende Band zwischen Rom und den Teilkirchen wird eher noch wichtiger"

HK: Aber offensichtlich fühlen sich manche Episkopate durch das Wirken des für sie zuständigen Nuntius in ihren ureigenen Rechten und Zuständigkeiten beschnitten und melden sich daher zunehmend offener in dieser Frage zu Wort.

Rauber: Der Nuntius beschneidet nichts und niemanden. Wenn jemand beschneidet, ist es eventuell der Heilige Stuhl. Er hat die Vollmachten dazu. Der Nuntius verfügt dazu über keine Vollmachten. Er ist nicht mehr als ein – wenn Sie so wollen – „Briefträger". Er muß das an den Mann bringen, was von Rom kommt – und das muß er mit großem Geschick tun.

HK: Unter dem Stichwort der „Kollegialität" setzte sich das Konzil für ein verändertes Miteinander zwischen dem Papst bzw. dem Apostolischen Stuhl und den Ortsordinarien an. Nicht wenige meinen heute, die Umsetzung dieses Wunsches der Konzilsväter stehe weithin noch aus. Inwieweit ist davon das Nuntienamt berührt?

Rauber: Die Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen muß in der Tat weiterentwickelt werden. Der Papst ist selber dran interessiert. Deswegen hat er – und zwar nicht nur im Hinblick auf die getrennten Kirchen – gesagt, man solle sich über die weitere Entwicklung des Papstamtes Gedanken machen. Der Auftrag Jesu Christi an den Nachfolger Petri besteht darin, die Hirtensorge für alle Teilkirchen wahrzunehmen. Wie sich dies im Konkreten vollzieht, muß im einzelnen überlegt werden. Die Frage ist nicht, ob dem Papst diese Aufgabe zukommt. Die Frage ist nur, wie die Wahrnehmung dieser Aufgabe konkret zu geschehen hat.

HK: Je nach Primatsverständnis können Aufgabe und Funktion von Nuntien sehr unterschiedlich ausfallen. In welche Richtung würde sich das Nuntienamt verändern, wenn die Zuständigkeiten zwischen Universal- und Ortskirche insgesamt subsidiärer gestaltet würden, wenn der Apostolische Stuhl weniger selbst administrativ tätig würde und statt dessen mehr ein Aufsichtsrecht zugunsten der Einheit der Kirche wahrnähme? Bräuchte es dann eigentlich noch Nuntien?

Rauber: Der Nuntius nimmt als Vertreter des Papstes in einem bestimmten Land an dessen Hirtensorge teil. Auch wenn ein Teil dieser Hirtenaufgabe dezentralisiert und den Bischöfen und Bischofskonferenzen zufallen würde, bliebe der Papst noch Papst und auch sein universales Hirtenamt und sein laut Can. 362 CIC angeborenes und unabhängiges Recht, Gesandte zu ernennen, bliebe erhalten.

HK: Könnte man nicht auch so argumentieren: Je dezentraler die kirchliche Struktur, je größer die Verantwortung der Teilkirchen, desto größer auch die Notwendigkeit, aktiv Kommunikation herzustellen zwischen den Teilkirchen und dem Repräsentanten der Universalkirche und desto notwendiger daher die Institution von päpstlichen Gesandten?

Rauber: Das einende Element zwischen Rom und den Teilkirchen wird in der Tat eher noch wichtiger, je selbständiger die einzelnen Ortskirchen, die Bischofskonferenzen oder die Metropolitanverbände agieren. Welche Entwicklung im einzelnen in Zukunft kommen wird, läßt sich noch nicht abschätzen. Die Notwendigkeit, Verbindungen zwischen den Teilkirchen herzustellen, wird jedenfalls an Bedeutung gewinnen. Trotz aller Unterstreichung der Vielheit muß die Kirche doch zur Einheit geführt werden. Und um dies zu erreichen, müssen die verbindenden Elemente gestärkt werden. Es geht ja nicht um Uniformität, sondern um Einheit in der Vielheit. Wobei ich allerdings zugebe, daß sich bei Uniformität am leichtesten regieren ließe.

HK: Aber noch einmal grundsätzlich gefragt: Je stärker man den Papst den übrigen Bischöfe als eigenständige Größe gegenüberstellt, je mehr er rechtsetzende Instanz ist, desto naheliegender ist und war die Beauftragung von päpstlichen Gesandten bei den Ortskirchen. Wenn man dagegen die Aufgabe des Papstes im Sinne einer Überwachung der Einheit versteht, wenn ein Papst selbst bzw. die ihm zuarbeitende Behörde nur in begrenzten Ausnahmefällen rechtset-

zend in Erscheinung tritt, ansonsten aber die entsprechenden Kompetenzen der Ortskirchen respektieren und sie beaufsichtigen, könnte man da nicht auf die Institution der Nuntien weitestgehend verzichten?

Rauber: Gerade die einende Kraft des Papsttums kommt nicht zur Geltung, wenn der Papst keine Organe besitzt, die für ihn tätig werden. Der Papst kann nicht überall präsent sein. Er braucht Organe, um die ihm zugedachte Rolle in der Kirche wahrnehmen zu können. Und die Nuntien scheinen mir hierfür sehr angebrachte Organe zu sein. „Fels der Einheit" ist der Papst nur, wenn er diese Funktion auch aktiv ausübt. Ein Lehramt wird es immer geben, selbst wenn sich dieses auf wesentliche Fragen des Glaubens beschränkt. Gerade in diesen Fragen des Glaubens braucht es einen Konsens. Wie immer man das Wort „Weide meine Herde" auslegt – es wird darin sicher ausgesagt, daß Petrus die Sorge für die ganze Kirche anvertraut ist. Dies bedeutet keine Einschränkung des Bischofsamtes. Bischöfe sind in ihrer Diözese Hirten, Lehrer, Richter genauso wie der Papst dies hinsichtlich der Gesamtkirche ist. Die Bischöfe sind nicht die Vikare der Gesamtkirche oder nur Beauftragte, Präfekten, die nur administrativ verwalten.

„Die Geheimhaltung ist zum Schutz der Personen notwendig"

HK: Eine der Anfragen, die seit langem an die Institution der Nuntien erhoben wird, ist die, warum nicht auch Laien mit dieser Funktion betraut werden. Warum geschieht dies bis heute nicht?

Rauber: Diese Forderung wird in der Tat seit dem Konzil immer wieder erhoben. Zur Zeit des Kirchenstaates nahmen Laien Aufgaben diplomatischer Art wahr. Nach dem Ende des Kirchenstaates ist die Aufgabe des Papstes sehr stark eine geistlich-pastorale geworden. Daher braucht es Menschen, die diese geistlich-pastorale Aufgabe in den verschiedenen Ortskirchen umsetzen. Auf das geistlich-pastorale Amt kann man dabei nicht ohne weiteres verzichten. Man steht in Kontakt mit den Bischöfen.

HK: An den unterschiedlichsten Stellen kirchlichen Lebens nehmen Laien inzwischen Aufgaben wahr, die bisher Priestern vorbehalten waren, von der theologischen Lehre an den Universitäten bis zur Pfarrseelsorge. Warum also nicht auch im päpstlichen Gesandtschaftswesen?

Rauber: Es geht nicht darum, daß sich Laien die dazu nötigen Fähigkeiten nicht aneignen könnten – das ist für mich keine Frage. Aber vom geistlichen Amt, von der Vollmacht Jesu Christi, die im geistlichen Amt gegeben ist, fließen Auftrag und Kraft ein in die alltägliche Arbeit von Nuntien. Andererseits ist es auch so, daß die Regierungen, die mit dem Heiligen Stuhl zu tun haben, erwarten, daß Geistliche mit ihnen in Kontakt treten, nicht Laien.

HK: Wenn Staaten diese Erwartung hegen, kann das aber doch auch damit zusammenhängen, daß sie die entsprechenden Veränderungen in bezug auf die kirchlichen Ämter und Dienste noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommen haben. Entscheidend müßte doch sein, welche Vorstellungen die Kirche von der Wahrnehmung dieser Aufgaben entwickelt.

Rauber: Die Erwartung, in der Nuntienrolle Geistliche zu sehen, kommt nicht nur von außen. Nuntien haben Teil an der Hirtensorge der Bischöfe. Daher ernannte Johannes XXIII. nur Bischöfe zu Nuntien bzw. weihte Nuntien zu Bischöfen, während Pius XII. auch einfache Priester zu Nuntien berufen hatte. Unter Pius XII. hatten einfache Priester auch höchste Funktionen im Staatssekretariat inne. Natürlich handelt es sich nicht um ein absolutes Erfordernis. Aber die Kontakte zu den Ortskirchen erleichtert es, wenn sich die Gesprächspartner im gleichen Rang befinden. Wenn es sich nur um eine rein politische Vertretung handeln würde oder etwa um die Vertretung bei internationalen Organisationen, könnte ich mir dagegen sehr gut auch Laien in dieser Aufgabe vorstellen.

HK: Zu den wichtigsten Aufgaben der Nuntien gehören die Erkundigungen und das Einholen von Vorschlägen bei der Auswahl von Kandidaten für das Bischofsamt. Betrachtet ein Nuntius Bestrebungen, Laien stärker an der Auswahl von Kandidaten für das Bischofsamt zu beteiligen, als gegen sich und sein Amt gerichtet?

Rauber: Keineswegs. Schon die Richtlinien für die Bischofsernennungen sehen eine Befragung auch der Laien vor. Vielleicht nicht in dem Umfang, wie es jetzt in der Schweiz geschehen ist. Die geltende Bestimmung ist insofern sicherlich erweiterungsfähig. Damit ist die Garantie einer besseren Akzeptanz des Kandidaten verbunden, was dem Nuntius nur recht sein kann.

HK: Nun wird jedoch bisher im Rahmen des kanonischen Verfahrens eine Geheimhaltung praktiziert, die immer wieder Anlaß zu mancherlei Fragen und Kritik gibt. Wäre nicht mehr Transparenz in diesen Vorgängen auch für das Ansehen des Nuntienamtes wünschenswert und möglich?

Rauber: Diese Vorgehensweise ist zum Schutz der Personen notwendig. Das hat nichts mit Mangel an Transparenz zu tun oder dem Wunsch, möglichst alles geheimzuhalten. Wenn ich alles transparent machen würde, bekäme ich nicht einmal die richtigen Antworten. Unter den heutigen Bedingungen würde das sehr kompliziert. Die Medien greifen das Thema auf. Das würde der Sache keinen Dienst erweisen.

„Ein Nuntius darf nie Partei sein"

HK: In manchen Orten sind in den letzten Jahren Bischöfe ernannt worden, die nicht über das nötige Vertrauen ihrer Ortskirchen verfügen. Sind die betreffenden Nuntien in die-

sen Fällen ihren Aufgabe nicht so gerechtgeworden, wie dies eigentlich angebracht wäre?

Rauber: Da möchte ich für die Nuntien eine Lanze brechen. Die Entscheidungen über Bischofskandidaten werden nicht von den Nuntien gefällt. Die übergeordneten Behörden gehen ihrerseits nach gültigen Kriterien vor, beziehen auch noch andere Überlegungen mit ein, die dem Nuntius nicht präsent sind.

HK: Welche Rolle könnte die Tatsache spielen, daß – neben anderen Faktoren, die hier hineinwirken – Nuntien nicht unparteiisch genug an die Sache herangehen und damit die realen Verhältnisse in einer Ortskirche verkennen?

Rauber: Ein Nuntius darf nie Partei sein. Gesetzlich verhindern läßt sich das natürlich nicht. Ich persönlich gehöre keiner Bewegung oder Organisation an, weil ich mich freihalten möchte. Andere Nuntien halten es genauso. Natürlich hat der einzelne Nuntius eine bestimmte Mentalität. Das persönliche Urteil ist beeinflußt von der theologischen Ausbildung und Orientierung. Aber im allgemeinen wird er Kandidaten auswählen, die akzeptabel sind, die ihm von den Bischöfen, von der Bischofskonferenz nahegelegt werden, und so die ihm bestmögliche Kandidatenliste zusammenstellen. Er ist ja nicht nur Rom gegenüber verantwortlich. Er steht auch der Ortskirche gegenüber in der Verantwortung, damit diese einen guten Bischof bekommt.

HK: Könnten Aufgaben im Zusammenhang mit den Bischofsernennungen nicht ebenso gut auch der Vorsitzende einer Bischofskonferenz wahrnehmen, der Vorsitzende eines Metropolitanverbandes oder ein eigens dafür gewählter Ortsordinarius?

Rauber: Im speziellen Fall der Bischofsernennungen könnte die Funktion sicherlich auch von den Konferenzvorsitzenden wahrgenommen werden. Aber eines dürfen wir nicht übersehen. Ein Nuntius, der von außen an die Sache herangeht, kann objektiver sein als jemand, der von innen herkommt und irgendwie beeinflußt ist von der einen oder anderen Seite. Außerdem hat der Nuntius einen diplomatischen Status. Jemand aus dem jeweiligen Land wäre immer Untertan seines Landes. Er könnte also nicht den staatlichen Behörden des Landes auf gleicher Ebene gegenübertreten. Er würde immer gewissermaßen von unten hinaufschauen.

HK: Für die Beziehungen zum Staat mag das so gelten, aber wie ist es im Verhältnis zu den Bischöfen...

Rauber: Der Nuntius als unparteiische Instanz kann möglicherweise eine bessere Vermittlerrolle spielen als der Konferenzvorsitzende oder ein anderer, eigens dazu bestimmter Bischof. Das ist auch der Grund dafür, daß man die Nuntien in der Regel nicht aus dem eigenen Land ernennt...

HK: ...andererseits würde ein Vertreter des Papstes aus dem eigenen Land die Verhältnisse sehr viel genauer kennen als ein Ausländer.

Rauber: Sicherlich würde der Nuntius – käme er aus dem eigenen Land – die Mentalitäten besser verstehen. Aber er würde auch einen ganzen Ballast an bestehenden Bindungen miteinbringen. Bei der jetzigen Regelung wird jemand in ein Land geschickt und hat zunächst keine persönlichen Bindungen und Verpflichtungen. Das erleichtert es ihm, seine Aufgaben wahrzunehmen.

„Lernen, Information von Denunziation zu unterscheiden"

HK: Ende der 60er Jahre brachte Kardinal Suenens einen problematischen Aspekt der Rolle von Nuntiaturen auf das Stichwort von den „Briefkästen für Denunzianten". Versuche, an den zuständigen Ortsbischöfen vorbei Einfluß auf die Geschicke der Kirche zu nehmen, etwa auf Personalentscheidungen, spielen gegenwärtig weiterhin eine große Rolle. Der Bischof von Basel, Kurt Koch, hat im vergangenen Jahr auf solche Vorgänge im Zusammenhang mit seiner Ernennung öffentlich hingewiesen. Für wie problematisch halten Sie in dieser Hinsicht die gegenwärtige Rolle der Nuntiaturen?

Rauber: Heute wird eher direkt nach Rom geschrieben, allenfalls dann noch mit einem Durchschlag an den Nuntius. Das Problem läßt sich nicht gänzlich vermeiden. Denunzianten gibt es überall, aber die werden natürlich nicht durch die Nuntiaturen gefördert. Der Nuntius muß immer wieder einmal Personen um ihre Meinung fragen. Dabei muß er lernen, Information von Denunziation zu unterscheiden.

HK: Nuntien wirken in gefestigten Demokratien ebenso wie unter äußerst instabilen politischen Verhältnissen Afrikas, Lateinamerikas oder Asiens. Ist der Eindruck richtig, daß die Wirkungsmöglichkeiten gerade dort besonders groß sind, wo die politischen Verhältnisse am schwierigsten sind?

Rauber: Auf jeden Fall ergeben sich in diesen Ländern ganz besondere Aufgaben. Neben den Direktiven, die ein Nuntius von seinen Vorgesetzten erhält, wird der Aufgabenbereich des Nuntius vor allem auch von den örtlichen Verhältnissen bestimmt. In den Ländern der Dritten Welt spielt die Frage der Wahrung der Menschenrechte eine große Rolle. Diese prägt auch die Beziehungen des Heiligen Stuhles zu den örtlichen Regierungen und die diplomatische Tätigkeit des Nuntius. Die Beziehungen zum Staat gestalten sich insofern unterschiedlich je nach den Problemen, die vor Ort anstehen.

HK: Wie ernst wird das Nuntienamt heute Ihrer Beobachtung nach im politischen Raum genommen? Zeichnen sich hier Veränderungen ab?

Rauber: Das hängt davon ab, welche Stellung man dem Heiligen Stuhl international zubilligt. Dem Heiligen Stuhl, gerade auch wegen dieses Papstes, kommt doch eine erhebliche internationale Bedeutung zu. Auf UNO-Konferenzen wie denen von Peking und Kairo gibt man zwar den Ansich-

ten des Vatikans nicht immer statt, aber ernstgenommen wird der Vatikan dennoch, auch als Gewissen der Menschheit, als eine Instanz, die für ethische Werte eintritt, die auch von Nichtchristen anerkannt werden.

HK: Unter den Weltreligionen, aber auch unter den christlichen Konfessionen spielt die katholische Kirche in ihrer Eigenschaft als Völkerrechtssubjekt eine Sonderrolle. Diese bildet historisch auch die Grundlage der Funktion der Nuntien. Wie ist es heute um die Akzeptanz der Rolle der Kirche als Völkerrechtssubjekt durch Nicht-Katholiken bestellt?

Rauber: Als universale Kirche hat die katholische Kirche eine internationale Position. Die katholische Kirche wird als Rechtssubjekt von den Ländern anerkannt. Und es ist ja nicht so, daß der Heilige Stuhl die Länder auffordert, diplomatische Beziehungen zu ihm aufzunehmen. Die Länder selbst entscheiden, ob sie dies tun wollen oder nicht. Die Haltung des Heiligen Stuhls ist immer die gewesen, diplomatische Beziehungen, um die nachgesucht wird, zu akzeptieren, sich aber nicht selber um solche zu bemühen.

HK: In manchen Fällen, gerade bei kleineren Ländern und solchen, die gerade erst die Unabhängigkeit erlangt haben, versprechen sich die betreffenden Länder davon auch Vorteile in bezug auf ihre internationale Anerkennung.

Rauber: Zum Teil mag das eine Rolle spielen, aber viele Länder, die gerade in jüngster Zeit Beziehungen zum Apostolischen Stuhl aufgenommen haben, haben die Anerkennung durch den Heiligen Stuhl nicht nötig. Denken Sie nur an die Vereinigten Staaten, Großbritannien, die skandinavischen Länder, auch manche muslimischen Länder. Auf Grund seiner Sonderstellung vertritt der Heilige Stuhl auch Interessen der Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften und Religionen dieser Länder auf indirekte Weise mit. Wenn etwa heute auf internationaler Ebene für das Leben eingetreten wird, berührt dies nicht nur die katholische Kirche, sondern interessiert auch andere christliche Konfessionen und andere Weltreligionen.

Der dreieine Gott als Schlüssel

Zu Gisbert Greshakes trinitarischer Theologie

Der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake hat ein großangelegtes Werk zum christlichen Trinitätsglauben veröffentlicht. Darin entfaltet er den Glauben an den dreieinen Gott als Schlüssel für das Verständnis der Wirklichkeit und leistet so einen wichtigen Beitrag zur notwendigen Besinnung auf Mitte und Spezifikum des Christlichen.

Wo immer es in Umfragen zu Religiosität und Kirchlichkeit der Deutschen oder der Europäer um einzelne Glaubensinhalte geht, wird nach dem Glauben an Gott, an Jesus Christus, an Himmel und Hölle, an den Teufel und das ewige Leben gefragt. Demgegenüber sucht man das Stichwort Dreifaltigkeit auf den einschlägigen Fragelisten vergeblich. Das ist ein deutlicher Beleg dafür, wie wenig das „zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens und Lebens" (Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 234) heute im öffentlichen Bewußtsein präsent ist. Aber auch in der kirchlichen Verkündigung kommt der dreieine Gott – zumindest ausdrücklich – nur ziemlich selten vor, wobei Ausnahmen auch hier die Regel bestätigen.

Natürlich ist und bleibt die Trinitätslehre Pflichtstoff für dogmatische Lehr- und Handbücher. Das zweibändige „Handbuch der Dogmatik" (herausgegeben von *Theodor Schneider*) behandelt als Summe am Schluß des zweiten Bandes (Düsseldorf 1992, 481–576) den „trinitarischen Gott als die Fülle des Lebens" (Autor: *Jürgen Werbick*). Die einbändige „Katholische Dogmatik" von *Gerhard Ludwig Müller* (Freiburg 1995) stellt demgegenüber die trinitarische Gotteslehre in die Mitte der dogmatischen Traktate (S. 416–476). In der Lehrbuchreihe „Amateca" erschien der Band „Der Gott der dreifaltigen Liebe" von *Franz Courth* (Paderborn 1994). Und um ein herausragendes Werk der neueren evangelischen Theologie zu nennen: *Wolfhart Pannenberg* widmete dem Thema Trinität zwei gewichtige Kapitel im Band I seiner „Systematischen Theologie" (Göttingen 1988; vgl. HK, April 1989, 180 ff.).

Die trinitarische Struktur der Wirklichkeit

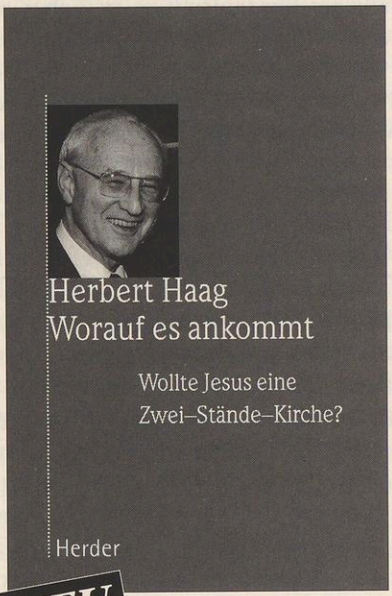
Jetzt hat der Freiburger Dogmatiker *Gisbert Greshake* einen trinitätstheologischen Entwurf vorgelegt (Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg 1997), dem es darum zu tun ist, die Trinität als Dreh- und Angelpunkt des christlichen Glaubens herauszustellen. Es geht Greshake um die theoretische Bedeutung und praktische Konsequenz, „die sich für das christliche Glaubensverständnis und für die vielfältigsten Wirklichkeitsbereiche ergeben, wenn und wo man damit Ernst macht, daß der christliche Glaube nicht ‚irgendwie' an Gott glaubt, sondern daß er an einen dreipersönlichen Gott glaubt" (23).

Im *Aufbau* unterscheidet sich Greshakes Werk deutlich von Trinitätstheologien des Lehrbuchtyps, die gewöhnlich beim biblischen Befund einsetzen, dann die verschiedenen Stationen der Lehrentwicklung bzw. theologischen Entfaltung des trinitarischen Glaubens von der Alten Kirche bis ins 20. Jahrhundert abhandeln und dem eine eigene systematische Durchdringung folgen lassen. In einem ersten Teil entfaltet er ein Grundverständnis der Trinität, das sich am Begriff „Communio" orientiert. Der zweite Teil versucht zu zeigen, daß die Glaubensaussagen über Schöpfung, Erlösung und Vollendung von Welt und Mensch nur trinitarisch angemessen zu verstehen sind. Im dritten Teil widmet sich Greshake „Problemknoten der Wirklichkeit im Licht des trinitarischen Glaubens", wobei es hier um Grundprobleme einer „trinitarischen Ontologie", um das Verständnis von Gesellschaft sowie um Religion und Religionskritik geht.

Ihr Profil erhält die „trinitarische Theologie" des Freiburger Dogmatikers vor allem durch zwei Merkmale: Zum einen schlägt sich Greshake klar auf die Seite der Theologen, die beim Verständnis der Trinität nicht bei der Einheit des göttlichen Wesens, sondern bei der gegenseitigen Durchdringung der drei Personen ansetzen und damit den trinitarischen Personbegriff ausdrücklich rehabilitieren. Greshake weiß sich hier mit anderen neueren Entwürfen der Trinitätstheologie einig, setzt aber durchaus auch eigene Akzente. Zum anderen vertritt er mit Nachdruck die These, daß die vom dreieinen Gott geschaffene Wirklichkeit in allen ihren Bereichen und Dimensionen trinitarisch strukturiert sein müsse, daß sich also überall „vestigia trinitatis" ausfindig machen lassen. Hier betritt er teilweise Neuland bzw. greift auf ansonsten eher vergessene oder marginalisierte Gedanken und Ansätze zurück.
Greshake formuliert dieses zweite Grundanliegen in seinen methodischen Anfangsüberlegungen folgendermaßen: „Die Trinität ist keine Größe, die einer aus sich heraus nur auf die Einheit Gottes verweisenden Schöpfung und einer (innerwie außerbiblischen) Heilsgeschichte erst ab einem bestimmten Zeitpunkt, dem Christusereignis, aufgeht, sondern sie schafft sich, da sie innerstes Herz aller Wirklichkeit ist, immer auch Ausdruck und Gestalt im Kreatürlichen" (42). Von daher stelle sich „gewissermaßen mit innerer Logik" das Erfordernis einer trinitarischen Ontologie und Kosmologie, Anthropologie und Soziologie sowie einer trinitarischen Hermeneutik des Alten Testaments wie auch der außerbiblischen Religionsgeschichte mit dem Ziel, „die ‚vestigia trinitatis' als kreatürliche Grundstrukturen und Dynamismen aufzudecken, die freilich erst durch die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung zu sich selbst, zur vollen Manifestation kommen" (43).

Greshake führt dieses Programm im Blick auf die verschiedenen Themenbereiche von der Kosmologie bis zur Religionsgeschichte nur skizzenhaft oder im Ansatz durch. Er verzichtet auch auf eine biblische Hinführung zum trinitarischen Dogma, wie sie etwa Pannenberg in seinen Ausführungen über den „Gott Jesu Christi und die Anfänge der

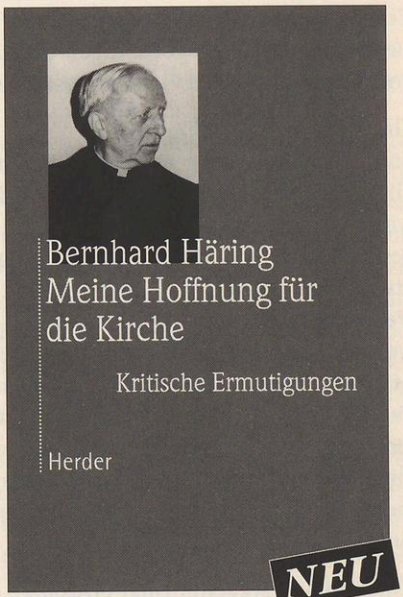
Kirche aktuell



NEU

128 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 26,80 öS 196,– /SFr 25.– ISBN 3-451-26049-2

Ist der Priesterstand, wie wir ihn kennen, wirklich ein unverzichtbares Element der Kirche? Oder ist er geschichtlich gewachsen und daher ein veränderbares Phänomen? Eine sachlich brisante Lektüre auf hohem Niveau.



NEU

Kritisch, schonungslos und zugleich hoffnungsfroh meldet sich Bernhard Häring zur aktuellen Situation der Kirche und des Christentums zu Wort. Ein kritisches und zugleich solidarisches Dokument zu aktuellen Fragen der Kirche.

160 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 29,80 öS 218,– /SFr 28.– ISBN 3-451-26159-6

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Trinitätslehre" vornimmt (Systematische Theologie, Band I, 283 ff.). Um so eindringlicher konzentriert er sich aber auf das Grundproblem, wie sich Einheit und Vielheit beim dreieinen Gott zueinander verhalten, was die Rede von den sich unterscheidenden und zueinander in Beziehung tretenden und doch im einen Wesen geeinten göttlichen Personen meint.

Der dreieine Gott als Communio

Die Lösung für dieses Problem sieht Greshake im Verständnis der Trinität als „Communio". Seine Grundthese: „Gott ist dreieinig bedeutet soviel wie: Gott ist jene Communio, in der die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen" (179). Diese Konzeption setzt sich deutlich vom „westlichen" Traditionsstrang in der Trinitätstheologie, der (von *Augustinus* bis *Karl Rahner* und *Karl Barth*) von der Einheit des göttlichen Wesens bzw. Subjekts her denkt und sich dementsprechend mit Aussagen über interpersonal-dialogische Vollzüge in Gott zurückhält. Zwar ist Greshake auch kritisch gegenüber Tendenzen wie etwa bei *Jürgen Moltmann*, die Gemeinschaft der Personen in Gott auf Kosten der Einheit zu betonen. Aber für wesentlich problematischer hält er ein theologisch-philosophisches Einheitsdenken, das den dreieinen Gott nicht in seiner Lebendigkeit, im gegenseitigen Austausch und Ineinander von Vater, Sohn und Geist erfassen kann.

Greshake macht selber auf die Nähe seiner Konzeption zu der von Pannenberg aufmerksam, ohne daß er mit ihm in allen Punkten übereinstimmen würde (189). Hinzuweisen wäre hier auch auf die einschlägigen Überlegungen von Jürgen Werbick im „Handbuch der Dogmatik". Dort heißt es etwa, die göttliche Personsdreiheit müsse als „reine" Verwirklichung von Interpersonalität in dem Sinne gedacht werden, „daß hier Selbstsein (Subsistenz) und Entsprechung bei jeder Person vollkommen miteinander identisch sind, so daß die interpersonalen Beziehungen nicht mehr auf dem ergänzenden Zusammenkommen zweier (oder mehrerer) füreinander substantiell anderer beruhen, sondern die vollkommene Entsprechung einer Person zu den jeweils anderen sind" (550).

Einen neuen Akzent bringt Greshake vor allem dadurch ein, daß er den Begriff der „Communio" trinitätstheologisch in die Mitte rückt, wobei er sich der methodischen Probleme bei der Übertragung dieses aus der geschöpflichen Wirklichkeit gewonnenen Begriffs auf das Sein Gottes bewußt ist. „Communio" wird formal bestimmt als „jene Größe, in der das ‚Ganze' und dessen ‚Teile' gleichursprünglich gegeben sind, insofern das Ganze (Einheit) in den differenzierten, strikt aufeinander bezogenen Teilen und die Teile (Differenzen) sich zu einem Ganzen zusammenfügen" (176). Auf den trinitarischen Gott läßt sich die Rede von der „Communio" nur analog anwenden, was Greshake eigens deutlich macht (179 ff.); gleichzeitig erscheint aber die „Communio" der drei göttlichen Personen als die geheimnishaft-höchste Form des Ineinanders von Einheit und Vielheit, von Identität und Differenz, deren Widerschein sich überall in der Schöpfung finden läßt.

Daß die Trinität „Mitte und Verstehensschlüssel christlichen Glaubens" ist, führt Greshake an drei Bereichen durch, die gleichzeitig Brennpunkte heutiger theologischer Diskussion sind. Es geht zum einen um das Verständnis der *Schöpfung*, bei dem sich der Glaube mit dem naturwissenschaftlich-philosophischen Grundkonzept der Evolution auseinandersetzen muß. Zum zweiten ist zu klären, wie sich Gott in Jesus Christus „bis zum Tod am Kreuz" menschlichem Leid und menschlicher Sünde aussetzen kann, ohne sich dabei als der Allmächtige aufzugeben. Schließlich stellt sich die Frage nach der *Kirche* als der menschlichen Institution, die die göttliche „Communio" zu bezeugen hat und diesen in ihren Strukturen und Vollzügen entsprechen soll.
Es ist Greshake in seinem neuen Werk ein besonderes Anliegen, die Schöpfung in ihrem Ursprung, ihren natürlich-geschichtlichen Abläufen und ihrer Vollendung vom trinitarischen Gott als „Communio" her zu lesen. Auch hier gibt es gewisse Parallelen zum Schöpfungsartikel in Pannenbergs „Systematischer Theologie" (Band 2, 15–201); das besondere Profil von Greshakes Entwurf liegt wiederum beim durchgängigen Bemühen, das „communiale" Element ins Spiel zu bringen. So sieht er im *Evolutionsprozeß* eine zunehmende „Communialisierung" der Wirklichkeit. Im gemeinsamen Zusammenspiel des dreieinigen Gottes trägt für ihn das Evolutionsgeschehen selbst „trinitarische Züge, und die Stufen der Evolution lassen sich darum auch als Stufen wachsender Teilhabe der Geschöpfe am trinitarischen Gott verstehen" (273).

Greshake bleibt seinem Grundimpuls treu, wenn er auch für die *Geschichte* als Freiheitsgeschehen eine dialektische Einheit von wachsender Komplexität und wachsender Individualität konstatiert, die wiederum auf eine „Trinitarisierung" zielt: „Die Schöpfung soll auf dem Weg der Geschichte sich selbst das (mit)erwirken, was sie anfanghaft ist: endliche Partizipation am Leben des trinitarischen Gottes" (299). Schon daß es überhaupt Schöpfung als von Gott unterschiedene, eigenständige und dennoch von ihm umfangene Wirklichkeit geben kann, ist für Greshake nur trinitarisch verständlich zu machen: Weil Gott schon in sich Einheit in der Vielheit, Identität *und* Differenz ist, kann er Schöpfung setzen, ohne sich darin zu verlieren: „Gott schafft sich in der Welt ein Gegenüber (im Sohn) und geht in sie ein (im Heiligen Geist) und bleibt doch über sie erhaben (als Vater)" (242).

Konsequenzen für Kirche und Welt

Während Greshake in „Der dreieine Gott" beim Thema Schöpfung Wege einschlägt, die mindestens teilweise ungewohnt sind, schließt er in den Überlegungen zum „trinitari-

schen Drama" eng an Ansätze vor allem in der neueren evangelischen (Jüngel, Moltmann), aber auch katholischen (von Balthasar) Theologie an, allerdings wieder mit dem spezifischen Akzent der trinitarischen „Communio". Gott, so der entscheidende Gedanke, kann sich nur als dreieiniger bis ans Kreuz erniedrigen, ohne seiner Gottheit verlustig zu gehen: „Insofern Gottes Sein Liebe ist, die im gegenseitigen restlosen Verschenken der göttlichen Personen wirklich ist, kann Gott sich auch – in Freiheit! – an die Kreatur restlos verschenken" (348).

Die Brücke zwischen den Ausführungen zum „trinitarischen Drama" von Kreuz und Auferweckung und denen zur Kirche als Communio schlägt Greshake mit Hinweisen zur Realisierung des Erlösungsgeschehens durch den Menschen. In der realsymbolischen Praxis des Menschen wird demnach Gottes befreiende Liebe dargestellt, „und zwar so, daß sie durch ihre ‚Verleiblichung' alle Dimensionen der Welt erreicht und darin ‚vollbracht' und ‚bewahrheitet' wird – nicht nur im privaten, sondern auch im gesellschaftlich-politischen Bereich" (372).
„Communio" als *ekklesiologische Leitkategorie* ist spätestens seit der Sondervollversammlung der Bischofssynode zum Konzilsjubiläum Ende 1985 im Gespräch und in der theologisch-kirchenpolitischen Diskussion. Greshake formuliert grundsätzlich, die Kirche bilde in der Vermittlung von Einheit und Vielfalt das trinitarische Geheimnis Gottes ab und wendet den Communio-Gedanken dann auf die verschiedenen Grundspannungen in der Kirche an (Institution/Charisma, Besonderheit/Allgemeinheit, Tradition/Inkulturation, Frau/Mann, Laie/Priester). Es bleibt hier allerdings jeweils bei knappen Hinweisen, etwa zum Verhältnis von Besonderem und Allgemeinheit: „Ohne das Katholische verkümmert das Besondere in der eigenen Isolation an Blutarmut... Umgekehrt wird ohne das Besondere das katholische Leben leer" (391).
Ein eigener Paragraph gilt *Amt und Verfassung der Kirche* im Licht der Trinität. Greshake plädiert hier für ein Verständnis des Amtes, das weder dessen christologisches noch pneumatologisches Moment isoliert, sondern beide trinitarisch vermittelt. Für die gesamtkirchliche Verfassung setzt er dementsprechend auf eine Korrektur des westlichen Einheitsdenkens mit seinem Zentralismus durch die alt- bzw. ostkirchliche Vorstellung der Gemeinschaft der Ortskirchen, die auf dem Zweiten Vatikanum teilweise wiederaufgenommen wurde.

Von Greshakes Grundansatz her ist es konsequent, daß sich der dritte Teil von „Der dreieine Gott" auf Problembereiche einläßt, die gewöhnlich nicht in Verbindung mit dem Trinitätsglauben gebracht werden. Wenn sich in Natur und Geschichte Spuren des dreieinen Gottes als Communio ausfindig machen lassen und die Wirklichkeit insgesamt auf dem Weg der „Trinitarisierung" ist, liegt die Frage nach der erhellenden Kraft des Trinitarischen für die Gesellschaft oder das Verhältnis der Religionen durchaus nahe.
Greshake formuliert zum erstgenannten Punkt: „Nur vom trinitarischen Gottesbild bzw. von einer trinitarischen Letztbegründung der sozialen Wirklichkeit aus erhält die Vermittlung des einzelnen mit der politischen Gemeinschaft einen seiner Freiheit innerlichen, weil konstitutiven Sinn" (479). Seine Überlegungen zeigen allerdings auch, daß sich der trinitarische Gedanke nur in vielen vermittelnden Schritten und eher indirekt für die Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung fruchtbar machen läßt. Für das Verhältnis der Religionen untereinander und den künftigen Religionsdialog sieht Greshake Trinitätsglauben und Trinitätstheologie als eine „Basistheorie". Er gibt in diesem Zusammenhang anregende und weiterführende Hinweise für einen künftigen Dialog der Religionen als gegenseitige Herausforderung, „mit der dreifach-einen Wirklichkeit Gottes Ernst zu machen" (516).

Eine ständige Gratwanderung

„Der dreieine Gott" ist zweifellos ein so gelungenes wie herausforderndes Stück Theologie. Greshake hat den Mut und die Konsequenz, die Trinität als „Grundbestimmung der christlichen Religion" (Hegel) nicht nur rhetorisch-appellativ zu behaupten, sondern wirklich einmal durchzuführen, ohne dabei die notwendigen methodischen Sicherungen zu vernachlässigen. In mancher Beziehung handelt es sich um eine Programmschrift, die interessante Anstöße und Grundgedanken für weitere theologische Überlegungen vermittelt, ohne sie selber schon im einzelnen auszufalten.
Wer über das Wesen und die immanenten Vollzüge des dreieinen Gottes nachdenkt, gerät unweigerlich an Grenzen des Sag- und Vorstellbaren. Andererseits: Verzichtet man auf den Versuch einer theologisch-rationalen Durchdringung dieses „mysterium strictissime dictum", läßt sich das Spezifikum des christlichen Gottesverständnisses nicht wirklich vermitteln bzw. für theologisch-ekklesiologische wie außertheologische Zusammenhänge fruchtbar machen. Insofern ist Trinitätstheologie wie trinitarische Theologie eine ständige Gratwanderung.
Es bleibt die Frage, ob und wie es gelingen kann, die trinitarische Grundbotschaft vom Gott, der in sich selber eine Communio von drei Personen ist und in diese Gemeinschaft die Schöpfung und den Menschen hineinnimmt, in Bewußtsein und Praxis der Gläubigen und im Leben der Kirche zu verwurzeln. Die „normalen" Vorstellungen über Gott und Jesus sind heute alles andere als trinitarisch; die trinitarischen Bezüge und Verweise in Glaubenswirklichkeit wie „profaner" Wirklichkeit liegen nicht einfach auf der Hand, sondern müssen dem Verständnis erschlossen werden. Greshake schreibt: „Das ‚Zauberwort', das die Wirklichkeit der Welt und die Erfahrung des Menschen zum ‚Singen' bringt, so daß sie zu sich selbst kommt, zu Ganzheit, Durchlichtetheit und Integration, ist der trinitarische Gott in seinem Sein und Handeln" (25). Nur muß einem dieses Zauberwort erst aufgehen.

Ulrich Ruh

Flexible Kontinuität

Neuere Veröffentlichungen zum deutschen Staatskirchenrecht

Die durch ein dichtes Netz von Verträgen geregelten Staat-Kirche-Beziehungen in Deutschland funktionieren gut – aber gleichzeitig wird immer wieder am Status quo gekratzt. In jüngster Zeit sind einige gewichtige Veröffentlichungen zum deutschen Staatskirchenrecht erschienen, die einen Gesamtüberblick über die Materie und ihre Probleme ermöglichen.

Die Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche hat im Grundgesetz und entsprechenden Konkordaten und Kirchenverträgen eine komplexe Regelung erfahren. Sedes materiae sind Art. 4 und 140 Grundgesetz. Durch letztgenannte Bestimmung werden dem GG dabei Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung von 1919 „inkorporiert". Wie konfliktträchtig auf der einen Seite auch oder gerade heute noch das Staatskirchenrecht als Rechtsgebiet ist, wurde angesichts der öffentlichen Diskussionen über die Kruzifix-Entscheidung des BVerfG (vgl. HK, Oktober 1995, 536 ff.) wieder einem breiten Publikum deutlich. Auf der anderen Seite ist das Staatskirchenrecht vor dem Hintergrund seiner geschichtlichen Entwicklung und angesichts des religionssoziologischen Wandels ein theoretisch spannendes Rechtsgebiet.

In den Jahren 1994 bis 1996 sind mehrere bedeutsame staatskirchenrechtliche Publikationen erschienen, die nachfolgend vorgestellt werden sollen. Als erstes ist das von *Joseph Listl* und *Dietrich Pirson* herausgegebene „Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland" zu nennen (2. überarbeitete Auflage Bd. I [1994] und Bd. II [1995], Duncker & Humblot, Berlin).
Dem Leiter des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands und Augsburger Kanonisten *Joseph Listl* wurde zum 65. Geburtstag eine zweibändige Aufsatzsammlung „Kirche im freiheitlichen Staat – Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht" dediziert (hg. von *Josef Isensee* und *Wolfgang Rüfner* i. V. m. *Wilhelm Rees*, Duncker & Humblot, Berlin 1996).
Schließlich erschienen vom Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD in Göttingen, *Axel Freiherr von Campenhausen*, „Gesammelte Schriften" (zit. GS) – ebenfalls eine Geburtstagsgabe (Mohr/Siebeck, Tübingen 1995), ein Band „Kirchenrecht und Kirchenpolitik – Stellungnahmen im kirchlichen Zeitgeschehen" (Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1996) und schließlich in dritter, stark erweiterter Auflage sein Lehrbuch zum Staatskirchenrecht (zit. Lb.; Beck, München 1996).

Während in der Zeit der Wiedervereinigung eine Renaissance des Staatskirchenrechts festgestellt wurde *(Peter Häberle)*, so hat sich diese Stimmung mittlerweile gelegt. Teilweise lassen sich wieder die alten Fronten ausmachen. Steht doch das Staatskirchenrecht seit jeher im Verdacht, Ideologie-Jurisprudenz zu betreiben. Den in der Regel kirchlich engagierten Wissenschaftlern wird vorgeworfen, es gehe ihnen gar nicht um einen wirklich bekenntnisneutralen Staat, sondern sie hätten es sich zur Aufgabe gemacht, soviel wie möglich vom christlichen Staat vorrepublikanischer Provenienz in den Staat des Grundgesetzes hinüberzuretten *(L. Renck)*.

Diese vermeintliche Ideologieanfälligkeit fokussiert sich teilweise in der Suche nach prägnanten Kurzformeln zum Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften. So operiert z. B. eine Ansicht, deren geringe Beachtung der vorherrschenden staatskirchenrechtlichen Wissenschaft kritisch vorgehalten wird, damit, daß die Ordnung des GG von einer strikten, absoluten *Trennung des Staates von den Kirchen* ausgehe und sich dieser gänzlich bekenntnisneutral zu verhalten habe. Bestimmungen z. B. über die Gewährleistung des Religionsunterrichtes in den öffentlichen Schulen (Art. 7 GG) oder der Status der theologischen Fakultäten werden vor diesem theoretischen Ausgangspunkt als systemwidrige Verfassungsdurchbrechungen angesehen. Solches würde nur vermieden, wenn der staatliche Raum sich „bekenntnisneutral" und somit gegenüber religiösen Phänomenen indifferent verhielte. Die individuelle und kollektive Religiosität sei ausschließlich auf den gesellschaftlichen Raum verwiesen.

Neutralität meint nicht Indifferenz

Es fragt sich nur, ob diese Ansicht nicht von einem überholten Staat-Gesellschaft-Verständnis ausgeht und somit aus dem Blick verliert, daß das GG mittels seiner grundrechtlichen und institutionellen Gewährleistungen ein plurales Gemeinwesen zum Ziel hat, in dem die Kirchen und Religionsgemeinschaften eben auch vorgesehen sind. Zwar soll mittels einer an die ausdrücklichen Verfassungsbestimmungen herangetragenen Trennungskonzeption einiges als „verfassungswidrige Verfassungsbestimmungen" ausgehebelt werden, doch ist dies mehr als ein methodisch fragwürdiges Unterfangen (vgl. von Campenhausen, HdbStKirchR I, 71–74). Das Trennungsprinzip ist kein „Kampfbegriff", da die Verfassung das freie und selbstbestimmte Wirken gerade auch der Volkskirchen im öffentlichen Leben der staatlichen Gemeinschaft garantiert und schützt (so *Peter Badura*, I, 242).

Dieser Trennungsideologie und formalistisch zugespitzten Neutralitätskonzeption wird entgegengesetzt, daß der *Neutralitätsgrundsatz* als Grundlinie des heutigen Staatskirchenrechts nicht die religiöse Indifferenz des Staates meine, sondern lediglich die Nichtidentifikation des Staates mit einer bestimmten religiösen Richtung. Der Staat ist nicht Partei und nimmt zu Fragen des Glaubens und letzter Wahrheiten nicht wertend Stellung. „Das Staatskirchenrecht des säkularen Verfassungsstaates gibt der Religion die ihr angemessene Freiheit und Selbstbestimmung in den Formen des weltlichen Rechts" (so Badura, HdbStKirchR I, 223). Badura weist aber vor dem Hintergrund gerade neuerer Entwicklungen darauf hin, daß damit der Staat, der sicherlich „Heimstatt aller Bürger" sein muß, nicht gehindert sei, sich auch mit von Religionen ausgehenden Gefahren zu befassen, sofern dadurch die Grenzen der Religionsfreiheit und religionsgemeinschaftlicher Autonomie nicht verletzt würden.

Diese Nichtidentifikation des Staates findet in dem alten religionsverfassungsrechtlichen Grundsatz der *Parität* seine logische Fortsetzung. In seinem grundlegenden Artikel zur Parität hebt *Martin Heckel* hervor, daß es sich recht verstanden bei diesem Gleichbehandlungsgebot nicht um eine „Planier-Parität" handele, die der Gleichmacherei diene (HdbStKirchR I, 599, 601). Vielmehr trage das säkularisierte Leitprinzip der Rechtsgleichheit den Januskopf der Egalisierung und der Differenzierung. Es sei nicht Ziel der Rechtsordnung, den Bereich des Religiösen mit dem des Säkularen gleichzuschalten.
Säkulare und generalisierte Rechtsnormen sind für Heckel Instrumente der Differenzierung, um religiöse Eigenarten und Unterschiede sich entfalten zu lassen. Er resümiert den Paritätssatz folgendermaßen: „Der Staat regelt die säkularen Rahmenbedingungen einheitlich und gleichmäßig und entscheidet über die weltlichen Kultur- und Sozialaspekte; die Religionsgemeinschaften normieren und betreuen eigenständig und divergent je nach ihrem Bekenntnis die spezifisch religiöse Seite, die in der Gleichheit und Allgemeinheit des staatlichen Rahmens jeweils in Freiheit und Verschiedenheit zur Entfaltung kommt."

Schließlich wird vor allem durch die Stellungnahmen Listls immer wieder im Religionsverfassungsrecht der *Toleranzgedanke* als grundlegende Direktive aktiviert. Listl sieht in der Toleranz im Verhältnis zur verfassungsrechtlich gewährleisteten Religionsfreiheit ein Komplementärprinzip (HdbStKirchR I, 442 f.; Kirche im freiheitlichen Staat, 72 ff., 76 ff.). Virulent wird die Toleranzfrage vor allem dann, wenn positive und negative Religionsfreiheit wie z. B. in der Kruzifixfrage miteinander in Konflikt geraten. Dieser Konflikt läßt sich für ihn nicht so lösen, daß die negative Religionsfreiheit zum religiösen Obergrundrecht entwickelt und somit zu einem „Religionsausübungsverhinderungsrecht" würde. Vielmehr betont Listl immer wieder, daß die widerstreitenden Interessen einander ausgleichend zuzuordnen seien.
Diese genannten Prinzipien verdeutlichen, daß der Verfassungsstaat des GG eine kulturintegrative Leistung *(F. Hufen)* zu vollbringen sucht, indem er die religiöse Eigengesetzlichkeit und Eigenständigkeit in das öffentliche Leben mit einbezieht. Da der Staat mittels anderer grundrechtlicher Gewährleistungen dieses Angebot auch anderen Gruppierungen unterbreitet, kann nicht a priori von einer anachronistischen Privilegierung der Religionsgemeinschaften ausgegangen werden.

Vertragliche Abmachungen als sachgemäße Regelungsform

Paul Mikat führt in seinem gelehrten Artikel über das Verhältnis von Staat und Kirche aus, wie sich dieses Verständnis historisch überhaupt entwickelt und heute kirchlicherseits eine andere Stufe erreicht hat (HdbStKirchR I, 111 ff.). Anhand der Texte des Zweiten Vatikanums u. a. legt Mikat dar, daß die Kirche dem Staat nicht mehr unmittelbar als außerstaatliche Ordnungsmacht gegenübertritt, sondern geistig in derselben Gesellschaft wirkt und lebt, die auch den Staat hervorbringt. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist somit weniger ein Problem institutioneller Abgrenzung als vielmehr eines adäquater und freiheitlicher Zuordnung.
In einem ebenso anschaulichen, konzisen wie tiefgehenden Beitrag über das Ius Publicum Ecclesiasticum schreibt Listl, daß die richtig verstandene Lehre von der Kirche als einer societas iuridice perfecta eine Abwehr gegen unrechtmäßige Eingriffe in die Besonderheiten der Kirche sei (Kirche im freiheitlichen Staat II, 989 ff.). Der Staat sei nicht die alleinige Quelle allen Rechts, dies werde gerade auch deutlich am Verhältnis von Staat und Kirche, da es keine staatliche Letztentscheidung über spirituelle und temporale kirchliche Zwecke geben könne.
Da das Religionsverfassungsrecht „ekklesiologisch hellsichtig" *(A. Hollerbach)* sein muß, wird in allen genannten Publikationen gerade auch immer wieder auf Fragen der innerkirchlichen Ordnungsgesichtspunkte eingegangen. Dem Religionsverfassungsrecht kommt somit die Aufgabe zu, besondere Binnenstrukturen in den Staat als Handlungs- und Wirkungseinheit zu vermitteln. Der Staat ist dann keine uniforme Einheit, sondern eine „Einheit in der Unterschiedenheit" *(E. Wolf)*, die es ermöglicht, in gewissem Maße eigene Wege zu gehen, ohne daß dies einfachhin als Sonderweg qualifiziert werden kann. Gerade diese Vermittlungsaufgabe macht den Reiz des Staatskirchenrechts aus.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß die vertraglichen Absprachen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften eine besonders sachgerechte Regelungsform sind, die Listl und Hollerbach plastisch in historischer Perspektive und Aktualität veranschaulichen (Hollerbach, HdbStKirchR I, 253 ff.; Listl, Kirche im freiheitlichen Staat I, 469 ff.). Gerade in den neuen Bundesländern sind Kirchenverträge Mittel, Distanz und Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften ausgleichend zuzuordnen.
Die Verfassung selber hat ausdrückliche Grundentscheidun-

gen getroffen, deren genaues Verständnis sich erst vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung ergibt. Aus diesem Grunde ist es immer wieder erforderlich, gerade im Bereich des Religionsverfassungsrechtes diese Grundlagen zu vergegenwärtigen. Als die maßgebliche verfassungsrechtliche Grundentscheidung wird die in Art. 4 GG getroffenene Gewährleistung der Religionsfreiheit angesehen. Es sind vor allem die Forschungen Listls, die immer wieder den Gehalt dieses Grundrechts zum Ausdruck bringen (z. B. HdbStKirchR I, 439 ff.). Hierbei sind besonders seine Rechtsprechungsübersichten Zeichen dafür, daß Art. 4 GG „law in action" ist (Kirche im freiheitlichen Staat, I, 65 ff., 106 ff.).

Listl weist im Anschluß an die berühmte „Lumpensammler-Entscheidung" des BVerfG darauf hin, daß der Schutzbereich dieses Grundrechts extensiv zu interpretieren sei. So sei unter Religionsausübung i. S. Art. 4 Abs. 2 GG nicht nur die herkömmliche, eher eng zu deutende Kultusfreiheit zu verstehen, die sich lediglich auf die Ausübung und Beachtung religiöser Bräuche wie Gottesdienst, Gebete, Empfang von Sakramenten, Prozessionen, Zeigen von Kirchenfahnen u. ä. beziehe. Sehr nachdrücklich hebt Listl hervor, daß durch Art. 4 Abs. 2 GG jegliches Handeln aus einer religiösen Motivation heraus von Verfassungs wegen geschützt sei. Diese Interpretation wird von Campenhausen (GS, 256 ff.) und vielen anderen grundsätzlich geteilt.
Maßgeblich – im wahrsten Sinne des Wortes – sei dabei das jeweilige Selbstverständnis der Kirche bzw. Religionsgemeinschaft. Damit wird gleichzeitig zu Recht der Aspekt hervorgehoben, daß die Religionsfreiheit nicht nur ein höchst individuelles Grundrecht ist, sondern daß auch die Kirchen sich auf diese verfassungsrechtliche Gewährleistung berufen können. Der Schutz der Religion umfaßt demnach sowohl individuelle wie auch korporative Dimensionen.

Wie weit reicht der Schutz der Religionsfreiheit?

Die sehr weite Auslegung des Art. 4 GG ist letztlich geeignet, sämtliche religiöse Phänomene mit verfassungsrechtlicher Dignität auszuzeichnen. Es ist somit nicht verwunderlich, daß sich alle gern auf die Verfassungsbestimmung berufen. Dies führt zu erheblichen Schwierigkeiten, wenn die ursprünglich christlich-abendländischen Religionserscheinungen mit fremden oder neuartigen Phänomenen konfrontiert werden. Es handelt sich dabei zum einen um die Frage, wie bestimmte Aspekte des *Islam* verfassungsrechtlich zu behandeln sind und zum anderen auch um das hochaktuelle Problem, ob z. B. das Handeln von *Scientology* als Religionsausübung anzusehen ist.

Diesem Thema hat sich von Campenhausen mehrfach gewidmet. Bei neuen religiösen Erscheinungsformen plädiert er gleichsam für einen „Qualitätstest" zumindest im Bereich positiver Religionspflege (GS, 409 ff., 445 ff.). Von Campenhausen geht davon aus, daß es sich bei den von der Verfassung verwendeten Worten um Abgrenzungsbegriffe handelt, die inhaltlich bestimmt und rechtlich nachprüfbar seien: „Unbeschadet des Umstandes, daß der religiös-neutrale Staat ein religiöses Bekenntnis nicht definiert, nicht beurteilt und möglichst das respektive Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft berücksichtigt, steht es noch nicht in deren Macht, nach willkürlichem Selbstverständnis Beliebiges zu Religion und Religionsausübung zu erklären" (Lehrbuch, 83).

Dies ist eine seit der Bahai-Entscheidung des BVerfG scheinbar im Vordringen befindliche Auffassung. In dieser neueren Entscheidung sehen einige einen argumentatorischen Schwenk und eine gewisse Relativierung des bis dahin als maßgeblich anerkannten Selbstverständnis-Kriteriums, wobei auch darauf hingewiesen wird, daß das BVerfG letztlich selbst keine genauen, dem Neutralitätsgrundsatz entsprechenden Kriterien bereithält, um ein Handeln als Religionsausübung einzuordnen oder nicht. Diese grundlegende und komplexe Frage, wann etwas als Religionsausübung anzusehen ist und damit dem Schutz des Art. 4 GG unterfällt, dürfte eine Problematik sein, die sich angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen weiterhin stellen wird.

Wenn auch von Campenhausen u. a. sämtliches Handeln der beiden großen Volkskirchen relativ unproblematisch als Religionsausübung qualifizieren, so wird doch sehr ernsthaft darauf hingewiesen, daß dieser Verfassungsschutz religiösen Eigenlebens auch von Kirchenseite her in Gefahr geraten könne. In einem bemerkenswerten Aufsatz von 1984 geht von Campenhausen auf dieses innerkirchliche Problem ein (Kirchenrecht und Kirchenpolitik, 260 ff.). Er betont, daß die Kirche nicht neutral, sondern Gesinnungsverband sei und letztlich nur solange mit Berechtigung religionsverfassungsrechtliche Gewährleistungen in Anspruch nehmen könne, solange sie sich ihrer kirchlichen Eigengesetzlichkeit bewußt bleibe.
Am Beispiel *caritativ-diakonischer Tätigkeit der Kirchen* läßt sich dieses Problem verdeutlichen. Grundsätzlich wird bis heute Caritas als tätige Nächstenliebe aufgefaßt, die ein Stück Auftrag der Kirche in dieser Welt wahrnimmt und erfüllt. Angesichts dieses Selbstverständnisses unterfällt die caritative Tätigkeit und Grundfunktion der Kirchen nach überwiegender Auffassung noch dem Schutz des Art. 4 GG. Das immense Wachstum des Marktes für soziale Dienstleistungen verdeutlicht aber auch die Probleme, das religiöse Proprium des caritativen Auftrages wirkmächtig zum Ausdruck zu bringen.
Besorgt geht Isensee in seinem monographischen Artikel „Die karitative Tätigkeit der Kirchen und der Verfassungsstaat" (HdbStKirchR II, 665 ff.) gerade auf diese Fragen ein. Grundsätzlich sieht er den diakonisch-caritativen Bereich zwei gefährlichen Tendenzen ausgesetzt: Zum ersten sei eine „kalte Säkularisierung" der Caritas zu beobachten, da die Akzeptanz kirchlicher Leistungen im Sozialbereich sich nicht auf ihre religiösen Voraussetzungen erstrecke. Zum zweiten konstatiert Isensee die „innere Versuchung", sich selbst zu säkularisieren und Caritas tendenziell nur noch als Sozialarbeit ohne religiöse Verankerung zu verstehen. Je mehr die

Erkennbarkeit der religiösen Motivation abnehme und immer mehr eine Anpassung an die säkulare Umwelt erfolge, desto mehr gehe auch die aktuelle Reichweite der Religionsfreiheit in Sachen Caritas zurück. Innere Neutralisierungen um den Preis des gelebten kirchlichen Propriums willen würden im Endeffekt dazu führen, den bis heute gewährten verfassungsrechtlichen Schutz durch Art. 4 GG abzuerkennen.
Zwar räumt Isensee ein, daß zwischen dem caritativ-diakonischen Auftrag und seiner praktischen Umsetzung immer eine Differenz bleiben werde, doch darf diese seiner Meinung nach nicht zu groß ausfallen, weil dann der Anspruch seine prägende Wirksamkeit und damit seine grundrechtliche Legitimation verliert. Dieser Beitrag Isensee ist ein herausragendes Exempel dafür, wie kritisch das neue „Handbuch des Staatskirchenrechts" kirchliches Leben behandelt und damit den Finger auf mögliche oder existente offene Wunden der Glaubwürdigkeit legt.

Kirchliche Freiheit ist nicht ungebunden

Neben die Gewährleistung der Religionsfreiheit durch Art. 4 GG tritt als notwendige und rechtlich selbständige Garantie noch das religions-gemeinschaftliche Selbstbestimmungsrecht, das *Konrad Hesse* in seinem Handbuchartikel sehr klar und nüchtern darstellt (I, 521 ff.). Art. 140 GG/137 Abs. 3 WRV gestattet den Kirchen und Religionsgemeinschaften von Verfassungs wegen, daß sie „ihre" Angelegenheiten in den Schranken des für alle geltenden Gesetzes selbständig ordnen und verwalten.
Funktion und Bedeutung des Selbstbestimmungsrechtes der Kirchen und Religionsgemeinschaften liegen für Hesse darin, daß auf der einen Seite die Verfassung die religiöse Eigenständigkeit und Besonderheit hinsichtlich der eigenen Angelegenheiten nicht ausgrenzt, sondern um ihrer positiven Aktualisierung willen schützt. Was die Religionsgemeinschaften unter „ihren Angelegenheiten" verstehen, entzieht sich naturgemäß einer ausschließlichen staatlichen Feststellung; ausschlaggebend kann nur das jeweilige Selbstverständnis der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften sein.

Auf der anderen Seite ist die kirchliche Freiheit nicht ungebunden. Vielmehr hat der Staat die Aufgabe, Bestand und Bindung kirchlicher Freiheit zu den Freiheiten und Rechtsgütern anderer wirksam ausgleichend einander zuzuordnen. Kulturkampfgesetze oder Gesetze, die eine besondere Staatsaufsicht über die Kirchen und Religionsgemeinschaften begründen sollen, wären mit dem Grundgesetz nicht vereinbar. Es ist somit Aufgabe des Gesetzgebers, eine solche sachliche Zuordnung zu treffen. Zudem muß diese gesetzliche Zuordnung dazu dienen, die kirchlichen Selbstbestimmungsrechte und die damit kollidierenden anderen Freiheiten und Rechtsgüter zu einem solchen Ausgleich zu führen, daß beide zu optimaler Wirksamkeit gelangen können.

Praktisch besonders relevant sind angesichts der hohen Beschäftigungszahlen die Aspekte des *kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes*, die *Dietrich Pirson*, *Wolfgang Rüfner* und *Reinhard Richardi* im HdbStKirchR in allen Facetten erschöpfend behandeln. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften sind vor dem Hintergrund der verfassungsrechtlichen Gewährleistungen nicht absolut an das weltlich-zivile Arbeitsrecht gebunden, sondern dürfen kraft ihres Selbstverständnisses das staatliche Arbeitsrecht gemäß ihren Eigenarten modifizieren (Rüfner, in: II, 880 f.). Zu einer vollkommenen Loslösung des kirchlichen Individualarbeitsrechtes vom staatlichen Recht kommt es dabei aber nicht. Die kirchlichen Grundsätze werden in der Regel durch eine Abrede im einzelnen Arbeitsvertrag in das Arbeitsverhältnis einbezogen. Besonderheiten des spezifisch kirchlichen Arbeitsverhältnisses sind z. B. die bekannten und konfliktträchtigen Loyalitätspflichten (dazu Rüfner, II, 901 ff.; s. a. Listl, Kirche im freiheitlichen Staat II, 621 ff.) und das Leitbild der Dienstgemeinschaft. Der Gedanke der Dienstgemeinschaft ist dabei mehrdimensional; er „ist ein Rechtsgrundsatz sowie eine Auslegungsregel bei der Rechtsanwendung und ein Programmsatz für die Gestaltung des Arbeitsrechtes in der Kirche" (so Rüfner, II, 895 f.).

Schließlich gilt für den kirchlichen Arbeitgeber nicht das normale kollektive Arbeitsrecht. Diese Dimension wird im HdbStKirchR von Richardi behandelt (II, 925 ff.). Die Kirchen sind sich darüber einig, daß weder die einseitige Festlegung des Inhalts der Arbeitsverhältnisse durch den kirchlichen Gesetzgeber oder das kirchliche Leitungsorgan („erster Weg") noch die unbesehene Übernahme des Tarifvertragsrechtes („zweiter Weg") dem Wesen des Dienstes in der Kirche gerecht wird. Sie beschreiten einen sog. „dritten Weg" und sind hierzu auch qua Verfassung befugt. Demnach gibt es bei den Kirchen paritätisch mit Arbeitgeber- und Mitarbeitervertretern besetzte arbeitsrechtliche Kommissionen, die Normen über Abschluß, Inhalt und Beendigung der Einzelarbeitsverhältnisse schaffen.

Der Körperschaftsstatus als „weltlich-rechtliches Kleid"

In Art. 140 GG/137 Abs. 5 WRV wird den großen Volkskirchen und anderen Religionsgemeinschaften der Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts zugesprochen. Dieser Rechtsstatus ist aber nicht nur auf sie beschränkt, sondern kann – unter bestimmten Voraussetzungen – auch von allen anderen Religionsgemeinschaften erworben werden. Aus der Feder des Heidelberger Staatsrechtlers *Paul Kirchhof* stammt der Artikel im HdbStKirchR zu diesem „rätselhaften Ehrentitel" (I, 651 ff.). Kirchhof legt dar, daß die Einstufung bestimmter Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts ihren Status der Zuordnung und Distanz zum Staat und zur staatlichen Rechtsordnung verdeutliche.
Er führt im Anschluß an die Rechtsprechung aus, daß der Körperschaftsstatus die Unabhängigkeit und gemeinwohl-

verpflichtete Verantwortlichkeit der Kirchen verdeutliche. Demnach begründe der Status der Kirchen als öffentlich-rechtliche Korporation „Sonderaufgaben und Sonderbefugnisse, aber auch die ‚öffentliche' Erwartung an eine gesellschaftsdienliche Aufgabenstellung, das moralisch-ethische Mandat und den Sozial- und Kulturauftrag" (666). Inhaltlich verbunden ist mit diesem öffentlich-rechtlichen Status die Dienstherrenfähigkeit, Organisationsgewalt u. a.

Es ist einerseits angesichts des Ausgeführten leicht verständlich, wenn gerade diese Verfassungsbestimmung als „Crux" empfunden wurde und wird. Andererseits hat der Staat die religiöse Potenz vorgefunden und anerkennt sie als Teil der öffentlichen Ordnung, indem er bestimmten Religionsgemeinschaften ein „weltlich-rechtliches Kleid" (Hollerbach) verschafft (vgl. von Campenhausen, Lb. 139 ff.). Dies bedeutet aber keine absolute Bevorzugung nur der christlichen Religion, denn der Körperschaftsstatus steht grundsätzlich jeder Religionsgemeinschaft unter bestimmten Kautelen offen bzw. keine Religionsgemeinschaft ist gezwungen, diesen Status beizubehalten. Von Campenhausen erläutert dies gerade am Beispiel des Islam, wobei sich die Situation in diesem Fall momentan seiner Auffassung nach so darstellt, daß der Organisationsgrad, den Art. 140 GG/137 Abs. 5 WRV voraussetzt, beim Islam noch nicht erreicht ist (v. Campenhausen, GS, 409 ff., 445 ff.).

Zwischen Staat und Religionsgemeinschaften gibt es gemeinsame Angelegenheiten, sog. res mixtae. Dazu gehören beispielsweise die *Theologischen Fakultäten*, deren rechtliche Stellung Hollerbach umfassend würdigt (HdbStKirchR II, 549 ff.). Momentan sehr umstritten ist die Weigerung des Landes Brandenburg, den Religionsunterricht als ordentliches Unterrichtsfach in den Schulen anzubieten. Statt dessen wird ausschließlich ein Fach „LER" (Lebensgestaltung-Ethik-Religion) angeboten. In der Ausschließlichkeit dieses Angebots entgegen des Wortlauts des Art. 7 Abs. 3 GG und dem möglichen Verstoß gegen den Neutralitätsgrundsatz, weil der Staat wertend den Sachbereich Religion unterrichtet, liegen zwei Probleme des Brandenburger Modells.
Der Erlanger Staatsrechtler *Christoph Link*, einer der Gutachter des nunmehr vor dem BVerfG anhängigen Verfahrens, hat ein umfassendes Kompendium die den Religionsunterricht betreffenden Rechtsfragen – z. B. auch das Problem der sog. Bremer Klausel im Hinblick auf den Brandenburger Fall – verfaßt (HdbStKirchR II, 439 ff.). Dem Vorwurf, daß der Religionsunterricht wie jede Berücksichtigung des Religiösen in staatlichen Institutionen mit einem „Odium der Verfassungswidrigkeit" behaftet sei, tritt Link zu Recht mit dem Argument entgegen, daß die religionsverfassungsrechtliche Ordnung des GG keine strikt laizistische sei. Der grundrechtssichernde Staat des GG gestatte religiöse Freiheiten nicht nur im gesellschaftlichen Bereich, sondern auch in seinen Institutionen. Im Anschluß an *E.-W. Böckenfördes* berühmte Sentenz legitimiert Link den Religionsunterricht mit der Erwägung, daß der weltanschaulich neutrale Staat von sittlicher Bindung und Veranwortlichkeit lebe, ohne sie aber selber schaffen oder garantieren zu können.
Ähnlich verdeutlicht Hollerbach die Legitimation der Theologischen Fakultäten aus einer „cura religionis" des Staates heraus, der Religion und Theologie in seine Freiheitsvorsorge mitaufnehme und ihnen damit die Chance öffentlicher Relevanz gebe. Dies geschieht nach Hollerbach auch aus einer „cura reipublicae" heraus, da dies einerseits der pluralen Offenheit des Staates entspreche, anderseits aber auch seiner „Fundamentierung" hinsichtlich der religiös-moralischen Substanz seiner Bürger diene (II, 561).

Ein anderes Problem ist die Möglichkeit der Einführung islamischen Religionsunterrichtes, mit der sich bis dahin vor allem von Campenhausen beschäftigt hat (Kirchenrecht und Kirchenpolitik, 273 ff.; Lb., 245 ff.). Die Einführung eines solchen denkbaren regulären Unterrichtes als ordentliches Lehrfach scheitert seiner Auffassung nach bis heute – grob gesagt – z. B. daran, daß es keinen organisierten Ansprechpartner gebe, der verbindlich die religiösen Grundsätze für die Unterrichtserteilung formulieren könnte. Die Fragen des islamischen Religionsunterrichtes seien demnach zur Zeit nicht rechtlicher, sondern eher praktischer Art.
Die Wissenschaft vom Staatskirchenrecht steht heute vielleicht vor einer Wende. Wenn Peter Häberle zugespitzt formuliert, Art. 140 GG/137 Abs. 1 WRV sagt, es bestehe keine Staatskirche, somit gebe es auch kein „Staatskirchenrecht", und im Folgenden für den Begriff „Religionsverfassungsrecht" plädiert (vgl. auch die Begriffsstudie von Hollerbach, in: Iuri Canonico Promovendo – Festschrift für H. Schmitz, Regensburg 1994, 869 ff.), so wird darin deutlich, daß u. U. ein gewisser Perspektivenwechsel erforderlich wird, weil sich der „religiöse Markt" verändert.

Die Entwicklung bleibt spannend

Rechtlich gesehen bleibt abzuwarten, inwieweit sich die Europäisierung auch im Staatskirchenrecht auswirken wird. *Gerhard Robbers* legt im einzelnen dar, daß bis heute im Europarecht wirklich angemessene religionsrechtliche Strukturen fehlen (HdbStKirchR I, 315 ff.). Ansatzpunkte für ein gemeineuropäisches Religionsverfassungsrecht sieht er z. B. – trotz bisher problematischer dogmatischer Konstruktionen – in Art. 9 EMRK, der die Religionsfreiheit garantiert, nun selbst auf der Ebene primären Gemeinschaftsrechtes im Maastrichter Vertrag verankert. Für Robbers bedeutet dies grundsätzlich auch die Garantie religionsgemeinschaftlichen Selbstbestimmungsrechtes, da Religionsfreiheit sich gleichsam logisch – als kollektivrechtliche Dimension – auch auf diese Frage bezieht.

Spannend bleibt die Entwicklung des Staatskirchenrechts deshalb, weil sich die religiöse Situation in erheblichen soziologischen Veränderungen befindet (Kirchenaustritte, weltanschauliche Struktur der neuen Bundesländer u. a.).

Dies wird sicherlich nicht ohne Auswirkungen auf das Staatskirchenrecht bleiben. Nur diejenigen, die den Abschied von der Volkskirche schon feiern, werden sehen müssen, daß der Schutz des religiösen Sachbereiches gerade in einer ausgeprägteren Minderheitssituation zu neuer Aktualität gelangen wird. In den Beiträgen zum „Handbuch des Staatskirchenrechts" wird die Mannigfaltigkeit des Bereiches Religionsverfassungsrecht deutlich. Es ist offensichtlich, daß diese komplexen Strukturen nicht mittels einfacher Formeln beschrieben werden können.

Inwieweit der Status quo aber „restlos" aufrechterhalten werden kann, wird die Frage weiterer Entwicklung sein. Die Gefahr der Selbstsäkularisierung (Isensee) wird gesehen und im einzelnen auch kritisch eingeräumt, daß z. B. kirchliche Feiertage, die ihren religiösen Sinn nicht mehr zum Ausdruck bringen können und nur noch der Verschaffung von Freizeit dienen, auch des besonderen Schutzes verlustig gehen können (vgl. *Karl-Hermann Kästner*, HdbStKirchR II, 347 f.). Vielleicht eine Crux des Buß- und Bettages und dessen Abschaffung im Rahmen der Einführung der Pflegeversicherung?

Es geht nicht um Privilegien, sondern darum, daß der Verfassungsstaat seine Freiheitlichkeit gerade darin erweist, die Eigenheiten des Sachbereiches Religion und Kirchlichkeit zu schützen. Der Verfassungsstaat ist „kulturoffen" *(Paul Kirchhof)* und bietet die Freiheiten auch anderen Kulturen und Religionen an, die sich hier verwirklichen wollen. Im Staatskirchenrecht verdeutlicht sich diese Offenheit des Staates, der sich auch seiner kulturellen Wurzeln verpflichtet weiß, ohne deswegen als „christlicher Staat" zu firmieren. Tradition wird sicherlich nicht die heutige Funktion gänzlich determinieren können, doch ist anhand des Referats ausgewählter staatskirchenrechtlicher Fragestellungen deutlich geworden, daß die integrative Leistung des Staates und seine freiheitliche Offenheit sich u. a. im Religionsverfassungsrecht zeigt, welches somit beispielhaft für das gesamte Staatsrecht ist (vgl. von Campenhausen, GS, 569 f.).
Die Schriften von Listl und von Campenhausen sowie das „Handbuch des Staatskirchenrechts" leisten einen Beitrag dazu, die Pluralität des Gemeinwesens zu verdeutlichen. Die Publikationen zeigen eine Konstanz des erforderlichen historischen Gedächtnisses auf, die einerseits relativ ist, weil sie den Wandel erlaubt, aber im Wandel auch eine gewisse Dauer und Stabilität verbürgt. Daß Zukunft Herkunft bedeutet, daß Tradition nicht bloß Zeuge einer abgeschlossenen Vergangenheit ist, sondern lebendige anregende – gegebenenfalls auch aufregende – Kraft, wird am Staatskirchenrecht ersichtlich. *Ansgar Hense*

Von New York nach Jerusalem

Facetten jüdischen Lebens in den USA

In den USA leben mehr Juden als im Staat Israel, fast zwei Millionen sind es allein in New York. Zum jüdischen Kosmos der Riesenstadt gehören Chassidim, die Traditionen des osteuropäischen Judentums fortführen, ebenso wie jüdische Feministinnen, die sich an der sexistischen Sprache überlieferter Gebete stoßen.

Von den amerikanischen Juden zu sprechen, heißt zuallererst, von den Juden in New York zu sprechen. Wer nach der Arbeit koscher essen will, tut das „Chez David" auf der Upper West Side, in „David's Harp" im Theatre District oder in „Jerusalem II" im Garment District, wo New York zumindest kulinarisch zu einem Jerusalem geworden ist.

Die Entfernung zwischen New York und Jerusalem ist nicht eindeutig zu bestimmen. Sie kann 5672 Meilen im Flugzeug ausmachen. Sie kann aber auch bloß ein paar Straßenblocks in Manhattan oder ein paar Subway-Stationen zwischen Manhattan und Brooklyn betragen. Jerusalem liegt in Brooklyn!, darüber sind sich New Yorker, die einen Überblick haben, einig. Früher lag Jerusalem auch einmal im litauischen Wilna oder in den Stetls Osteuropas. Ein Jerusalem liegt letztendlich auch in dem Land, das alle Welt irrenderweise einmal das „heilige Land" nannte. Woher diese große Zahl, diese Ubiquität der Jerusalems? Ein frommer Chassid würde sagen: Jerusalem liegt da, wo die Leute auf den Messias warten, wo die Thora gelesen wird und eine „Schul" entsteht, in der sich jüdisches Leben entfaltet. Aus diesem Blickwinkel darf New York auf jeden Fall als das „amerikanische Jerusalem" gesehen werden.

Das gilt vor allem für den Borough Brooklyn auf der östlichen Seite des East River, wiewohl der älteste jüdische Friedhof – der Chatham Square Burial Ground – in Chinatown liegt. An der Südspitze von Manhattan war er 1682 von der jüdischen Gemeinde Shearith Israel gekauft worden, wobei ein noch älterer Friedhof von 1656 mit dem neuen verbunden wurde (*Oscar Israelowitz,* New York City. Jewish Travel Guide, Brooklyn 1994, 40). Ein Benjamin Bueno war der erste, der 1683 auf dem Chatham Square Burial Ground bestattet wurde.

Der Friedhof spielte 1776 eine wichtige Rolle bei der Verteidigung New Yorks gegen die Engländer. Am Chatham Square wurden achtzehn jüdische Revolutionäre und Patrioten beigesetzt, unter ihnen der Rabbi von Shearit Israel, der beim Herannahen der englischen Truppen seine Synagoge schloß, die Thorarollen nach Stratford in Connecticut brachte und dann während der Kämpfe den Tod fand.

Ein Melting pot im Kleinen

Sephardische Juden des jungen Neu-Amsterdam hatten Shearit Israel schon 1654 gegründet. Nach neueren Erkenntnissen waren sie jedoch keineswegs die ersten Juden in Amerika, denn diese gelangten – aus Angst vor der Inquisition als Christen getarnt – mit den spanischen Eroberern schon ein bis zwei Generationen früher nach Neu-Mexiko. Diese Krypto-Juden waren außerstande, eine eigene Synagoge zu gründen, was den historischen Ruhm, die erste Synagoge in Amerika zu sein, dann doch an Shearith Israel in New York gehen läßt. Mehrmals wechselte Shearith Israel das Gebäude. Generationenlang kämpften die aschkenasischen Juden aus Deutschland und Polen für ihr eigenes synagogales Leben und gründeten schließlich eine zweite Synagoge, die sie B'nai Jeshurun nannten. Shearith Israel und B'nai Jeshurun – New York besaß jetzt zwei Synagogen, aber es war noch nicht das „amerikanische Jerusalem" geworden. Seit 1897 liegt die Synagoge Shearith Israel an der Ecke von Central Park West und 70. Straße, zwei Blocks südlich von der Stelle, wo *John Lennon* 1980 erschossen wurde.

Noch ein paar Straßen weiter, in 15 West 86th Street, befindet sich die *Society for the Advancement of Judaism.* Im Jahr 1922 gegründet, räumt diese liberale Organisation den Frauen völlige Gleichberechtigung im Synagogengottesdienst ein. Die Frauen werden mitgezählt, wenn die Minyan – das Zehnerquorum, ohne das der Gottesdienst nicht beginnen kann – erreicht werden muß. Frauen tragen den Gebetsschal und lesen aus der Thora. Für die ultraorthodoxen Frommen sind das alles liberale Ketzereien, und außerdem ist die liberale Organisation in 15 West 86th Street noch nicht der hinreichende Grund, in New York das „amerikanische Jerusalem" zu erkennen. Wieviel Subway-Stationen sind es noch bis in das „amerikanische Jerusalem" in Brooklyn, bis in die Stadtteile Crown Heights, Williamsburg und Borough Park – dreizehn, achtzehn oder fünfundzwanzig?
In den fünf Boroughs New Yorks leben mehr als einunddreiviertel Millionen Juden. Also leben in Brooklyn und Queens, in diesen auf Long Island gelegenen Bezirken der Riesenstadt, mehr Juden als in Jerusalem und Tel Aviv zusammengenommen, wie ja auch in den Vereinigten Staaten mit mehr als sechs Millionen Juden zwei Millionen mehr leben als in ganz Israel. Aus allen Teilen der Welt, vor allem jedoch aus Europa, strömten sie in mehreren Einwanderungswellen nach New York und ließen sich von dieser Stadt wie von einem Magneten in den Melting pot hineinziehen.

Für die eingewanderten Juden wurde New York zum Melting pot im Kleinen, wie die Stadt für alle anderen Einwanderergruppen das Synonym für den ethnischen, rassischen, religiösen und kulturellen Schmelztiegel wurde.

Die Masse der Juden kam seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts aus Mittel- und Osteuropa. Nach 1945 waren es die Überlebenden des Holocaust. Ungarische Juden kamen nach dem Aufstand von 1956. Israelische Juden – auch das gibt es! – wichen nach dem Jom-Kippur-Krieg nach Amerika aus. Nach dem Sturz des Schah kamen sie aus dem Iran, und heute sind es wieder Zehntausende aus Rußland.
Was Brooklyn angeht, so entstanden schon um 1840 größere jüdische Ansiedlungen in Williamsburg und Greenpoint. Die erste Gemeinde in Brooklyn wurde von deutschen Juden organisiert. Osteuropäische Juden kamen seit 1885 in großer Zahl nach Brownsville, nachdem die Kleiderfabriken von der Lower East Side in Manhattan samt ihren Arbeitern nach Brooklyn zogen. Es entstand ein frühes „Jerusalem of America" mit mehr als zweihundert Synagogen, jiddischen Theatern, koscheren Märkten für Produkte, die in den koscheren Restaurants benötigt wurden, und vielen Gemeindezentren (Israelowitz, a.a.O., 116). *Aaron Copland,* der die amerikanische Musik auf einen Höhepunkt führte, ist hier geboren, ebenso *Robert Oppenheimer,* der in Los Alamos die erste Atombombe baute. Nach 1960 setzte eine Umzugsbewegung nach Flatbush ein, weil sich schwarze Wohngebiete in der Nachbarschaft von Brownsville auszudehnen begannen. Neue Subway-Linien machten es nach dem 1. Weltkrieg möglich, in Brooklyn zu wohnen und in Manhattan dem Job nachzugehen. Neue jüdische Neighborhoods entstanden in Borough Park, Bensonhurst, Flatbush, Brighton Beach und Coney Island.

Zusammen mit den Überlebenden des Holocaust kamen viele *Chassidim* – unterschieden nach ihren osteuropäischen Herkunftsregionen und religiösen Besonderheiten, aber alle jiddisch sprechend – nach Brooklyn. In Williamsburg sind es die Satmar aus dem rumänischen Satu Mare, was St. Maria heißt. Die Satmar tragen ihren ins Christliche hinüberreichenden Namen mit Gelassenheit, war doch die Jungfrau Maria selbst eine Jüdin gewesen. In manchen Gebieten von Williamsburg geht es zu wie in Mea Shearim – eine frappierende Ähnlichkeit Brooklyns mit dem realexistierenden Jerusalem.
In Crown Heights versammelten sich dreißigtausend Lubavitcher Chassidim, die aus Weißrußland stammen, um ihren Rebbe. Sie gründeten Außenposten von Crown Heights in der ganzen Welt, gerieten dabei aber vor Ort in gewalttätige Auseinandersetzungen mit ihren schwarzen Nachbarn. Der Lubavitcher Rebbe war bis zu seinem Tod am 12. Juni 1994 nie in Israel gewesen, obwohl er wegen seines Einflusses auf Politiker israelische Regierungen ins Amt gebracht und verhindert hatte. In Borough Park leben Chassidim verschiedener Richtungen nahe beieinander. Darum ist Borough Park – jüdisch gesehen – ein höchst kosmopolitischer Stadtteil.

Die gesellschaftliche Spannweite reicht von liberalen Reformjuden über Konservative, Orthodoxe und Chassidim bis hin zu den Ultra-Orthodoxen, die selbst auch wieder chassidisch sind.

Hunderte von Synagogen, große und kleine Jeshivas, koschere Lokale sowie Buch- und Devotionalienläden mit allem, was das fromme Herz begehrt – bedeutet das alles schon „Jerusalem"? Jedenfalls fehlen die Ultra-Ultra-Orthodoxen, die im original-jerusalemischen Mea Shearim den israelischen Staat mit seiner Gesellschaft das Fürchten lehren. So kleiden sich die Anhänger der Neture Karta, die im Jerusalemer Mea Shearim ihre Hochburg haben, am israelischen Nationalfeiertag in Sackleinen und hissen schwarze Fahnen der Trauer, weil sie den Staat nicht anerkennen, von dessen Sozialfürsorge sie leben. In Mea Shearim, das nur hundert Meter von der israelisch-jordanischen Kampflinie entfernt lag, bereiteten sich die Führer der Neture Karta im Jahr 1948 darauf vor, auf die jordanische Seite überzuwechseln, weil sie ein Leben unter moslemischer Herrschaft dem Leben in einem „gottlosen" jüdischen Staat vorziehen wollten. Lediglich die harsche Mitteilung der Armee, daß die frommen Gesinnungstäter sofort vor ein Kriegsgericht gestellt würden, hielt die Ultra-Ultra-Orthodoxen damals davon ab, weiße Fahnen zu hissen. Im heutigen Jerusalem ist es für die Neture Karta völlig gefahrlos, ihre schwarzen Fahnen aus den Fenstern zu hängen. Das alles zeigt, daß es doch noch einen kategorialen Unterschied zwischen dem „Jerusalem in Brooklyn" und dem „ersten Jerusalem" geben muß.

Immer neue Fluchten

Die Erfahrungen von Gefahr, Flucht und Exil sind in den Köpfen der amerikanischen Juden lebendig geblieben. Warum auch sollte die Angst vor den überstürzten Fluchten vergessen sein, wo sie alle mit ihren Eltern, Großeltern und Urgroßeltern immer nur als Vertriebene in Amerika ankamen?

„Always have a satchel packed beneath your bed" – sei immer zur hastigen Flucht bereit! – schreibt die in Brooklyn geborene *Marilyn Mohr:*

Der gepackte Beutel
Wir sind Flüchtende,
zu erkennen an der Hast,
mit der wir unsere Sachen zusammenraffen.
Schnell wie ein fliehender Jude, sagen sie.
Habe immer einen gepackten Beutel unter deinem Bett,
mit Kleidern zum Wechseln, einem Gebetsschal
und einem Buch – immer dieses Buch.
Stellt euch vor, unser Erbe wäre
ein Bild, nicht das Buch.
Scharen todmüder Juden schleppten
sich in fremde Städte, bepackt
mit Statuen und Bildern,
die sie über die Kontinente karren –
Gott war so gnädig, uns das zu ersparen, als er
unseren Bund an das Wort band und
nicht an dessen Überbringer oder ein Symbol.
Unter meinem Bett wartet immer ein Beutel.
Der ist vollgestopft mit Wörtern.
(Übersetzt von Hermann Vogt)
Marilyn Mohr, Satchel, Merrick, N. Y. 1992, Seite 5.
(Jewish Writers, Chapbook 8.)

Dieses Gedicht ist der Versuch, auch im „amerikanischen Jerusalem" jüdische Identität zu bewahren und gleichzeitig die Assimilation an die umgebende Gesellschaft möglichst einzudämmen. Der unschätzbare Wert der jüdischen Bilderlosigkeit besteht darin, nur die Thora, das Buch voll Gottesgeschichten und nicht irgendwelche Heiligenstatuen, im Gepäck mitnehmen zu dürfen. Beneath my bed there is a satchel – it is packed with words.

Die Vertreibung aus dem ersten Jerusalem führte zu immer neuen Fluchten – quer durch die Geschichte und über alle Kontinente hinweg. Jude sein heißt, immer auf der Flucht zu sein. Beim Sedermahl zu Beginn des Passahfestes wird ein Becher Wein für den Propheten Elia eingeschenkt und gleichzeitig die Tür geöffnet, weil die Mahlteilnehmer den Propheten Elia erwarten. Mit diesem Einzelmotiv greift

Die Domschule, Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg, sucht zum 01.10.1997

Mitglied der Akademieleitung

Aufgabengebiet:
Mitverantwortung für die zwei großen Arbeitsbereiche der Domschule:
- Katholische Akademie mit Diözesanem Bildungswerk
- Theologie im Fernkurs/Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien

Voraussetzungen:
Kooperativer Führungs- und Umgangsstil – Dialogfähigkeit – mündige Loyalität zur Kirche und ihrem Auftrag – erwachsenenbildnerische Praxis – ausgewiesene theologische Kompetenz (z. B. durch Habilitation) – weitgespannte Interessen und Lernbereitschaft – Sensus für das Notwendige und (auch wirtschaftlich) Machbare – Belastbarkeit – Einsatzfreude

Vergütung:
nach dem Arbeitsvertragsrecht der Bayer. Diözesen ABD Ia (vergleichbar mit dem BAT)

Bewerbungen an:
Leitung der Domschule
Postfach 11 04 55, 97031 Würzburg
Am Bruderhof 1, 97070 Würzburg

David Gershator in seinem Text „Seder" die jüdischen Geschichtserfahrungen zwischen dem ersten Jerusalem und dem Brooklyn von 1982 auf.

(...)
In Jerusalem
öffne ich die Tür für Elia –
und Titus greift an.
In Spanien
öffne ich die Tür für Elia –
und die Caballeros schicken die Heilige Inquisition.
In Rußland
öffne ich die Tür für Elia –
und die Schwarzen Kohorten drängen herein.
In Deutschland
öffne ich die Tür für Elia –
die Gestapo erscheint.
In Vilna
öffne ich die Tür für Elia –
Elia kommt herein und bricht zusammen.
Sein einst prächtiger Bart versengt,
sein engelhaftes Gesicht unvorstellbar verbrannt.
Elia war mein Großvater.
In Brooklyn
sagt mein Vater:
Öffne dem Elia die Tür,
aber sei vorsichtig,
schau erst durch den Spion!
Zu viele Gauner treiben sich draußen herum,
man kann nie wissen –
(...)
(Übersetzt von Hermann Vogt)
David Gershator, Seder (Auszug), in: Isaac Mozeson, Hg., Ten Jewish American Poets, New York 1982, 51 f.

Der Kreis des jüdischen Denkens schließt sich in der endlosen Angst, aus jedem neuen Jerusalem ein weiteres Mal vertrieben zu werden.

Die erlittenen Vertreibungen führten zur nie aufhörenden Erinnerung an den Ursprungspunkt, an Jerusalem, woher die Väter – die Mütter werden nicht eigens erwähnt – gekommen waren. Die Erinnerung an die Stadt wurde zum alles beherrschenden Gedanken. „Nächstes Jahr in Jerusalem." Dieser Ausruf wurde schon in ältester Zeit zur Schlußermahnung in den Gottesdiensten an Passah und Jom Kippur. Jahrhundertelang wandten sich die Beter dreimal am Tag nach Jerusalem: „Über Jerusalem, die Gottesstadt, möge dein Erbarmen walten und deine Herrlichkeit in ihr, wie du es uns verheißen hast. Erbaue sie bald und in unseren Tagen, erbaue sie für die Ewigkeit und richte in ihr bald wieder auf den Thron, auf dem David saß" (nach: *Amos Elon,* Jerusalem. Innenansichten einer Spiegelstadt, Reinbek 1992, 57). Diese Sehnsucht richtete sich in die alte Vergangenheit und gleichzeitig in die fernste, utopische Zukunft.

Die Erinnerung transformierte archaische Vorstellungen zu Lichtgedanken, in die sich die Exilierten im Alltag und in den Vernichtungslagern flüchteten. Das „Nächste Jahr in Jerusalem" machte aus einem Trümmerhaufen, in dem sich andere Völker und zwei neue Religionen eingerichtet hatten, zum „ewigen", „heiligen" und „himmlischen" Jerusalem. Die uns geläufige politische Auseinandersetzung um das eine kleine Land und um dieselbe Stadt wurde bereits im Jahr 70 in der religiösen Rückerinnerung an Jerusalem geboren. Wo also liegt Jerusalem wirklich – in Brooklyn oder im palästinensischen Israel?

Hershel Moskovits stand in seinem Laden in Crown Heights. Am linken Unterarm hatten ihm die Auschwitzwächter die Registriernummer A-3667 eintätowiert. Beklommen versucht der Deutsche, sich hinter der anderen Sprache zu verstecken. Aber bald sprechen beide deutsch. Hershel Moskovits stammt aus Batu in Ungarn. Seine KZ-Karriere verbrachte er, vier Jahre lang, in Auschwitz, Buchenwald und Theresienstadt. Bei Kriegsende wurde Hershel Moskovits, gerade erst sechzehn Jahre alt, von den Tschechen befreit. Mit glänzenden Augen erzählt der alte Mann mit dem Bart der Lubavitcher Chassidim von seiner Reise nach Jerusalem. Der Physiker Pesach ist in Amerika geboren. Er hat sich vor zehn Jahren dem Lubavitcher Rebbe abgeschlossen. Dem Gesprächspartner, der über Deutschland nach Israel reist, gibt er eine Zedaka für einen Jerusalemer Rabbi mit: Diese Zedaka, damit dich die Engel während des Flugs beschützen mögen! Wer eine Zedaka überbringt, der wird nicht verunglücken. Zwischen Crown Heights, Europa und Jerusalem – wo liegt Jerusalem wirklich?

Die Angst vor der Assimilation

In 15 West 86th Street, in der Society for the Advancement of Judaism, wo die Frauen aktiv am Synagogengottesdienst teilnehmen dürfen, las *Yehuda Amichai* aus seinen Gedichten. Amichai, 1924 als Ludwig Pfeuffer in Würzburg geboren und 1936 nach Israel ausgewandert, lebt in Jerusalem. Seine Liebesgedichte, die stark an das Hohelied erinnern, kann er nur hier am Central Park, bei den Liberalsten der Reformgesinnten, vorlesen – nie in Williamsburg und niemals in Crown Heights. Amichai wird von einer Lehrerin vorgestellt. Als sie vor dreißig Jahren in Tel Aviv zur High School gegangen sei, habe man Amichais Liebesgedichte den jungen Mädchen vorenthalten, weil sie nicht in die Moralvorstellungen der Eltern und Lehrer – von den Frommen gar nicht zu reden – hineinpaßten. Die bärtigen Chassidim von Brooklyn können in Amichais Gedichten nur den Einbruch des Bösen in ihre fromme Gedankenwelt erkennen. Aber „Tourist", Amichais Erinnerung an die junge Touristin in Jerusalem, ist ein heiteres Gedicht.

DIE TOURISTIN
Sie zeigte mir ihr offenes Haar
im Wirbelwind ihres Kommens, doch
ich zeigte ihr das Labyrinth meines Lebens,

seine Fluchten und seine Enge.
Sie fragte nach der Straße und dem Haus –
ich mußte laut lachen.
In dieser langen Nacht zeigte sie mir
die Wahrheit ihrer dreißig Jahre.
Ich zeigte ihr dafür die Stellen,
wo ich einmal die Tefillin trug.

Ich brachte ihr Geschichten und Verse und Sand von Eilath.
Sie erfuhr vom Geschenk der Thora, vom Manna meines Todes
und von der Sehnsucht, die nie in mir heilt.

Sie zeigte mir die Stufen zum Glück
und ihr Bild als junges Mädchen.
Ich erklärte ihr, daß König David nicht in seinem Grabe ruhe
und ich nicht in meinem Leben lebe –
sie nahm mir beides ab.

Während ich wachträumte und sie etwas aß,
lag der Stadtplan auf dem Tisch.
Ihre Hand war auf Katamon und meine auf ihrer.
Ihre Tasse stand auf der Altstadt.
Asche fiel auf König Davids Hotel.
Der Väter Schmerz stand vor uns –
ein uraltes Weinen erlaubte unsre Nacktheit.
(Übersetzt von Hermann Vogt)
Yehuda Amichai, Schire Ahaba (Love Poems), Tel Aviv (Schocken) 1986, 40.

Das ist nicht der orthodoxe Umgang mit dem ersten Jerusalem. Nur dieses Paar, das für wenige Tage zusammen ist, darf zwischen Liebe und Essen, Rauchen und Sightseeing so frech und pietätlos mit Jerusalem umspringen. Ein „himmlisches Jerusalem" ist die Davidsstadt den beiden schon geworden, aber ganz anders als die rabbinischen Väter gelehrt hatten. Nur die reformbewußten Frauen, wie sie in 15 West 86th Street ihr New Yorker Zentrum haben, begeistern sich für Amichais Jerusalem. Sie sind dieselben Frauen, die bei ihren Sederfeiern den Propheten Elia durch die Prophetin Miriam ersetzt haben. „Uns wird erzählt, daß die Prophetin Miriam jedes Haus besucht, in dem von Frauen ein Seder gehalten wird. Ihr öffnen wir die Tür und heißen sie willkommen. Ungeduldig erwarten wir ihre Ankunft." Sie wehren sich gegen das männliche Gottesbild im Judentum, beklagen den Mangel an Rabbinerinnen und Kantorinnen und lehnen die sexistische Sprache der meisten Gebete und Segenssprüche ab (Woman's Institute For Continuing Jewish Education, Hg., San Diego Women's Haggadah, Second Edition, La Jolla, CA 1986, 41 f.).

Am Central Park in Manhattan, drüben in Crown Heights oder im ersten Jerusalem, das bei Amichai zur Stadt der Liebenden wird – wo bloß liegt das wahre Jerusalem? Oder darf es überall liegen?
Es gibt schon immer diese jüdische Angst, daß die sich nie verzehrende Hoffnung des „Nächstes Jahr in Jerusalem" in die Assimilation an die jeweilige nichtjüdische Gesellschaft umschlagen könnte, und gerade das vollzieht sich bei günstigen Umfeldbedingungen mit besonderer Verführungskraft. Die Emanzipation aus den Ghettos und die Anpassung an die bürgerlichen Gesellschaften führten dazu, daß die halachisch definierte jüdische Identität aufgebrochen wurde. Assimilation und Zionismus stellten zwar einen extremen Gegensatz dar, aber dennoch hatten beide zum Ziel, auf ihre je eigene Art das Exil zu beenden. Der Zionismus beendete das Exil dadurch, daß er die Diaspora wieder zum Zion zurückbrachte. Die Assimilation erreichte dasselbe Ziel, indem sie das Exil zum Zion machte. „Deutschland ist unser Zion und Düsseldorf unser Jerusalem", „Amerika ist unser Zion und Charleston unser Jerusalem" – so lauteten die Assimilationsformeln aus dem Rheinland und aus South Carolina (*Yosef Hayim Yerushalmi,* Ein Feld in Anatot, Berlin 1993, 93). Auch wenn diese lokal verwurzelten Formeln die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllten – in Deutschland zerbrach sie der Holocaust, und die Juden in Charleston mußten dem größeren New York den Vortritt lassen –, so können die amerikanischen Juden den Formeln „Jerusalem in Brooklyn", „Jerusalem in New York" und „Zion in Amerika" angesichts der Unheiligkeit des ersten Jerusalem einen neuen Sinn abgewinnen.

Das judaeo-christliche Amerika

In parallelen Ausstellungen hat das Jüdische Museum in New York ab September 1996 (bis zum 19. Januar 1997) die beiden gegenläufigen Grundmuster, nach denen sich Europa mit seiner jüdischen Tradition auseinandersetzte, dargestellt. In der Ausstellung „From Court Jews to the Rothschilds" wurde der „erfolgreiche" Verlauf der jüdischen Emanzipation und Assimilation zwischen 1600 und 1800 entfaltet. Als harter Kontrast stand daneben eine Fotoausstellung über die Judenverfolgung in den Niederlanden während der deutschen Besetzung von 1940 bis 1945 (The New Yorker, 23.9.1996, 96–99). Indem die europäischen Entwicklungen und Phänomene dieserart präsentiert wurden, waren die heimlichen Impulse für die amerikanischen Besucher nicht zu übersehen: Der europäische Assimilierungsspagat führte am Ende immer nur zur Shoa – und was machen wir aus unserer „Jewishness" hier in Amerika?

Die jüdische Minderheit ist stark in den politischen Prozeß in den Vereinigten Staaten eingebunden. In Präsidentschaftswahlkämpfen sowie bei anderen Wahlen achten die Kandidaten sorgfältig darauf, die jüdischen Wähler auf ihre Seite zu ziehen, weil das Abstimmungsverhalten der „Jewish vote" über Sieg und Niederlage entscheiden kann. Das aktive Engagement der USA in der Nahostpolitik ist die logische Folge der Tatsache, daß die politischen Akteure sich zwischen den Wahlterminen der Jewish vote nachhaltig verpflichtet fühlen. Die prägende Mitwirkung der verbliebenen

Supermacht USA bei allen den Nahen Osten betreffenden Entscheidungen hat zu einer problematischen Doppelrolle geführt. Die USA werden nämlich von ihren arabischen und palästinensischen Verhandlungspartnern sowohl als Vermittler als auch als Partei wahrgenommen – letzteres besonders dann, wenn vermeintlich spezifische Interessen Israels auf dem Spiel stehen.

Hat in den USA, wie sie sich heute darstellen, ein Verebben des europäischen Antijudaismus und Antisemitismus stattgefunden? Die Antwort auf diese Frage moduliert sich entsprechend der Region und der Teilgesellschaft der USA, die gerade betrachtet wird. Ihren Motiven nach ist die antijudaische und antisemitische Vorurteilsstruktur Europas in ihrer ganzen Breite vorhanden. Nur ist sie in New York und in den großen Städten kaum noch relevant, während sie in konservativ geprägten Regionen des Südens, des Mittleren Westens und des Westens immer noch in den Blick fällt. Das kann auch gar nicht anders sein, da die USA als Produkt europäischer Einwanderung nach wie vor ein getreues Abbild aller Spielarten des europäischen Grundmusters ist.
Und dennoch sind wichtige Unterschiede wahrzunehmen. Die Funktion des „underdog", die in traditionellen europäischen Gesellschaften oft die Juden ausfüllten, nehmen in USA die Schwarzen und andere Minderheiten wahr. Die Institutionen des Staates funktionieren unangefochten, und die Gültigkeit der Verfassung wird nicht bestritten. Die Folge ist, daß das Abgrenzungsbedürfnis der jüdischen Gemeinden im liberalen Amerika des „anything goes" leichter lebbar ist als in europäischen Ländern mit alter christlicher Geschichte. Das „anything goes" erleichtert zugleich auch eine allmähliche Assimilierung, die im Gewand der Amerikanisierung, die jeder Einwanderer nach einiger Zeit zu erbringen hat, daherkommt.
Von den amerikanischen Juden gehen starke Wirkungen auf die europäischen Gesellschaften aus. Zu Anfang der neunziger Jahre verhinderten jüdische Organisationen, daß auf dem Gelände des Konzentrations- und Vernichtungslagers Auschwitz ein katholisches Nonnenkloster angesiedelt wurde. Die Suche nach dem Verbleib von Geldern, die Holocaustopfer auf Schweizer Banken deponiert hatten, wird von USA aus wirkungsvoll vorangetrieben. Das Buch von *Daniel Goldhagen* über „Hitlers willige Vollstrecker" hat die Diskussion über die deutsche Verantwortung für den Holocaust neu entfacht. Amerikanische Juden haben Schritte unternommen, um Johannes Paul II. die Veröffentlichung einer Enzyklika gegen den Antisemitismus nahezulegen, solange überhaupt noch Überlebende des Holocaust am Leben sind. Die Wiederentdeckung eines vatikanischen Entwurfs von 1938, der damals eine kirchliche Stellungnahme gegen den Antisemitismus vorbereiten sollte, nahm *Robert Rifkind,* der Präsident des American Jewish Committee, im April 1996 zum Anlaß, dem Papst brieflich die Wichtigkeit einer entsprechenden Enzyklika aus jüdischer Sicht zu erläutern (The Jewish Week, 3. May 1996, 16).

Die jüdische Theologie lebt von dem strahlenden Hoffnungssatz „Das Geheimnis der Erlösung ist Erinnerung...". Die negativen Erfahrungen mit der fortschreitenden Anpassung an die konturenlose amerikanische Normalgesellschaft, wie sie von allen Einwanderergruppen gemacht wurden, könnten für die Juden in Amerika aber auch bedeuten, daß die assimilierende Liberalisierung langfristig den Tod des jüdischen Glaubens in Amerika bedeuten würde. Käme es dann dazu, daß man sich im New Yorker Jerusalem nicht mehr an das erste Jerusalem erinnern würde? Das wäre im Kontext der orthodoxen jüdischen Ängste die schlimmste Variante des traditionszerstörenden „melting pot".
Wie schrieb Marilyn Mohr?... always have a satchel packed beneath your bed – wohin müßte die Flucht weitergehen, wenn die Hoffnungen auf „Zion in Amerika" in sich zusammengefallen sind?

Hermann Vogt

Sehr viele Fragen

Belgiens politische und kirchliche Krise

„Das belgische Labyrinth" – so der Titel eines Buches des Journalisten Geert van Istendael – ist durch die Erschütterungen der letzten Monate noch undurchdringlicher geworden. Auch die Kirche in einem der klassischen „katholischen" Länder des westlichen Europa steckt in einer Umbruchsituation. Es fehlt ihr aber nicht an Reserven, um den neuen Herausforderungen begegnen zu können.

Am Sonntag, dem 20. Oktober 1996, zog ein „weißer Marsch" durch Brüssel: Ernst und würdevoll demonstrierten fast 300 000 Flamen, Wallonen und Brüsseler mit weißen Luftballons, Fähnchen und Schleifchen gegen Pädophilie, die Politisierung der Justiz, die Korruption in der Politik und den allgemeinen Werteverlust. Anlaß für diese Aktion war der Fall des wallonischen Pädophilen *Marc Dutroux*, der zusammen mit seinen Handlangern mehrere Kinder geschändet und ermordet hatte. Das ganze Land stand und blieb unter dem Eindruck dieser Verbrechen. Die Medien

stellten Vergleiche mit dem Begräbnis von König *Baudouin* im Sommer 1993 an: Auch jene Trauerfeier, an der zahllose Menschen teilnahmen, warf ein helles Licht auf die Empfindungen der belgischen Bevölkerung, die die Skandale satt hatte und ihrer Verehrung für einen ethisch hochstehenden Monarchen Ausdruck gab, der dazu auch ein tiefgläubiger Katholik war.
Folgen des „weißen Marsches" blieben nicht aus. Am 6. Dezember 1996 wurde nicht zuletzt dank der sachkundigen Initiative des christdemokratischen Justizministers *Stefaan de Clerck* eine gründliche Reform des in Traditionen aus dem 19. Jahrhundert verrosteten Justizwesens beschlossen. So sollen Richter in Zukunft ihr Amt aufgrund von Kompetenz und nicht von parteipolitischen Überlegungen bekommen. Gleichzeitig soll die Stellung des Opfers im Prozeß gestärkt werden, während bislang Angeklagte zu schnell aufgrund formaler Verfahrensregelungen freigesprochen werden konnten. In der Zwischenzeit hatten Pädophilievorwürfe gegen den wallonischen Vize-Ministerpräsidenten *Elio di Rupo* und den wallonischen christdemokratischen Minister *Jean-Pierre Grafé* das Land erneut aufschrecken lassen – Minister Grafé ist inzwischen zurückgetreten. So nahm die Unruhe bei Schulkindern und ihren Eltern weiter zu. Das Justizministerium erhielt in dieser Angelegenheit 130 000 Briefe.

Die meisten wollen Belgien erhalten

Die Sphäre der „Anti-Politik" in Belgien wurde schon einige Zeit durch ein lange Zeit der „Affären" bestimmt, die vor allem Minister der in Wallonien dominierenden „Parti Socialiste" (PS), aber auch der flämischen Socialistische Partij (SP) betrafen. Es begann in Lüttich, dem „Palermo an der Maas", mit dem 1991 verübten Mord an dem PS-Vorsitzenden *André Cools*, früher stellvertretender Ministerpräsident und kein unbeschriebenes Blatt. Die Fahndung nach den Mördern führte 1993 zu einer Untersuchung über den Kauf der für die Armee bestimmten italienischen Agusta-Hubschrauber. Die beiden sozialistischen Parteien wurden beschuldigt, für diesen Kauf große Summen Schmiergeld eingestrichen zu haben.

Drei PS-Minister, darunter *Guy Spitaels*, der Chef der wallonischen Regionalregierung, mußten zurücktreten. Ein vierter PS-Minister, *Alain Vanderbiest*, kam in Haft unter dem Vorwurf einer Mitschuld an der Ermordung von Cools. Gerichtlich belangt wurden in dieser Sache auch zwei wichtige flämische Sozialisten, Außenminister *Frank Vandenbroucke*, und vor allem *Willy Claes*, Nato-Generalsekretär und lange Zeit Regierungsmitglied. Dennoch sprachen wallonische Zeitungen von einem systematischen Angriff der Flamen auf die Wallonen.
Am 23. Januar kam es zu einer neuen Krise bei den wallonischen Sozialisten. Zwei Mitarbeiter von Guy Spitaels, derzeit Präsident des wallonischen Parlaments, waren anhaltenden Vorwürfen ausgesetzt, vom französischen Flugzeughersteller Dassault Bestechungsgelder für die Parteikasse erhalten zu haben. Das wallonische Parlament sah sich daraufhin dazu gezwungen, die Immunität seines Präsidenten teilweise aufzuheben. Auch andere frühere PS-Minister gerieten dadurch in neue Schwierigkeiten. Flandern blickt inzwischen immer entsetzter auf die weitere politische Verwahrlosung Walloniens, wo die Sozialisten erst durch Korruption und jetzt durch Lügen an der Macht bleiben wollen.
Zweifellos bekam die ganze Sache einen sprachgruppenbezogenen Anstrich. Belgien hat sich in den letzten Jahrzehnten schrittweise institutionell grundlegend verändert. Aus einem Einheitsstaat wurde ein Staat mit einem komplizierten föderalen System. Diese Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen. Gegenwärtig sieht die Staatsstruktur folgendermaßen aus: Das Land hat ein nationales Parlament und eine nationale Regierung unter der Leitung des flämischen Christdemokraten *Jean-Luc Dehaene*. Diese Regierung ist hauptsächlich zuständig für Außenpolitik, innenpolitische Angelegenheiten von gesamtstaatlicher Bedeutung, Finanzen, Justiz und Verteidigung. Außerdem haben Flandern, Wallonien, Brüssel und das kleine deutschsprachige Gebiet im Osten eigene Parlamente und Regierungen. Dazu kommt noch eine fünfte regionale Struktur mit Regierung und Parlament für die sogenannte französischsprachige Gemeinschaft, die Wallonien und das französischsprachige Brüssel umfaßt. Das Erstaunliche ist, daß dieses auf typisch belgischen Kompromissen erbaute komplizierte System einigermaßen ordentlich funktioniert, aber natürlich auch viele Spannungen hervorbringt. Erziehung, Kultur, Gesundheit, Umwelt usw. fallen überwiegend oder teilweise in die Kompetenz der Regionalregierungen.

Unübersehbar ist das gewaltige *Übergewicht der flämischen Gemeinschaft* mit ihren 5,8 Millionen Einwohnern gegenüber 3,5 Mio. in Wallonien, 1 Million in Brüssel und 65 000 in der deutschsprachigen Region. Auch wirtschaftlich sind die Unterschiede enorm: Flandern ist reich, Wallonien verarmt. Bestimmte Gruppen plädieren für eine Aufspaltung Belgiens. Ein kleiner Kern von Wallonen befürwortet einen Anschluß an Frankreich und wallonische Politiker drohen damit im nationalen Parlament. Nur sehr wenige Flamen wünschen sich einen Zusammenschluß mit den Niederlanden. Sogar eine Untersuchung der Katholischen Universität Leuven kommt zu dem Ergebnis, daß kaum zehn Prozent der Flamen für einen eigenen Staat votieren. Weitaus die meisten Belgier möchten Belgien aufrechterhalten, wohl aber mit größeren Kompetenzen für die einzelnen Sprachregionen. Im übrigen haben viele französischsprachige Belgier eine Wohnung an der flämischen Nordseeküste und viele Niederländischsprachige ein Ferienhaus in den wallonischen Ardennen. Es gibt viele „gemischte" Familien; Bankwesen und Großindustrie denken vor allem belgisch und europäisch.

Nach der europäischen Werteuntersuchung fühlen sich die Flamen mehr in Flandern als in Belgien zu Hause (das sie

dennoch beibehalten möchten); bei den Wallonen verhält es sich genau umgekehrt (für die Mehrheit ist Belgien wichtiger als die eigene Region). Die Wallonen haben auch deutlich mehr Vertrauen in das nationale Parlament, die Streitkräfte, Polizei und Verwaltung als die Flamen, die traditionsgemäß dem „Staat" gegenüber mißtrauischer sind. So hält unter der Oberfläche das Streben nach mehr Autonomie für die beiden großen Sprachgemeinschaften denn auch an, was König *Albert II.* regelmäßig zu Ansprachen mit der Ermahnung zu mehr gegenseitiger Toleranz veranlaßt.

Inzwischen eifert der mächtige flämische Ministerpräsident *Luc Van den Brande* für größere flämische Selbständigkeit, u. a. mit dem Argument, zu viele flämische Steuergelder wanderten nach Wallonien und würden dort schlampig verwaltet. Diverse Untersuchungen zu diesem Thema kommen zu gegensätzlichen Ergebnissen, je nachdem ob sie von Flamen oder Wallonen erarbeitet wurden. Sowohl flämische wie wallonische Professoren zimmern an Entwürfen für eigene Verfassungen. Aber die Mehrheit der Bevölkerung hat andere Sorgen, vor allem die Arbeitslosigkeit und die innere Sicherheit.
Ein Dauerproblem ist die rechtsextreme Partei „Vlaams Blok". Nachdem sie zunächst in Antwerpen einen großen Wahlerfolg erzielt hatte, ist sie nun überall in Flandern vertreten. Sie scheint allerdings in der Wählergunst an ihre obere Grenze gestoßen zu sein und auch von den jüngsten Skandalen nicht profitiert zu haben. Der „Vlaams Blok" bedient sich mit simplifizierenden Parolen der „antipolitischen" Stimmung in der Bevölkerung und benützt die Angst vor Arbeitslosigkeit und Ausländern („alle Fremden raus!"). Darüber hinaus tritt er für einen eigenen flämischen Staat ein. Die anderen Parteien lehnen eine Zusammenarbeit mit ihm ab und behandeln ihn als „outcast".

Die Kirche hütet sich vor politischer Einmischung

In dieser veränderten Situation bemüht sich die Kirche um eine neue Standortbestimmung. Nicht wenige waren darüber bestürzt, daß sich die Kirchenführer in der Pädophilie-Angelegenheit sehr zurückhielten. Diese Zurückhaltung wird im historischen Rückblick verständlich: Im 19. Jahrhundert und bis zum Zweiten Vatikanum mischte sich der belgische Episkopat ständig in die Politik ein. Es gab den lang anhaltenden „Schulkampf", in dem sich „Antiklerikale" und „Klerikale" hart befehdeten, unterstützt durch liberale und sozialistische Parteien einerseits und die katholische Partei andererseits. Der höhere Klerus war gleichzeitig zum großen Teil eng mit der auch in Flandern französischsprachigen Bourgeoisie verbunden; Bischöfe sprachen ihr Veto gegen ausdrücklich flämisch-nationale Parteien aus. Kardinal *Mercier* wollte nichts von einer flämischen Universität wissen.
Starke Kräfte, darunter auch der Königshof, betrachteten die Kirche als Garantiemacht für einen belgischen Einheitsstaat, auch wenn Staat und Kirche in Belgien weitgehend getrennt sind. Als der Episkopat am 13. Mai 1966 gegen den Willen der Flamen beschloß: die Katholische Universität Löwen solle nicht geteilt werden – was eine Vorherrschaft der Französischsprachigen und den möglichen Anschluß von Stadt und Umgebung an das zweisprachige Brüssel bedeutet hätte – platzte die Bombe: Das flämische „Njet" war allgemein (vgl. HK, Mai 1985, 226 ff.).

Seither enthielten sich die Bischöfe strikt jeder Einmischung in die Politik. Allerdings bezogen sie regelmäßig Stellung zu Themen wie Abtreibung, Euthanasie, Migranten und Rassismus, Europa, Hilfe für Entwicklungsländer. Zur Zeit des „weißen Marsches" gab Kardinal *Godfried Danneels*, Erzbischof von Mecheln-Brüssel und Vorsitzender der Belgischen Bischofskonferenz, Interviews für Zeitungen und widmete seine traditionelle Weihnachtsbroschüre dem Thema Ehrfurcht gegenüber den Kindern. Aber von seiten des Episkopats unterblieb jede Reaktion, die als politische Einmischung hätte gedeutet werden können.
Inzwischen hatte sich im übrigen in der Kirche die Krise auf verschiedenen Feldern weiter verschärft. Kirchlich haben sich flämische und wallonische Katholiken schon seit geraumer Zeit auseinanderentwickelt. Ein wichtiger Faktor dabei ist die Sprache: Während früher viele Flamen noch Französisch verstanden, ist inzwischen für sie Englisch zweite Sprache, wohingegen die Wallonen bis auf wenige Ausnahmen kein Niederländisch verstehen. Flämische und wallonische Bischöfe beraten teilweise getrennt. Alle großen katholischen Einrichtungen sind geteilt: Erziehungswesen, Caritas, Kommission Justitia et Pax, Erwachsenen- und Jugendverbände. Kirchlich gesehen besteht Belgien aus zwei Ländern. Teilweise hat sich die Kirche diesem Zustand institutionell angepaßt, u. a. durch die Bistumseinteilung von 1962 und 1967 und die 1982 erfolgte Errichtung dreier Vikariate im zweisprachigen Erzbistum Mecheln-Brüssel. Der 1970 errichtete flämische „Interdiocesaan Pastoraal Beraad" (IPB) forderte bislang vergeblich die Errichtung zweier Kirchenprovinzen in Belgien. Sein wallonisches Gegenstück, der „Conseil Général de l'Apostolat des Laïcs" (CGAL), seit kurzem „Conseil Interdiocésain des Laïcs" und damit strukturell dem IPB ähnlicher, macht sich für das gleiche Anliegen stark.

„Das Volk Gottes im Nebel?"

Inzwischen hat sich auch das allgemeine Bewußtsein im früheren „katholischen Belgien" grundlegend geändert. Die Analysen des belgischen Teils der Europäischen Wertestudie zeigen eine sich beschleunigende Entwicklung hin zu ethischer Individualisierung und zur Säkularisierung. Die Titel dieser mit Unterstützung der König-Baudouin-Stiftung herausgegebenen Untersuchungen sprechen für sich: „De stille ommekeer" (1984) und „De versnelde ommekeer" (1992). Der bekannte Löwener Religionssoziologe *Karel Dobbelaere* veröffentlichte 1988 ein Buch mit dem ebenso

sprechenden Titel „Het ‚volk Gods' de mist in?" (= „Gerät das ‚Volk Gottes' in den Nebel?") über die Kirche in Belgien. Die Sonntagspraxis wie auch die sakramentale bzw. rituelle Praxis haben ständig abgenommen, wie Tabelle 1 zeigt (Zahlen für die Jahre nach 1993 sind noch nicht bekannt).

Tabelle 1: Entwicklung der religiösen Praxis, in Prozent

	Belgien		Flandern		Wallonien		Brüssel	
	1989	1993	1989	1993	1989	1993	1989	1993
Sonntagsmesse	18.7	14.9	22.2	17.2	15.3	12.8	8.6	8.1
Taufe	75.7	73.4	83.8	80.7	74.6	73.1	36.4	31.7
Trauung	59.9	57.0	65.7	60.5	58.2	58.3	28.9	29.0
Begräbnis	81.7	80.0	89.2	87.2	76.9	75.1	61.6	58.3

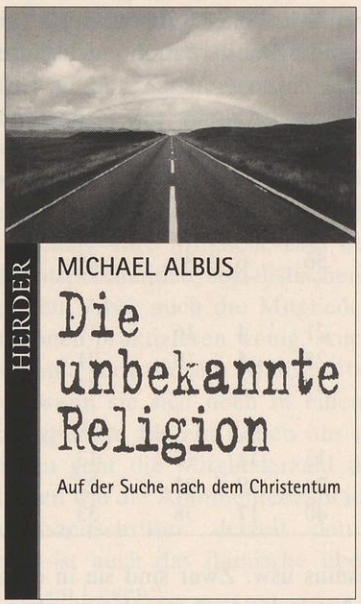
1996 gab die französischsprachige Kirchenzeitung „Dimanche" eine Untersuchung über Werte und Glaubensüberzeugungen der Belgier in Auftrag („Il est une foi", herausgegeben von *Charles Delhez* und *R. Rezsohazy*). Die folgenden Tabellen aus dieser Veröffentlichung zeigen die Verschiebungen zwischen den verschiedenen Generationen. Der Anteil praktizierender Katholiken liegt in Flandern noch höher als in Wallonien, aber in beiden Sprachregionen bezeichnen sich gerade noch 50 Prozent der Einwohner als „gläubig". Der Unterschied zwischen den älteren Wallonen, die früher von der Säkularisierung erfaßt wurden, und den älteren Flamen springt ins Auge, ebenso der Unterschied zwischen den beschleunigt säkularisierten jungen Flamen und den jungen Wallonen.

Tabelle 2: Praktizierende, Nichtpraktizierende, Nichtgläubige 1996, in Prozent, nach Altersstufen

Praktizierende	*total*	*18–24*	*35–49*	*65+*
Flandern	24	11	13	59
Wallonien	15	7	12	34
Brüssel	21	12	21	41
Nichtpraktizierende				
Flandern	29	15	29	24
Wallonien	41	40	40	37
Brüssel	30	31	39	25
Nichtgläubige mit religiöser Tradition				
Flandern	17	17	25	3
Wallonien	6	10	6	3
Brüssel	10	23	9	16
Nichtgläubige ohne religiöse Tradition				
Flandern	25	45	30	12
Wallonien	29	30	33	21
Brüssel	28	31	9	13

Auch bei den *Glaubensinhalten* vollziehen sich deutliche Verschiebungen, sogar bei den praktizierenden Gläubigen (1) in den Tabellen 3 und 4), während sich nicht praktizierende Gläubige (2) und Nichtgläubige (3) einander stärker annähern.

Farbe bekennen



Eine behutsame Annäherung an den christlichen Glauben aus äußerer und innerer Sicht für all jene, denen das Christentum eine „unbekannte Religion" (geworden) ist.

NEU: *192 Seiten, Paperback, DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.– ISBN 3-451-26197-9*



Nachdrücklich setzt sich Franco Rest für eine Spiritualität des Sterbens und eine humane Ethik der Sterbebegleitung ein. Eine wichtige Streitschrift zur weltweit geführten Diskussion.

NEU: *256 Seiten, Paperback, DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.– ISBN 3-451-26180-4*

In jeder Buchhandlung !

HERDER

Die Französischsprachigen (und auch die Mehrheit der Brüsseler belgischer Nationalität ist französischsprachig) glauben mehr als die Niederländischsprachigen an „parallele" Glaubensweisen wie Astrologie, Reinkarnation (viele können „Auferstehung" und „Reinkarnation" nicht auseinanderhalten) und Spiritismus usw. Zwar sind sie in diesem Sinn „gläubiger" als die Niederländischsprachigen, aber ihr „Glaube" ist gleichzeitig diffuser.

Tabelle 3: Zustimmung zu Glaubensinhalten, 1996, in Prozent

Himmel	*total*	*1*	*2*	*3*	*18–24*	*35–49*	*65+*
Flandern	33	74	29	5	20	21	63
Wallonien	33	78	42	5	31	27	53
Brüssel	45	87	56	6	35	61	72
Auferstehung							
Flandern	27	63	21	4	16	17	58
Wallonien	22	54	25	5	19	21	35
Brüssel	37	74	47	3	31	33	63
Reinkarnation							
Flandern	13	15	13	11	15	13	7
Wallonien	19	29	24	9	31	22	18
Brüssel	35	57	40	17	38	33	53

Auch auf *ethischem Gebiet* ist eine schnelle Entwicklung im Gang. Sogar praktizierende Katholiken stehen in großer Distanz zur offiziellen Lehre der Kirche.

Auf diesem Hintergrund nimmt es nicht wunder, daß die Haltung gegenüber der Kirche wie der Religion im allgemeinen sehr kritisch geworden ist, selbst in der kleinen Gruppe der praktizierenden Gläubigen. Der Aussage, die Kirche befinde sich in einer Krise, stimmten 1996 in Flandern 79 und in Wallonien 83 Prozent der Praktizierenden zu; bei der Aussage „Die Kirche liegt im Sterben" waren es 21 Prozent der Praktizierenden in Flandern und 54 Prozent in Wallonien. Bei den Befragten in der Altersgruppe zwischen 18 und 24 Jahren insgesamt bejahten 80 (Flandern) und 64 Prozent (Wallonien) die Aussage, die Kirche liege im Sterben, für nur 29 (Flandern) bzw. 27 Prozent (Wallonien) dieser Altersgruppe erneuert sich die Kirche.

Thema Religion: In Flandern stimmen 44 und in Wallonien 38 Prozent der Praktizierenden der Aussage zu „Alle Religionen sind gleichwertig"; bei den 18–24jährigen Befragten findet diese Aussage bei 60 (Flandern) bzw. 40 Prozent (Wallonien) Zustimmmung. 76 bzw. 71 Prozent der Praktizierenden in Flandern und Wallonien bejahen die Aussage „Alle Religionen tragen etwas Positives für die Menschheit bei".

Tabelle 4: Einschätzung ethischer Probleme. Als „persönliche Angelegenheit", keinen „Fehler" oder „schweren Fehler" bezeichnen 1996 in Prozent

	1	*2*	*3*	*18–24*	*35–40*	*65+*
Nichteheliche Lebensgemeinschaft						
Flandern	67	97	99	98	98	69
Wallonien	82	90	98	97	98	75
Außereheliche Beziehungen						
Flandern	16	43	57	45	52	24
Wallonien	21	37	54	42	51	23
Ehescheidung						
Flandern	43	79	86	80	84	46
Wallonien	63	72	81	81	78	56
Abtreibung						
Flandern	27	73	88	86	79	35
Wallonien	41	66	84	79	77	52
Euthanasie						
Flandern	35	67	74	67	71	36
Wallonien	46	63	65	67	66	51
Homosexualität (aktiv)						
Flandern	46	86	88	83	88	48
Wallonien	56	62	78	82	73	41

Eine gewisse Mutlosigkeit ist weit verbreitet

Die Berufungen zum Priestertum und zum Ordensleben sind massiv zurückgegangen (vgl. *Jan Kerkhofs*, *Paul-Michael Zulehner*, Europa ohne Priester, Düsseldorf 1995). Ordensschwestern und -brüder sind aus den Krankenhäusern weitgehend verschwunden. Die Überalterung im Welt- und Ordensklerus ist allgemein. Sowohl in Flandern wie in Wallonien steigt der Anteil der Priester, die zwei oder mehr Pfarreien leiten müssen. Die Bischöfe von Antwerpen und Hasselt schrieben Hirtenbriefe, um die Gläubigen auf die Verminderung der Zahl der Eucharistiefeiern, die Übernahme mehrerer Pfarreien durch einen Priester und die stärkere Heranziehung verantwortlicher Laien vorzubereiten. In mehreren Diözesen beginnen pro Jahr nur ein oder zwei Seminaristen ihre Ausbildung. Die großen Orden wie Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten und Salesianer haben praktisch keinen Nachwuchs mehr.

Natürlich erwächst aus dieser Situation Kritik an der Absage an die Weihe von verheirateten Männern und von Frauen (vgl. HK, Juni 1993, 280ff.). Die Aussage von „Ordinatio Sacerdotalis", die Diskussion über die Priesterweihe von Frauen sei definitiv beendet, wurde weder vom IPB noch von den Wortführern der katholischen Verbände akzeptiert. Bischof *Arthur Luysterman* von Gent plädierte für die Möglichkeit, Frauen den Diakonat zu öffnen, seine Amtskollegen hielten sich aber bedeckt.

Inzwischen werden in den belgischen Bistümern Tausende von Laien für eine Tätigkeit in der Pastoral ausgebildet. An der Katholischen Universität Leuven werden zahlreiche Laientheologen ausgebildet, die bislang vor allem als Religionslehrer angestellt werden. Die Unsicherheit bezüglich der künftigen Gestalt des Amtes ist ein Handicap sowohl für die wenigen Priesteramtskandidaten wie für diejenigen, die sie

ausbilden. Wohl engagieren sich einige kleine Gruppen, ohne Anerkennung durch die Bischöfe, für die Ausbildung – ebenfalls nur weniger – Kandidaten gemäß dem traditionellen Priesterbild.
Es ist nur zu gut zu verstehen, daß Priester und Gläubige in Belgien Fragen nach der zukünftigen Gestalt der Pfarrgemeinden stellen. Entwickeln sich diese zu Basisgemeinschaften, und werden aus den Basisgemeinschaften Personalpfarreien? Das allgemeine kirchliche Klima hat sich gegenüber einer kurzen Zeit nach dem Zweiten Vatikanum gründlich verändert. Eine gewisse Mutlosigkeit ist weit verbreitet. Zwar versucht der Episkopat, vor allem in Flandern, zu reagieren. Wie schon einmal 1993 in Antwerpen finden jetzt im Frühjahr 1997 in Ieper (Westflandern) „Flämische Kirchentage" statt. Die Bischöfe sind auch sehr darum bemüht, von diesem Jahr an systematisch das Heilige Jahr 2000 vorzubereiten. Aber das breite katholische Publikum bleibt großteils auf Distanz.

Nach dem österreichischen und deutschen Vorbild versuchte man auch in Belgien, ein „Kirchenvolksbegehren" zu organisieren. Da die Initianten in Flandern überwiegend zum rebellischen linken Flügel der Kirche gehörten und nicht genügend Kontakt zum kirchenoffiziell anerkannten IPB hatten, wurde das Referendum kein Erfolg. In Wallonien beteiligten sich vergleichsweise mehr Gläubige, aber auch dort war der Einfluß des Referendums sehr gering. In beiden Teilen Belgiens ist das Klima zu stark von Apathie gegenüber kirchlichen Strukturveränderungen geprägt.

Zwischen Flandern und Wallonien gelegen, aber von flämischen Umlandgemeinden umgeben, ist die *Brüsseler Agglomeration* ein ganz besonderes Stück Belgien. Mehr als ein Drittel der Bevölkerung ist dort nichtbelgischer Herkunft; in und um Brüssel herum leben ungefähr 100 000 Englischsprachige und noch mehr Muslime. In einigen Brüsseler Gemeinden ist die Hälfte der Bevölkerung muslimisch, in manchen Schulen sind es bis zu 90 Prozent. Weil bei der belgischen Bevölkerung Brüssel das Französische deutlich überwiegt (mehr als 80 Prozent sind frankophon), ziehen viele Flamen aus Brüssel weg. Ohne Brüssel wäre Belgien aber, wie die frühere Tschechoslowakei, vermutlich längst in zwei Staaten aufgeteilt. Jede fremde Sprachgruppe hat in Brüssel eine Art eigene „Pfarrei".
Sowohl die katholische Kirche wie auch die protestantischen und orthodoxen Kirchen unterhalten in Brüssel Kontaktinstitutionen zur Europäischen Union. Die drei Stellen arbeiten in großem Umfang ökumenisch zusammen. Obwohl in Belgien kaum ein Prozent der Bevölkerung protestantisch ist, wozu noch einige zehntausend Orthodoxe, meist Griechen, kommen, ist man ökumenisch sehr aktiv. Im Februar erhielt der Ökumenische Patriarch *Bartholomaios I.* den Ehrendoktor der Katholischen Universität Leuven. Ende August 1996 wurde in Mecheln in Anwesenheit des Erzbischofs von Canterbury und der Kardinäle *Cassidy* und Danneels das 75jährige Jubiläum der „Mechelner Gespräche" zwischen Katholiken und Anglikanern gefeiert. Sie wurden seinerzeit von Kardinal Mercier, Lord *Halifax* und Abbé *Fernand Portal* ins Leben gerufen.
Alles zusammengenommen kann man zu dem Schluß kommen, die Situation der Kirche in Belgien sei aussichtslos. Dem ist aber nicht so: Immer mehr Gruppen und aktive Kerne in der Kirche werden sich der Tatsache bewußt, daß die Zeit der allmächtigen „Christenheit" vorüber ist. Zweifellos dominieren die großen christlichen sozialen Organisationen (Gewerkschaften, Mittelstands- und Bauernvereinigungen) weiterhin die soziale und wirtschaftliche Landschaft. Ihre Mitgliederzahl liegt bei weitem über der der entsprechenden sozialistischen oder liberalen Organisationen. Aber auch die Mitglieder der christlichen Organisationen praktizieren wenig. Auch ihr Glaube ist von der oben mit statistischem Material belegten Krise betroffen, auch wenn sie sich noch in einem Umfeld bewegen, das Ansatzpunkte für ein Leben aus dem Glauben bietet. Im übrigen geht die Mitgliederzahl der katholischen Organisationen wie die Abonnentenzahl katholischer Wochen- und Monatszeitschriften derzeit deutlich zurück. Betroffen davon ist auch das flämische überdiözesane Wochenblatt „Kerk en Leven".

Minderheit in einem früher „christlichen" Land

Obgleich die erwähnten aktiven Kerne wissen, daß sie die schwere Aufgabe haben, als – ansehnliche – Minderheit in einem ehemals „christlichen Land" neue Wege einzuschlagen, ergreifen sie immer wieder neue Initiativen. Sie haben dabei an der Entwicklung in den Niederlanden bzw. in Frankreich teil, den beiden Ländern, zu denen kirchlich – je nach Sprachregion – noch die intensivsten Beziehungen bestehen. In diesen Kernen wird ein erneuerter Umgang mit der Heiligen Schrift praktiziert, wächst eine wirkliche „Inkulturation" der Liturgie, werden häufig ökumenische Kontakte gepflegt, auch in Richtung Islam. Sie sind die Basis für die in Flandern starke Friedensbewegung Pax Christi, die Fastenaktionen „Broederlijk Delen" und „Entraide et Fraternité" und die Adventsaktionen „Welzijnszorg" und „Vivre Ensemble". Ihre Mitglieder bilden meist das Reservoir für die in den meisten Pfarreien bestehenden „Pastoralteams".

Es bleibt die größte Herausforderung, eine Gestalt von Kirche auszubilden, die auch die zahlreichen jungen Menschen auf der Suche anspricht. Vor allem sie sind geschockt durch die belgische „Skandalitis" und wünschen sich eine Aufwertung echter Werte, ohne dabei in Fundamentalismus oder sektenhafte Strömungen abzugleiten. Der Übergang ins dritte Jahrtausend stellt so der geschwächten Kirche in Belgien sehr viele Fragen. Aber sie verfügt bislang noch über genügend Reserven, um sich kreativ auf neue Herausforderungen einstellen zu können. Vielleicht braucht sie dazu aber auch entsprechende Anstöße durch gesamtkirchliche Entwicklungen. *Jan Kerkhofs*

Zwischen Hoffnung und Skepsis

Hongkong vor dem 1. Juli 1997

Mit dem 1. Juli 1997 geht die britische Kronkolonie Hongkong an die Volksrepublik China über, für 50 Jahre zunächst als Sonderverwaltungszone, in der das bisherige Wirtschaftssystem erhalten bleiben soll. Der Übergang ist in vielerlei Hinsicht mit Befürchtungen in bezug auf die freiheitliche Verfassung und die Einhaltung der Menschenrechte befrachtet.

Nicht nur in Hongkong selbst und natürlich auch in der Volksrepublik China, sondern weltweit, wird der Tag der Rückkehr der einstigen Kronkolonie in den chinesischen Staatenverband mit Spannung, Befürchtung, Hoffnung und Skepsis erwartet. Es gibt auf der einen Seite den Grundlagenvertrag, der 1984 zwischen Großbritannien und der VR China ausgehandelt wurde, sowie das Grundgesetz (Basic Law) von 1992, die festlegen, daß Hongkong nach der Rückgabe am 1. Juli 1997 als Sonderverwaltungszone (Special Administration Region [SAR]) fünfzig Jahre lang einen Sonderstatus haben wird, der weitgehend die bisherige Wirtschafts- und Lebensform der Bevölkerung von jetzt gut sechs Millionen absichern soll. Hongkong soll danach seine eigene Währung, den Hongkong Dollar, beibehalten und weiterhin als Handelsmetropole im freien Welthandel auf kapitalistische Weise Geschäfte abschließen und eigenständiges Mitglied in den großen internationalen Wirtschaftsorganisationen bleiben können. Neben Chinesisch soll Englisch weiterhin Amtssprache sein. Ferner soll Hongkong einen eigenen Obersten Gerichtshof erhalten, der natürlich nicht mehr das britische Oberhaus, sondern den Ständigen Ausschuß des Nationalen Volkskongresses in Beijing als letzte Appellationsinstanz haben wird. Fragen der Außenpolitik und der Verteidigung sollen dagegen in Beijing entschieden werden.

Es bestehen jedenfalls *erhebliche Zweifel*, ob die fünfzigjährige Übergangsfrist, in der die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in Hongkong nicht verändert werden sollen, tatsächlich in jedem Punkt eingehalten werden wird. Die rein negativen Stimmen sind aber eher in der Minderheit. In den Jahren zwischen der Vertragsvereinbarung 1984 und der tatsächlichen Übergabe der Kronkolonie, die in der Nacht vom 30. Juni auf den 1. Juli 1997 vor sich gehen soll, hat sich weitgehend die Haltung einer vorsichtigen Erwartung breitgemacht, die zwischen der Hoffnung, daß die VR China schon nicht das Huhn schlachten werde, das so viele goldene Eier legt, und der Befürchtung schwankt, daß die kommunistischen Parteikader in Beijing letztlich doch ihrem doktrinär verengtem Denken verhaftet bleiben und die Freiheiten Hongkongs über kurz oder lang als störende Elemente beseitigen werden.

Entsprechend widersprüchlich ist das *Verhalten der Bevölkerung Hongkongs* im Hinblick auf die ständig näherkommende „Wiedervereinigung" mit dem Festland. Diejenigen, die es sich finanziell und wirtschaftlich leisten können, haben eine Doppelstrategie eingeschlagen, indem sie einerseits ihre Geschäfte in Hongkong weiterführen, auf der anderen Seite aber schon einmal vorausschauend sich eine „Grüne Karte", d. h. die Berechtigung, in die USA jederzeit einreisen zu können, besorgten und auch schon eine wirtschaftliche Auffangposition in den USA, Kanada, Singapur oder sonstwo aufbauten, um im Fall, daß die Entwicklung Hongkongs negativ verläuft, abgesichert zu sein.

Bewohner Hongkongs aus den eher mittleren Schichten mit Ausbildungen in Pflegeberufen oder kleineren Betrieben und Geschäften haben sich in größerer Zahl für die Emigration aus Hongkong und die Einwanderung, vornehmlich in Kanada oder Australien, entschieden. In den letzten Jahren ist Vancouver zu einem besonders beliebten Ziel der Hongkonger Emigranten geworden. Die Zahl der Chinesen in dieser kanadischen Stadt ist gewaltig gestiegen. Nach dem Tiananmen-Massaker im Jahr 1989 ist die Zahl der Emigranten aus Hongkong von vorher durchschnittlich 25 000 im Jahr 1985 auf 66 000 im Jahr 1992 gestiegen. Danach hat sich die Zahl auf etwa 40 000 im Jahr eingependelt. Zu berücksichtigen ist auch, daß es eine nicht unerhebliche Rückwanderung nach Hongkong gegeben hat von Personen, die im Ausland nicht die erhofften Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten gefunden haben. Die große Mehrheit der Hongkonger Bevölkerung hat aber keine Möglichkeit, sich ins Ausland zu begeben und kann gar nicht anders, als die herannahenden Ereignisse auf sich zukommen zu lassen.

Wirtschaftliche Stabilität und florierender Handel

Wirtschaftlich hat Hongkong bisher jedenfalls keine Anzeichen dafür erkennen lassen, daß der blühende Handel und die erfolgreichen Geschäfte ernsthaft bedroht seien. Im Jahr 1996 nahm Hongkong den achten Rang in der Statistik der weltgrößten Handelsnationen ein und zugleich die vierte Position unter den Finanzzentren. Das Staatsbudget ist ausgeglichen, obschon die Besteuerungsrate mit maximal 15 Prozent zu den niedrigsten weltweit gehört. Es gibt erhebliche Finanzreserven. Der Aktienindex Hang Sen ist stabil und zeigte im letzten Jahr steigende Tendenz, was bei einer Wachstumsrate des Bruttosozialprodukts um 5 Prozent auch nicht verwunderlich ist.

Hatte man anfänglich erwartet, daß durch Geschäftsaufgaben und Emigration die Immobilienpreise, die in Hongkong

immer schwindelerregend hoch waren, notwendig fallen würden, so ist dies durch die tatsächliche Entwicklung eindeutig widerlegt worden. Nicht nur sind die Immobilienpreise stabil geblieben oder haben sogar angezogen, auch der Bauboom mit größeren oder kleineren Objekten hat unvermindert angehalten.

Es gibt aber auch *warnende Stimmen*, die im Hinblick auf die langfristige Prognose für die Wirtschaft Hongkongs Probleme voraussagen. Die Bedeutung Hongkongs als Brücke zu China, als Durchgangstor für ausländische Investitionen und als Handelszentrum, werde auf die Dauer nicht beizubehalten sein. Sollte es zu direkten Beziehungen zwischen der Volksrepublik China und Taiwan kommen, dann würde die Bedeutung Hongkongs gewaltig abnehmen. Dies ist etwa die Einschätzung des angesehenen Wirtschaftsberaters *Shiu Sinpor*, der in Hongkong für seine Pro-China-Haltung bekannt ist und dessen vorsichtige Einschätzung der langfristigen Entwicklungschancen Hongkongs daher besondere Beachtung fand (vgl. Far Eastern Economic Revue, 28.11.1996, S. 81). Es wird sich zeigen müssen, ob die eingängige Formel von „Ein Land – zwei Systeme" auf die Dauer funktionieren kann. Die Diskrepanz der Wirtschaftssysteme von Hongkong und des chinesischen Festlands wird sich als Lackmus-Test einer Verträglichkeit von freier kapitalistischer Wirtschaft mit „sozialistischer Marktwirtschaft" mit chinesischen Charakteristiken erweisen.

Auf dem Papier bedeutet der 1. Juli 1997, daß die ehemalige Kronkolonie Hongkong mit den „Neuen Territorien" wieder unter die Souveränität der VR China gestellt wird. Damit werden die Bestimmungen der ungleichen Verträge aus der Kolonialzeit hinfällig, die zunächst 1842 festlegten, daß die Insel Hongkong „auf ewig" an Großbritannien fallen sollte und die später im Jahr 1897 durch den Kauf der „Neuen Territorien" auf dem chinesischen Festland, die auf 99 Jahre, eben bis zum 1. Juli 1997 englisches Pachtland wurden, ergänzt wurden. Galt der „kahle Felsen mit kaum einem Haus darauf", so Lord *Palmerston* im Jahr 1841, mit dem kleinen Fischereihafen bei seinem Erwerb zunächst eher als eine Fehlinvestition, so hat sich das Aschenputtel unter den chinesischen Vertragshäfen der Kolonialzeit inzwischen zu einem echten „Kronjuwel" gemausert. In diesem Sinn ist es wohl falsch, von einer „Rückkehr" Hongkongs nach China zu sprechen. Denn, was heute an China zurückfällt, hat wenig mit dem kleinen Fischereihafen von 1842 gemein, sondern ist ein Territorium mit einer Wirtschaftskraft geworden, die auch für das große China sehr erheblich ist.
Das Bruttosozialprodukt Hongkongs hat immerhin eine Größenordnung von 20 Prozent der Quote der VR China. Von noch größerer Bedeutung ist Hongkong als Finanzzentrum. Stammten doch von den in China in den letzten 15 Jahren getätigten Investionen in Höhen von 250 Milliarden Dollar allein 150 Milliarden Dollar aus Hongkong oder waren über Hongkong ins Land gekommen. Über den Hafen von Hongkong mit seinen modernen Container-Verschiffungsanlagen und dem Flughafen geht die Hälfte der chinesischen Exporte. Hongkong ist weiterhin für das Festland wegen des geballten Know-how von großer Bedeutung für den Zugang zu modernen Techniken und Verfahren. Es bietet Ausbildungsplätze auf den Gebieten Handel, Management und technisches Wissen, die für das Festland von größter Bedeutung sind. Besonders eng sind die Verbindungen Hongkongs zur Nachbarprovinz Guangdong und hier besonders mit der Freihandelszone Shenzhen. Zusammen mit Guangdong und nach der für den 31.12. 1999 anstehende Rückgabe von Macau, entsteht hier ein riesiger neuer Wirtschafts- und Handelsraum.

Unter Journalisten, Politikern und Vertretern der religiösen Gemeinschaften in Hongkong sind in den letzten Jahren und Monaten Befürchtungen gewachsen, daß mit der Rückkehr Hongkongs unter die Souveränität der VR China die Presse-, Religions- und politische Freiheiten eingeschränkt werden könnten. Nach dem Wortlaut der zwischen Großbritannien und der Volksrepublik China getroffenen Vereinbarungen des „Grundgesetzes" (Basic Law) soll der Status quo im Hinblick auf die *Religionsfreiheit* nach der Rückkehr Hongkongs bewahrt bleiben. Mit Blick auf das Verständnis und die Praxis der Religionsfreiheit in der VR China wollen jedoch die besorgten Stimmen von Vertretern der Religionsgemeinschaften Hongkongs nicht verstummen, die befürchten, daß es nach dem 1. Juli 1997 doch zu Einschränkungen der religiösen Aktivitäten kommen wird.
Unklar ist schon der Umfang der Tätigkeiten, die dann weiterhin als normale religiöse Aktivitäten unter die Religionsfreiheit fallen werden. Wird dazu auch gehören, was christliche Kirchen z. B. auf dem Gebiet der Erziehung, des Gesundheitswesens und der Sozialarbeit gegenwärtig leisten? Menschenrechtsgruppen wie die katholische Kommission „Gerechtigkeit und Frieden" und andere fragen sich, inwieweit der Einsatz für die Wahrung der *Menschenrechte* auch weiterhin in Hongkong möglich sein werde.
Warnungen aus der VR China und von den neuen Vertretern Chinas in Hongkong selber an die Adresse der Menschenrechtsgruppen sind jedenfalls besorgniserregend. Da wird z. B. vom neuen Chef der Verwaltung in Hongkong, *Tung Chee-hwa*, im Gespräch mit christlichen Organisationen festgestellt, daß Menschenrechtsorganisationen nichts zu befürchten haben, solange sie sich mit „echten" Menschenrechtsproblemen befassen. Die Problematik, was jeweils im konkreten unter „echten Menschenrechtsfragen" verstanden wird, zeigt sich sehr deutlich, wenn Tung darauf hinweist, daß „sensitive Fragen" wie die Unabhängigkeit von Tibet oder Taiwan nach dem 1.7.1997 von Hongkong aus nicht mehr behandelt werden können.

Es besteht wohl kein Zweifel daran, daß in Zukunft öffentliche Demonstrationen und Erklärungen auf dem Gebiet der Menschenrechte in Hongkong nur sehr eingeschränkt, wenn überhaupt, möglich sein werden. Für die große Zahl von Bewohnern Hongkongs, die ursprünglich wegen der Ablehnung der kommunistischen Herrschaft aus ideologischen Gründen China verlassen haben und nach Hongkong geflo-

hen sind, bedeutet der Übergang eine Gefährdung ihrer bisherigen Existenz. Genauso sicher ist, daß Hongkong in Zukunft nicht weiter als Zufluchtsort für Regime-Gegner aus der VR China in Frage kommt.

Auch auf dem Gebiet der Religions- und *Pressefreiheit* soll Hongkong sich von der dirigistischen Politik des Festlands unterscheiden dürfen. Doch sind die Bedenken unter den Presseleuten nicht zu überhören, die fürchten, ihre bisherigen Freiheiten einzubüßen. Äußerungen des chinesischen Außenministers *Qian Qichen* haben diese Bedenken verstärkt, als er erklärte, daß Journalisten zwar kritisieren, aber keine Gerüchte verbreiten dürften. Auch seien ihnen persönliche Angriffe auf chinesische Führer untersagt. Diese für das Festland normalen Einschränkungen einer Pressefreiheit mit „chinesischen Charakteristiken" sind in Hongkong mit Bestürzung aufgenommen worden. Qian Qichen hat jedenfalls deutliche Grenzen für die neue Sonderverwaltungszone Hongkong abgesteckt, als er einige Verhaltensweisen nannte, die nach der Rückkehr Hongkongs nicht mehr gestattet sein werden. Darunter fallen die Existenz von antikommunistischen Organisationen, antikommunistische Aktivitäten und Publikationen, die sich gegen das sozialistische System in China richten oder des Tiananmen-Zwischenfalls gedenken. Westliche oder taiwanesische Regierungsorganisationen dürfen in Hongkong nicht tätig werden. Die Massenmedien werden bestimmte Themen wie die Unabhängigkeit Taiwans, die Selbstbestimmung Hongkongs nicht mehr behandeln können und haben alle Arten von Angriffen auf chinesische Regierungs- oder Parteiorganisationen einzustellen (vgl. Inside China Mainland, January 1997, S. 15 f.).

Mögliche Einschränkungen der Rede- und Meinungsfreiheit

Das ist eine ziemlich klare Sprache, die deutlich macht, daß die bisherigen Freiheiten auf dem Gebiet der Presse und Massenmedien nicht uneingeschränkt weiter bestehen bleiben werden. Die Pro-Demokratiegruppen, die sich in den letzten Jahren bei Erinnerungsfeiern an das Tiananmen-Massaker und in der Verteidigung der demokratischen Freiheiten Hongkongs engagiert haben, sehen der kommenden Entwicklung daher mit großen Befürchtungen entgegen. Es wird sich herausstellen, inwieweit Hongkong auch in Zukunft ein Zentrum freier Pressearbeit für ganz Asien bleiben kann und ob die großen Presseorgane wie die „Far Eastern Economic Review" und „Asia Week" ihren Standort dort behalten werden. Erste Verlagerungen von Presseorganen nach Taiwan oder nach Bangkok haben schon stattgefunden. Die Monatszeitschrift „The Nineties" von Lee Yee hat jedenfalls ihren Standort nach Taiwan verlegt, als ihre offizielle Anfrage an *Lu Ping*, den offiziell chinesischen Beauftragten für Hongkong und Macau, nach dem Fortbestand von Pressefreiheit erst gar nicht beantwortet wurde.

Tung Chee-hwa (59) wurde am 11. Dezember 1996 zum Chef der Verwaltung (Chief Executive) der neuen *Sonderverwaltungszone* von Hongkong unter drei Kandidaten von einem von Beijing ernannten Wahlausschuß von 400 Personen mit 320 Stimmen gewählt und mit einem Brief von Ministerpräsident *Li Peng* offiziell ernannt. Mit der Rückkehr Hongkongs wird Tung am 1. Juli 1997 seine fünfjährige Amtszeit antreten. Tung, ein Geschäftsmann aus der Schiffahrtsbranche, war bisher der weiteren Öffentlichkeit als Politiker nicht direkt bekannt, obschon er in verschiedenen politischen Positionen seit einigen Jahren tätig gewesen ist. Immerhin gehörte er als Berater dem Gremium an, das nach der gemeinsamen chinesich-englischen Übereinkunft von 1984 die Verfassung der Sonderverwaltungsregion Hongkongs, das sog. Basic Law, verfaßt hat.

Vom letzten Gouverneur Hongkongs *Chris Patten* wurde Tung 1992 dann ebenfalls zum Mitglied des Exekutivrats (Executive Council) berufen, das die Verwaltung Hongkongs kontrolliert. Tung wurde ferner 1995 zum Vizepräsidenten des 94 Personen starken Vorbereitungskomitees für den Übergang Hongkongs in den Zustand der Sonderverwaltungsregion. Anfang 1996 war Tung bei einem Besuch in Beijing von *Jiang Zemin* empfangen worden, was zu Spekulationen führte, daß Tung das Vertrauen der chinesischen Führung genieße und gute Aussichten habe, höhere Aufgaben in Hongkong zu übernehmen. Die Wahl Tungs wurde, was seine Qualifikation angeht, im wesentlichen begrüßt, wenn auch Kritik am Wahlverfahren geübt wurde, weil es nur sehr eingeschränkt als demokratisch zu bezeichnen ist. Weitaus negativer wurde die Einsetzung eines 60 Personen starken vorläufigen legislativen Gremiums durch die Gruppe von 400 ernannten Wahlleuten aufgenommen, die die erst 1995 gewählten Vertreter des bisherigen Legislative Council (Legco) ablösen sollen. Die Tatsache, daß 90 Prozent der Mitglieder des neuen Gremiums aus den Reihen des Wahlkomitees selber stammen, wurde mit Befremden vermerkt. Sowohl in Hongkong, wo zwei Drittel der in einer Umfrage Befragten sich gegen das Ernennungsverfahren aussprachen, als auch im Ausland stieß die Vorgehensweise der VR China bei der Bestellung dieses Gremiums auf scharfe Kritik. Der chinesische Außenminister *Qian Qichen* konterte mit dem Hinweis, daß in der hundertjährigen Geschichte der Kronkolonie es schließlich London gewesen sei, das den jeweiligen Gouverneur ohne jede demokratische Beteiligung der Bürger Hongkongs ernannt habe.

Trotz der Kritik am Wahlverfahren wurde der erwählte neue Chef der Verwaltung im großen und ganzen von der Bevölkerung positiv angenommen. Die kritische Presse in Hongkong hat eine ganze Liste von Testfragen und Bewährungsproblemen zusammengestellt, die für eine Bewertung der Politik Tungs in Zukunft entscheidend sein werden. Da geht es um Fragen der relativen Souveränität Hongkongs, z. B. in der Verabschiedung des Haushalts, um Fragen der Grenzsicherheit und des Asylrechts bzw. der möglichen Auslieferung von politisch unerwünschten Personen aus Hongkong an die VR China, um die Grenzen der Presse- und Demon-

strationsfreiheit und der wirtschaftlichen Eigenständigkeit im Hinblick auf die eigene Währung und Verfügung über die nicht unerheblichen Währungsreserven Hongkongs.

Streit um das Übergangsparlament

Noch vor der eigentlichen Übergabe der Kronkolonie nahm das von Beijing eingesetzte Übergangsparlament seine Arbeit auf. Die jetzt schon im vorhinein zum Souveranitätswechsel beschlossenen Gesetze sollen am 1. Juli in Kraft treten. Zu den vorgesehenen Gesetzen gehören neue Bestimmungen zur Paßregelung mit Festlegungen, wer in Zukunft als ständiger Bewohner (permanent resident) Hongkongs anzusehen ist. Schon jetzt hat die chinesische Regierung erklärt, daß sie die britische Staatsangehörigkeit jener 50000 Beamten, die in Hongkong in „sensitiven Bereichen" tätig waren und die deswegen von der britischen Regierung britische Pässe bekommen haben, nicht anerkennen werde. Das ebenfalls von Beijing eingesetzte Vorbereitungskomitee für die Übergabe beschloß ein neues Wahlgesetz, Bestimmungen über den Datenschutz und die Demonstrations- und Versammlungsfreiheit, die bisher geltende Bestimmungen einschränken. Gegen diese geplanten Einschränkungen der Grundrechte der Bevölkerung Hongkongs protestierten sowohl der noch amtierende Gouverneur Chris Patten wie auch andere demokratische Gruppen.
Besonders scharfe Kritik übten die Mitglieder der *Demokratischen Partei Hongkongs*, die in keinem der neuen Gremien mit eigenen Mitgliedern vertreten sind. Immerhin hat diese Gruppierung im Jahr 1995 bei den letzten Wahlen 65 Prozent der Stimmen gewonnen. Wegen ihrer chinakritischen Haltung wurde die Demokratische Partei von Beijing von allen Gremien, die sich mit dem Übergang befassen, ausgeschlossen. Die Demokratische Partei ihrerseits hat erklärt, sich an diesen unrepräsentativen Organen nicht beteiligen zu wollen. Ihre Kritik richtet sich vor allem dagegen, daß alle Sitzungen und Verhandlungen des neuen Exekutivrates wie auch der neuen Übergangskommission unter Ausschluß der Öffentlichkeit und der Presse stattfinden.

Chinas Außenminister Qian Qichen reagierte darauf mit Mahnungen an die englische Regierung und Oppositionsgruppen in Hongkong, sich nicht unnötig aufzuregen und mehr Kooperationsbereitschaft zu zeigen. Der Vorsitzende der Demokratischen Partei, *Martin Lee*, appellierte Anfang Februar 1997 bei einer Europareise an die deutsche Regierung und die deutsche Wirtschaft, sich für die demokratischen Freiheiten Hongkongs nach der Rückkehr an China einzusetzen. In Bonn machte er noch einmal deutlich, daß die von China eingesetzte „provisorische gesetzgebende Versammlung" nicht in Übereinstimmung mit dem von allen Parteien angenommenen Grundgesetz stehe. Lee möchte erreichen, daß die Europäische Union sich stärker für Hongkong einsetzt und die Probleme Hongkongs nicht länger als eine Angelegenheit betrachtet, die nur zwischen Groß-

Die Passion Jesu
in einfühlsamen
Bildern und Texten



64 Seiten, gebunden,
DM 24,80 /öS 181,– /SFr 24.–
ISBN 3-451-26332-7

Dieser klassische Kreuzweg folgt in 14 Stationen der Passion Jesu und deutet in einer 15. Station die Auferstehung an. Im Vordergrund stehen die aussagekräftigen, abstrakten Bilder Heribert Falkens. Sie wurden im ständigen Gespräch eigens für A.H. Höntges und seine Kirche geschaffen. Nüchtern, unpathetisch, doch äußerst kenntnisreich erläutert dieser in seinen Betrachtungen den Sinn der Gemälde sowie das Geschehen am Golgotha und läßt Parallelen zum Geschick vieler Leser sichtbar werden. Eine künstlerische und meditative Heranführung an die Leidensgeschichte Jesu.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

britannien und der VR China geklärt werden solle. Trotz seiner Vorbehalte gegenüber dem jetzigen Verhalten der chinesischen Regierung, die die Demokratische Partei von allen politischen Gremien ausgeschlossen hat, möchte Lee seine Partei bei den nächsten Wahlen in Hongkong teilnehmen lassen, wenn dies dann noch möglich sein sollte.

Innerhalb der christlichen Kirchen gab es unterschiedliche Meinungen, ob christliche Vertreter sich beim Auswahlkomitee des neuen höchsten Verwaltungsbeamten und des vorläufigen gesetzgebenden Gremiums beteiligen sollten. Der Hongkonger Christenrat *(Hong Kong Christian Council)* entschied sich für einen Mittelweg, indem er zwar christliche Kandidaten für das Auswahlgremium vorschlug, die aber dann nur als Individuen und nicht im Namen des Kirchenrats auftreten sollten. Andere christliche Gruppen, die sich in der Vergangenheit für größere demokratische Freiheiten eingesetzt hatten, distanzierten sich von diesem Beschluß in einem offenen Brief in der chinesischen Tageszeitung „Ming Pao".

Die Haltung der christlichen Kirchen zum bevorstehenden Wechsel

Auch in der katholischen Kirche gab es Spannungen zwischen der offiziellen Linie der Diözese, die für die Beteiligung von Katholiken eintrat, und der Kommission „Gerechtigkeit und Frieden", die dagegen war. Letztlich erwies sich die inner-katholische Auseinandersetzung als gegenstandslos, da die chinesische Regierung bei der Zusammenstellung des Vorbereitungskomitees für die Rückgabe zwar eine Reihe Persönlichkeiten aus den verschiedenen Religionen berief, Katholiken aber nicht berücksichtigte.
In dieser Auseinandersetzung zeigten sich jedoch grundlegende Unterschiede im Hinblick auf die Haltung, die die christlichen Kirchen gegenüber der chinesischen Staatsführung einnehmen sollen. Während die offiziellen Kirchenleitungen eher für eine offene Haltung der Kompromißbereitschaft eintreten, verlangen kirchliche Aktionsgruppen eine klare Haltung der Kirchen, die sich in prophetischer Form für Menschenrechte und mehr Demokratie einsetzen sollten. Mehr als auf den Erhalt ihrer Institutionen sollten sich die Kirchen für die Menschen einsetzen, wird von diesen Gruppen gefordert.
Die *christlichen Kirchen* stellen mit gut 600000 Gläubigen etwa neun Prozent der Bevölkerung dar. Unter ihnen ist die katholische Kirche mit 350000 Gläubigen, darunter 90000 Filipinas, die größte Gruppierung. Die Kirchen spielen eine gewichtige Rolle im sozialen und gesellschaftlichen Gefüge Hongkongs, befinden sich doch über 60 Prozent aller sozialen und diakonischen Einrichtungen, 40 Prozent der Schulen und 20 Prozent der Krankenhäuser in kirchlicher Trägerschaft. Das neue Grundgesetz für Hongkong, das 1990 beschlossen und am 1. Juli 1997 in Kraft treten soll, hält im Artikel 141 ausdrücklich fest: „Die religiösen Gemeinschaften können entsprechend ihrer früheren Praxis weiterhin höhere Schulen und andere Schulen, Krankenhäuser und Wohlfahrtseinrichtungen führen und andere Sozialfürsorge anbieten." Ob diese klaren Zusagen in Zukunft eingehalten werden, wird sich erst in der Praxis nach der Übergabe Hongkongs herausstellen. Ein kritischer Punkt wird sicher sein, inwieweit die staatlichen Beihilfen für christliche Schulen und Sozialeinrichtungen auch nach der Übergabe gezahlt werden. Auf sich selbst gestellt werden die christlichen Kirchen jedenfalls die Vielzahl ihrer Einrichtungen finanziell nicht durchtragen können.

Aus Anlaß des chinesischen Neujahrsfestes am 7. Februar 1997 haben die Führer von sechs großen Religionsgemeinschaften (Katholiken, Protestanten, Buddhisten, Muslime, Konfuzianer und Taoisten) in Hongkong gemeinsam erklärt, daß sie mit großer Zuversicht und Optimismus in das neue Jahr gehen. Die Wiedervereinigung der Kronkolonie mit China wird von ihnen als positives Ereignis begrüßt. In seiner Weihnachtsbotschaft für das Jahr 1996 hat Kardinal *John Baptist Wu Cheng-Chung* seine Gläubigen auf die kommenden Ereignisse einzustimmen versucht. Er forderte die Gläubigen auf, sich der neuen politischen Zukunft gegenüber aktiv und kreativ zu verhalten und hoffnungsvoll auf das Neue einzulassen. Die katholische Kirche in Hongkong hat in den letzten Jahren darüber hinaus durch verschiedene Verlautbarungen versucht, die Katholiken auf die bevorstehende Rückkehr in den chinesischen Staatenverband vorzubereiten. Vorherrschend war das Bestreben, jeder Form von Panikmache entgegenzutreten und für eine positive Einstellung unter den Gläubigen zu werben. Grundsätzlich war festgelegt worden, daß Priester und Ordensleute in Hongkong bleiben sollten, um eine Fortführung des kirchlichen Lebens zu sichern.
Im März 1995 veröffentlichte die Diözese Hongkong „Pastorale Richtlinien" für den Übergang im Jahre 1997. Die Katholiken werden aufgefordert, als gute chinesische Patrioten und Bürger sich aktiv in den Organisationen, die für den Übergang arbeiten, zu beteiligen und ihren Beitrag auf der Grundlage der Soziallehre der Kirche einzubringen. Auch sollten sie sich mit den Bestimmungen des Grundgesetzes von Hongkong (Basic Law) vertraut machen. Als Katholiken sollten sie sich der Einheit mit allen Katholiken in der Weltkirche bewußt sein und sich vor allem um intensivere Kontakte mit der Kirche in China bemühen (dt. Text in: Hand in Hand in die Zukunft, Diözese Essen – Diözese Hongkong, St. Augustin o. J. S. 41 f.).

Andererseits bemüht sich die chinesische Regierung stark, Besorgnisse wegen der Zukunft Hongkongs möglichst zu zerstreuen, und offizielle und inoffizielle chinesische Stellen werden nicht müde zu betonen, daß Befürchtungen, in Hongkong würden in Zukunft die Menschenrechte eingeschränkt werden, nicht zutreffend seien, daß sie vielmehr ohne Abstriche im bisherigen Verständnis weiter gelten werden. Wie der Sprecher des chinesischen Außenministeriums, *Shen Guofang*, noch am 16. Januar 1997 in Beijing erklärte,

würden die christlichen Kirchen in Hongkong nicht unter die Aufsicht der chinesischen Regierung gestellt werden. Von der Zentralregierung werde kein Einfluß auf die Besetzung von kirchlichen Ämtern in Hongkong beansprucht. Auch werde die Religionspolitik des Festlands nicht auf Hongkong ausgedehnt werden. Die katholische Kirche hat hier offensichtlich Befürchtungen gehabt und im Dezember 1996 noch vor Ende der englischen Kolonialzeit zwei neue Bischöfe für Hongkong ernannt und weihen lassen. Kardinal *Wu* erhielt in der Person des Salesianerpaters *Josef Zen Ze-Kiun* einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Ferner wurde der Direktor des Holy Spirit Study Centres und Generalvikar, *John Tong Hon,* zum Weihbischof geweiht.

Mit Spannung wird erwartet, wie sich das Verhältnis der katholischen Kirche in Hongkong zum Vatikan und zum Papst entwickelt. Die Frage ist, ob der gegenwärtige Zustand erhalten bleiben kann, oder ob die für die VR China geltende Haltung der chinesischen Regierung im Hinblick auf Aktivitäten des Heiligen Stuhls in der VR China auch für Hongkong bestimmend werden wird, nach der administrative Maßnahmen des Heiligen Stuhls als „Einmischung in die inneren Angelegenheiten" Chinas verurteilt und verhindert werden. Der Sprecher des chinesischen Außenministeriums, Shen Goufang, gab kürzlich die beruhigende Erklärung ab, daß religiöse Organisationen und individuelle Gläubige auch in Zukunft ihre Beziehungen zu anderen Ländern aufrechterhalten können. Dies wurde von vatikanischen Stellen als eine indirekte Antwort auf die Sorge des Papstes um die Zukunft des Territoriums (so der Intern. Fidesdienst, 23.01.1997, Nr. 4028, ND 36) angesehen. Der Sprecher des chinesischen Außenministeriums erklärte weiter, daß die Kirche in China und Hongkong einander nicht untergeordnet seien, sondern sich gegenseitig respektieren werden, ohne daß die eine sich in die Angelegenheiten der anderen einmischen werde.

Es bleibt viel Unsicherheit

Hongkong ist bisher wie auch Macau assoziiertes Mitglied in der *Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen* (FABC). Die katholische Kirche in der VR China hat dagegen gegenwärtig weder direkte Beziehungen mit dem Vatikan, noch ist sie Mitglied in der FABC. Dort ist jedoch Taiwan Vollmitglied, wodurch das leidige Problem der „Ein-China-Politik" heraufbeschworen wird, wonach die VR China bei allen internationalen Beziehungen darauf besteht, daß Vertreter Taiwans nicht gemeinsam mit solchen der VR China auftreten dürfen. Gegenwärtig befinden sich sowohl das Sekretariat der FABC wie auch das Büro der protestantischen *Christlichen Vereinigung Asiens* (CCA) noch in Hongkong. Was die Beziehungen der Diözese Hongkong zum Vatikan angeht, so wird befürchtet, daß hier seitens Beijing argumentiert werden könnte, daß alle diplomatischen Beziehungen Hongkongs nach außen in die Verantwortung der Zentralregierung fallen. Das würde bedeuten, daß offizielle Beziehungen der Diözese Hongkong zum Vatikan wegen der fehlenden diplomatischen Beziehungen zwischen der VR China und dem Heiligen Stuhl unmöglich gemacht würden.

Im Ausland ist die Einstellung zur Rückkehr Hongkongs in den chinesischen Staatenverband eher ambivalent. Vor allem in kirchlichen Kreisen gibt es eine unterschiedliche Bewertung. Überwiegend wird festgestellt, daß die Rückkehr der Kronkolonie den notwendigen Schlußstrich unter die koloniale Demütigung Chinas durch die vielen „ungleichen Verträge" markiere. An dem Zustandekommen einer Reihe dieser ungerechten internationalen Vereinbarungen waren auch missionarische Kräfte manchmal direkt beteiligt oder haben doch zumindest davon profitiert. Unter dieser Rücksicht erscheint die Rückgabe als ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit, der von den Kirchen begrüßt wird.
Aber es gibt auch Stimmen, die mit Besorgnis und Beklemmung sehen, daß die vielen kirchlichen Institutionen in Hongkong wohl kaum reibungslos den Übergang erleben werden. Ganz sicher gilt dies für eine Reihe von kirchlichen Aktivitäten von evangelikalen Gruppen, die über Jahre hinweg antikommunistische Propaganda betrieben haben und sich in vielen missionarischen Aktivitäten in der VR China engagierten. Es ist offensichtlich, daß Aktionen wie Bibelschmuggel und die Aussendung ausländischer Missionskräfte vom Territorium Hongkongs aus in Zukunft nicht mehr möglich sein werden. Diese Aktivitäten gingen bisher meistens von Organisationen aus, die ihren Sitz in den USA oder sonstwo im Ausland hatten.

Andere kirchliche Gruppen und Organisationen haben sich wegen der Unsicherheit der Lage nach der Rückkehr Hongkongs schon entschieden, Institutionen und Personal abzuziehen. Die katholische Nachrichtenorganisation UCA-News verlegte schon vor einigen Jahren ihr Büro nach Bangkok. Der Informationsdienst „China News Analysis" der Jesuiten wird jetzt in Taiwan erstellt. Archive kirchlicher Organisationen, die sensitives Material über Menschen und Situationen aus der VR China sammeln, haben ebenfalls Hongkong schon verlassen oder werden dies bald tun. Grundsätzlich gilt immer noch der Beschluß, daß kirchliches Personal in Hongkong bleiben soll. Aber es mehren sich die Fälle, daß Priester und Ordensleute mit dem Argument, daß sie als Hirten ihren Gläubigen nachgehen sollten, sich für die Emigration entscheiden und in die USA, Kanada oder sonstwo ins Ausland gehen.
Andere kirchliche Einrichtungen, die sich mit der Dokumentation der Entwicklung der christlichen Kirchen auf dem Festland befassen, wie das katholische „Holy Spirit Study Centre" oder das protestantische „Christian Study Centre on Chinese Religion & Culture", planen, ihre Arbeit in gewohnter Weise weiterzuführen, da sie Institutionen der christlichen Kirchen in Hongkong sind. In der Vergangenheit hat Hongkong oft eine Vermittlerrolle in der Koordination der vielfältigen Aktivitäten auf dem Gebiet der Beobachtung von Entwicklungen der christlichen Kirchen in der

VR China ausgeübt. Diese Brückenfunktion wird Hongkong aller Voraussicht nach in Zukunft nicht mehr spielen können.

In den protestantischen Kirchen Hongkongs überwiegt ebenfalls weitgehende Skepsis im Hinblick auf den Übergang. Die Tatsache allein, daß die Zahl der protestantischen Pfarrer, die sich im Vorfeld der Rückkehr Hongkongs für die Emigration entschieden, wesentlich größer ist als in der Bevölkerung allgemein, spricht nicht gerade dafür, daß die christlichen Kirchen die Entwicklung nach dem 1. Juli 1997 vorrangig positiv einschätzen. *Kwok Naiwang*, der Direktor des *Hong Kong Christian Institute*, spricht dagegen vom Jahr 1997 als einem Kairos für die Kirche in Hongkong, da der Kirche die Chance gegeben wird, ihre Rolle und ihren Beitrag für Hongkong und China neu zu überdenken.
Verschiedene protestantische und katholische Organisationen haben eine „1. Juli-Kette" (July 1 Link) gegründet, die eine Aufklärungskampagne im Umfeld des Übergangs betreibt und z. B. liturgische Gebetshilfen anbietet. Inwieweit die christlichen Kirchen in Hongkong ihre internationalen Verbindungen beibehalten können, wird sich zeigen, wenn der *Lutherische Weltbund* seine Vollversammlung zum fünfzigjährigen Bestehen wie geplant kurz nach dem 1. Juli 1997 in Hongkong wird halten können. Im Vorfeld der Veranstaltung ist es jedenfalls zu Problemen gekommen, weil die Veranstalter sich in Beijing vergewisserten, daß die Veranstaltung nicht auf chinesischen Widerspruch stoßen werde. Kirchenkreise in Hongkong nannten das ein falsches Vorgehen, weil bisher solche Veranstaltungen in keiner Weise genehmigungspflichtig gewesen seien und es daher auch in Zukunft nicht sein müßten.

Zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem protestantischen Kirchenrat Hongkongs bestehen langjährige gute Beziehungen. Im März dieses Jahres wird eine Delegation des Hongkonger Kirchenrats nach Deutschland kommen, ein Gegenbesuch zur Reise einer deutschen Delegation im Jahr 1993. Zugleich macht der Zeitpunkt der Reise kurz vor dem Rückkehrdatum des 1. Juli 1997 deutlich, daß die zukünftige Entwicklung der kirchlichen Situation in Hongkong einen wichtigen Teil der Gespräche ausmachen wird.

Georg Evers

Kurzinformationen

Dokument der Theologenkommission zum Religionsdialog

Die Internationale Theologenkommission hat ein umfangreiches Dokument mit dem Titel „Das Christentum und die Religionen" erarbeitet, das jetzt veröffentlicht wurde (in: La Civiltà Cattolica, 18.1.97, S. 146–183). Die vom Präfekten der Glaubenskongregation geleitete, seit 1969 bestehende Internationale Theologenkommission hat sich damit einem der wichtigsten theologisch-kirchlichen Diskussionsthemen der Gegenwart zugewandt, das besonders in Asien von hoher Brisanz ist. Das Dokument beschreibt zunächst die gegenwärtig vertretenen Ansätze einer Theologie der Religionen in ihren Positionen zur Heilsbedeutung anderer Religionen, zur Wahrheitsfrage, zum Verständnis Gottes und Jesu Christi sowie zu Mission und interreligiösem Dialog. In einem zweiten Teil stellt die Theologenkommission im Rückgriff auf das Neue Testament und lehramtliche Dokumente theologische Grundlagen für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen dar: Das an Person und Werk Jesu Christi gebundene, an alle Menschen gerichtete Heilsangebot Gottes, das umfassende Wirken des Heiligen Geistes und die Sendung der Kirche (in diesem Zusammenhang geht es u. a. um den Satz „extra ecclesiam nulla salus"). Das Dokument hält fest, heute stehe die Heilsmöglichkeit für Menschen außerhalb der Kirche, die ihrem Gewissen folgen, außer Frage. Man könne auch nicht ausschließen, daß die Religionen als solche „eine gewisse heilschaffende Funtion haben, also den Menschen trotz ihrer Zweideutigkeit bei der Erlangung des endgültigen Ziels behilflich sind" (Nr. 84). Die Theologenkommission macht den entscheidenden Unterschied zwischen der von ihr dargestellten lehramtlichen Konzeption und der pluralistischen Religionstheologie im Umgang mit der Wahrheitsfrage fest: Die pluralistische Religionstheologie nehme nicht nur den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion nicht ernst, sondern leugne auch den der anderen Religionen. Eine Dialogstrategie, die eine Reduktion des christologischen Dogmas fordere, um so den Überlegenheitsanspruch des Christentums zurücknehmen zu können, wird von der Theologenkommission abgelehnt. Das Dokument schließt mit Hinweisen zur Behandlung der Frage nach Gott und nach dem Menschenbild im interreligiösen Dialog. Dieser Dialog wird als der „christlichen Berufung wesensverwandt" bezeichnet; er sei Teil der „Dynamik der lebendigen Überlieferung des Heilsmysteriums" (Nr. 114).

Erläuterungen zur Exkommunikation des Theologen Tissa Balasuriya

Die vielerorts als überaus hart empfundene Exkommunikation des aus Sri Lanka stammenden Theologen *Tissa Balasuriya* beschäftigt weiterhin die kirchliche Öffentlichkeit vor allem im asiatischen und angelsächsischen Raum (vgl. HK, Februar 1997, 58f.). Im Rahmen einer aus anderem Anlaß veranstalteten Pressekonferenz am 24. Januar trat Kardinal *Joseph Ratzinger* der Ansicht entgegen, Balasuriya sei wegen seiner Ansichten zur Frauenordination exkommuniziert worden. „Viele Dinge" in seinem Buch „Mary and Human Liberation" aus dem Jahre 1990 seien „absolut unakzeptabel" gewesen. Ratzinger nannte etwa die Behandlung des Themas Erbsünde. Ratzinger bestritt auch, der Fall Balasuriya habe etwas zu tun mit der Inkulturationsproblematik. Um eine endlose Diskussion zu vermeiden, die niemandem genützt hätte, habe man einen „positiven Schritt nach vorne" gehen wollen, indem man Balasuriya ein Glaubensbekenntnis zur Unterzeichnung vorgelegt habe. Balasuriya unterzeichnete ein anderes Glaubensbekenntnis als das ihm vorgelegte, und zwar das von Paul VI., und fügte ihm den Satz hinzu, er tue dies „im Kontext theologischer Entwicklung und kirchlicher Praxis seit Vatikanum II und der Freiheit und Verantwortlichkeit von Christen und theologischen Forschern, wie sie das Kirchenrecht vorsieht". Ratzinger meinte, das Glaubensbekenntnis Pauls VI. hätte man akzeptiert, aber der Zusatz stelle den Inhalt des Bekenntnisses in Frage und mache so die Unterschrift ungültig. Die beiden kirchlichen Hilfswerke *Missio* und *Misereor* brachten in einer gemeinsamen Erklärung ihre „große Enttäuschung" über die Exkommunikation von Balasuriya zum Ausdruck. Man habe den Theologen als einen Menschen erfahren, „der sich mutig und selbstlos für die Kirche als Vermittelerin von Gerechtigkeit und Versöhnung einsetzt". Der für Balasuriya zuständige Provinzobere der Oblaten/OMI, *John Camillus Fernando,* sagte, man könne den Theologen nicht anklagen, irgend etwas getan zu haben, was die Sanktion der Exkommunikation rechtfertige (vgl. Origins, 30.1.97, S. 531f.). Balasuriya legte unterdessen Berufung bei der Apostolischen Signatura ein. Der Apostolische Nuntius in Sri Lanka, Erzbischof *Osvaldo Padilla*, bedeutete ihm jedoch unter Verweis auf Can. 333 § 3, gegen ein Urteil oder ein Dekret des Papstes gebe es weder Berufung noch Beschwerde.

Neokatechumenat zwischen Anerkennung und Verbot

Ankündigung einer bevorstehenden kirchlichen Anerkennung durch den Papst, de facto-Verbot durch den Bischof einer englischen Diözese – in dieser Spannung befand sich Anfang des Jahres die geistliche Bewegung des Neokatechumenalen Weges. In einer Audienz für Anhänger des Neokatechumenalen Weges am 24. Januar sprach Johannes Paul II. davon, der Neokatechumenale Weg habe den Prozeß der Schaffung von Statuten begonnen. „Das ist ein sehr wichtiger Schritt, der den Weg zu einer formellen juristischen Anerkennung durch die Kirche öffnet, der Euch eine weitere Bestätigung der Authentizität Eures Charismas gibt" (Osservatore Romano, 25.1.97). – Ebenfalls im Januar bestätigte der Bischof der englischen Diözese Clifton, *Mervyn Alexander,* das seit 1994 geltende teilweise Verbot der geistlichen Erneuerungsbewegung „Der Neokatechumenale Weg" in seiner Diözese. Auf Grund einer Ende 1996 veröffentlichten Studie zu den Vorgängen der letzten Jahre um diese geistliche Bewegung vor allem in drei Pfarreien seiner Diözese (vgl. HK, Februar 1997, 66ff.) kommt er zu dem Entschluß, die Aktivitäten des Neokatechumenalen Weges in der Diözese Clifton müßten „zu einem Ende kommen". Ein vollständiges und unmittelbar wirksames Verbot sprach er nicht aus. Als Richtschnur seiner Entscheidung weist er darauf hin, daß die „Bedürfnisse einiger weniger Pfarrgemeindemitglieder nicht ernster genommen werden dürfen und sollen als die Bedürfnisse der Pfarrgemeinschaft als ganzer."

Appell zugunsten des katholisch-orthodoxen Dialogs

Vom belgischen Benediktinerkloster Chevetogne aus haben katholische und orthodoxe Theologen an ihre Kirchen einen eindringlichen Appell für die *Weiterführung des theologischen Dialogs zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen* gerichtet. Der katholisch-orthodoxe Dialog begann 1980, ist aber in den letzten Jahren ins Stocken geraten. Die Dialogkommission traf sich letztmals 1993; für dieses Jahr ist die nächste Vollversammlung vorgesehen. Die Unterbrechung des Dialogs, so der am 18. Januar veröffentlichte Appell aus Chevetogne, habe bei denen, die mit diesem Dialog die Hoffnung auf volle Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen verbänden, beträchtliche Unruhe ausgelöst. Als *Bedingung für die Fortsetzung des Dialogs* mit neuem Elan nennt der Text u. a. die Schaffung eines Klimas des Vertrauens und der gegenseitigen Wertschätzung auf allen Ebenen: „Der Dialog spielt sich nicht zwischen feindlichen Brüdern, sondern zwischen Schwesterkirchen ab." Jeder müsse lernen, sich an den Platz des anderen zu stellen; es brauche eine „Reinigung der Erinnerung", um so gemeinsam die Geschichte von Katholiken und Orthodoxen neu schreiben zu können. Das Handeln müsse mit den Erklärungen in Übereinstimmung stehen, der offizielle theologische Dialog müsse vom Dialog auf örtlicher Ebene begleitet sein. Das gelte vor allem für die Regionen, in denen die katholisch-orthodoxen Beziehungen schwierig seien. Der Dialog auf internationaler Ebene könne sich auf das

Leben der Kirche nicht auswirken, wenn seine Ergebnisse nicht vor Ort Widerhall fänden. Der Appell aus Chevetogne plädiert auch für eine Vernetzung zwischen dem internationalen katholisch-orthodoxen Dialog und dem, was sich in Frankreich, den Vereinigten Staaten, in Antiochien oder in der Ukraine zwischen Katholiken und Orthodoxen tue. Gemeinsames Handeln und Begegnungen zwischen Katholiken und Orthodoxen seien zu ermutigen; die im Dokument von Balamand (1993) formulierten Regelungen (zur Rolle der unierten Ostkirchen) sollten, wenn möglich gemeinsam, in die Praxis umgesetzt werden.

Bischöfe legen Veto gegen Synodenbeschluß ein

Die Bischöfe *Karl Ludwig Kohlwage* (Lübeck) und *Hans Christian Knuth* (Schleswig) legten erneut ihr Veto gegen einen Beschluß der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur *Gleichstellung eheähnlicher Partnerschaften* ein. Mit Beschluß vom 8. Februar änderte die Synode eine frühere Entscheidung ab (vgl. HK, Mai 1996, 223). In dem neuen Beschluß heißt es, „verbindliche und auf Dauer angelegte eheähnliche Partnerschaften" seien „als für Christinnen und Christen mögliche Lebensform anzuerkennen". Zugleich wird die besondere Bedeutung der Ehe hervorgehoben. Nach Überzeugung der beiden Bischöfe ist dieser Beschluß mit dem lutherischen Bekenntnis nicht vereinbar. Sie hatten bereits gegen die vorherige Fassung des Synodenbeschlusses ihr Veto eingelegt. Bei der Neufassung handelt es sich nach Ansicht der beiden Bischöfe gegenüber dem vorherigen Beschluß lediglich um Veränderungen redaktioneller, nicht jedoch inhaltlicher Art. Laut Kirchenverfassung der Nordelbischen Kirche hat das Veto „aufschiebende Wirkung". Wie schon beim vorherigen Synodenbeschluß schloß sich auch diesmal die Hamburger Bischöfin *Maria Jepsen* dem Veto der beiden anderen Bischöfe nicht an. Die Synodenpräsidentin *Elisabeth Lingner* bedauerte den Schritt der Bischöfe und betonte, die Synode sei mit ihrem Beschluß bis an die äußerste Grenze dessen gegangen, was an Zugeständnissen möglich sei. Zustande gekommen sei der Beschluß mit klarer Mehrheit und die Substanz des alten Beschlusses habe sich deutlich verändert. Die beiden Bischöfe stützten sich bei ihrem Einspruch auf ein Gutachten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), wonach die These von der „Gleichrangigkeit verschiedener Lebensformen neben Ehe und Familie abzuweisen" sei. Die Studie unterscheidet zwischen dem „Leitbild ethischer Orientierung" und der „biographischen Situation". Eheähnliche Partnerschaften könnten zwar nicht als „Übel" gelten, da sie sich ihrerseits an den inneren Maßstäben der Ehe ausrichteten. Gegenüber dem Leitbild von Ehe und Familie stellten sie aber insofern ein „geringeres Gut" dar, als „die innere Zugehörigkeit der Partner keine Entsprechung in einer sozialen Ordnung" habe. Das Gutachten sieht den Synodenbeschluß in seiner Aussage über die Anerkennung eheähnlicher Partnerschaft „in Gegensatz zu Schrift und Bekenntnis".

Bewertungsmodell gentechnischer Eingriffe am Menschen

Ein Modell zur ethischen Bewertung gentherapeutischer Anwendungen am Menschen hat eine Arbeitsgruppe des 1993 errichteten Institutes „Technik-Theologie-Naturwissenschaften" an der Universität München erarbeitet. Die unter der Leitung von *Ernst-Ludwig Winnacker*, Leiter des Münchner Genzentrums, und dem Theologen *Trutz Rendtorff* erstellte Veröffentlichung ist dabei ein Plädoyer in mehrfacher Absicht: Zum einen drängen die Wissenschaftler, unter ihnen auch der Münchner Sozialethiker *Wilhelm Korff*, zwischen den Polen prinzipieller Ablehnung und vorbehaltloser Bejahung auf differenzierte Beurteilung der Gentechnik, die diese im Zusammenhang der gesamten Wissenschaftskultur sieht. Die Genforschung sei auch nur ein Teilfortschritt im Rahmen einer sich schon lang durch wissenschaftliche Fortschrittsprozesse verändernden und für solche Veränderungen offenen Gesamtlage. Zum anderen wird für die mit dem Betreten von wissenschaftlichem Neuland immer erforderliche Prüfung der spezifischen Legitimation und ethischen Beurteilung der interdisziplinäre Dialog gefordert. Mit dem von der Arbeitsgruppe eingeführten „Eskalationsmodell" plädieren die Wissenschaftler überdies für eine „fallweise" vorgehende ethische Beurteilung der verschiedenen gentechnischen Eingriffsmöglichkeiten am Menschen (die genetische Diagnostik beim Menschen wird dabei nicht behandelt). In dem „Eskalationsmodell" werden dabei tatsächliche oder mögliche Anwendungen des gentechnischen Eingriffs am Menschen in sieben Stufen dargestellt. Den Bezugspunkt zur Unterscheidung bildet die „Eingriffstiefe". Das abgestufte Urteil reicht von „unbedenklich", was beispielsweise für die gentechnische Produktion etwa von Insulin zutrifft, bis zu „strikt abzulehnen". Zu jeder der sieben Stufen (1. Substitutionstherapie mit gentechnisch erzeugten Proteinen, 2. und 3. Somatische Gentherapie, 4. bis 7. Keimbahntherapie zur Behandlung von krankheitsverursachenden Erbfehlern, mit Einführung „neuer Gene" zur Krankheitsprävention, als Präventivmaßnahme gegen Risikofaktoren und zur Veränderung der menschlichen Gattung) erfolgt eine methodische Beschreibung mit konkreten Fallbeispielen. Grundlegend orientiert sich die ethische Bewertung der verschiedenen Eingriffsmöglichkeiten an vier Kriterien: dem ärztlichen Berufsethos, der Unbedingtheit des Anspruchs der menschlichen Personwürde, der Bezogenheit ärztlichen Handelns auf Krankheit und der öffentlichen Vertretbarkeit und Rechtfertigung von Wissenschaft.

Zeitschriften

Theologie und Religion

POTTIER, BERNARD. La sacramentalité du diaconat. In: Nouvelle Revue Théologique, Jhg. 119 Heft 1 (Januar-März 1997) S. 20–36.

Vor dem Hintergrund der vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Entwicklungen auf dem Gebiet der kirchlichen Ämter entwirft der Autor das Konzept eines Diakonats, der sich nicht als Durchgangsstation oder Vorbereitungsstufe zum Priestertum, sondern als eigenständige Ausprägung des dreigliedrigen kirchlichen Amtes versteht. In einem sakramentenhistorischen Teil des Aufsatzes kommt der Autor zu dem Ergebnis, daß es auf dem Gebiet der Amtstheologie durchaus Platz gebe und geben müsse für eine Weiterentwicklung. In einem systematisch-theologischen Teil wird darauf hingewiesen, daß die Identität des Diakonats so lange unbestimmt bleibe, wie sich ein späterer Priester zunächst zum Diakon weihen lassen müsse. Die geltende Praxis werde daher noch allzu sehr von dem Modell der „Subordination" anstelle einer anzustrebenden „Komplementarität" geprägt. Der Diakonat, so sehr er psychologisch für manche Priesteramtskandidaten als Durchgangsstufe durchaus wichtig sei, dürfe nicht nur eine Vorbereitungszeit für etwas Späteres sein. Für die späteren Priester könne man nichtsakramentale Vorbereitungsstufen schaffen, mit denen die Kandidaten noch nicht in den Klerus eingegliedert würden. Die Diakonatsweihe müsse als eine eigenständige Weihe aufgefaßt werden, ohne daß sich damit das *eine* Weiheamt aufsplittern würde, das auf dreierlei Weise ausgeübt werde.

SCHREURS, NICO. Vrijheid en medezeggenschap in de katholieke kerk. In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 36 (Oktober-Dezember 1996) S. 348–364.

In seinen Überlegungen zu Freiheit und Mitsprache in der katholischen Kirche erinnert der niederländische Dogmatiker an die so intensive wie kontroverse Kirchenreformdiskussion der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland, bei der es vor allem um das Thema Synoden ging. Auf der einen Seite stand die Forderung nach kirchlicher Synodalität als Reaktion auf die politischen Umwälzungen durch die Französische Revolution wie in Rückbesinnung auf die Praxis der Alten Kirche. Auf der anderen Seite artikulierte sich der dann siegreiche Ultramontanismus, für den Synoden nur als Instrumente der Disziplinierung und Zentralisierung vorstellbar waren. Schreurs weist auf die Verengungen durch das ultramontane Geschichts- und Kirchenbild hin: „Der Mythos, die Ultramontanen hätten der Kirche ihre wahre Tradition zurückgegeben, verschaffte dem Katholizismus jahrzehntelang ein hohes Maß an Uniformität." Es spreche bei genauerem Blick auf die Geschichte aber nichts für die Annahme, daß die zentralistisch-monarchische Kirchenkonzeption die einzige wirksame Fortsetzung der neutestamentlichen oder frühchristlichen Kirche sei und daß „Strukturen, die mehr Freiheit und Mitsprache verlangen, in der Kirche prinzipiell ausgeschlossen sind". Die Ausführungen münden in das Plädoyer an alle Seiten, im heutigen Streit um Mitsprache in der Kirche zu einer echten Versöhnung zu kommen.

Kultur und Gesellschaft

BECK-GERNSHEIM, ELISABETH. Die soziale Konstruktion des Risikos – das Beispiel der Pränataldiagnostik. In: Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis Jhg. 47 Heft 3 (1996) S. 284–296.

Der am Beispiel der Gentechnik und insbesondere der Pränataldiagnostik geführten Auseinandersetzung mit dem nach wie vor mehrheitlich dem modernen Fortschrittsparadigma verhafteten Risikobegriff und „Risikodiskurs" der Naturwissenschaften liegt eine schon vielfach beschriebene Beobachtung zugrunde: die schnell wachsende Nachfrage bei der Pränataldiagnostik, die fast schon zur Routineuntersuchung der Schwangerschaft geworden sei. Die grundsätzliche Diskrepanz aber zwischen den mittlerweile großen Fortschritten der Gentechnik in der Diagnose und einem im Vergleich zu diesen eklatanten „Nachhinken" bei der Therapie hat im Falle der Pränataldiagnostik besonders gravierende Folgen, bis hin zur Assoziation eugenischer Programme. Wenn die verstärkte Nachfrage pränataler Diagnostik von den Eltern mit der Fürsorgepflicht, einer „optimalen Vorsorge", dem Wohlergehen bzw. einer befürchteten leidvollen Existenz des Kindes begründet wird, sieht Beck-Gernsheim darin auch die Wirksamkeit eines bestimmten Argumentationsmusters, dessen sich die Förderer einer breiten gesellschaftlichen Akzeptanz für die Gentechnik bedienten. Mittels der Analyse einschlägiger Texte untersucht die Autorin verschiedene Spielarten dieser „Akzeptanzrhetorik": beispielsweise die Betonung einer permanenten Bedrohung menschlichen Lebens durch genetische Risiken, Anomalien oder Defekte oder der Appell zu Vorsorge, Fürsorge und Verantwortung für Gesundheit im Sinne der „Vermeidung" von Krankheit und Defekt, Leiden und Behinderung.

HEITMEYER, WILHELM u. a. Desintegration und islamischer Fundamentalismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B7–8/97 S. 17–31.

Dem Beitrag liegen die Ergebnisse einer im Herbst 1995 durchgeführten empirischen Untersuchung der Lebenswelt 15- bis 21jähriger türkischer Jugendlicher in Deutschland zugrunde. Es seien nicht zuletzt Ausgrenzungstendenzen in der deutschen Mehrheitsgesellschaft, die identitätsstiftende bzw. -sichernde Abgrenzungstendenzen bei Teilen der türkischen Migranten förderten. Solche Tendenzen könnten sich, dieses Fazit zieht der Bielefelder Gewalt- und Konfliktforscher, auch mit gesellschaftlich riskantem, weil demokratieabweisenden oder -gefährdendem religiösem Fundamentalismus und Nationalismus verbinden. Ohne in skandalisierende Szenarien oder vermeintlich ausländerfreundliche Tabuisierung zu verfallen, müsse doch die tendenzielle Gefahr gesehen werden, daß individuelle Probleme der Integration kompensiert würden mit der Intensivierung eines Rückzugs in die kollektivierende ethnisch-kulturelle Gemeinschaft. Je geringer türkische Jugendliche in die deutsche Mehrheitsgesellschaft integriert sind, dies zeigt Heitmeyer u. a. in bezug auf Mitgliedschaft, Sympathien oder Ablehnung von Organisationen wie der „Grauen Wölfe", desto eher ließen sich islamisch-fundamentalistische, auch nationalistische Einstellungs- und Orientierungsmuster bei ihnen finden.

Notizen

Der Erfurter Bischof Joachim Wanke äußerte sich Anfang Februar bei einem Presseempfang u. a. zum schwierigen Verhältnis von Kirche und Medien. Das Hauptproblem in der Beziehung Kirche und Presse scheine ihm darin zu liegen, daß man voneinander „Unerfüllbares und Unterschiedliches" erwarte. Kirche erwarte sich von der Presse „Haus- und Hofberichterstattung" und ideologischen Schulterschluß. Dagegen müsse sich jedoch journalistisches Selbstbewußtsein notwendigerweise sträuben. Es gehe bei der Rolle der Journalisten nicht darum, sich für oder gegen die Institution der Kirche zu erklären, weil man für oder gegen diese Organisation sei, sondern um die Frage, ob man aus sachkundiger Einsicht um die Zusammenhänge von Kirche, Staat und Gesellschaft wisse und bereit sei, diese nicht auszublenden, sondern journalistisch wirksam und vor allem fair und sachlich in die öffentliche Debatte einzubringen.

Die menschlichen, psychologischen und existentiellen Fragen, die sich mit den Phänomenen des Drogenkonsums und der -sucht stellen, die einzelne drogenabhängige Person, ihre Situation und die ihres sozialen Umfeldes will der Päpstliche Familienrat mit einem Ende Januar veröffentlichten Schreiben zur Frage der Liberalisierung von Rauschmitteln wieder stärker in den Vordergrund der drogenpolitischen Diskussion rücken. Zugleich wendet er sich dabei aber auch entschieden gegen weitere Liberalisierungstendenzen. Bei der Diskussion der Argumente für oder wider Gesetzesvorhaben zur Legalisierung sogenannter „weicher" Drogen, sollte man nicht nur Vereinfachungen und Verallgemeinerungen, sondern vor allem die Politisierung einer tief menschlichen und ethischen Frage vermeiden. Unter dieser Perspektive gelangt der Familienrat zu der Überzeugung, daß die Unterscheidung zwischen „weichen" und „harten" Drogen in eine Sackgasse führe.

Der Beitrag der Kirchen zum deutsch-tschechischen Verständigungsprozeß, den diese mutig und entschlossen vorangegangen seien, sei unverzichtbar, heißt es in einer Stellungnahme der Bundestagsfraktion der Unionsparteien auch in bezug auf ein Anfang Februar von der Deutschen und Tschechischen Bischofskonferenz gemeinsam in Franzensbad veranstaltetes Symposium. Etwa 35 hochrangige katholische und evangelische Kirchenvertreter, darunter die jeweiligen Vorsitzenden der beiden Bischofskonferenzen, der Mainzer Bischof Karl Lehmann und der Prager Erzbischof Kardinal Miloslav Vlk, berieten zusammen mit Politikern, Wissenschaftlern und Publizisten über die weitere Gestaltung des deutsch-tschechischen Verhältnisses, über die Möglichkeit forcierter institutionalisierter Kontakte zwischen Kirchen, Verbänden und Einzelpersonen. Vlk erinnerte dabei an den Versöhnungsprozeß zwischen Deutschland und Frankreich, der zum Vorbild genommen werden sollte.

In der ehemaligen Kartause Gaming (Niederösterreich) hat jetzt ein „Internationales Theologisches Institut für Studien über Ehe und Familie" den Betrieb aufgenommen. Großkanzler des Instituts, an dem 48 Studierende aus dreizehn Nationen eingeschrieben sind, ist der Wiener Erzbischof Christoph Schönborn. Das Institut in Gaming ist eine Nachfolgegründung für das „Internationale Akademische Institut für Studien über Ehe und Familie", das einige Jahre im niederländischen Rolduc bestand. Der umstrittene Roermonder Bischof Gijsen hatte das Institut 1990 eingerichtet; nach seinem Rücktritt 1993 konnte es sich nicht mehr halten und wurde Ende letzten Jahres geschlossen. Bemühungen, ein Nachfolgeinstitut in Deutschland bzw. mit Unterstützung deutscher Bischöfe zu etablieren, führten nicht zum Ziel.

Zur allgemeinen Zufriedenheit verlief ein Treffen am 17. und 18. Januar in Amersfoort, bei dem vier niederländische Bischöfe mit Vertretern verschiedener kirchlicher Gruppierungen zusammenkamen. Das von der Bischofskonferenz angeregte Treffen war Teil der Bemühungen, den Dialog innerhalb der niederländischen Kirchenprovinz zu verbessern und innerkirchliche Gesprächsblockaden abzubauen. Die Zusammenkunft hatte keine feste Tagesordnung; im Vordergrund standen nicht Sachthemen, sondern der persönliche Gedankenaustausch. Teilnehmer waren u. a. Kardinal Simonis, der Vorsitzende der Bischofskonferenz, und Hedwig Wasser, Vorsitzende der „Achter-Mai-Bewegung". Als nächster Schritt ist ein Treffen aller niederländischen Bischöfe mit etwa 40 Vertretern der verschiedenen katholischen Organisationen und Bewegungen geplant.

Nach langem Zögern haben sich die französischen Bischöfe zur Schaffung einer Organisation entschlossen, die künftig mit rechtlichen Mitteln gegen Verleumdungen von Christentum und Kirche bzw. Verletzungen der Religionsfreiheit vorgehen soll. Ihr Name: „Glaubensüberzeugungen und Freiheiten" (Croyances et libertés). Ihre Aufgabe wird sein, die „Religionsfreiheit, das Recht auf Respekt vor den Glaubensüberzeugungen, Dogmen, Prinzipien und Lehre der katholischen Kirche ebenso wie ihre Institutionen" zu verteidigen. Zu den weiteren Aufgaben gehört der Kampf gegen „jede Form von Rassismus". In der französischen Öffentlichkeit wurde die Entscheidung als „Wende" (La Croix, 4.2.97), ja als „Bruch" (Le Monde, 9.–10.2.97) mit der seit dem Konzil in dieser Frage eingenommenen gelasseneren Haltung bezeichnet.

Der Deutschschweizer Sekretär der Kommission „Justitia et Pax" der Schweizer Bischofskonferenz, der Berner Sozialethiker Christian Kißling, hat sein Land aufgefordert, sich mit der eigenen Vergangenheit zur Zeit des Nationalsozialismus auseinanderzusetzen. In Zusammenhang mit der Diskussion über den Verbleib sogenannter „nachrichtenloser Vermögen" von Holocaust-Opfern erinnerte Kißling in einem Zeitungskommentar (Pfarrblatt Bern, 25.1.97) daran, daß die Schweiz „Zehntausende von Flüchtlingen … an den Grenzen abwies und in den sicheren Tod zurückschickte". Speziell an die katholische Kirche seines Landes gerichtet, meinte Kißling, sie habe „kein Wort gesagt zu den Judenverfolgungen, zu den Massenmorden, auch nicht zur unmenschlichen Flüchtlingspolitik der Schweiz".

Berichtigung

Im Jahresregister 1996, das dem Februarheft 1997 beilag, ist durch ein technisches Versehen eine für den Zusammenhang wichtige Zeile weggefallen: Auf Seite VII, linke Spalte, fehlt nach der Zeile über die Brasilianische eine Zeile mit dem Text „Deutsche Bischofskonferenz".

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Eigenwerbung und eine Beilage des Weltbild Verlages (Verlegerbeilagen) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 4 51. Jahrgang April 1997

Im Katechismus unseres Herzens sollte das Wort Selbstkritik größer geschrieben werden, als wir es tun.

Karl Rahner

Ökumenische Perspektiven

Gewinnt die ökumenische Zusammenarbeit zwischen evangelischer und katholischer Kirche in der Bundesrepublik eine neue Qualität? Signale in diese Richtung gibt es jedenfalls: Da veröffentlichen Deutsche Bischofskonferenz und Rat der EKD ein Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, das mit keiner Zeile Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Sozialethik erwähnt. Da planen der Deutsche Evangelische Kirchentag und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken einen „ökumenischen Kirchentag", der zwischen 2002 und 2004 stattfinden und durch eine intensivere Kooperation bei den nächsten regulären Kirchen- und Katholikentagen vorbereitet werden soll. Und katholische Bischöfe wie evangelische Synoden setzen auf eine Überwindung der gegenseitigen Lehrverurteilungen aus der Zeit der Kirchenspaltung.

Aber eine offizielle Aufhebung oder Relativierung der alten Verwerfungen führt nicht automatisch zur Kirchengemeinschaft. Der geplante ökumenische Kirchentag hat auf katholischer Seite zunächst einmal eine Kontroverse zwischen Zentralkomitee und Bischofskonferenz ausgelöst; Streitpunkt ist die Frage der Abendmahlsgemeinschaft bzw. eucharistischen Gastfreundschaft. Und gemeinsame Stellungnahmen zu gesellschaftlich-politischen Fragen heben die unterschiedlichen Sensibilitäten in den kirchlich-konfessionellen Milieus nicht auf. Also doch keine so verheißungsvollen Perspektiven für die evangelisch-katholische Ökumene im Ursprungsland der Reformation?

Wenn in Deutschland von „den Kirchen" die Rede ist, meint man damit normalerweise die evangelische und katholische – durchaus eine deutsche Besonderheit mit bis in die Reformationszeit zurückreichenden Wurzeln. Heute sind zwischen Aachen und Görlitz, Flensburg und Lindau katholische und evangelische Kirche mitgliedermäßig etwa gleich stark, wenn auch mit großen regionalen Unterschieden. Die *Verträge*, in denen das Verhältnis zum Staat geregelt ist, sind auf evangelischer und katholischer Seite über weite Strecken deckungsgleich. Dementsprechend ziehen die beiden Kirchen auch an einem Strang, wo es um den Erhalt des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses im Zug der weiteren europäischen Integration geht.

Viele Probleme sind beiden Kirchen gemeinsam

Beide großen Kirchen haben derzeit viele Probleme gemeinsam. Sie sind mit hohen Austrittszahlen konfrontiert, sehen beträchtliche Kirchensteuerausfälle durch die geplante Steuerreform auf sich zukommen und müssen sich auf entsprechende Sparmaßnahmen einstellen. Eine Krise der kirchlichen Publizistik gibt es sowohl in evangelischer wie in katholischer Variante, und auch die Frage nach Zukunft und Profil theologischer Fakultäten als Teil der Universität ist auf beiden Seite virulent.

In mancher Beziehung geht es dagegen ausgesprochen *asymmetrisch* zu. Die katholischen Bistümer in der Bundesrepublik kämpfen mit sinkenden Zahlen bei Priesterweihen und Neueintritten in die Seminare, während die EKD-Gliedkirchen Pfarramtskandidaten in Warteschleifen schicken oder Bewerber für die Vikariatsausbildung ablehnen müssen. Auch im kleinsten Dorf sind im Regelfall die evangelischen Pfarrstellen besetzt. Im katholischen Nachbarort muß man sich dagegen immer häufiger mit einem Laien als

„Pfarrverantwortlichem" begnügen, weil nicht genügend Priester verfügbar sind.

In beiden Kirchen steht derzeit das Thema nichteheliche Lebensgemeinschaften auf der Tagesordnung, wird vor allem über die Bewertung der Homosexualität gestritten. Aber auch hier gibt es Unterschiede: In den evangelischen Landeskirchen – jüngstes Beispiel Nordelbien – werden die entsprechenden Auseinandersetzungen in Synoden ausgetragen, prallen die Gegensätze in aller Öffentlichkeit aufeinander. In der katholischen Kirche kommen die Dinge weniger schnell und in anderer Form an die kirchenoffizielle Oberfläche. Man braucht sich nur an die Friedensdiskussion in den frühen achtziger Jahren zurückzuerinnern: Auch damals spielte die evangelische Kirche eine Vorreiterrolle, nahm die innerkirchliche Polarisierung auf protestantischer Seite weit größere Ausmaße an.

Die katholische Kirche hat es in manchem leichter

Und dann fehlt es natürlich nicht an aktuellen Diskussionen, die schlechterdings konfessionsspezifisch sind. Das gilt nicht zuletzt für den katholischen Streit um die Forderungen des „Kirchenvolksbegehrens", um Dialog und Dialogverweigerung in der Kirche. Hier spielt der Protestantismus praktisch nur eine Rolle als Kontrastfolie, nach dem Motto: Schaut euch die Kirche an, in der die Forderungen des Kirchenvolksbegehrens wie Frauenordination und verheiratete Pfarrer längst Wirklichkeit geworden sind, und ihr werdet feststellen, daß sie mit noch größeren Problemen zu kämpfen hat als eure eigene, die ihr reformieren wollt...
Protestanten können mit innerkatholischen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von römischer Kurie und Ortskirche, über Lehramt und Pflichtzölibat im Regelfall nicht sehr viel anfangen. Umgekehrt blicken Katholiken gelegentlich mit einer Mischung aus Staunen und Unverständnis auf manche innerprotestantischen Diskussionen und die dabei gebrauchten Argumentationsmuster. Sie können z. B. den Eifer nur schwer nachvollziehen, mit dem gerade auch im Streit um nichteheliche Lebensgemeinschaften oder Homosexualität Bibelstellen ins Feld geführt werden oder mit dem bei der Erarbeitung eines neuen Gesangbuchs um sprachliche Nuancen in Liedern des 16. und 17. Jahrhunderts gerungen wird. Das Nebeneinander bekenntnisverschiedener Kirchen und Gemeinden in der Evangelischen Kirche in Deutschland ist ihnen ohnehin ein Buch mit sieben Siegeln.
Der deutsche Protestantismus befindet sich derzeit in einer *heiklen Entwicklungsphase*. In den neuen Bundesländern führt die evangelische Kirche gesellschaftlich eine Randexistenz, trotz der durch Staatskirchenverträge garantierten neuen Wirkungsmöglichkeiten. Sie muß sich unter dem Zwang knapper Finanzen reorganisieren und ist gleichzeitig einigermaßen hilflos angesichts einer dem christlichen Glauben gegenüber offenbar resistenten Bevölkerungsmehrheit.
Im Westen hat die Kirche institutionell-organisatorisch einen festeren Stand. Aber für den größeren Teil ihrer Mitglieder ist sie die „fremde Heimat Kirche" (so war die Auswertung der jüngsten Mitgliedschaftsuntersuchung betitelt), die sie für Taufe, Konfirmation, Bestattung und den Kirchenbesuch am Heiligen Abend in Anspruch nehmen.

Von innen wie von außen ist die evangelische Kirche zudem mit der Frage konfrontiert, was sie denn an Spezifischem, Unverwechselbarem in der religiös-kirchlichen und kulturellen Landschaft der Gegenwart vorzuweisen und einzubringen hat. „Was heißt heute evangelisch?" – so überschreibt wohl nicht zufällig die Zeitschrift „Evangelische Theologie" das erste Heft des Jahrgangs 1997. Ein klares theologisches Profil läßt sich derzeit im deutschen Protestantismus nicht ausmachen, auch spirituell ist er schwer identifizierbar. Hinter dem Label „evangelisch" oder „protestantisch" kann ganz Unterschiedliches stecken: Taizé-Gesänge und Gebet zur „Heiligen Geistin", diskretes Kulturchristentum und evangelikaler Bekehrungseifer, Mitschwimmen im Strom neuer religiöser Sensibilität und knochentrockene Belehrung.

Für die Öffentlichkeit ist das Nebeneinander kein Problem

Zweifellos hat es die katholische Kirche in Deutschland *in mancher Hinsicht leichter*. Sie ist Teil einer Weltkirche und hat damit sowohl lehrmäßig wie strukturell sozusagen eine klare Geschäftsgrundlage, an der man sich zwar immer wieder reibt, die aber von keiner Seite im innerkirchlichen Disput ernsthaft in Frage gestellt wird. Die Problematik des Zusammenwachsens der beiden Teile Deutschlands spielt für sie eine geringere Rolle als für die evangelische Kirche. In ihren religiös-spirituellen Vollzügen ist sie nach wie vor deutlicher erkenn- und identifizierbar, von der Fronleichnamsprozession bis zum Rosenkranz.
Nur: Vieles von dem, was der katholischen Kirche traditionell Profil gibt, existiert nur noch in Teilmilieus und ist vor allem für die nachwachsenden Generationen längst nicht mehr selbstverständlich oder Gewohnheit im guten Sinn. Der deutsche Katholizismus als gesellschaftlich relevante Größe mit seinen Verbänden und politischen Einflußmöglichkeiten ist weitgehend Vergangenheit, ohne daß etwas Neues von vergleichbarem Gewicht an seine Stelle getreten wäre. Die katholische Theologie in Deutschland verwaltet wie die evangelische ein großes Erbe mit großen Namen. Sie tut sich aber sowohl in Kirche wie in der Öffentlichkeit heute ausgesprochen schwer bei dem Bemühen um eine produktive Vermittlung von Tradition und heutiger Lebens- und Denkwirklichkeit.
Für die allgemeine Öffentlichkeit ist das Nebeneinander der beiden großen Kirchen in Deutschland *normalerweise kein Problem*. Man ist es gewohnt, daß bei Festveranstaltungen Vertreter beider Kirchen anwesend sind, daß ein neues

Feuerwehrfahrzeug oder ein öffentlicher Neubau vom evangelischen und katholischen Pfarrer gemeinsam gesegnet werden. Mit Befremden registriert würde höchstens, wenn der Geistliche der jeweiligen Mehrheitskonfession am Ort fehlen würde. Bei Vereins- oder Ortsjubiläen sind oft ökumenische Gottesdienste auf dem Programm und werden vom Veranstalter auch ausdrücklich gewünscht.

Die öffentliche Aufmerksamkeit für „Kirchliches" richtet sich je nach aktuellem Anlaß auf die katholische Kirche, auf die evangelische oder auch auf „die Kirchen" zusammen. Einmal sind es evangelische Pastoren im Talar beim Protest gegen ein Atomkraftwerk, dann katholische Pfarrer, die sich an Kindern sexuell vergehen; der „Fall Lüdemann" findet ebenso Medienecho wie der „Fall Drewermann". Daß die katholische Kirche insgesamt häufiger in den Schlagzeilen erscheint, verdankt sie weniger Vorgängen in Deutschland als dem Papst bzw. dem Vatikan. Es sollen ja auch schon deutsche Protestanten wegen des Papstes aus ihrer Kirche ausgetreten sein.

Die allermeisten evangelischen wie katholischen Kirchenmitglieder in der Bundesrepublik sind froh darüber, daß im Zug der ökumenischen Annäherung der letzten Jahrzehnte wie der Abschleifung der traditionellen konfessionellen Milieus frühere Abgrenzungen weggefallen sind, die früher das Zusammenleben im Ort oder zwischen konfessionsverschiedenen Städten und Gemeinden vielfach geprägt haben. Sie liegen damit auch im allgemeinen gesellschaftlichen Trend, der mit Lehr- und Bekenntnisunterschieden nicht viel anfangen kann und religiöse Bindungen vor allem nach ihrem Nutzen für den einzelnen beurteilt.

Aber die Mehrzahl der Kirchenmitglieder *leidet nicht* unter der nach wie vor bestehenden institutionellen und lehrmäßigen Trennung zwischen evangelischer und katholischer Kirche. Sie sind entweder in ihrer Kirche mit deren gottesdienstlichem Leben, deren Frömmigkeit und Tradition einigermaßen fest verwurzelt (bei den Katholiken ist dieser Anteil nach wie vor größer als bei den Protestanten), oder sie gehören gewohnheitsmäßig zu der einen oder anderen Kirche, ohne deren Angebote intensiver wahrzunehmen oder sich über ihre katholische bzw. evangelische Kirchenmitgliedschaft groß Gedanken zu machen. Die ökumenisch wirklich interessierten und engagierten Christen sind auf beiden Seiten zweifellos eine Minderheit, die wiederum von unterschiedlichen Motiven geprägt sein kann.

Wie kann es unter diesen Bedingungen zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland weitergehen? Sicher kann und wird es keinen *theologischen Sonderweg* für die evangelisch-katholische Ökumene in der Bundesrepublik geben. Verbindliche Schritte zu mehr Gemeinschaft mit anderen Kirchen sind nach katholischem Verständnis nur unter Einbeziehung der unversalkirchlichen Ebene möglich. Das zeigt sich derzeit bei der Gemeinsamen Erklärung von Katholiken und Lutheranern zur Rechtfertigungslehre (vgl. ds. Heft, S. 191 ff.) und gilt auch im Blick auf das angestrebte gemeinsame Abendmahl. Im übrigen gibt es Verflechtungen über Deutschland hinaus ja auch für Gliedkirchen der EKD, vor allem die lutherischen.

Anzustreben ist auch keine evangelisch-katholische Gemeinschaft *unter zivilreligiösen Vorzeichen*. Im Zeitalter der Aufklärung ließen sich Protestanten wie Katholiken in Deutschland teilweise von dem Gedanken leiten, die überkommenen konfessionellen Gegensätze müßten im Zeichen vernünftiger Gottesverehrung und christlicher Liebe bald zu überwinden sein. Auf dieses aufklärerische Projekt folgte dann eine Zeit der Rekonfessionalisierung auf evangelischer wie katholischer Seite. Heute läge ein weiteres Abschmelzen konfessioneller Profile im Interesse der allgemeinen religiösen Fundierung der Gesellschaft durchaus im Trend – aber es geriete unvermeidlich mit dem Selbstverständnis beider großer Kirchen in Konflikt und würde mehr Probleme schaffen als lösen helfen.

Noch viel mehr voneinander lernen

Neue konfessionelle oder gar konfessionalistische Verhärtungen stehen weder auf dem offiziellen Programm der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland, noch würden sie von einer Mehrheit der aktiven Christen mitgetragen. Wichtig wäre für den weiteren ökumenischen Weg aber vor allem, daß sich die Kirchen gegenseitig noch ehrlicher und ernsthafter kennenlernen und befragen. Auf katholischer Seite wird derzeit über Synodalität diskutiert: Warum nimmt man nicht genauer zur Kenntnis, wie Synoden in der evangelischen Kirche arbeiten, welche ekklesiologische Qualität sie haben? In der evangelischen Kirche wird über das Schriftprinzip und die Bedeutung der Bekenntnisse gestritten. Warum schaut man nicht mehr auf die katholische Diskussion über Dogma und Lehramt, über Freiheit und kirchliche Bindung der Theologie?

Überhaupt gilt: Vom Innenleben der jeweils anderen Kirche wissen auch ökumenisch sensible Katholiken wie Protestanten meist ziemlich wenig – Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel. Es kann nicht darum gehen, frühere Milieus zu restaurieren oder sie auch nur nostalgisch zu verklären. Aber ohne intensivere Lernprozesse zwischen den beiden Kirchen auf allen Ebenen und in allen Bereichen hängen gemeinsame Stellungnahmen zu sozialen und politischen Fragen wie auch weitere Klärungen im theologischen Dialog letztlich in der Luft.

Die katholische Kirche der Bundesrepublik wie die EKD spielen in der kirchlichen Landschaft Europas jeweils eine wichtige Rolle, nicht allein aufgrund ihrer einzigartigen finanziellen Ausstattung. Sie können und sollen nicht einfach gute Ratschläge für das Zusammenleben der Kirchen in anderen Regionen des Kontinents geben. Aber die Hilfestellungen, die sie jenseits der Grenzen geben können und die auch vielfach von ihnen erwartet werden, können von einer gedeihlichen Entwicklung im evangelisch-katholischen Miteinander hierzulande nur profitieren. *Ulrich Ruh*

Fernab

Zwei vatikanische Äußerungen zu Fragen der Ehepastoral

Mit zwei Erklärungen zur Ehepastoral trat in den zurückliegenden Wochen der Vatikanische Familienrat (Präsident: Kardinal *Alfonso López Trujillo*) an die Öffentlichkeit. Am 2. März wurde ein sogenanntes „Vademekum für Beichtväter in Fragen der Ehemoral" veröffentlicht (Osservatore Romano, 2.3.97). Am 25. Februar ging dem ein Dokument voraus, das Empfehlungen für die Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen enthält (Osservatore Romano, 26.2.97). Die letzte Vollversammlung des Familienrates, auf der Äußerungen dieser Art beraten und verabschiedet werden, hatte Ende Januar stattgefunden.

In zwei gerade für den gegenwärtigen Pontifikat äußerst sensiblen Themenbereichen geben diese beiden Äußerungen wiederum einen typischen Einblick in die Haltung, die man in führenden Teilen der kirchlichen Hierarchie einnimmt, obwohl zugleich bis hinein in den Episkopat hierzu auch deutlich anderslautende bzw. differenziertere Positionen bekannt sind.

Nach der Auseinandersetzung um das Pastoralschreiben der drei südwestdeutschen Bischöfe Saier, Kasper und Lehmann zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen und der vatikanischen Antwort darauf lesen sich die Empfehlungen des Familienrates wie eine Einschärfung der gesamtkirchlichen Position in dieser Frage. Keinen Zweifel läßt die Erklärung darüber aufkommen, daß die betreffenden Personen „als geschiedene Wiederverheiratete die Sakramente der Buße und der Eucharistie nicht empfangen dürfen". Stattdessen wird dieser Personengruppe der „Besuch des allerheiligsten Sakraments, die geistige Kommunion, die Anbetung des Allerheiligsten" empfohlen.

Die Darstellung der Sachlage geschieht insgesamt in einer wenig einfühlsamen Sprache: allem voran die Qualifizierung der großen Zahl an Scheidungen als „Plage". Die Schuldigen innerhalb und außerhalb der Kirche werden umstandslos ausgemacht: das „Desinteresse des Staates an der Beständigkeit von Ehe und Familie", die „permissive" Scheidungs-Gesetzgebung, der „negative" Einfluß der Massenmedien und die „unzureichende christliche Erziehung der Gläubigen".

Das eigentlich Ärgerliche an diesem Dokument ist nicht einmal in erster Linie die konkrete Position in der Frage der Zulassung zu den Sakramenten. Daß der Familienrat in dieser Frage zu keinem anderen Ergebnis kommt als die vatikanischen Antworten auf das Hirtenschreiben der südwestdeutschen Bischöfe, war zu erwarten. Ärgerlich an Dokumenten dieser Art ist, wie wenig eingehend und differenziert man sich mit dem Sachthema befaßt. Selbst unterstellt, daß dies für eine Weltkirche schwieriger ist als für eine bestimmte Ortskirche bzw. die Ortskirchen eines bestimmten Sprach- und Kulturraumes, kommt eine gesamtkirchliche Institution im Grunde nicht umhin, zumindest auf dem Niveau zu sprechen, um das man sich in vielen Ortskirchen ernsthaft bemüht, einschließlich all der theologisch-sachlichen wie kirchlich-disziplinarischen Schwierigkeiten, die dies mit sich bringt.

Bei dem erwähnten Leitfaden zu Händen der Beichtväter verhält es sich etwas anders. Den größten Teil dieses Dokumentes stellen 19 Leitlinien für Beichtväter dar, wie sie sich im Umgang mit der Frage empfängnisregelnder Mittel Pönitenten gegenüber verhalten sollen.

Der Familienrat weist nicht nur darauf hin, daß die Kirche „stets gelehrt" habe, „daß die Empfängnisverhütung, das heißt jeder vorsätzlich unfruchtbar gemachte Akt, eine in sich sündhafte Handlung" sei. Im Stile anderer lehramtlicher Äußerungen der vergangenen Jahre (Ordinatio sacerdotalis u. a.) wird diese Position obendrein als eine „definitive und unabänderliche Lehre" („dottrina definitiva ed irriformabile") bezeichnet.

Wenn der Text trotz dieser Passagen insgesamt nicht nur einschärfend wirkt, verdankt er dies den Leitlinien für die Beichtväter, in denen man sich distanziert von einer Reihe von Beichtmethoden, denen man einen Mangel an „Klugheit und Takt" bescheinigt. So solle die Absolution auch dann erteilt werden, wenn der Betroffene zum wiederholten Male empfängnisregelnde Mittel verwendet habe. Verweigert werden solle die Absolution auch dann nicht, wenn die Sündhaftigkeit der Verwendung der entsprechenden Mittel nicht eingesehen werde. Der Beichtvater sei nicht verpflichtet herauszufinden, ob die Sünden aus „unabänderlichem Nichtwissen oder einem nicht als schuldhaft anzurechnenden Irrtum" heraus geschähen. Es sei vorzuziehen, die „Beichtenden in ihrem guten Glauben zu belassen, wenn ihr Irrtum auf einem subjektiv unüberwindlichem Nichtwissen beruht, sofern abzusehen ist, daß der Beichtende auch dann, wenn er meint, seinem Glauben gemäß zu leben, sein Verhalten nicht ändern oder gar formell sündigen würde".

Bei diesen Klugheitsregeln für Beichtväter handelt es sich weniger um den Versuch, zu einem pastoraleren Umgang mit empfängnisregelnden Mitteln zu kommen, wie dies in ersten Kommentierungen zu lesen war. Vielmehr geht es u. a. um das Bemühen, die Spendung des Bußsakramentes nicht von Fragen belastet zu sehen, die sich nicht im Beichtstuhl oder im Beichtzimmer lösen lassen.

So sehr man das pastorale Anliegen dieser Leitlinien an sich nicht ablehnen kann, mutet der argumentative Aufwand – bezogen etwa auf die Verhältnisse im deutschsprachigen Raum – angesichts des faktischen Einbruchs der Bußpraxis auf eine gespenstische Weise fernab von aller pastoralen Wirklichkeit liegend an. Die in den Leitlinien angesprochenen Schwierigkeiten in der Bußpraxis sind wenig repräsentativ für die Gesamtlage.

Extremen und letztlich marginalen Zu-

spitzungen kann möglicherweise auf diese Weise abgeholfen werden, aber mehr nicht. Dem Bußsakrament wäre in dem Zusammenhang u. U. mehr geholfen, würde man darüber nachdenken, wieviel Schaden ihm dadurch zugefügt wurde, daß an einer Lehre festgehalten wird, der Entscheidendes fehlt: die Rezeption durch das Volk Gottes.

Die Beschränkung der Leitlinien auf Fragen der Ehemoral läßt im übrigen die grundlegende Problematik und Herausforderung heutiger Bußpastoral nicht in den Blick kommen. In dieser Frage darf man in Deutschland auf die bei der jüngsten Vollversammlung der Bischofskonferenz zwar beratenen, aber zur nochmaligen Überarbeitung zurückgestellten Orientierungen zur Pastoral von Umkehr und Versöhnung gespannt sein. *nt*

An der Zeit

Reformpläne für den ÖRK

Die Achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im September 1998 in Harare könnte gleichzeitig die letzte Veranstaltung dieser Art sein. Jedenfalls legt das der Entwurf für ein Arbeitsdokument zu Zielen und Strukturen des ÖRK nahe, der jetzt an alle Mitgliedskirchen und ökumenischen Partner des Rates verschickt wurde (vgl. den Text in: The Ecumenical Review, Januar 1997, 13–33). An die Stelle der bisherigen Vollversammlungen, deren Ineffizienz mit Recht beklagt wird, soll ein „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen" treten.

1948 wurde der Ökumenische Rat der Kirchen bei der Vollversammlung in Amsterdam aus der Taufe gehoben. Das Jubiläumsjahr 1998 könnte zu einem entscheidenden Einschnitt in der Geschichte des Rates werden, dessen Genfer Zentrale unter dem Druck knapper Finanzen personell mehr und mehr ausgedünnt wird. Wichtigster Punkt der in dem Entwurf skizzierten strukturellen Reformen: Der ÖRK soll vor allem die Gemeinschaft unter seinen Mitgliedskirchen fördern, anstatt um eigene organisatorische Belange zu kreisen.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Forderung nach verstärkter Öffnung des Rates und seiner Arbeit für Kirchen, die ihm nicht angehören und mit deren Beitritt in absehbarer Zeit auch nicht zu rechnen ist. Das besondere Augenmerk gilt dabei einerseits der *katholischen Kirche*, zum anderen Pfingstkirchen und evangelikalen Gemeinschaften, die in ihrer Mehrzahl nicht ÖRK-Mitglieder sind. Das neue „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Gemeinschaften" soll ausdrücklich Katholiken wie Pfingstler bzw. Evangelikale einbeziehen.

Den Kontakt zu den Mitgliedskirchen und ihrer Leitungsebene soll ein weiterer Vorschlag des Entwurfs fördern. Er sieht periodische Treffen der Oberhäupter der ÖRK-Mitgliedskirchen unter der Schirmherrschaft des ÖRK vor. Sie sollen das Ziel haben, „die Gemeinschaft unter diesen Kirchenführern zu vertiefen, die bestehende Einheit ihrer Kirchen zu manifestieren, allgemeine Beratungen und Konsultationen zu ermöglichen und Leitlinien für die Arbeit des Rates einzubringen". Die Zeiten, in denen sich der Ökumenische Rat der Kirchen als Avantgarde der ökumenischen Bewegung verstand und die Kirchen durch seine Programme offensiv zu neuen Ufern in Spiritualität und gesellschaftlichem Einsatz herausfordern wollte, sind längst vorbei. Von daher ist es nur konsequent und vermutlich der einzig realistische Weg, daß sich der ÖRK wieder stärker auf seinen Charakter als „Gemeinschaft der Kirchen" („fellowship of churches") besinnt. In den Worten des Entwurfs: „Der Rat, das *sind* die Kirchen, die sich zusammen in Gemeinschaft auf dem Weg zur sichtbaren Einheit befinden. Er *hat* eine Struktur und eine organisatorische Gestalt, um als Instrument für die Kirchen bei ihrem Bemühen um Koinonia in Glauben, Leben und Zeugnis dienen zu können."

Der ÖRK soll sich also zum einen als Organisation gegenüber der ökumenischen Bewegung in ihren verschiedenen Strömungen und Strukturen deutlich zurücknehmen. Gleichzeitig soll er die Kirchen, die ihm angehören, dazu ermutigen, die Suche nach größerer Gemeinschaft mit dem Ziel der sichtbaren Einheit zu intensivieren, ihre Mitgliedschaft als eine „dynamische Beziehungswirklichkeit" zu verstehen. Zunächst sind jetzt aber die Mitgliedskirchen an der Reihe, deren Stellungnahmen zum Entwurf für ein neues Selbstverständnis des ÖRK in ein Dokument für die Tagung des Zentralausschusses im September dieses Jahres und dann für die Vollversammlung von 1998 eingehen sollen.

Ob der seit Jahren laufende Studien- und Konsultationsprozeß „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen" wirklich in eine neue tragfähige Grundlage für die Arbeit des Rates mündet, ist derzeit noch nicht abzusehen. Auf katholischer Seite sollte man diesen Prozeß jedenfalls aufmerksam und mit Sympathie für seine Grundintentionen verfolgen. Es gibt schließlich nur *eine* ökumenische Bewegung. *ru*

Denkfehler

Eine muslimische Lehrerin und die positive Religionsfreiheit

Vor Jahren rieb man sich in Deutschland die Augen, als französische Schulbehörden muslimischen Schülerinnen den Zugang zu Schulen verwehrten, weil diese am Unterricht mit einem Kopftuch bekleidet teilnehmen wollten. Was sich in Frankreich zwischen Schulen, Schulbehörden und Gerichten abspielte, war hierzulande undenkbar, so glaubte man damals wenigstens. Der Streit schien typisch zu sein für laizistisch geprägte Beziehungen des Staates zur Religion.

Nun ist es in Baden-Württemberg zu

einer Auseinandersetzung um eine angehende muslimische Lehrerin gekommen, die bei der Ausübung ihres Berufes aus religiösen Gründen das Kopftuch aufbehalten möchte. Die Kultusbehörde gab zunächst Schulleitern recht, die hierin einen Verstoß gegen das Landes-Schulgesetz sahen. Schlußendlich sprach Kultusministerin *Annette Schavan* ein Machtwort und ließ die mit einem Deutschen verheiratete Afghanin wenigstens zum Referendariat zu. U. a. deshalb, weil das Referendariat den Abschluß der Lehrerausbildung darstelle und der Staat auf diesem Gebiet ein Monopol besitze, was ihn den Bewerbern gegenüber verpflichte.

Daß es ausgerechnet in Baden-Württemberg zu dieser Auseinandersetzung kam, ist eigentlich unerheblich. In Bayern zeigte man sich darüber ebenso verwundert wie in Hessen. Die parteipolitische Fährte allein scheint also nicht zum Kern des Problems zu führen.

Daß ein Minister oder eine Ministerin die eigene Bürokratie in einer Sache zurückpfeift, in die diese sich verrannt hat – und nicht selten auch umgekehrt –, dürfte häufiger vorkommen, als einem Zeitungsleser in der Regel bekannt wird. Und daß ein Fraktionsvorsitzender der größten Regierungspartei – *Günther Oettinger* (CDU) – moniert, nicht mit der Angelegenheit befaßt worden zu sein, zeugt vor allem von dem natürlichen Bestreben einer Regierungsfraktion, im alltäglichen Streben um Macht und Einfluß nicht das Nachsehen zu haben.

Also, warum dann soviel Aufhebens um diesen Vorgang? Weil der Streit um die Kopftuch tragende Lehrerin kennzeichnend ist für ein grundsätzliches Problem, mit dem Gerichte, Behörden und Parlamente sich hierzulande noch verschiedentlich befassen werden. Im Fall der betreffenden Afghanin im übrigen spätestens dann erneut, wenn die Frau um eine Festanstellung nachsucht bzw. die Übernahme ins Beamtenverhältnis beantragt.

Einmal ist es das „Kreuz mit dem Kreuz" im Klassenzimmer (vgl. HK, Oktober 1995, 536 ff.), dieses Mal „das Kreuz mit der Lehrerin, die unbedingt Kopftuch tragen will", wie die *Frankfurter Rundschau* titelte (1.3.97) – für die deutsche Gesellschaft, wie im übrigen auch für andere mitteleuropäische Gesellschaften, ist der Platz des Religiösen, auch des Konfessionell-Kirchlichen, im öffentlichen Leben in mancher Hinsicht zum Problem geworden. Und zwar, wie man am Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1995, aber auch an der Auseinandersetzung um den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen sieht, nicht nur dann, wenn es sich um den Islam handelt. Was speziell den Islam angeht, hinkt jedenfalls die Bereitschaft, die faktische Präsenz dieser Religionsgemeinschaft hierzulande auch innerlich zu akzeptieren und zu bejahen, deutlich hinterher.

Neutralität des Staates in Sachen Religion und Weltanschauung gegenüber kann nicht gleichbedeutend mit negativer Distanzierung von allem Religiösen sein, das schließt prinzipiell auch den Islam mit ein – aber wo sind hier die Grenzen? Historisch und kulturell hat die christliche Prägung von Staat und Gesellschaft hierzulande ein eindeutiges und notwendiges Prae – an der Gleichberechtigung aller religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften ändert dies deswegen aber nichts.

Für einen Rechtsstaat wäre es schwer vermittelbar, bei der Auseinandersetzung um ein christliches Symbol in Klassenzimmern öffentlicher Schulen die grundgesetzlich verbürgte positive Religionsfreiheit hochzuhalten, ein aus religiösen Motiven heraus getragenes Kopftuch muslimischer Frauen jedoch als unzulässige religiöse Werbung zu betrachten. Hätten die Schulleiter und Schulbehörden ebenso entschieden, wenn sich ein die „Kippa" tragender Jude um die Aufnahme ins Referendariat beworben hätte?

Das bedeutet andererseits nicht, daß der Staat damit jede Form religiöser Werbung und Indoktrinierung fundamentalistischer religiöser Gruppen zu tolerieren hätte. Die Möglichkeit, daß religiöse Symbole zu solchen Zwecken instrumentalisiert werden, kann man nicht grundsätzlich bestreiten – weltweit zeugen davon entsprechende Vorgänge in Judentum, Christentum und Islam.

Der Denkfehler dürfte dort liegen, wo einer muslimischen Frau, die das Kopftuch trägt, weil sie es für sich als religiös verpflichtend empfindet, per se unterstellt wird, sie betreibe damit unzulässige Werbung für ihre religiöse Überzeugung. Hier kommt man nicht umhin, jeden Einzelfall genau anzuschauen, wenn man nicht Gefahr laufen will, von der positiven Religionsfreiheit überaus parteiisch Gebrauch zu machen. *nt*

Freiräume

Sollten die kirchlichen Akademien ihre Kräfte stärker bündeln?

Nach dem Zweiten Weltkrieg mußten in Deutschland Staat und Gesellschaft neu aufgebaut werden. Verbände, Parteien, Zeitungen wurden neu gegründet oder wiedergegründet neben einer Menge ganz unterschiedlicher Institutionen. Deswegen folgte 1995/96 Jubiläum auf Jubiläum, Festredner, politische und akademische, hatten viel zu tun.

Im Verhältnis dazu hinkten die kirchlichen Akademien zeitlich nach, zumindest die katholischen, während die evangelischen, wenigstens einige bedeutsame unter ihnen, als neuer Ausdruck christlicher Weltverantwortung nach den Irrungen und Wirrungen des Dritten Reiches ebenfalls bereits unmittelbar nach Kriegsende entstanden. Schon im September 1945 begann Bad Boll mit Tagungen; deswegen konnte die dortige Akademie im September 1995 in Anwesenheit des Bundespräsidenten bereits ihr Fünfzigjähriges begehen. 1946 folgte Loccum, während die Katholische Akademie in Bayern am vergangenen 28. Februar erst ihr Vierzigjähriges feiern konnte.

Das heutige „Flaggschiff" unter den Katholischen Akademien ist allerdings bei weitem nicht deren älteste. Auch

im katholischen Bereich war Württemberg seinerzeit weit vorangegangen. Schon 1947 wurden in der Diözese Rottenburg erste Pläne für eine Akademie entwickelt; die formelle Gründung erfolgte allerdings erst im Winter 1950/51. Trotzdem war die evangelische Seite der katholischen nicht nur zeitlich voraus, die ersteren waren für die letzteren auch „richtungweisender Anstoß" *(Franz Henrich)*.

Inzwischen überflügeln die katholischen die evangelischen längst an Zahl (24 gehören dem Leiterkreis Katholischer Akademien an; gegenwärtiger Vorsitzender des Leiterkreises: *Gebhard Fürst*, Direktor der Akademie Stuttgart-Hohenheim), ziehen zumindest, was die Dialog*bereitschaft* betrifft, mit den evangelischen gleich.
Sie sind als feste Einrichtungen an den Nahtstellen von Kirche und Welt nicht mehr wegdenkbar. Von der Gentechnologie über die moderne Bibelauslegung und den zeitgenössischen Atheismus bis zu den digitalen Medien fehlt kaum ein Thema auf ihrer Veranstaltungsliste. Und in der Regel werden alle diese Themen auf gekonnt intellektuellem Niveau solide und gründlich behandelt. Die ökumenische Zusammenarbeit zwischen Katholischen und Evangelischen Akademien ist trotz des recht unterschiedlichen kirchlichen Kontextes zufriedenstellend bis hervorragend. Gemeinschaftstagungen zu beide Konfessionen vital berührenden theologischen und ethischen Themen sind längst selbstverständlich.

Aber auch was gut ist, bleibt selten ungefährdet und kann vor allem immer noch besser werden. Bereits im Juni 1996 wandte sich ein seinerzeit im geistigen Umfeld des Wiener Alterzbischofs, Kardinal *Franz König*, gebildeter Kreis von interdisziplinär exponierten Wissenschaftlern mit dem Bemerken an die Öffentlichkeit (abgedruckt in „zur debatte", November/Dezember 1996), man sehe „mit Sorge... Anzeichen dafür, daß sich verschiedentlich auf geistigem wie auf ökonomischem Gebiet Beeinträchtigungen der Arbeit der Katholischen Akademien abzuzeichnen scheinen".

Und in der Tat: Nach wie vor sind freie Spielräume für kreatives Denken im katholischen Raum nicht die Regel und ist das Vertrauen in die Konfliktlösungsfähigkeit von Sachdialogen unterentwickelt. Bis in die Auswahl von Referenten reicht gelegentlich das Interventionsbedürfnis des zuständigen Bischofs. Die fraglos gegebene Loyalität und Rechtgläubigkeit der unmittelbar Verantwortlichen – häufig noch Geistliche wie bei den Evangelischen Pfarrer, obwohl die Rolle eigentlich Laien auf den Leib geschnitten ist – scheinen immer noch weniger zu zählen als autoritative Kontrolle. Hinzu kommen mehr und mehr die finanziellen Engpässe.

Es ist in erster Linie Sache der kirchlichen Träger, die für solche Unternehmen notwendige Offenheit aufzubringen. Die enger werdenden finanziellen Verhältnisse fordern indessen beide Seiten, Träger und Veranstalter, heraus, die Mittel zu bündeln, das Niveau zu halten, wo möglich zu verbessern und vor allem die Wirkung zu verstärken.
Der geistige Zuschnitt katholischer Akademien sowohl nach Schwerpunkten wie nach Stil ist durchaus unterschiedlich. Die einen sind Träger des Kirche-Welt-Gesprächs im eigentlichen, selten im exklusiven Sinne; andere sind gehobene Anstalten kirchlicher (theologisch und/oder sozial ausgerichteter) Erwachsenenbildung. Die Übergänge sind oft fließend. Erwachsenenbildung dient der Orientierung des einzelnen in seiner Lebenswelt.

Akademiearbeit lebt von der intellektuellen Zuwendung zu den großen Gesellschaftsthemen, zu deren Verständnis und Problemlösung sie etwas beizutragen hat. Eine durchgehend deutlichere Scheidung zwischen beiden Aufgabenbereichen erscheint so sinnvoll wie notwendig. Zudem werden auch auf Akademieniveau Kirchenfragen, streitig oder harmonistisch, vollständiger abgedeckt als Gesellschaftsthemen in deren lebensweltlicher wie politischer Bedeutung.
Indessen wird die Auseinandersetzung um Gemeinwesensfragen in kirchlichen Akademien um so wichtiger, je mehr staatliches Tun sich auf Verfahrensnormierung beschränkt. Und so sehr Dialoge aus der Sache heraus und offen geführt werden müssen, sie können nie nur Selbstzweck sein. Sachgespräche sollen auch auf akademischem Niveau „ergebnisorientiert" geführt werden. (Der Bundespräsident hat dies beim Jubiläum in Bad Boll ausdrücklich, beim „Bayernjubiläum" dem Sinn nach angemahnt.)
Auch könnte die Öffentlichkeits- und Langzeitwirkung solcher Beiträge durch mehr Zusammenarbeit zwischen den Akademien verstärkt werden. Warum nicht einmal eine gemeinsame Ausarbeitung katholischer (kirchlicher) Akademien zur Zukunft von Arbeit und Beschäftigung, zur Vereinfachung des Steuersystems oder zur Rentenreform? Der Sachverstand und das Orientierungswissen dafür lassen sich organisieren.

Solche Zusammenarbeit fällt unter wenigen mit gleicher Zielrichtung leichter als zwischen einer Vielzahl Einrichtungen unterschiedlichen Zuschnitts. So wichtig jedem Diözesanbischof „seine" Akademie ist, so sicher dürfte der Typus Diözesanakademie seine Zeit bald hinter sich haben. Diözesen werden noch auf sehr vielen Gebieten lernen müssen, zusammenzuarbeiten, wo heute noch gar nicht die Rede davon ist: der geringeren Mittel wie der größeren Wirkung wegen. Die Lösung in den neuen Bundesländern – eine Akademie in Berlin, eine zweite in Dresden – könnte beispielgebend werden auch für den Bereich der alten Bundesländer.

„Bayern" als „Landesakademie" hat sich insgesamt bewährt. „Landesakademien", möglichst in der Nähe der politischen Entscheidungszentren, auch Gemeinschaftsakademien zwischen Diözesen verschiedener (kleinerer) Länder sind denkbar. Es gilt vergleichsweise auch für die großen deutschen Bistümer, was gemeinhin von den heutigen Nationalstaaten gesagt wird: Sie sind für viele kleine Aufgaben zu groß, aber für manche große Aufgaben zugleich zu klein. *se*

Bioethik: Wann kommt der geklonte Mensch?

Das im Roslin-Institute nahe Edinburgh geklonte Schaf Dolly sorgte bei seiner Vorstellung Ende Februar für weltweite Aufregung. Viele fürchten, daß, was jetzt beim Tier gelungen ist, schon bald seine Anwendung am Menschen finden wird. Der Mainzer Moraltheologe Johannes Reiter beleuchtet für uns das Problem.

Den schottischen Wissenschaftlern war es erstmals gelungen, von einem erwachsenen Säugetier einen jüngeren genetischen Zwilling herzustellen. Sie hatten einen Zellkern aus dem Euter eines Schafes in eine entkernte und unbefruchtete Eizelle eingesetzt und diese samt dem neuen Erbgut einem anderen Schaf eingepflanzt. Das ausgetragene Lamm Dolly ist die exakte Kopie des Schafes, von dem die Euterzelle stammt. Mit dieser Technik des Klonierens, für die sich die beteiligte Firma PPL Therapeutics inzwischen ein Patent gesichert hat, können (gentechnisch optimierte) Säugetiere mit gewünschten Eigenschaften beliebig vervielfältigt werden.

Das Klonen selbst hat keinen großen Neuigkeitswert, es wird in der Tierzüchtung schon seit mehreren Jahren eingesetzt. Mit dieser Methode wurden nicht nur Mäuse und Ratten millionenfach für Tierversuche produziert, sondern auch ertragreiche Rinder und sogar Rennkamele gezüchtet. Selbst die Natur klont: Bakterien vermehren sich mit identischem Erbmaterial, und auch beim Menschen tritt dieses Ereignis auf, allerdings höchst selten, wenn bei einer von 340 Geburten eineiige Zwillinge zur Welt kommen.

Bislang war es allerdings nur möglich, aus Embryonalzellen, die erst ganz wenige Zellteilungen hinter sich haben, menschliche Klone zu gewinnen. Die schottischen Wissenschaftler sind nun einen Schritt weitergegangen; sie verwendeten Zellen eines ausgewachsenen Tieres, also eines Individuums, dessen Eigenschaften offenkundig sind. Gewöhnlich sind solche bereits voll ausdifferenzierten Zellen nicht mehr fähig, wieder embryonale Eigenschaften anzunehmen und sich zu einem vollständigen Individuum zu entwickeln. Diese Blockade haben die schottischen Forscher durch eine geschickte Manipulation aufgehoben. Das Klonen wird künftig wesentlich schneller und treffsicherer gelingen.

Tanz um das goldene Schaf

Es bleibt die Frage nach dem Warum. Warum kloniert man Tiere? Was versprechen sich die Biologen davon? Soll man es überhaupt tun? Soll und darf der Mensch so weit in die Natur eingreifen, daß er nach seinem eigenen Belieben Tiere verdoppelt und vervielfacht? Besonders brisant wird die Frage dann, wenn es nicht um ein beliebiges Tier geht, sondern um den Menschen selbst. Solche Klonierungsexperimente an menschlichen Embryonen führte bereits im Oktober 1993 der amerikanische Wissenschaftler *Jerry Hall* durch, sie wurden allerdings nach zwei Tagen abgebrochen.

Das Klonen ist zunächst einmal für den Tierzüchter ein verlockendes Ziel zur Optimierung seiner Zucht. Während bei der traditionellen Züchtung das Erbgut immer neu gemischt wird, so daß die Nachkommen oft nicht die gewünschten Eigenschaften aufweisen, ist dies mit dem Klonieren ein für alle Mal ausgeschaltet. Der für seine Fleischqualität ausgewiesene Stier und die für ihre Milchqualität prämierte Kuh lassen sich beliebig oft in einem identischen Duplikat replizieren. Um gleichbleibend gute Qualität zu erhalten, setzen die Züchter künftig auf wenige, vielleicht nur auf eine herausgezüchtete und klonierte Hochleistungsrasse.

Mit klonierten Tieren will man weiterhin, wie der geistige Vater des schottischen Klonschafes *Ian Wilmut* sagte, menschliche Krankheiten studieren. Oder man will die klonierten Tiere, nachdem sie zuvor entsprechend gentechnisch manipuliert wurden, als Bioreaktoren für pharmazeutisch bedeutsame Substanzen einsetzen, die dann beispielsweise mit der Milch von Ziegen und Schafen gewonnen würden. Damit ließe sich eine gleichbleibende Qualität der Arzneien über viele Tiergenerationen hinweg garantieren. Ferner ist daran gedacht, genetisch manipulierte Tiere beliebig oft zu klonen, um deren Organe auf den Menschen zu übertragen.

Bislang haben Wissenschaftler und Züchter in der Nutzung von Tieren immer wieder und immer noch einen Schritt zugelegt, ohne die Frage nach der Grenze zu stellen. Mit dem schottischen Klonierungsexperiment wäre es nun endlich an der Zeit, diese Frage gesamtgesellschaftlich zu diskutieren und grundsätzlich einmal nach dem moralischen Status zu fragen, den wir Tieren zuerkennen wollen. Dadurch, daß Tiere lange Zeit aus der moralischen Gemeinschaft verbannt waren, wurden sie als Gegenstand menschlicher Verantwortung kaum wahrgenommen. Zumindest in der philosophischen und auch theologischen Ethik ist hier mit der Entdeckung einer eigenen Tierethik ein Wandel eingeleitet worden.

Unter dem Stichwort „Mitgeschöpflichkeit", das übrigens auch in das deutsche Tierschutzgesetz Eingang gefunden hat, wird heute die Auffassung vertreten, daß die Tiere zur moralischen Ordnung gehören und deshalb in einer Güterabwägung um ihrer selbst willen, also unter Beachtung ihres geschöpflichen Eigenwertes, zu berücksichtigen sind. Tieren eignet nämlich ein Wert über ihre Zweckhaf-

tigkeit hinaus. Ohne sie und die ihnen eigenen Sinnwerte wären Schöpfung, Natur, Leben überhaupt um vieles ärmer.

Unter den Ethikern und Moraltheologen besteht heute weithin Konsens darüber, daß der Mensch das grundsätzliche Recht zum Eingriff in den tierischen Organismus auch über die Artgrenzen hinweg besitzt, sofern er die damit verfolgten Ziele rechtfertigen und die Konsequenzen seines Tuns verantwortlich steuern kann. Diese Erlaubnis ist zugleich daran gebunden, daß der Mensch nicht nur seine eigenen Interessen verfolgt, sondern auch das Wohl und den Eigenwert des Tieres bedenkt und schließlich daran, daß es nicht zu einem Verlust des genetischen Reichtums und der Artenvielfalt kommen darf. Ob mit der Klonierung von Tieren die in ethischer Hinsicht kritische Schwelle überschritten ist und ein illegitimes Verfügen des Menschen über Tiere vorliegt, wird man genau prüfen müssen. In diesem Zusammenhang wäre zu überlegen, ob man die Klonierung von Tieren nicht an hochrangige menschliche Interessen und therapeutische Zwecke binden sollte. Jedenfalls darf das Klonieren nicht der normale Weg der tierischen Fortpflanzung werden.

Kopie Mensch?

Mit der in Schottland erprobten Klonierung ist erstmals auch das biologische Wesen Mensch in die Griffnähe dieser Technik geraten, auch wenn es momentan noch Methodenschwierigkeiten gibt. Ein solches Verfahren müßte sich aber nicht nur vor der Gesellschaft, sondern vor allem den Betroffenen gegenüber verantworten. Durch die Klonierung würde der Homo sapiens zum Produkt der Technik, was zweifelsohne ein Verstoß gegen seine Würde darstellte, insofern es nämlich zur Idee des Menschen gehört, nicht Resultat der Technik zu sein. Von technischen Produkten weiß man, daß sie, wenn sie den Vorstellungen des Produzenten nicht entsprechen oder unverkäuflich sind, verschrottet oder im Recycling-Verfahren anderweitig verwendet werden. Durch das Klonieren aber steht als Produkt ein Mensch da, der weder verschrottet werden noch ins Recycling wandern kann. Darauf hat bereits die Glaubenskongregation vor genau zehn Jahren in ihrer Instructio „Donum vitae" hingewiesen. Dort wird nicht nur die asexuelle Fortpflanzung, sondern auch das Klonen ausdrücklich verboten.

Die Klonierung eines Menschen widerspricht zudem dem Menschenbild zivilisierter Gesellschaften, insofern dem Menschen seine Individualität vorenthalten wird; er wäre kein Original mehr. Man mag einwenden, daß die Individualität eines Menschen, sein unverwechselbares Ich, nicht allein von seiner genetischen Ausstattung bestimmt ist, sondern aus vielen Quellen gespeist wird, aus Erziehung und Umwelt, aus allerlei physischen und psychischen Einwirkungen. Es kann aber auch nicht daran gezweifelt werden, daß ein ganz erheblicher Anteil dieses Erscheinungsbildes ererbt ist. Zwar mag es schwierig sein, diesen Anteil quantitativ zu fassen, aber daß das Erbgut einen nicht unwesentlichen Einfluß auf die Ausbildung der Individualität hat, ist nicht zu leugnen. Und eben diesen Anteil seines Ichs dem Menschen als artifizielle Kopie mitzugeben, ist unverantwortlich.

Hier wird auch das Kantische Instrumentalisierungsverbot wirksam. Bei der Klonierung handelt es sich nämlich um die Instrumentalisierung von Menschen für individuelle Zwecke, wenn Eltern auf diese Weise Kinder bekommen wollen, die exakte Kopien ihrer selbst oder bekannter Persönlichkeiten sind. Das Verfahren ist insofern unmoralisch, als hier ein zu erzeugender Mensch auf die Kopie eines bereits schon existierenden Menschen reduziert werden soll. In Analogie zu dem von Hans Jonas geforderten „Recht auf Unwissenheit" bezüglich der genetischen Ausstattung läßt sich auch ein „Recht auf Ungeplantheit" fordern in dem Sinne, daß der Mensch nicht auf den Entwurf seiner Eltern und sonstigen Erzeuger reduziert werden darf.

Die Klonierung von Menschen wäre daher nicht in erster Linie deshalb unmoralisch, weil damit ein unnatürlicher Weg menschlicher Fortpflanzung eingeschlagen würde, sondern weil auf diese Weise Menschen für einen fremden Zweck oder eine fremde Idee verplant und benutzt werden. Dagegen ist zu betonen, daß jeder Mensch das Recht haben muß, über sich selbst frei zu bestimmen und seinen Lebensplan selbst zu wählen. Er darf nicht als die fleischgewordene Wunschvorstellung anderer geboren werden.

Vorläufige Schranken

Das mögliche Klonen von Menschen muß auch im Zusammenhang mit den wachsenden Möglichkeiten der Reproduktions- und Transplantationsmedizin gesehen werden, wenn etwa – wie in den USA geschehen – eine Frau bewußt ein zweites Kind als Organspender für das bereits lebende, aber gefährlich erkrankte erste Kind auf die Welt bringt. Da würde das Klonen eine Reihe von Möglichkeiten eröffnen, menschliche Ersatzteillager zu schaffen. Was also wäre naheliegender für einen kranken Menschen, als eine Körperzelle zu spenden, den Klon von einer Leihmutter austragen zu lassen und damit ein humanes Rohstofflager zu erhalten, dessen Gewebewerte ideal mit denen des Empfängers zusammenpassen?

Es bleibt zu hoffen, daß entgegen weit verbreiteten Ängsten nicht alles, was machbar ist, auch gemacht wird, obgleich die Erfahrungen der Vergangenheit in vielem genau dies befürchten lassen. Damit sich eine neue Technik entwickeln und auf breiter Basis durchsetzen kann, müssen starke gesellschaftliche Kräfte existieren, die an ihrer Anwendung interessiert sind. Daher haben Techniken, die in den Rahmen des bestehenden Wirtschafts- und Verteilungsapparates passen, eine weitaus größere Chance, sich durchzusetzen, als solche, die ihn sprengen. Und schließlich haben jene Techniken eine größere Chance akzeptiert zu werden, die sich auf Werte beziehen,

denen von der Gesellschaft ein hoher Rang beigemessen wird, als solche, die dem verbreiteten Wertesystem Hohn sprechen.

Noch spricht sich der größte Teil der öffentlichen Meinung gegen das Klonen von Menschen aus. Wie wir aber aus den Bereichen der Gentechnik und Reproduktionsmedizin wissen, kann dies schnell umschlagen. So war die Erzeugung von Retortenbabys in ihren Anfängen heftig umstritten und stieß weithin auf Ablehnung. Heute ist sie zur medizinischen Alltagstechnik geworden und wird weder durch ärztliche Standesregeln noch durch den Gesetzgeber verboten.

In der Bundesrepublik Deutschland ist das Klonen von Menschen seit 1991 durch den Paragraphen 6 des Embryonenschutzgesetzes verboten. Dort heißt es: „Wer künstlich bewirkt, daß ein menschlicher Embryo mit der gleichen Erbinformation wie ein anderer Embryo, ein Fötus, ein Mensch oder ein Verstorbener entsteht, wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder mit Geldstrafe bestraft." Allerdings helfen in einer Forschungslandschaft, in der global kooperiert wird, nationale Gesetze nur wenig. So gibt es jetzt schon starke Kräfte, die an anderen Stellen des Embryonenschutzgesetzes, z. B. bei der Präimplantationsdiagnostik, eine Liberalisierung fordern.

Das am 19. November 1996 vom Europarat beschlossene Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin enthält keine auf das Klonen in den Zusatzprotokollen zu dem Übereinkommen, mit deren Ausarbeitung gerade begonnen wird, zu verbieten. Darüber hinaus gibt es Vorschläge, das Klonen in einer internationalen Konvention zu ächten. Nun sind aber staatliche und gesetzliche Sanktionen für manche Wissenschaftler nur eine geringe Barriere im Vergleich mit dem winkenden Nobelpreis. Hier empfiehlt sich der Weg über die Scientific community: Unmoralische Forschung muß wissenschaftsintern von der Gesamtheit der Wissenschaftler boykottiert und der einzelne Forscher, der solches dennoch tut, wissenschaftlich geächtet werden.

Was in der derzeitigen Situation weiterhilft, sind nicht in panischer Fortschrittsangst formulierte pauschale Forschungsverbote, deren Wirksamkeit sowieso in Frage steht. Vonnöten ist intellektuelle Nüchternheit und das Bewahren mitgeschöpflicher Solidarität. Geklonte Tiere können sich in vielem als nützlich erweisen, dennoch empfiehlt sich selbstauferlegte Zurückhaltung wegen des Eigenwerts des Tieres und der gebotenen Erhaltung der genetischen Vielfalt. Gegen das Klonieren von Menschen sprechen seine Individualität und das Instrumentalisierungsverbot; es ist unvereinbar mit seiner Würde, die im wesentlichen auf der unverwechselbaren Individualität und Einmaligkeit der Person beruht. Dem Klon ist das urmenschliche Erlebnis der Freiheit genommen, weil, nach einem Wort von Hans Jonas, nur im Nichtwissen des eigenen Schicksals – soweit es genetisch bedingt ist – der Mensch frei sein kann.

J. R.

Schweiz: Akute Gefahr im Bistum Chur

Die Entwicklung im Bistum Chur spitzt sich weiter zu. Die rechtskonservative Minderheit im Schweizer Katholizismus, die zu Bischof Wolfgang Haas steht, sondert sich immer mehr ab.

Die Schweizer Bischofskonferenz hat mit ihrer Erklärung zur Lage im Bistum Chur, die sie als „objektiv beinahe ausweglos" bezeichnete (HK, Januar 1997 S. 17–21), vielen Gläubigen, die an dieser Situation leiden, neue Zuversicht vermittelt. Ausdrücklich machte sie sich damit die Lagebeurteilung des Churer Weihbischofs *Paul Vollmar,* der die Besetzung des Bischofsstuhles durch *Wolfgang Haas* als eine Fehlbesetzung bezeichnet hatte, zu eigen; so stellten die Bischöfe denn auch fest, daß „ohne personelle Verschiebungen" eine Lösung nicht möglich ist. Damit hat die Bischofskonferenz anderseits die Anhängerschaft von Bischof Wolfgang Haas, die unter der Kritik an „ihrem" Bischof leidet, mobilisiert und wohl auch radikalisiert.

Personalprälatur avant la lettre

Zunächst wies die „katholische Volksbewegung Pro Ecclesia", die in der deutschsprachigen Schweiz nach eigenen Angaben rund 4000 Mitglieder zählt und mit der „Schweizerischen Katholischen Wochenzeitung" über ein Sprachrohr verfügt, die Erklärung der Bischofskonferenz scharf zurück. „Wir weisen die Kritik Paul Vollmars und die Solidarisierung der Schweizer Bischofskonferenz mit dessen Attacken gegen den eigenen Diözesanbischof entschieden zurück. Die Ausgrenzung eines Mitbruders im Bischofskollegium ist auf der Welt einmalig und richtet sich letztlich auch gegen Papst Johannes Paul II."

Die Kritik nicht nur von Weihbischof Vollmar an der Amtsführung von Bischof Haas wird von dieser Volksbewegung als „Attacke" bezeichnet; für sie ist auch die Kritik „der zuständigen staatlichen und kirchlichen Gremien" ein „Kampf gegen den Bischof". Die Kritik von seiten der Bischofskonferenz wie einzelner Bischöfe wird gar als eine Ursache für die Beinahe-Ausweglosigkeit hingestellt. „Hat die Schweizer Bischofskonferenz, statt den eigenen Mitbruder auszugrenzen, je unzweideutig und bestimmt Bischof Haas unterstützt, verteidigt und die Öffentlichkeit mit Nachdruck zur An-

nahme des vom Papst ernannten Bischofs aufgerufen? Haben einzelne Mitglieder der Schweizer Bischofskonferenz nicht vielmehr durch Wort und Tat zur weiteren Destabilisierung der Situation beigetragen?" Weil die Volksbewegung den Text der Bischofskonferenz nicht genau gelesen, nämlich „ausweglos" statt „beinahe ausweglos", gelesen hat, belehrt sie die Bischofskonferenz gleich noch über die Bedeutung von Ausweglosigkeit für gläubige Christen.

Der für die Interpretation der Situation erhellende Satz der Erklärung lautet: „Die Ausgrenzung von Bischof Haas zeigt auf die eigentliche Wunde des jahrelangen Bistumskonflikts. Es geht um die katholische Lehre, der ein Teil der Priester und Laien nicht mehr folgen will. Im Tiefsten liegt dem Konflikt kein Personalproblem, sondern ein Glaubensproblem zugrunde."
Eine Woche später begann die „katholische Volksbewegung Pro Ecclesia" mit einer Unterschriftensammlung als Solidaritätsaktion für Bischof Haas. Damit sollte als Antwort auf die Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz zum Ausdruck gebracht werden: „Wir anerkennen Bischof Wolfgang Haas als rechtmäßigen Oberhirten der Diözese Chur. Gemäß unserem römisch-katholischen Glauben betrachten wir ihn als Nachfolger der Apostel, von denen gilt: ‚Wer Euch hört, hört mich' (Lk 10,16). Wir sind Bischof Haas dankbar, daß er gemäß dem Auftrag Christi die Botschaft Gottes ‚gelegen oder ungelegen' verkündet. Wir schätzen seine offene, menschenfreundliche und zutiefst gläubige Art. Wir beten für Bischof Wolfgang Haas, auf daß er sein Amt in einer Zeit großer Glaubensnot weiterhin mutig versehen kann."

Zu den Organisationen und Zeitungen, die diese Solidaritätskundgebung mittragen, gehören nicht nur praktisch alle traditions- bzw. vergangenheitsorientierten Kreise der deutschsprachigen Schweiz, sondern auch Initiativ- bzw. Priesterkreise aus Österreich und vor allem auch aus Deutschland. Zur Erklärung der Bischofskonferenz meinte der Pressesprecher von Bischof Haas, Domkapitular *Christoph Casetti*, denn auch, zum einen denke der Bischof nicht an einen Rücktritt, und zum andern gehe seine Akzeptanz durch eine große Zahl von Gläubigen weit über das Bistumsgebiet hinaus.

Bischof Haas wird also nicht nur von einer Minderheit seines eigenen Bistums unterstützt, sondern letztlich vom gesamten „katholikalen" Flügel des Deutschschweizer Katholizismus. Der Streit um Bischof Haas als Diözesanbischof, der Streit zwischen der Mehrheit und der Minderheit ist also ein Flügelkampf, wie er nicht nur im Schweizer Katholizismus im Gange ist. Dabei haben die Persönlichkeit von Bischof Haas und seine Entourage am Churer Hof daran ihre eigenen Anteile. Der Hauptvorwurf der Mehrheit gegen den Churer Bischof lautet, er habe sich ganz auf die Seite der katholikalen Minderheit geschlagen, er sei so nicht Bischof für das Bistum, sondern für die Minderheit und also nicht eigentlich Territorial-, sondern Personalprälat – jedenfalls „Symbolfigur" (so der Churer Weihbischof *Peter Henrici*) für diese Minderheit.

Vorwürfe statt Streitkultur

Ein handfester Vorwurf, mit dem sich seinerzeit der zum Koadjutor ernannte Bischöfliche Kanzler Wolfgang Haas konfrontiert sah, war die unrechtmäßige Verwendung des Doktortitels. Auf diesen im Verlauf der Jahre gelegentlich wiederholten Vorwurf antwortete Domkapitular Casetti regelmäßig mit seiner Bestreitung. Am 25. Januar 1997 veröffentlichte der Züricher Tages-Anzeiger einen Brief vom 10. August 1978, den Wolfgang Haas mit dem Doktortitel unterzeichnet hatte. Der Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht wurde dieser Brief von *Alois Riklin*, Professor an der Universität St. Gallen, mit der Begründung, er habe den Beweis für die bestrittene falsche Verwendung des Doktortitels durch Haas diesem selbst, dem Apostolischen Nuntius in der Schweiz und dem Präsidenten der Bischofskonferenz zur Kenntnis gebracht und darauf keine Antworten erhalten.
Auf diese Veröffentlichung antwortete Domkapitular Casetti mit einem Gegenangriff in der „Schweizerischen Katholischen Wochenzeitung" unter dem Titel „Ein klarer Fall von Ehrverletzung": Das Verhalten des St. Galler Professors, „der anscheinend auch ernsthafte Themen zu behandeln weiß", sei rufschädigend; zumal der Fehler von Wolfgang Haas, den der Bischof heute bedaure, „eine Bagatelle" sei. Gegen diese Bagatellisierung meinte Prof. *Karl Schlemmer*, der die Lagebeurteilung des Churer Weihbischofs Paul Vollmar veröffentlicht hatte: für eine derartige Einschätzung fehlten im zivilisierten Sprachgebrauch einfach die entsprechenden Worte.
Diese Veröffentlichung, aber auch die Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz hatten im In- und Ausland zahlreiche Leserbriefe sowie Zuschriften an Bischof *Kurt Koch*, der an der Pressekonferenz die Erklärung vorzutragen hatte, zur Folge. Darin wurde Weihbischof Vollmar wie auch die Schweizer Bischöfe so rechthaberisch und gehässig angegriffen, wie es im „rechten" Katholizismus nicht selten ist. Auf die Zuschriften antwortete Bischof Koch, die Bischöfe hätten die menschliche und seelsorgerliche Qualität von Bischof Haas, seine Frömmigkeit und Papsttreue nie in Frage gestellt. Anderseits müsse die Behauptung, die Bischöfe seien mit ihrer Erklärung dem Papst untreu geworden, mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden.
Während Bischof Haas in dieser Hinsicht von den Schweizer Bischöfen unterstützt wurde, erfuhren die Schweizer Bischöfe von Chur her keinerlei öffentliche Unterstützung. Weder Bischof Haas selber noch sein Pressesprecher distanzierten sich von ehrenrührigen Anwürfen ihrer Anhängerschaft. Im Gegenteil, Domkapitular Casetti unterstellt den Kritikern von Bischof Haas, sie würden im Rahmen eines Komplotts handeln und auch die Schweizer Bischöfe hätten sich in die Strategie einbinden lassen.

Nachdem der schweizerische Außenminister, Bundesrat *Flavio Cotti,* anläßlich eines Rombesuches am 14. Januar 1997 Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* gegenüber die Beunruhigung zum Ausdruck gebracht hatte, die in einem Teil der Schweiz unter der katholischen Bevölkerung wegen der Situation im Bistum Chur herrsche, reagierte Domherr Casetti mit dem Vorwurf eines „CVP-StV-Filzes"; das heißt Politiker der Christlichdemokratischen Volkspartei (CVP) wie Bundesrat Cotti und Kritiker von Bischof Haas aus dem Klerus würden über die Mitgliedschaft im Schweizerischen Studentenverein (StV) eine Seilschaft bilden. Auf der anderen Seite wird Haas vorgeworfen, seine loyalsten Mitarbeiter würden ihrerseits eine Seilschaft bilden, bestehend aus Mitgliedern und Sympathisanten des Opus Dei.

Segregation oder modifizierter Kirchenaustritt?

Im Gefolge der Erklärung der Bischofskonferenz hat der Dominikaner *Arthur Fridolin Utz,* emeritierter Freiburger Professor, im Blick auf die Ermittlung der Kräfteverhältnisse im Schweizer Katholizismus den Gedanken geäußert, „die romtreuen Katholiken zu ermuntern, aus der Steuergemeinschaft der Kirche auszutreten. Die Steuergemeinschaft ist ohnehin nicht die Kirche, sondern ein öffentlichrechtlicher Verein. Der Austritt aus der Steuergemeinschaft hat nichts mit dem Austritt aus der Kirche zu tun, besonders nicht im Hinblick auf die rechtlichen Verhältnisse in der Schweiz." Diesen Verhältnissen entsprechend sind in den Churer Bistumskantonen die Körperschaften der katholischen Einwohner und Einwohnerinnen auf Gemeindeebene öffentlichrechtliche Kirchgemeinden mit Steuerrecht. Die kantonalen Körperschaften weigerten und weigern sich nun, solange die Schwierigkeiten um die Besetzung des Bischofsstuhles nicht behoben sind, dem Bistum Mittel aus Kirchensteuern zur Verfügung zu stellen; diözesane und interdiözesane Institutionen finanzieren sie zum Teil direkt.

Der Lehrbeauftragte für Kirchenrecht an der Theologischen Hochschule Chur, Pfarrer *Markus Walser,* doppelte kurz darauf nach. Im Unterschied zu Deutschland sei in der Schweiz ein modifizierter Kirchenaustritt bzw. ein intendierter Teilaustritt möglich, weil die Kirchensteuern nicht an die Bistümer, sondern an die Gebietskörperschaften gehen: Ist der Kirchenaustritt „motiviert durch das Bestreben, seinen Christenpflichten auch dem Diözesanbischof nachzukommen, der von den Kantonalkirchen und ihren Kirchgemeinden nicht in der rechten Weise unterstützt wird, dann ist der entsprechende Christ in keiner Weise in seinen kirchlichen Rechten und Pflichten eingeschränkt."

Massiv unterstützt wird diese Sicht durch *Martin Grichting* in seiner Dissertation, die von der kanonistischen Fakultät des Pontificio Ateneo della Santa Croce, der Opus- Dei-Hochschule in Rom, angenommen wurde (Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich, Freiburg 1997). Ein Kernsatz lautet: „Die Mitgliedschaft in einer Kirchgemeinde fügt seinem Status als Gläubiger nichts hinzu, seine Nicht-Mitgliedschaft nimmt ihm nichts weg."

Bischof Haas äußerte dem Schweizer Fernsehen gegenüber sein Verständnis für Leute, die aus der Kirchgemeinde austreten, weil sie sich nicht abgeholt fühlen. Er selber sei aus der Kirchgemeinde Chur indes nicht ausgetreten. Im Unterschied zu ihm haben Sprecher der „Katholischen Volksbewegung Pro Ecclesia" den Kirchenaustritt schon öffentlich empfohlen. Dafür, daß die Frage des katholisch-konservativ motivierten Kirchenaustritts als akut eingeschätzt wird, steht die Tatsache, daß die Antrittsvorlesung des Luzerner Kirchenrechtlers *Adrian Loretan* zu diesem Thema in eine Stadtkirche verlegt werden mußte, weil der Andrang so groß war.

Diese Angriffe gegen das im großen ganzen bewährte schweizerische Staatskirchenrecht könnten eine Störung des religiösen Friedens nach sich ziehen. Dann werden sich die Kantone und der Bund zu energischem Handeln gezwungen sehen. Schon jetzt haben die Bistumskantone den Bundesrat in Sorge um den religiösen Frieden offiziell ersucht, „seinen ganzen Einfluß beim Heiligen Stuhl geltend zu machen, um eine baldige Lösung im Bistum Chur zu erreichen". Beim Churer Problem handle es sich „nicht mehr um ein innerkatholisches Problem, sondern um Fragen von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung". Bereits heute müßten sich staatliche Behörden mit dem Unfrieden in Kirchgemeinden und damit zusammenhängenden Rechtsstreitigkeiten befassen.

Kritisiert wurde diese Eingabe von der katholischen Volkspartei, einer Splittergruppe am rechten Rand der CVP, und vom Liechtensteinischen Landesfürsten Hans-Adam II. Dabei plädierte die Volkspartei für einen besseren Schutz der religiösen Minderheiten durch Abkehr vom Territorialprinzip bzw. die Einführung von Personalgemeinden. Dieser Gedanke ist nicht so neu, denn die Kirchenordnung der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt, die am 16. Januar 1997 in einer Volksabstimmung angenommen wurde, ermöglicht den Kirchengliedern bereits, die Zugehörigkeit zu einer Kirchgemeinde im Kanton frei zu wählen. Der Liechtensteinische Landesfürst kritisierte den staatlichen Vorstoß in der Schweiz, weil er eine klare Trennung von Kirche und Staat für die beste Lösung hält.

Bis zur Entwicklung, für die die Ernennung von Wolfgang Haas zum Koadjutor katalysatorisch wirkte, schien die betont konservative religiöse Minderheit im Schweizer Katholizismus einigermaßen integriert. Seither sondert sie sich von der Mehrheit immer deutlicher ab. Diese Segregation wird von Bischof Haas und seiner Mannschaft nicht nur nicht aufzuhalten versucht, sondern durch ihr Verhalten gefördert. Betroffen davon ist, wie die Schweizer Bischofskonferenz zu Recht erklärte, aber nicht nur das Bistum Chur. *R. W.*

Frankreich: Neue Seelsorgestrukturen

Die Zahl der Gottesdienstteilnehmer geht zurück; der Priestermangel verschärft sich weiter; Pfarreien haben den Anschluß verpaßt an die sich wandelnden Lebensverhältnisse – Frankreichs Kirche denkt über die Seelsorgestrukturen der Zukunft nach.

Es kommt nicht von ungefähr, wenn Johannes Paul II. bei den jüngsten Ad-limina-Besuchen der französischen Bischöfe eine seiner Ansprachen – und zwar diejenige vor den Bischöfen aus der Apostolischen Region Süd-West – dem Thema Pfarrei widmete (vgl. Osservatore Romano, 26.1.97). Kaum irgendwo sonst in Frankreich haben die kirchlichen Strukturen so rasant begonnen, sich den veränderten Verhältnissen anzupassen, wie gerade in den Pfarreien.

Die Pfarrgrenzen werden immer häufiger überschritten

Als *Symptome des Wandels* nannte der Papst: Priestermangel und Rückgang der Gottesdienstteilnehmer; als *Ursachen*: Einflüsse der Veränderung der Gesellschaft auf das Leben der Gläubigen und der Gemeinschaften der Christen. Johannes Paul II. wollte im Priestermangel ausdrücklich nicht die alleinige Ursache für die Veränderungen in den Pfarrgemeinden sehen. Die Ursachen seien „komplex".

In kirchlichen und religionssoziologischen Analysen wird vielfach auf die rapide *gewachsene Mobilität* der Menschen verwiesen. Sowohl im städtischen wie im ländlichen Raum entspricht die kirchenrechtlich definierte territoriale Einteilung nach Pfarreien nicht mehr den heutigen Lebensgewohnheiten der Menschen. In den Städten und Ballungsräumen suchen die Menschen sich zunehmend individuell ihre Bezugsorte. Und selbst auf dem Land werden die Pfarrgrenzen bei den unterschiedlichsten Tätigkeiten immer häufiger überschritten. Hinzu kommt der von *Arbeitsleben*, *Freizeit* und *Massenmedien* ausgeübte Einfluß auf das Pfarrleben (vgl. dazu etwa: *Julien Potel*, L'Eglise Catholique en France, Paris 1994, S. 87).

Der Papst sagte in diesem Zusammenhang einen Satz, den diejenigen in Frankreichs Kirche nicht gerne lesen werden, die die eigenen Bischöfe seit langem für viele schmerzhaft registrierte Veränderungen in den letzten Jahrzehnten verantwortlich machen: Auch wenn manche die eine oder andere Veränderung bedauerten, gehe es nicht an, „nostalgische Erinnerung an eine im übrigen nicht selten idealisierte Vergangenheit" zu betreiben oder irgend jemanden dafür individuell verantwortlich zu machen. Die Berichte der Bischöfe bei ihren alle fünf Jahre stattfindenden Besuchen in Rom zeigten, daß diese sich über die Situation im klaren seien und sich dieser Herausforderung aktiv stellten.

Der „aktive" Umgang mit den neuen Verhältnissen – das sind vor allem die Bemühungen in zahlreichen Diözesen Frankreichs um eine *territoriale Neuordnung* der Pfarrstrukturen. Innerhalb weniger Jahre hat sich die Pfarrstruktur der französischen Diözesen radikal verändert oder ist dabei, verändert zu werden: Pfarreien werden, vielfach auch formell-kirchenrechtlich, zu größeren pastoralen Einheiten zusammengefaßt, die pastoralen Verantwortlichkeiten in den entstandenen Einheiten werden neu geordnet (vgl. Sonderheft von La Documentation Catholique, La Paroisse, September 1995). Wobei diese Maßnahmen nicht nur als eine Antwort auf den Priestermangel verstanden werden. Man ist auffällig bemüht, grundlegender anzusetzen: Die Neustrukturierung der menschlichen und materiellen Ressourcen solle die missionarische Tätigkeit der Kirche effektiver gestalten helfen. Die herkömmliche Pfarrei verfüge in vielen Fällen nicht mehr über die nötigen Voraussetzungen für eine „systematische und vollständige Organisation von Evangelisierung" und eine „gut vorbereitete, gut gestaltete und stärkende Sakramentenspendung, vor allem der Eucharistie" (so der Bischof von Viviers, *Jean Bonfils*, vgl. SNOP, No. 964 vom 19. 5. 95).

In zahlreichen Diözesen ist die Neuordnung der Pfarrstrukturen ein wichtiges Ergebnis der *Synoden*, die seit den 80er Jahren abgehalten wurden und weiterhin abgehalten werden (vgl. HK, März 1991, 134). Entweder wurden die Veränderungen von der Synode angeregt oder von dieser verhandelt. Andere Diözesen unternahmen anstelle einer Synode einen Beratungsprozeß, an dessen Ende die Neustrukturierung stand oder stehen wird.

Weniger und größere Pfarreien und Dekanate

Das Sekretariat der französischen Bischofskonferenz wies darauf hin, daß die Diözesen Limoges und Le Mans nicht zufällig die ersten waren, die sowohl eine Neustrukturierung des Pfarrsektors durchführten als auch eine Diözesansynode nach dem neuen Kirchenrecht 1983 abhielten (Etat des lieux de la réorganisation pastorale dans les diocèses de France. Document du Service Pastoral de la Conférence des Evêques de France. 22.11.96).

Die kirchliche Statistik der letzten 15 Jahre gibt eine erste Ahnung von dem, was sich in den letzten Jahren in den pastoralen Strukturen in Frankreich getan hat (vgl. L'Eglise catholique en France 1997, Paris 1997, 233 f.). Die *Zahl der Pfarreien* in Frankreich verringerte sich im Zeitraum von 1981 bis

1994 um rund 5000, von 38370 auf 33342. 1994 hatten 10486 Pfarreien einen am Ort wohnenden Pfarrer (1981: 14639), während 21161 Pfarreien von einem andernorts residierenden Pfarrer oder Priester mitverwaltet werden.
Interessant an der letzten Zahl ist die Tatsache, daß sie in den letzten 15 Jahren mit leichten Ausschlägen nach oben und unten in etwa gleichgeblieben ist: 1981 wurden bereits 21968 Pfarreien von Pfarrern geleitet, die nicht am Ort wohnen; die höchste Zahl wurde 1987 mit 22916 erreicht, die niedrigste 1992 mit 20385. Daß diese Zahl nicht stärker gestiegen ist, liegt neben der Verringerung der Zahl an Pfarreien an der Erhöhung der Zahl von Pfarreien, die von *Nicht-Priestern* geleitet werden, Ständigen Diakonen, Ordensfrauen und Ordensbrüdern, vor allem aber durch Laien.
Die Zahl der Pfarreien, die de facto von Laien geleitet werden, stieg im genannten Zeitraum von 20 (Minimum, im Jahre 1982) auf 792 (Maximum, im Jahre 1993). Zugleich sank die Zahl der vakanten Pfarreien, die in der ersten Hälfte der 80er Jahre erst noch über 700, dann jahrelang um die 300 betragen hatte, auf eine zu vernachlässigende Größe zwischen 30 und 40.
Die zentrale Veränderung im Rahmen der Neustrukturierung besteht in der *Verringerung der Zahl der Pfarreien.* Schon die Zahlenangaben über die beschlossenen Veränderungen deuten an, daß es sich bei den neuen Strukturen nicht nur um leicht vergrößerte Einheiten handelt, sondern um *Institutionen neuen Typs.*
Um nur einige Beispiele zu nennen: In der Diözese Beauvais wurden aus 706 Pfarreien alten Typs 45 neue Pfarreien. Im Bistum Besançon machte man aus 771 Pfarreien 66 sogenannte „Pastoraleinheiten" und aus 36 Dekanaten 17. In der Diözese Saint-Claude wurden von den insgesamt 392 Pfarreien 340 alte zu 55 neuen Pfarreien. Beim Abschluß der Umstrukturierung werden im Bistum Valence 228 alte durch 38 neue Pfarreien ersetzt. Nicht immer werden kirchenrechtlich neue Einheiten geschaffen. So bildete die Diözese Bordeaux zwar 66 sogenannte „Pastoralsektoren", ließ aber die 593 Pfarreien rechtlich fortbestehen.
Kennzeichnend für das Gesamtanliegen der Neustrukturierung in zahlreichen Diözesen ist es, wenn man bemüht ist, nicht die Priester, sondern das Leben der Gemeinden zum Bezugspunkt zu nehmen, die Identitäts-Bedürfnisse der lokalen Gemeinschaften und ihrer Mitglieder, die Notwendigkeiten einer verantwortlichen Sakramentenspendung. Die Häufigkeit, mit der dabei der Wunsch beschworen wird, engstirnige „Kirchturmspolitik" („esprit de clocher") zu überwinden, deutet darauf hin, daß dies seltener gelingt als erhofft.
Im Zuge der Umstrukturierung entstehen aber nicht nur neue Pfarreien, sondern ein neues Geflecht von örtlichen und überörtlichen kirchlichen Strukturen, unterhalb wie oberhalb der veränderten Pfarrebene. In der Regel hat man es in den Bistümern mit drei Ebenen zu tun: Die kleinste Einheit ist die „Seelsorgestation" („relais paroissial") oder „Ortsgemeinschaft" („communauté locale"). Mehrere „Seelsorgestationen" bilden eine „neue Pfarrei" („paroisse nouvelle"). Mehrere „neue Pfarreien" bilden Dekanate neuen Typs bzw. „Pastoralsektoren" oder „-einheiten".

Das sakramentale Amt verflüchtigt sich

Jeder dieser drei Ebenen wird eine spezifische Funktion innerhalb des Netzes kirchlicher Strukturen zugewiesen. Die Diözese Besançon beispielsweise bezeichnet diese Ziele mit „Nähe", „Koordination" und „Orientierung": Die neuen, mehrere frühere Pfarreien umfassenden „Seelsorgestationen" sollen „Nähe" zu den Menschen gewährleisten. Die aus mehreren „Seelsorgestellen" gebildeten „Pastoraleinheiten" haben eine „Koordinations-"funktion. Das aus mehreren „Pastoraleinheiten" bestehende neue Dekanat soll „Orientierung" zwischen den Pfarrgemeinden, innerhalb einer Region und in Beziehung zur Diözese herstellen. Die terminologische Vielfalt deutet an, daß sich hier noch vieles im Übergang befindet.
Für die kirchliche Personalstruktur bedeutet dies: Ort des Pfarrers ist die „neue Pfarrei". Zusammen mit einem „Pastoralteam" aus weiteren Priestern, Diakonen, Ordensleuten und Laien koordiniert er die Pastoral auf dem Gebiet von mehreren früheren Pfarreien. Die Verantwortung für eine „Seelsorgestation" hat ein Team von dazu beauftragten ehrenamtlich wirkenden Laien. Aus der Gruppe der Priester mehrerer neuer Pfarreien wird der Dekan vom Bischof ernannt – unter je verschiedener Beteiligung der zuständigen Dekanatsgremien.
In enger Verbindung zu diesem Umstrukturierungsprogramm ist die Kirche in Frankreich dabei, systematischer als dies lange Zeit geschah, *Strukturen der Mitverantwortung* auf den entstehenden Ebenen einzurichten. Teil der diözesanen Prozesse, die sich mit den Umstrukturierungen befaßten, waren vielerorts Befragungen und breitere Beratungsvorgänge. Wo dies bislang nicht der Fall war, werden Dekanatsräte und – auf Pfarrebene – Pastoralräte errichtet bzw. Räte, die für die wirtschaftlichen Angelegenheiten von Pfarreien zuständig sind.
Als Teil eines synodalen Aufbruchs wollen somit die Neustrukturierungen mehr als nur administrative Versuche sein, den Mangel an Priestern so zu verteilen, daß die Zahl der priesterlosen Pfarreien sinkt bzw. Priester leichter einer immer größeren Zahl von ehemals Pfarreien genannten kirchlichen Einheiten als Gemeindeleiter vorstehen können.
Trotz des offensichtlichen Bemühens, nicht kurzatmig und oberflächlich an Symptomen herumzukurieren, verstummt aber auch in Frankreich die Befürchtung nicht, ob ein zentrales Problem nicht auch auf diese Weise eher verschleiert wird: die geringer werdende Zahl an Gemeindeleitern bzw. Vorstehern von Eucharistiefeiern. Welchen Ort und welche Funktion hat auf Dauer ein sakramental übertragenes kirchliches Amt, das faktisch immer weniger in Erscheinung tritt? *K. N.*

Neuer ethischer Grundkonsens

Kirchen veröffentlichen gemeinsames Wirtschafts- und Sozialwort

Daß Solidarität und Gerechtigkeit als entscheidende Maßstäbe einer zukunftsfähigen und nachhaltigen Wirtschafts- und Sozialpolitik allgemeine Geltung erhalten – dafür treten die Kirchen ein mit ihrem Ende Februar veröffentlichten Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Dem inner- wie außerkirchlich insgesamt positiv aufgenommenen Text war ein breit angelegter Konsultationsprozeß vorausgegangen.

Die enorme Resonanz in der Öffentlichkeit und bei allen gesellschaftlich relevanten Gruppen, die der fast anderthalbjährige Konsultationsprozeß zu einem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland gefunden habe, zeige: auf vielen Seiten gebe es die Hoffnung, die Kirchen könnten mit dazu beitragen, daß überfällige Reformen in Wirtschaft und Gesellschaft in Gang kommen. Mit diesem optimistischen, wenn auch nicht übertriebenen, das eigene Unterfangen noch einmal rechtfertigenden Resümee schließen der Rat der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz ihr Gemeinsames Wort.

Zugleich artikulieren sich in diesem Schlußsatz noch einmal die Erwartungen und Hoffnungen, die die Kirchen mit der Veröffentlichung ihres von geplanten 50 auf 100 Seiten angewachsenen „Beitrags zu der notwendigen Neuorientierung der Gesellschaft und Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft" verknüpfen: Nicht als „abschließende Stellungnahme", als „letztes Wort" ist das programmatisch „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" betitelte Wort angelegt. Vielmehr soll es Teil des weitergehenden öffentlichen Gesprächs über die künftige wirtschaftliche und soziale Gestaltung Deutschlands werden.

Sammeln, versöhnen und Bündnisse stiften

Dieses öffentliche Gespräch selbst über offensichtliche Gräben und Polarisierungen hinweg in Gang zu halten und zu sichern, Versöhnung und Bündnisse zu stiften, ist dabei ein zentrales Anliegen der Kirchen mit ihrem Gemeinsamen Wort. Wieder und wieder haben die Kirchenleitungen gerade in der unmittelbaren Endphase der Redaktion diese Absicht verteidigt, wo bereits im Vorfeld der Veröffentlichung eine schärfere Diagnose, pointiertere, vor allem sozialpolitische Aussagen und Forderungen angemahnt wurden. Schon der mit der Veröffentlichung eines Impulspapiers im November 1994 gestartete Konsultationsprozeß war mit dieser Hoffnung verbunden, neben der Meinungs- und Willensbildung eine Plattform zur Auseinandersetzung über die künftige Gestalt unserer Wirtschafts- und Sozialordnung bieten zu können (vgl. HK, Januar 1995, 9 ff.). Zum Vorbild für dieses ebenso innovative wie mutige Unterfangen hatten dabei die US-amerikanische und die österreichische Bischofskonferenzen gedient. Auch sie hatten der Erstellung eines Wirtschafts- beziehungsweise Sozialhirtenbriefs ein breit angelegtes Konsultationsverfahren vorangestellt (vgl. HK, März 1987, 107 ff. und Juni 1990, 270 ff.).

Die breite Beteiligung aller im Bundestag vertretenen Parteien, von Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden, kirchlichen und außerkirchlichen in wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen engagierten Verbänden, Initiativen und Selbsthilfeorganisationen bestätigten die Kirchen in ihrer Absicht. In Zahlen konnten sie auf 2500 Eingaben und Stellungnahmen bis zum Ende der Konsultationsphase im Februar letzten Jahres (vgl. HK, März 1996, 123 ff.) verweisen; eine für die Initiatoren selbst überraschende Resonanz und Dynamik.

Einige Aussagen des Gemeinsamen Wortes richten sich in diesem Anliegen auch mehr oder minder direkt gegen weitere Polarisierungen fördernde und im letzten den sozialen Frieden gefährdende Verzerrungen im „öffentlichen Gespräch". Dazu läßt sich etwa die beklagte, nach wie vor aktuelle Tabuisierung des Armutsthemas (69) rechnen oder auch die Kritik an der Suggestion, die Globalisierung der Wirtschaft komme quasi wie eine Naturgewalt über uns. Moniert wird auch eine zweifelsohne immer häufiger zu lesende und zu hörende „kurzsichtige Polemik" gegen die Konsenskultur selbst (Nr. 44).

Entschieden wenden sich die Kirchen aber auch gegen ein allzu düster gezeichnetes Bild von den gegenwärtig zu bewältigenden wirtschaftlichen und sozialen Herausforderung: so werden Risiken aber auch die Chancen der Globalisierung genannt oder wird davor gewarnt, die wirtschaftliche und soziale Situation in Deutschland schlecht zu reden (Nr. 8). Der Diskussionsvorlage hatten einige Kritiker seinerzeit vorgeworfen, das Papier pflege einen pessimistischen Grundton, der nicht gerade Initiative und Kreativität befördere. Deutlich spürbar wollen sich die Kirchen diesem Vorwurf nicht mehr aussetzen.

Als mit der Veröffentlichung einiger Passagen eines Textentwurfes unmittelbar vor dessen erster Vorlage bei der Vollversammlung der Bischofskonferenz und für den Rat der EKD im Spätherbst 1996 die Spekulationen zunahmen und auch Vermutungen über die systematische Abschwächung einzelner Passagen durch die mit der weiteren Redaktion Beauftragten (der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* und der Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes *Hermann Barth*) angestellt wurden, gingen die Kirchenleitungen in die Vorwärtsverteidigung (vgl. HK Januar 1997, 9 ff.). Öffentlich wurde nun erklärt, wo der Schwerpunkt des Gemeinsamen Wortes

liegen werde, welches der genuine Beitrag der Kirchen selbst für dieses „öffentliche" Gespräch sei: nämlich das Plädoyer für eine Wiedergewinnung des *ethischen Grundkonsenses* für Politik, Wirtschaft und Gesellschaft.
Für die Befürchtung und gelegentliche Unterstellung, im Laufe der verschiedenen Redaktionsphasen sei es zu einer systematischen Abschwächung bestimmter Postulate bzw. in der Schärfe der Analyse gekommen, gibt es im übrigen keine stichhaltigen Anhaltspunkte. Der Vergleich der Entwürfe läßt eine mit erkennbarer Absicht durchgeführte „Zähmung" nicht erkennen, auch wenn die eine oder andere Aussage im einen Fall vorsichtiger, im anderen defensiver, dann aber auch wieder entschiedener formuliert wurde.

Eine ökumenische Premiere

Daß die beiden großen Kirchen gemeinsam für die Rückbesinnung auf die unabdingbaren ethischen Voraussetzungen allen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Handelns plädieren, war ein weiteres entscheidendes Moment, das erst dem Konsultationsprozeß, jetzt aber auch dem veröffentlichten Wort viel Aufmerksamkeit und Interesse verschaffte. Ein so umfangreiches und grundsätzliches Dokument zu wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen ist jedenfalls in Deutschland eine ökumenische Premiere.

Auch wenn etwa in der theologisch-ethischen Grundlegung ein Nebeneinander der verschiedenen konfessionellen Traditionen kirchlicher Sozialverkündigung gelegentlich noch etwas zu spüren ist – die Einigung der beiden Kirchen auf einen so komplexen Text wurde gerade von der nichtkirchlichen Öffentlichkeit schon als gutes Beispiel einer hohen Konsenskultur gewertet. Die Kirchen selbst betonen in ihrem Wort die „wertvolle Erfahrung" der erneuten Bestätigung, „daß ein gemeinsames sozialethisches Sprechen und Handeln der Kirchen möglich, aber auch notwendig ist" (Nr. 46).
Insgesamt ließen sich bisher konfessionell unterschiedliche Schwerpunkte zum Nutzen für das Gemeinsame Wort zusammenführen: Der hohe Stellenwert etwa, den der Text, anders beispielsweise als die Diskussionsgrundlage von 1994, der *Öko-Thematik* einräumt (von der Einführung des ethischen Prinzips der „Nachhaltigkeit" als unverzichtbarem Maßstab einer zukunftsgerechten Wirtschafts- und Sozialordnung bis hin zu der Forderung nach einer auf Ressourcenschonung und Energieersparnis zielenden Steuerreform) dürfte sich eher der evangelischen Seite verdanken. Früher als in der katholischen Kirche gab es hier unter protestantischen Christen eine ausgebildete Sensibilität.
Beim Thema *Familie*, dem das Wort breiten Raum einräumt und dabei auch auf die Prominenz familienpolitischer Fragen in den Beiträgen zum Konsultationsprozeß verweisen kann, dürfte das Verhältnis gerade umgekehrt liegen. Der Einsatz für verbesserte Rahmenbedingungen besonders der kinderreichen Familien ist eine schon klassische Domäne der katholischen Sozialverbände.
Nicht zuletzt die Reaktionen und Erfahrungen aus dem Konsultationsprozeß haben offensichtlich auch dazu geführt, daß die Kirchen bei der Redaktion und Präsentation ihres gemeinsamen Wortes viel Mühe verwandten, um in ihrer Intention richtig verstanden zu werden, die mit der Veröffentlichung eines solchen Wortes beanspruchte Aufgabe und Kompetenz zu klären.
Man ziele, dies unterstreicht jetzt gleich das Vorwort, in der aktuellen politischen Auseinandersetzung nicht auf die „Schiedsrichterrolle", wolle keine detaillierten politischen oder ökonomischen Empfehlungen geben. Mit dem Wort werde weder ein alternatives Sachverständigengutachten noch ein weiterer Jahreswirtschaftsbericht oder etwa ein Parteiprogramm vorgelegt. Während des ganzen Konsultationsprozesses mußten sich die Kirchen gegen Mißverständnisse, gegen Mißinterpretation, kaum überraschende Instrumentalisierungsversuche und Vereinnahmung, vor allem aber auch gegen den Vorwurf der Kompetenzanmaßung und -überschreitung wehren (vgl. HK, Oktober 1995, 516 f.)
Ihren Auftrag beschränken die Kirchen selbst darauf, „für das einzutreten, was dem solidarischen Ausgleich und zugleich dem Gemeinwohl dient". Schon während des Konsultationsprozesses freuten sich Kommentatoren, die Kirchen schlügen nun neue Wege ihres gesellschaftlich-politischen Engagements ein. Hinter der bescheidenen Rollenbeschreibung stehe ein neues Selbstverständnis der Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure unter anderen.

Neuverständigung über Arbeit

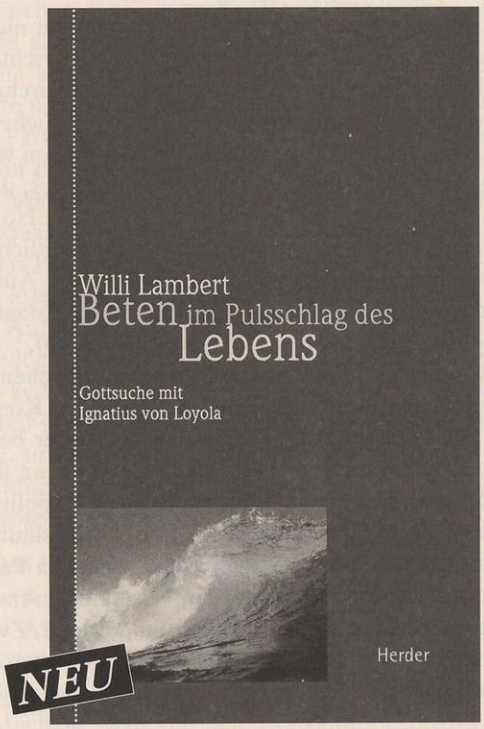
Schmal war der Grat, den die verschiedenen Redaktionsteams zu beschreiten hatten, zuletzt eine Gruppe, der von katholischer Seite der Rottenburg-Stuttgarter Bischof *Walter Kasper* und der Essener Weihbischof *Franz Grave*, von evangelischer die Ratsmitglieder *Hans-Martin Linnemann* und *Barthold C. Witte* angehörten. Insgesamt gesehen ist den Autoren dieser Balanceakt gelungen zwischen Aussagen, die nur noch auf die Ebene des Prinzipiellen, des Bekenntnisses, des damit zwar Unangreifbaren aber auch viel zu Allgemeinen, Plakativen bleiben und dem allzu Konkreten auf der anderen Seite, das sich ständig in Details zu verlieren droht.
Vor allem bestand für die Autoren das Risiko, nur noch die sattsam bekannten Argumente der sozial- und wirtschaftspolitischen Experten oder die Formulierungen der verschiedenen Parteiprogramme zu wiederholen. Die gebotene Zurückhaltung mag die gelegentlich sehr vorsichtige Formulierung erklären, den Rückgriff auf das Referat der konträren Positionen an heiklen Stellen (ein Beispiel dafür sind die Ausführungen zu den Ursachen der Arbeitslosigkeit Nr. 63–65).
Vor allem aber begegnen die Autoren potentiellen Mißverständnissen und -interpretationen, indem sie sich stärker um eine klarere Systematik, eine Qualifizierung der verschiede-

nen Teile des Dokumentes, der Unterscheidung von Grundlagen und abgeleiteten Forderungen, um Klärung der verwendeten Kategorien bemühen. Viele Kritiker hatten dieses bei der Diskussionsvorlage zum Konsultationsprozeß entschieden vermißt (vgl. HK, Januar 1995, 80 ff.). Ausdrücklich mahnen die Autoren: das dritte und das vierte Kapitel des insgesamt sechs umfassenden Wortes müßten in ihrem Charakter vom zweiten und fünften unterschieden werden. Gerade durch diese Unterscheidung aber wird die Anlage und Systematik des Textes sehr viel verständlicher, kann dieser eher als Einheit verstanden werden.

Das zweite Kapitel und das fünfte (im ersten werden Anlaß, Anlage und Verlauf sowie die zentralen Ergebnisse des Konsultationsprozesses und deren Verhältnis zu den einzelnen inhaltlichen Schwerpunkten und Akzenten des Gemeinsamen Wortes aufgeführt) werden dabei charakterisiert als „Beitrag zur öffentlichen Verständigung über Probleme und mögliche Lösungswege". Das zweiten Kapitel umfaßt die Analyse der gegenwärtigen sozialen und wirtschaftlichen Lage in Deutschland, geprägt durch weitreichende industrielle Rationalisierungsprozesse, den europäischen Integrationsprozeß und die Internationalisierung der Güter- und Kapitalmärkte.
Dabei konzentriert sich dieser analytische Teil auf drei Schwerpunkte: die *Massenarbeitslosigkeit* und deren Ursachen („die drängendste politische, wirtschaftliche und soziale Herausforderung", Nr. 49, die eine Gefahr für die demokratische Gestaltbarkeit der Gesellschaft sei, Nr. 53); die strukturelle und finanzielle *Krise des Sozialstaates*, darunter auch die in der Begriffswahl vorsichtig differenzierende Beschreibung einer zunehmenden „Armut in der Wohlstandsgesellschaft", von der besonders Familien betroffen seien; den dritten Schwerpunkt bildet die *ökologische Krise*.
Mit der gleichen Untergliederung und Schwerpunktsetzung (Abbau der Arbeitslosigkeit, Konsolidierung der sozialen Sicherungssysteme, Förderung der Familien, Sicherung der Zukunftschancen von Jugendlichen und einer fast beschwörenden Mahnung zu solidarischem Miteinander zwischen Deutschland-Ost und Deutschland-West) werden im fünften Kapitel konkrete Wege und Ziele, „Richtungshinweise" benannt, wie diesen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen begegnet werden könne.

Zum Abbau der Arbeitslosigkeit, die, wie das Wort betont, „kein unabwendbares Schicksal" ist, werden konkret auch die Tarifparteien, die Industrie- und Handelskammern, die Bundesbank und der einzelnen Unternehmer angesprochen und in die Pflicht genommen. Am Produktivitätsfortschritt orientierte Lohn- und Gehaltszuwächse fordern die Kirchen dabei ebenso wie eine arbeitsplatzfördernde und gleichermaßen sozial gerechte Reform des Steuer- und Abgabensystems oder eine neue „Kultur der Selbständigkeit". Verzichtet wurde dabei auch nicht auf die während des Konsultationsprozesses schon heftig umstrittene Formel vom „Teilen der Erwerbsarbeit". Grundsätzlich aber plädieren die Kirchen in diesem Kontext vor allem für eine Überwin-

Hinführung zu erfülltem Leben



320 Seiten, Paperback,
DM 32,– /öS 234,– /SFr 30.–
ISBN 3-451-26166-9

In diesem Buch des Jesuiten Willi Lambert findet der Leser eine eindrucksvolle Gesamtschau ignatianischer Spiritualität und konkrete Hinweise zur Einübung spiritueller Lebens- und Gebetspraxis. Grundlage dabei ist das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola, das in seinen Kernaussagen zu Wort kommt. Wer sich auf diesen Weg einläßt, findet eine Fülle von Anleitungen und Methoden, die seinem persönlichen geistlichen Suchen viele überraschende Anregungen und seinem Leben Tiefgang geben. Eine konsequente und effektive Einführung für ein erfülltes Leben auf den Spuren des Ignatius von Loyola.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

dung der „Dominanz der Erwerbsarbeit", zugunsten der gesellschaftlichen Anerkennung und Unterstützung verschiedener andere Formen von Arbeit, etwa der Familienarbeit oder ehrenamtlicher Tätigkeit.

Die Aussagen des fünften Kapitels standen, es war nicht anders zu erwarten, sogleich im Zentrum von Berichterstattung und Kommentaren. Die Ankündigung der Kirchen, die eigentliche Bewährungsprobe für die sozialen Sicherungssysteme stehe noch aus, wurde ebenso aufgegriffen wie der Vorschlag der „Sockelung" des Arbeitslosengeldes, der Arbeitslosenhilfe und der gesetzlichen Rente auf die Höhe des soziokulturellen Existenzminimums oder die deutliche Absage an das Einfrieren von Sozialhilferegelsätzen. Aufsehen erregte auch die griffige Formel, „Nicht der Sozialstaat ist zu teuer, sondern die hohe Arbeitslosigkeit" (Nr. 190).
Mit den Aussagen zu diesem Kapitel sind die Kirchen greifbar, aber auch angreifbar – beispielsweise für den Kommentator der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", der bei aller Wertschätzung für die übrigen Teile des Wortes, an diesem Punkt sich über einen langweilenden „wirtschaftspolitischen Gemischtwarenladen" mokierte (1.3.97). Zwangsläufig finden sich hier Positionen, die auch von politischen Parteien vertreten werden, bei denen die Kirchen keinen Anspruch auf Originalität beanspruchen wollen und können. Zwangsläufig stehen hier auch Aussagen in einer gewissen Spannung zueinander.

Die Erneuerung des gesellschaftlichen Grundkonsenses steht im Zentrum

Das dritte und das vierte Kapitel haben die Prinzipien und Maßstäbe zum Gegenstand, die nach Ansicht der Kirchen unabdingbare Voraussetzungen für eine solidarische und zukunftsgerechte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sind. Dem dritten Kapitel „Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben" vorangestellt ist ein sehr grundsätzlich gehaltener Passus über das christliche Menschenbild, aus dem heraus der Auftrag der Christen zur Weltgestaltung entwickelt wird. Auf der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz 1996, bei der zum ersten Mal ein bereits überarbeiteter Textentwurf präsentiert worden war, hatte sich die Kritik gerade auf eine defizitäre Auseinandersetzung mit dem christlichen Menschenbild konzentriert. Entsprechend wurden hierauf Text und Gliederung in den nachfolgenden Versionen deutlich verändert.

Aus dieser Besinnung auf das christliche Menschenbild heraus werden die „grundlegenden ethischen Prinzipien" entwickelt. Zum „Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe" erinnert das Wort ausdrücklich an dessen auch „strukturelle Dimension". Das Doppelgebot müsse sich manifestieren im Ringen um den Aufbau einer Gesellschaft, die niemanden ausschließe und die Lebenschancen für alle sichere (Nr. 104). Die „Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten" wird konkretisiert: Alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft müsse an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betreffe, ihnen nütze und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähige. Weiter folgen die ethische Perspektive der „sozialen Gerechtigkeit", die sich in der Gewährleistung der Teilhabe aller Glieder der Gesellschaft an der Gestaltung von gerechten Beziehungen und Verhältnissen verwirklicht, sowie die beiden sich ergänzenden Prinzipien Solidarität und Subsidiarität.

Wohl angesichts der großen Beliebtheit, die die Subsidiarität in der aktuellen Sozialstaatsdebatte genießt, verdeutlichen die Kirchen: Subsidiarität ernst zu nehmen verlange zwar den Abschied vom Wunsch nach einem paternalistischen Wohlfahrtsstaat, meine aber nicht einfach nur die Beschränkung staatlicher Zuständigkeit (Nr. 121). Bemerkenswert ist die Einreihung der „Zielperspektive Nachhaltigkeit" in diesen Katalog unverzichtbarer ethischer Prinzipien. Nachhaltigkeit ist Ausdruck von Solidarität, die sich auch auf die nachfolgenden Generationen bezieht. Im Vergleich zu den ersten Entwürfen des Wortes führt die endgültige Fassung dieses für die sozialethische Reflexion der Kirchen recht neue Leitprinzip dabei noch entschiedener und reflektierter ein, sucht es auch biblisch-theologisch zu begründen. „Die christliche Soziallehre muß künftig mehr als bisher das Bewußtsein von der Vernetzung der sozialen, ökonomischen und ökologischen Problematik wecken", wollen die Kirchenleitungen diesen Impuls aufgegriffen wissen (Nr. 125). Insgesamt wirkt das ganze dritte, für das Gemeinsame Wort vom Aufbau wie von der inhaltlichen Schwerpunktsetzung her gesehen zentrale Kapitel, vergleicht man es mit den verschiedenen Entwürfen, nun deutlich homogener und harmonischer.

Im vierten Kapitel geht es den Kirchen vor allem auch um die Anschlußfähigkeit ihres genuinen Beitrags an die gesamtgesellschaftliche Auseinandersetzung zur Fortentwicklung einer menschenwürdigen, freien, gerechten und solidarischen Ordnung von Gesellschaft und Staat. So betont das Wort: die dargelegten Perspektiven, Maßstäbe und Prinzipien seien keine wirklichkeitsfernen Postulate, „sondern Ausdruck einer langfristig denkenden Vernunft, die sich nicht durch vermeintliche Sachzwänge oder durch kurzfristige Interessen irre machen läßt". Sie könnten – dieser explizite Hinweis fehlte noch in den ersten Entwürfen – in der christlich geprägten europäischen Kultur auch von Nichtchristen akzeptiert werden.
Diesem mit „Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft" überschriebenen Kapitel wird, etwas unvermittelt, eine fast im Stil eines Lexikonartikels gehaltene Abhandlung über die Menschenrechte vorangestellt. Aus dieser heraus werden dann die Leitbilder der „freiheitlich-sozialen Demokratie" und der „ökologisch-sozialen Marktwirtschaft" entfaltet. Mit dieser Begründung der in den gesellschaftlichen Leitbildern garantierten und verwirklichten „Teilhabechancen" bis hin zu dem von den Kirchen erneut festgeschriebenen „Recht auf Arbeit" aus den Menschenrechten

gelingt eine im Verhältnis zu früheren Entwürfen bessere inhaltliche Verzahnung des dritten und vierten Kapitels.
Kritisch setzt sich das Wort unter der Entwicklung des Leitbildes einer „freiheitlich-sozialen Demokratie" ab von einer an den Staat gerichteten Erwartung, „die Gesamtsteuerung der gesellschaftlichen Entwicklung zu übernehmen" (Nr. 140). Nicht nur wegen des vielfach in der Berichterstattung hervorgehobenen eindeutigen Bekenntnisses zum Sozialstaat und der Absage an das Modell „Marktwirtschaft pur" ist der Abschnitt zur ökologisch-sozialen Marktwirtschaft bemerkenswert. Mit der knappen, aber richtungsweisenden Skizze zu einer ökologischen Strukturreform, nach Maßgabe der „Rückbindung des soziökonomischen Systems an die Regenerationsraten und Zeitrhythmen der ökologischen Systeme" (Nr. 149) bringen die Kirchen den vielfach geforderten innovativen Aspekt ein. Das gleiche gilt für das Plädoyer für eine Neuverständigung über Arbeit und Erwerbsarbeit bis hin zur Frage der sozialen Absicherung, für die nicht mehr länger die männliche Vollzeit-Erwerbstätigkeit der absolute Bezugspunkt sein soll.

Gute Resonanz bei den politischen Parteien

Die breite Aufmerksamkeit, das enorme Echo und die schiere Anzahl beteiligter Gruppen und in das Konsultationsverfahren eingebrachter Stellungnahmen stellten die verschiedenen Redaktionsgruppen unter hohen Erfolgsdruck. Auch wenn die Kirchenleitungen betonten, das in ihrer Verantwortung zu erstellende gemeinsame Wort könne und wolle kein Extrakt aus den Ergebnissen des Konsultationsprozesses sein, war doch die Erwartung vorherrschend, Kritiken und Kommentare, Ergänzungen und weitere Themenvorschläge müßten sich in dem Text möglichst vollständig niederschlagen. Zugleich aber hatte sich im Diskussionsverlauf selbst das ganze Meinungs- und Argumentationsspektrum der öffentlichen Diskussion zu wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen widergespiegelt, mit allen ihren Polaritäten und Unversöhnlichkeiten.

Von daher bestand berechtigte Sorge, an diesen hohen Erwartungen werde nicht nur das Wort scheitern, sondern letztlich werde auch das zweifellos mutige Unterfangen der Kirchen in ein schiefes Licht geraten. Die unmittelbar auf die Veröffentlichung reagierenden Kommentare und Stellungnahmen haben solche Befürchtungen als unbegründet erscheinen lassen.
Die nahezu durchgängige Wertschätzung bei wenigen Kritikpunkten aus den verschiedenen politischen Lagern ließ die Berliner „taz" schon unken, das Kirchenwort solle „totgelobt" werden. *Heiner Geißler* freute sich über die Stärkung der christlich-sozialen Bewegung in der Union, über die Absage der Kirchen an einen „Shareholder-value-Kapitalismus"; Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* dankte den Kirchen als der „Schutzmacht des Sozialstaates"; die Stellungnahme des Evangelischen Arbeitskreises der CDU sah ein mutmachendes, umfassend und sorgfältig gearbeitetes Papier, begrüßte die Forderung der Kirchen nach einem verbesserten Familienlastenausgleich.
Der SPD-Vorsitzende *Oskar Lafontaine* hob die Forderung der Kirchen hervor, große Vermögen sollten zur Finanzierung gesamtstaatlicher Aufgaben herangezogen werden, und die kirchenpolitische Sprecherin der Grünen, *Christa Nickels,* unterstrich, die Kirchen ließen keinen Zweifel zu an ihrer Parteilichkeit für Arme, Benachteiligte und ebenso auch für die Interessen der kommenden Generation.
Auch von seiten des schon während des Konsultationsprozesses sehr regen Bundes Katholischer Unternehmer erfuhr das Papier Wertschätzung; dessen Vorsitzender, *Werner Then*, attestierte den Kirchen einen „respektablen Versuch eines Aufbruchs zur wirtschaftlichen Wirklichkeit", bedauerte jedoch, an einigen Punkten blieben die Aussagen einem allzu konventionellen Denken verpflichtet. Entschieden wandten sich die katholischen Unternehmer gegen den Vorschlag, in Deutschland solle so wie ein Armuts- auch ein „Reichtumsbericht" erstellt werden. Damit stachle das Kirchenwort zum Sozialneid an.

Daß den Kirchen gar ein „prophetisches Wort" gelungen sei, bescheinigten in einer gemeinsamen Erklärung die Katholische Arbeitnehmerbewegung, die Katholische Frauengemeinschaft und der BDKJ. Damit erhielten die Kirchenleitungen auch Lob von der Seite, die sich in überdurchschnittlichem Maß für den Konsultationsprozeß engagiert hatte, in der Endphase des Redaktionsprozesses zugleich aber auch die schärfsten Mahnungen gegen ein „zahnloses" Papier aussprach. Die Opposition reichte bis hin zur Drohung mit einem Konkurrenz-Wort.
Dabei sind etwa im Umgang mit der Lebensrealität von *Frauen* in dem nun vorliegenden Wort eindeutig die Spuren der ebenso vielfältigen wie engagierten Intervention der kirchlichen Frauenverbände zu erkennen, auch vieler anderer Gruppen und Organisationen, die sich an der völlig unzureichenden Behandlung des Themas in der Diskussionsgrundlage gestoßen hatten. Das Engagement gegen die vielen Benachteiligungen in der Lebensrealität von Frauen bildet nun eine wirklich durchgängige Perspektive.

Einem zentralen Kritikpunkt zahlreicher Eingaben beim Konsultationsprozeß wurde gar mit einem eigenen Kapitel Rechnung getragen: Im sechsten Kapitel reflektieren die Kirchen – in der Diktion allerdings etwas spröde, fast pflichtschuldig – *ihre eigene Rolle als Arbeitgeber, Investoren und Immobilienbesitzer* und unterstreichen nun selbst: von dieser Selbstverpflichtung hänge zu einem Gutteil die Glaubwürdigkeit ihres Engagements für die wirtschafts- und sozialpolitische Neugestaltung Deutschlands ab.
Mit der in diesem Kontext ebenfalls festgeschriebenen Hoffnung und Erwartung an eine „Bekehrung zur Diakonie" in den Kirchen- und Pfarrgemeinden, sprechen die Kirchen einen heiklen Punkt an. Hatte der Konsultationsprozeß zwar in einigen kirchlichen Verbänden, vor allem aber bei außerkirchlichen gesellschaftlichen Gruppen große Resonanz ge-

funden, blieb das Echo an der Basis der Kirchen ziemlich dünn. Seine eigentliche Wirkung kann aber das Gemeinsame Wort der Kirchen erst dann entfalten, wenn sich eine breite Schicht kirchlicher Gruppen und Verbände, aber eben auch die Gemeinden, der einzelne Christ, die einzelne Christin das Anliegen zu eigen machen. Die vielbeachteten Aussagen, Forderungen und Mahnungen des Gemeinsamen Wortes müssen sich auch im kirchlichen Alltag bewähren, müssen in der Praxis der Kirchenleitung wie des Kirchenvolkes wiederzufinden sein. *Alexander Foitzik*

Ökumene im Wartestand

Die jüngste Bischofssynode des Moskauer Patriarchats

Ende Februar tagte die Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche. Sie traf keine Entscheidung in der Frage einer Heiligsprechung des letzten Zaren. Auch die Position des Moskauer Patriarchats gegenüber der ökumenischen Bewegung blieb in der Schwebe. Die Spannungen zwischen einem antiökumenisch-nationalistischen und einem offeneren Flügel sind nicht zu übersehen.

An der Geschichte der Landeskonzile und Bischofssynoden der Russischen Orthodoxen Kirche kann man den Bewegungsspielraum der Kirche im jeweiligen Staatswesen festmachen – im vorrevolutionären Kaiserreich, im Sowjetstaat während verschiedener Perioden, im postkommunistischen Rußland. In der „synodalen Periode" ohne Patriarch (von Peter dem Großen bis zum Sturz des Kaiserreiches 1917) gab es weder den ganzen Episkopat erfassende Bischofssynoden noch Landeskonzile, die den gesamten Episkopat, Repräsentanten der Mönchs- und der Weltgeistlichkeit sowie der Laien, vereinigt hätten.

Nach der bürgerlichen Revolution vom Februar 1917 konnte, erstmals seit über 200 Jahren, ein Landeskonzil zusammentreten, das unter anderem die Wiedereinführung des Patriarchenamtes beschloß – das war dann aber auch für viele Jahrzehnte das letzte Landeskonzil des Moskauer Patriarchats auf sowjetischem Boden. Eine Bischofssynode, gleich nach der religionspolitischen Wende Stalins zum 8. September 1943 einberufen, versammelte weniger als zwanzig Bischöfe in Moskau – und selbst von diesen war ein großer Teil direkt aus Stalins Lagern eingeflogen worden. Mit Stalins Erlaubnis wählten sie einen Patriarchen: Nach dem Tode von Patriarch Tichon 1925 durfte kein Nachfolger bestellt werden. 1945, nach dem Tode des 1943 gewählten Patriarchen Sergi, trat erstmals wieder ein Landeskonzil zur Patriarchenwahl zusammen.

Die Synoden von 1992 und 1994

Bis zur nächsten Bischofssynode dauerte es siebzehn Jahre: Die Aufgabe der (ursprünglich gar nicht zu einer Synode zusammengerufenen) Bischöfe war 1961 besonders heikel: Sie hatten eine staatliche Verfügung geistlich abzusegnen – wonach künftig kein Priester Mitglied des Kirchenvorstandes, des sog. „Exekutivorgans", und schon gar nicht dessen Vorsitzender sein durfte; auch war es dem Priester nunmehr generell verboten, an den Sitzungen des „Exekutivorgans" teilzunehmen. Der Priester sei als „Kultdiener" Angestellter des Kirchenvorstandes („Exekutivorgan") und habe nur dessen Weisungen zu befolgen.

1971 wählte das erstmals wieder einberufene Landeskonzil einen neuen Patriarchen, *Pimen* (Iswekow, gest. 1990). Danach bildete das Landeskonzil aus Anlaß des Millenniums der Taufe des Kiewer Reiches (1988) das nächste große Ereignis. Diese Feierlichkeiten markierten die religionspolitische Wende in der Sowjetunion. Das Landeskonzil 1988 beschloß eine neue Kirchenordnung, in der Landeskonzil und Bischofssynode als feste Institutionen der Kirche verankert wurden. Das Landeskonzil soll alle fünf bis zehn Jahre, die Bischofssynode alle zwei bis fünf Jahre zusammentreten. Bereits 1990, nach dem Tode von Patriarch Pimen, mußte das Landeskonzil zur Wahl seines Nachfolgers, des jetzigen Patriarchen *Aleksij II.* (Ridiger, geb. 1929), zusammengerufen werden; das nächste Landeskonzil ist für dieses Jahr, 1997, vorgesehen. Bischofssynoden finden seit 1989 regelmäßig im Zwei- bis Dreijahresabstand statt.

Die Bischofssynode von 1992 befaßte sich mit den ukrainischen Querelen und Spaltungen und entkleidete das bisherige Oberhaupt der ukrainischen Gliedkirche des Moskauer Patriarchats, Metropolit *Filaret* (Denisenko, geb. 1929) von Kiew, aller seiner Ämter und stufte ihn in den Rang eines einfachen Mönchs zurück: Er hatte verlangt, daß diese ukrainische Gliedkirche („Ukrainische Orthodoxe Kirche – Patriarchat Moskau") aus der Russischen Kirche herausgelöst und in die volle Selbständigkeit, die „Autokephalie", entlassen werde. Filaret (Denisenko) wurde vor allem wegen seiner schismatischen Bestrebungen, darüber hinaus aber auch wegen seiner Verstrickungen mit dem KGB, wegen verschiedener Korruptionsaffairen und wegen seiner De-

facto-Ehe zur Zeit seines Bischofsamts seiner Ämter enthoben und gemaßregelt.

Die Bischofssynode von 1994 (29. November bis 2. Dezember) polarisierte die Frage, ob es denn zulässig sei, die liturgischen Texte, und sei es noch so vorsichtig, dem heutigen Sprachgebrauch anzupassen und so die Liturgie jenen Menschen verständlich zu machen, die nach dem Zusammenbruch des Sowjet-Kommunismus den Gottesdienst besuchen – und wegen der in altkirchenslawischer Sprache gefeierten Liturgie dem gottesdienstlichen Geschehen nicht folgen können.

Wird der letzte Zar heiliggesprochen?

Eine personalpolitische Maßnahme der Bischofssynode von Ende 1994 hatte aufhorchen lassen: Der in den Genfer ökumenischen Kreisen und in aller Welt so geliebte Metropolit *Pitirim* (Netschajew, geb. 1926), in sowjetischen Zeiten de facto Pressesprecher des Patriarchats und bis 1994 Leiter des Patriarchatsverlages, wurde seiner Ämter enthoben und ins dritte Glied zurückgestellt.
Pitirim hatte entscheidend dazu beigetragen, daß im Westen die zahlreichen Hinweise auf die Kirchenunterdrückung im Sowjetstaat meist als Erfindungen von „Ewiggestrigen", von „Kalten Kriegern" und von „reaktionären Gegnern der friedlichen Koexistenz" abqualifiziert wurden. Nichts kennzeichnet das fatale Wirken Pitirims besser als ein Kernsatz, den er seinen westlichen Gesprächspartnern in zahllosen Varianten förmlich einhämmerte: „Die Russische Orthodoxe Kirche hatte in ihrer tausendjährigen Geschichte niemals bessere Existenzbedingungen als im Sowjetstaat."

Von größerer Bedeutung war eine Entschließung der Synode zur Frage der *Ökumene*. In den Monaten vor der Synode von 1994 hatten die konservativen Strömungen im russischen Episkopat deutlich an Boden gewonnen, deren Sprachrohr der im November 1995 verstorbene Metropolit *Ioann* von St. Petersburg gewesen war. Eine wenige Wochen vor der Bischofssynode abgehaltene Konferenz, die den Ultrakonservativen als Plattform diente, gab Anlaß zu schlimmsten Befürchtungen. Der „Ökumenismus" wurde als die schlimmste Häresie des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Insider berichteten damals, daß nur das entschiedene Auftreten von Patriarch Aleksij und seinem „Außenminister", Metropolit *Kirill* (Gundjajew, geb. 1946) von Smolensk, den Ausstieg des Moskauer Patriarchats aus der Ökumene verhindert hätte. Patriarch Aleksij habe den Bischöfen vorgerechnet, wie viele Bereiche des kirchlichen Lebens nicht mehr funktionsfähig wären, wenn die Mittel, die der Russischen Kirche aus der Ökumene zufließen, ausblieben. Damals hätten sich die Bischöfe den wirtschaftlichen Zwängen gebeugt.
Die jüngste Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche tagte vom 18. bis 23. Februar 1997; etwa 150 Bischöfe wurden erwartet. Personalentscheidungen, die Frage der Kanonisierung der 1918 umgebrachten Familie des letzten russischen Kaisers, Nikolaj II., und abermals die Frage des Verbleibs in der Ökumene standen als wichtigste Punkte auf der Tagesordnung. Daneben wurden weitere Problemkreise – wie z. B. die weitere Annäherung der orthodoxen und altorientalischen Kirchen – erörtert.
Die Bischofssynode fand unter strengstem Ausschluß der Öffentlichkeit statt, wobei die Presse durch zahlreiche Wachmänner von Sicherheitsdiensten von den Bischöfen ferngehalten wurde. Die Synode selbst tagte im Fünf-Sterne-Hotel der Kirche, das sich auf dem Gelände des Daniil-Klosters befindet. „Moscow News" (6.–12.3.1997) berichtete unter dem Titel „Gut bewachte Bischöfe" recht sarkastisch über die Durchführung der Synode: „Diese wurde von der eisernen Hand des ‚Tabak-Metropoliten', von Metropolit Kirill (Gundjajew), Vorsitzender des Amtes für außerorthodoxe Beziehungen, geleitet. Sein Departement hatte auch die Tagesordnung festgelegt, die Kommuniqués und die Informationen für die Presse vorbereitet. Vermutlich waren die Security-Leute auch Kirills Idee ..."

Neben der Amtsenthebung einiger Priester, die sich anderen orthodoxen Gruppierungen zugewandt hatten, zog die *Exkommunizierung zweier Geistlicher* das Interesse auf sich. Der 1992 bereits von seinen Ämtern entbundene und in den Stand eines einfachen Mönches versetzte frühere Metropolit Filaret (Denisenko) von Kiew und der Ukraine wurde nun exkommuniziert. Er war 1995 zum Oberhaupt der bedeutendsten Moskauer Konkurrenzkirche in der Ukraine gewählt worden, zum Patriarchen der „Ukrainischen Orthodoxen Kirche – Patriarchat Kiew". In Filaret sieht das Patriarchat das Haupthindernis einer uneingeschränkten Moskauer Jurisdiktion über die ganze orthodoxe Ukraine. Persönlich mag Filaret diese Exkommunizierung kaum berühren, jedoch dürfte sie seine Bemühungen um Anerkennung des Kiewer Patriarchats durch die Weltorthodoxie künftig gänzlich ins Leere laufen lassen.
Auch eine weitere Exkommunizierung kommt nicht überraschend – die des Priesters *Gleb Jakunin*. Dieser hat zeit seines priesterlichen Dienstes die – seiner Meinung nach – dem Sowjetstaat verpflichtete Haltung des Patriarchats kritisiert und die Religionsverfolgung der Sowjetbehörden gebrandmarkt. Jakunin verbrachte wegen seines Einsatzes für Religionsfreiheit sieben Jahre in Haft, Lager und Verbannung, bis er 1987 durch die Amnestie Gorbatschows freikam. Jakunin, im Westen als Dissident und Systemkritiker gefeiert, wurde auch nach der Freilassung seiner Rolle gerecht, indem er – obwohl vom Patriarchat wieder als Priester eingesetzt – seine Dauerkritik am Patriarchat erneut aufnahm. Selbst, wo er – häufig genug – recht hatte, stieß sein Auftreten als Dauerquerulant auf Ablehnung.

In letzter Zeit tritt er als Verteidiger einer alles nivellierenden Gleichberechtigung aller religiöser Gruppierungen auf, die keinen rechtlichen Unterschied etwa zwischen dem Moskauer Patriarchat und Sekten wie Moon und Scientology anerkennt. Gegen den erklärten Willen der Kirchenleitung

hatte sich Jakunin 1993 an den Parlamentswahlen beteiligt, wurde auch gewählt – und daraufhin durch die Kirchenleitung vom Priesteramt suspendiert. Zur geradezu tragikomischen Figur wurde er, als er – seine Amtsenthebung ignorierend – sich als Priester dem schismatischen Kiewer Patriarchat unterstellte, wo schon damals Filaret, der suspendierte Metropolit der Ukraine, alle Fäden in der Hand hatte: Früher hatte Jakunin völlig zu Recht diesen Kirchenfürsten als traurigstes Beispiel sowjetischer Einwirkung in das innerkirchliche Leben bezeichnet; nun hat er sich selber ihm unterstellt.

Die Frage der Heiligsprechung des mit seiner ganzen Familie 1918 ermordeten russischen Kaisers Nikolaj stellt wohl weniger eine innerkirchliche Frage als vielmehr ein Politikum dar. In sowjetischer Zeit hat das Moskauer Patriarchat die Kanonisierung der kaiserlichen Familie natürlich weit von sich gewiesen und von einem eminent politischen – monarchistisch-reaktionären – Akt gesprochen, als die Russische Orthodoxe Auslandskirche 1981 die Kanonisierung der „Neu-Märtyrer" vollzog. Vor fünf Jahren wurde eine spezielle Kommission des Hl. Synods eingesetzt, die die Frage der Heiligsprechung von Kaiser Nikolaj II. und seiner Familie prüfen sollte. Der Vorsitzende der Kommission, Metropolit *Juwenali* (Pojarkow, geb. 1935), sprach sich von vornherein mit aller Entschiedenheit gegen eine Kanonisierung der kaiserlichen Familie aus. An ihrer Heiligsprechung könnten nur politische Kräfte – Monarchisten, Nationalisten, Reaktionäre usw. – ein Interesse haben.

Den Katholiken hält man weiterhin „Proselytismus" vor

Aber in den letzten Monaten wurde erkennbar, daß Metropolit Juwenali seine Meinung revidiert hat. Dieser Meinungsumschwung reflektiert den Rechtsruck im Moskauer Patriarchat – oder jedenfalls eine Tendenz, „streng orthodoxes Bewußtsein" mit monarchistischen Wunschträumen zu verknüpfen. Seit Anfang 1997 werden auch bei der russischen Regierung restaurative Neigungen vermutet, denn man munkelt von einem Präsidentenerlaß, demzufolge den Nachfahren von Kaiser Nikolaj II. ein offizieller Status in der Russischen Föderation eingeräumt werden soll. Es scheint, daß in den heutigen Krisenzeiten die Administration Jelzins aus einem gewissen monarchistischen Anstrich politischen Gewinn zu ziehen hofft.

Einerseits fordert ein erheblicher Teil der kirchlichen Basis die Heiligsprechung, andererseits gerät das Patriarchat auch unter Druck außerkirchlicher – konservativer und wirtschaftlich sehr mächtiger – Kräfte, die dem Patriarchat möglicherweise den Entzug ihrer finanzstarken Unterstützung androhen, wenn die Kanonisierung der ermordeten kaiserlichen Familie nicht vollzogen wird. Metropolit Juwenali selbst sprach von starken Kräften, von denen sich die einen gegen, die anderen für die Heiligsprechung einsetzen.

In dieser schwierigen Lage hat sich die Bischofssynode zu einem „klaren Jein" durchgerungen: Einerseits lägen keine zwingenden Gründe für eine Kanonisierung vor, andererseits schließe aber das Martyrium der kaiserlichen Familie während der letzten Periode ihres Lebens eine Heiligsprechung auch nicht aus. Mit anderen Worten: Die Bischofssynode entzog sich einer Entscheidung in dieser heiklen Frage und überwies sie an das im Laufe dieses Jahres noch tagende Landeskonzil. Als „Dulder" (eine Vorstufe zur Kanonisierung) wird der ermordete Kaiser im Patriarchat schon lange bezeichnet.

Der Vorwurf des Moskauer Patriarchats an den Westen, dieser betreibe in den GUS-Staaten eine hemmungslose Proselytenmacherei, wird selbst in den wenigen ökumenisch offenen Kreisen der Russischen Kirche als maßlos übertrieben zurückgewiesen und als Ablenkungsmanöver bezeichnet. Jedenfalls hat das Patriarchat vor über fünf Jahren eine geistliche Barriere gegen ausländische Mission in den GUS-Staaten aufgerichtet: die These vom „Kanonischen Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche". So heißt es im Abschlußdokument der Bischofssynode, man sei besorgt unter anderem über den anhaltenden „katholischen Proselytismus auf dem kanonischen Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche" (Punkt 34).

Mit dem „kanonischen Territorium" sind alle jene Gebiete der früheren Sowjetunion gemeint, auf denen Russen, Ukrainer und Weißrussen leben. Sie alle seien vor der Revolution orthodox gewesen und durch die Sowjet-Kommunisten ihrem angestammten Glauben gewaltsam entfremdet worden. Nun, unter den Bedingungen der Religionsfreiheit, könne die Russische Kirche daran gehen, die irregeleiteten Nachfahren orthodoxer Glaubensgenossen für die Kirche zurückzugewinnen. Jedoch habe der Kommunismus die Kirche in eine materielle und teilweise auch intellektuelle Verarmung geführt, so daß die Re-Missionierung atheisierter Russen, Weißrussen und Ukrainer nur sehr langsam vorangehe. Es fehle an Katecheten und an Geld, um Missionare in der benötigten Anzahl auszubilden. In dieses Vakuum seien nun mit viel gewaltigem finanziellem und großem personellem Aufwand westliche Missionen gestoßen. Auch wenn sie heute atheistische Russen für sich gewinnen würden, betrieben sie Proselytenmacherei. Denn es handele sich bei diesen Atheisten oder Agnostikern um Nachkommen von Orthodoxen, auf die allein das Moskauer Patriarchat Anspruch habe. Das „kanonische Territorium" soll also eine Art Schutzzone des Moskauer Patriarchats bilden, in dem nichtorthodoxe Kirchen nichts zu suchen haben.

Das Thema „Ökumene" – in Rußland wird nicht mehr die frühere Bezeichnung „ökumenische Bewegung", sondern fast nur noch der negativ besetzte Begriff „Ökumenismus" verwendet – hat seit 1994 nicht an Brisanz verloren. Die immer verzweifeltere Stimmung im Lande, die (mit der sich verschärfenden Notlage, mit den immer existentielleren Problemen jedes einzelnen) in nationalistischen und antiwestlichen Positionen ihren Niederschlag findet, macht auch vor der Kirche nicht Halt. Die Stimmung „Alles Übel kommt vom Westen!" meint im kirchlichen Umfeld Libera-

lismus, protestantische und katholische Missionsfeldzüge, Kulturprotestantismus, Frauenordination usw. Nur im festen Beharren auf streng orthodoxen Positionen könne die Orthodoxie gegenüber westlichen Aufweichungsbemühungen beschützt werden; nur im festen Beharren auf streng orthodoxen Positionen sei Rußland vor der Katastrophe zu retten.
Kurz vor der Synode kam es noch zu einem gewissen Eklat, der in der Öffentlichkeit bisher aber nicht zur Sprache gekommen ist: Vom 28. Januar bis zum 2. Februar sollte im Außenamt des Patriarchats die dritte Konferenz des „Runden Tisches für religiöse Bildung und Diakonie" stattfinden. Diese Konferenz wurde – auf Initiative des Weltkirchenrates – gegründet, um das Moskauer Patriarchat in Sachen Bildung und beim Aufbau der Diakonie zu unterstützen. Der betreffende Bericht im Informations-Bulletin des Patriarchats (3/1997, S. 11 f.) mit einigen allgemeinen Bemerkungen endet mit einigen kryptischen Wendungen: „Die Teilnehmer diskutierten auch das komplizierte und zuweilen schwierige Klima der zwischenkirchlichen Beziehungen in Rußland. Man kam zum Schluß, daß eine allmähliche Verbesserung des Informationsflusses zwischen den Kirchen, eine Verstärkung der gegenseitigen Verständigung und Zusammenarbeit im Rahmen des „Runden Tisches" vonnöten sei, wobei allerdings einige Tätigkeitsbereiche weiterhin auf konfessioneller Ebene bearbeitet werden sollten."

Teilnehmer der Veranstaltung stellen den Vorgang jedoch anders dar und äußern sich tief enttäuscht über die ostentativ antiökumenische Haltung der Vertreter des Patriarchats. Mit dem Außenamt des Patriarchats war abgemacht gewesen, daß über die Vergabe der von den westlichen kirchlichen Organisationen zur Verfügung gestellten Geldmittel auch Vertreter der am Runden Tisch beteiligten Konfessionen beteiligt werden sollten. In dieser Frage kam es zum Konflikt: Die orthodoxen Vertreter beharrten darauf, daß den nicht-orthodoxen Vertretern nur ein Beraterstatus zukomme. Diese beharrten aber auf einer gleichberechtigten Teilnahme aller Konfessionen – darauf sei es zum Bruch gekommen.

Der ökumenisch orientierte Flügel hat Zeit gewonnen

Metropolit *Filaret* (Wachromejew, geb. 1935), Exarch des Moskauer Patriarchats in Weißrußland, hielt als Vorsitzender der theologischen Kommission des Hl. Synods, die sich mit dem Problem der Ökumene befaßt, das einführende Referat. Die Ökumene biete der Orthodoxie reichlich Anlaß, immer allergischer auf den Westen, vor allem auf den Ökumenismus protestantischer Provenienz, zu reagieren. Im Moskauer Patriarchat sei man „irritiert über die Praxis der sog. ökumenischen Gottesdienste und über das Eindringen neuer Tendenzen in Theologie und Praxis des westlichen Protestantismus, die sich in der Frauenordination sowie im Gebrauch der sog. frauengerechten Sprache (‚inclusive language') äußern, durch die der ursprüngliche Bibeltext verfälscht wird; (und Tendenzen im Protestantismus,) die sich in einer Neubewertung der im Neuen Testament festgelegten moralischen Normen des Umgangs der Geschlechter miteinander zeigen."
Es heißt, daß es auf der Synode eine starke Gruppe „isolationistisch" eingestellter Bischöfe gegeben habe, gegen die sich Patriarch Aleksij sowie die Metropoliten Kirill von Smolensk und Filaret von Minsk und deren Anhang hätten durchsetzen müssen. Betrachtet man die Entschließungen genauer, so drängt sich die Vermutung auf, daß eine sachliche Annäherung der Standpunkte von Ökumene-Befürwortern und -Gegnern wohl nicht gelungen ist. Die Synode zog sich gleichsam auf eine formaljuristische Position zurück: Eine so schwerwiegende Entscheidung wie der Ausstieg aus der Ökumene dürfe nicht ohne Absprache mit den orthodoxen Schwesterkirchen getroffen werden: Eine solche habe es aber nicht gegeben:
„Der gesamte Fragenkomplex der Repräsentanz orthodoxer Kirchen in Gremien der heterodoxen Welt, insbesondere in bilateralen Dialogen, in der Arbeit des Weltkirchenrates und in anderen internationalen christlichen Organisationen ist auf die panorthodoxe Ebene zu heben. Es wird betont, daß unbedingt eine Vereinbarung zwischen den einzelnen orthodoxen Nationalkirchen im Zusammenhang mit der



Wo und wie

können die zeitgenöss. Sehnsüchte
* sensibel wahrgenommen,
* kritisch unterschieden und
* behutsam unterstützt werden?

Um diese Fragen geht es beim
Katechetischen Kongreß, 19.–22. Mai '97 in Würzburg

Thema: **Stimmen der Sehnsucht, Sprache des Glaubens?**

Vorträge von:
* Peter Härtling (Schriftsteller)
* Paul M. Zulehner (Pastoralsoz.)
* Medard Kehl (Dogmatiker)
* Rudolf Englert (Religionspäd.) u.a.

Außerdem:
* 35 Fachgruppen und Ateliers
* Liederabend mit Gerhard Schöne
* Gottesdienste, Kabarett und Musik ...

Anmeldung: Unterlagen (am besten heute noch) zu bestellen beim
Deutschen Katecheten-Verein e.V.
Preysingstr. 83 c, 81667 München
Tel. 089/48092-242; Fax 48092-237

Internet: http://www.bistum-wuerzburg.de/wuerzburg/dkv/dkv.htm

Frage der Beziehungen zu Heterodoxen getroffen werden muß. Erst nach einer gesamtorthodoxen Entscheidung wird die (russische) Bischofssynode über ihre fernere Teilnahme oder Nicht-Teilnahme – und zwar an bilateralen und multilateralen interkonfessionellen theologischen Dialogen und auch an der Arbeit im Weltkirchenrat und in anderen internationalen christlichen Organisationen beschließen. Gegenwärtig werden sich Repräsentanten der Russischen Orthodoxen Kirche noch an der Arbeit internationaler christlicher Organisationen beteiligen..."

Anders ausgedrückt heißt das: Es ist den moderaten Kräften im Moskauer Patriarchat gelungen, die Hardliner davon zu überzeugen, daß man in Moskau in einer so wichtigen Frage wie der Ökumene keinen Alleingang unternehmen dürfe: Das Gespräch, die gegenseitige Abstimmung mit den orthodoxen Schwesterkirchen und ein möglichst geschlossenes Handeln der Orthodoxie in Sachen „Ökumenismus" seien anzustreben. An zwei Stellen wird ausdrücklich gesagt, daß auf der Bischofssynode nicht nur die immer problematischeren Beziehungen zum Weltkirchenrat zur Diskussion standen, sondern daß das ganze Bündel von Beziehungen zur nicht-orthodoxen Welt neu überdacht werden müsse – sogar die bilateralen Dialoge.

Vor diesem Hintergrund vermögen die beruhigenden Interpretationen aus Moskau, die Sache der Ökumene habe auf der Bischofssynode obsiegt, nicht recht zu überzeugen. Trotzdem: Wichtig ist im Augenblick, daß Patriarch Aleksij sich in einer schwierigen kirchenpolitischen Situation gegen den nationalistisch-antiökumenischen Flügel hat durchsetzen können und daß der ökumenisch orientierte Flügel in der Kirche wieder etwas Zeit gewonnen hat. Eine Mehrheit der Bischöfe war offensichtlich bemüht, nichts zu präjudizieren und grundsätzliche Entscheidungen – wie etwa die der Ökumene oder die der Kanonisierung der Familie des ermordeten Kaisers Nikolaj II. – zu vertagen und somit Möglichkeiten nach allen Seiten offenzulassen. *Gerd Stricker*

„Alles andere als Kirchenstürmerei"

Fragen an die bündnisgrüne Bundestagsabgeordnete Christa Nickels

Konfliktreich und spannungsgeladen ist das Verhältnis zwischen den Kirchen, besonders der katholischen, und den Grünen seit Bestehen der Partei. Gleichzeitig gibt es aber auch Gemeinsamkeiten: im Engagement für die verschiedenen Gruppen sozial Benachteiligter ebenso wie auch bei bestimmten Ziel- und Wertvorstellungen. Wir befragten dazu die kirchenpolitische Sprecherin von Bündnis 90/Die Grünen, Christa Nickels MdB. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Frau Nickels, zweimal wurden Sie nun schon im Zentralkomitee der deutschen Katholiken zur Wahl der zugewählten Einzelmitglieder vorgeschlagen. Zweimal wurden Sie aber auch nicht gewählt. Ist das ein Zeichen dafür, daß das Tischtuch zwischen dem ZdK, auch zwischen der katholischen Kirche insgesamt, und den Grünen immer noch zerschnitten ist, wie der damalige ZdK-Präsident Hans Maier 1986 erklärte?

Nickels: Um die Kandidatur beim ZdK hatte ich mich beide Male nicht selbst bemüht, weil ich ja um die Vorbehalte von Seiten der Kirchenleitung weiß. Im ersten Fall wurde ich vorgeschlagen, ohne davon zu wissen und habe aus der Zeitung erfahren, daß ich zwar nicht gewählt wurde, aber ein für mich erstaunlich achtbares Ergebnis erreicht hatte. Beim zweiten Mal hatte der BDKJ, zu dem von meinen früheren verschiedenen Aktivitäten in katholischen Verbänden her schon lange Beziehungen bestehen, angefragt. Das Tischtuch zwischen der Kirche und den Grünen war für mich nie zerschnitten. Das wurde nur behauptet. Daß ein so exponierter Laienvertreter, wie Hans Maier es damals war, sich so äußerte, hat die Grünen natürlich sehr geärgert.

HK: Seit Bestehen der Partei „Die Grünen" ist das Verhältnis zwischen ihr und besonders der katholischen Kirche zumindest gespannt und konfliktreich. Anfangs sorgten vor allem die Fragen des Lebensschutzes und die Forderung Ihrer Partei auch nach rechtlicher Gleichstellung der verschiedenen Lebensformen für Spannungen. In jüngster Zeit sind es vor allem die Infragestellung des geltenden Staat-Kirche-Verhältnisses, die Forderung nach Abschaffung der Kirchensteuer und die grüne Sympathie für das brandenburgische Unterrichtsfach LER, die für Konfliktstoff sorgen. Lassen sich das grüne und das kirchliche Milieu einfach nicht vereinbaren?

Nickels: Zunächst einmal läßt sich keinesfalls behaupten, daß die Partei und das kirchliche Milieu sich fremd gegenüberstehen. Christinnen und Christen bildeten einen wichtigen Gründungsstrang bei den Grünen. Sie gehörten überwiegend – und ich komme selbst aus diesem Spektrum – zu

der großen Gruppe der Wertkonservativen, die deshalb die Gründung der Grünen forderten, weil in den alten politischen Strukturen die drängenden Fragen der Ökologie, der Bewahrung der Schöpfung, der Unterbrechung der Rüstungsspirale und die Frage nach Gerechtigkeit in der Gesellschaft zwischen den Geschlechtern sowie zwischen Norden und Süden keine Rolle spielten. Die Grünen hätten die Fünf-Prozent-Hürde nicht übersprungen, wenn nicht viele mit einem dezidiert christlichen Hintergrund und ihrem christlichen Selbstverständnis die Partei mitbegründet hätten.

„Die Grünen sind eine Partei quer zu allen Milieus"

HK: War aber nicht in der Außenwahrnehmung, gerade in der Perspektive der katholischen Kirche, diese Gruppe kaum, die linken Protagonisten der Grünen dafür sehr viel deutlicher zu hören und zu sehen?

Nickels: Die Grünen waren zu Anfang ja noch keine Partei. In dem langen Gründungsprozeß mußten erst einmal die verschiedenen Milieus zu einem Ausgleich gebracht werden. In diesen ersten Jahren ist es leider besser gelungen, die dezidiert linken Traditionen und Gründungsströme zu integrieren als die eher wertkonservativen. Viele aus dem wertkonservativen Lager waren oft familiär und beruflich fest gebunden, konnten daher auf unendlichen, anstrengenden Gründungssitzungen nicht präsent sein und fanden nicht die Beachtung, die ihnen eigentlich hätte zukommen müssen. Viele von ihnen resignierten und verließen die Grünen. Für mich waren die Grünen aber nie eine Partei, die nur in linken Milieus verankert war und ist. Die Grünen sind seit der Gründung eine Partei quer zu allen Milieus.

HK: Daß es eine Schnittmenge an gemeinsamen Zielvorstellungen und Leitideen, zwischen Grundprinzipien grüner Politik und christlichen Wertvorstellungen gibt, wurde bereits in dieser Gründungsphase deutlich. War das Verhältnis zwischen den Kirchen, auch der katholischen, und den Grünen demnach faktisch besser, als es die Kampfrhetorik auf beiden Seiten nahelegte?

Nickels: In der Gründung der Grünen spiegelten sich die gleichen Strömungen und Forderungen wider, die sich auch innerhalb der Kirchen in deren Basisgruppen fanden: gleich ob dies die Forderungen einer Theologie der Befreiung war oder Frauen und Jugendliche ihre Rechte einforderten; ebenso die Gruppen, die aus Glaubensgründen für eine Reform des Staat-Kirche-Verhältnisses eingetreten sind oder Christinnen und Christen, die Mitbestimmung und Demokratisierung vor allem in der katholischen Kirche forderten. Zu diesen Gruppen hatten die Grünen von Beginn an sehr gute Kontakte. Von Anfang gab es auch, das wissen viele nicht, Kontakte und eine gute Zusammenarbeit mit kirchlichen Hilfswerken wie Misereor und Missio. Grüne Internationalisten und Eine-Welt-Aktivisten haben sich vor Ort immer auch mit denen getroffen, die in den Kirchen in der Dritte-Welt-Arbeit engagiert waren. Wenn man die ersten parlamentarischen Initiativen der Grünen in diesem Umfeld anschaut, von der Dritte-Welt-Arbeit über frauen- oder menschenrechtspolitische Forderungen bis zur Ökologie, wird klar, daß wir auch immer zu einem Teil der parlamentarische Arm für bestimmte Bereiche der praktischen Arbeit der Kirchen waren.

HK: Die Vorbehalte aber auf Seiten der Kirchenleitungen, der katholischen stärker als der evangelischen, blieben bestehen. Gab es da schlichtweg auch zu viele Mißverständnisse und Kommunikationsbarrieren?

Nickels: Die Leitungen wußten natürlich um die Kontakte zu den kirchlichen Reformgruppen, über die Zusammenarbeit etwa in der Dritte-Welt-Arbeit. Wir spiegelten den Kirchen aber eben auch zum Teil die eigene innerkirchliche Opposition wider. Daß dies Abwehrreflexe ausgelöst hat, ist klar. Nur haben diese nicht ihre Ursache darin, daß grüne Positionen mit den von den Kirchen vertretenen Inhalten und Werten nicht übereinstimmen. Die Kirchen hatten einfach auch eine viel größere machtpolitische Affinität zu den traditionellen Parteien. Da spielen auch Gewöhnungseffekte eine Rolle. So, wie wir zu Beginn für die etablierten Parteien eine Herausforderung waren, die diese nicht annehmen wollten, waren wir es auch oft für die kirchlichen Leitungsgremien.

HK: Eine mögliche rot-grüne Regierung in Bonn löst bei manchem Kirchenvertreter, dies hat sich beim Bundestagswahlkampf 1994 gezeigt, immer noch das Horrorszenario vom Sturm auf die Kirchen aus. Wurde da gegen besseres Wissen bewußt übertrieben oder steckt in solchen Szenarios nicht doch ein Stück Wahrheit?

Nickels: Wer sich die bestehenden rot-grünen Koalitionsregierungen anschaut, muß feststellen, daß diese alles andere als Kirchenstürmerei betreiben. Gerade die Grünen haben in diesen Koalitionen Mittel freigeschaufelt, wo es um soziale Projekte geht, um Maßnahmen für Benachteiligte, um den ganzen Bereich Kinder und Frauen oder die Arbeit mit Flüchtlingen und Asylbewerbern. Diese Projekte aber sind ja sehr oft in kirchlicher Trägerschaft. Die Grünen unterstützen es doch in jeder Hinsicht, wenn beispielsweise der Caritasverband einen Armutsbericht einfordert und seine Arbeit reflektiert in die politische Ebene einspeist. Es gibt einfach zu viel Stimmungsmache gegen die Grünen, aber ich bin mir sicher, daß das weite Teile der Kirchen, ihrer Verbände und Organisationen durchschauen.

HK: Gerade in den verschiedenen Phasen der politischen Auseinandersetzungen um den Strafrechtsparagraphen 218 gab es aber auch von Seiten der Grünen eine Form von Polemik gegen die Kirchen – wiederum vor allem gegen die katholische Kirche gerichtet –, die einem weiteren Gewöhnungsprozeß ganz und gar nicht förderlich war …

Nickels: Bestimmte Äußerungen aus den Reihen der Grünen haben den kirchlichen Vorurteilen natürlich kräftig Nahrung gegeben: etwa im frauenpolitischen Bereich die Äußerungen Jutta Ditfurths, zwei Abtreibungen seien kein zu hoher Preis für ein lustvolles Sexualleben oder auch die Rede vom Entfernen des Zellklumpens. Solche Äußerungen haben mich als Christin, aber viel mehr noch als Grüne zornig gemacht. Die Grünen sind eine Partei, die für Lebensschutz eintritt, für das geborene wie das ungeborene Leben. Und wir konnten unsere Position, daß es keinen Schutz des ungeborenen Lebens gegen die Frau gibt, gut begründen. Für uns stand bei diesen Auseinandersetzungen vor allem das gesellschaftliche Frauenbild im Vordergrund. Frauen bringen Leben hervor und bewahren es, oft unter Hinnahme von massiven Nachteilen. Frauen dürfen daher nicht durch die Einführung von Strafparagraphen wider besseres Wissen zum Feind des ungeborenen Lebens erklärt werden. In 90 Prozent aller Papiere und Programme der Grünen wurde dies auch so vertreten und entwickelt. Vor allem haben wir uns vehement für die Kinder- und Familienfreundlichkeit in allen Lebensbereichen eingesetzt, vom bedarfsdeckenden Kindergeld, Forderungen nach familiengemäßen Arbeitszeiten, von der Verkehrspolitik bis zu Umweltpolitik.

„Wir wollen keine Privatisierung des Glaubens"

HK: Die Schlachten um den Paragraphen 218 sind jetzt erst einmal geschlagen. Ist dies mit ein Grund dafür, daß sich das Verhältnis auch zwischen der katholischen Kirche und den Grünen doch zu entspannen scheint? Kommt diese schwierige Beziehung, auch mit Veränderungen innerhalb Ihrer Partei – Stichworte: Hinwendung zur Mitte, dritte politische Kraft, Regierungsverantwortung – in eine konstruktivere Phase?

Nickels: Das Verhältnis ist besser geworden. Nur weiß ich nicht, ob Veränderungen bei den Grünen dafür ausschlaggebend sind. Die Grünen, die ja mittlerweile auf allen parlamentarischen Ebenen, in Kommunen, Landtagen und auf Bundesebene vertreten sind, haben sich vor allem in intensiver Arbeit um eine gesellschaftliche Debatte bemüht, die Auseinandersetzung um Grundlagen gesucht und Klärungsprozesse initiiert. Dies hat zu einigen Gewichtsverschiebungen innerhalb der Partei geführt. Wir waren aber auch mit unseren Anliegen in der Ideenwelt der Bundesrepublik erfolgreich: Es gibt heute keine einzige Partei mehr, die bestreitet, daß die Umwelt extrem gefährdet ist, daß zu ihrem Schutz sehr viel mehr getan werden muß. Auch kann es sich keine Partei mehr leisten, die Umsetzung der Gleichberechtigung von Mann und Frau auf allen Ebenen zu bestreiten. Ebenso können selbst konservative Parteien beim Lebensschutz nicht mehr nur auf den Paragraphen 218 setzen. In der katholischen wie evangelischen Kirche ist die Auseinandersetzung mit diesen Themen in vollem Gange. Und diese Debatten werden nicht nur an der kirchlichen Basis geführt, sondern quer durch alle Ebenen der Kirche.

HK: So etwas wie einen strukturierten, offiziellen Dialog etwa zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und den Grünen gibt es trotz solcher Veränderungen zumindest bei den Rahmenbedingungen derzeit noch nicht. Was kann die kirchenpolitische Sprecherin der Grünen für einen solchen Dialog tun?

Nickels: Zunächst ist es für uns natürlich ärgerlich, daß die Grünen von Seiten der Deutschen Bischofskonferenz immer noch nicht formal behandelt werden wie jede andere Partei. Aber so wie ich meine Kirche kenne, erledigt sich dieses Problem spätestens dann, wenn wir auf Bundesebene Regierungsverantwortung mit übernehmen. Einen strukturierten Dialog zwischen Kirchen und Grünen versuche ich derzeit aber auf mehreren Ebenen in Gang zu bringen. Dazu soll bei den aktuellen Debattenpunkten angesetzt werden, etwa der Diskussion um LER, zu der ich im Mai 1996 in Berlin eine Anhörung organisiert habe. In den letzten zwei Jahren gab es auf der Ebene der Evangelischen Akademien Treffen zwischen Politikern unserer Partei und Vertretern der Kirchen, die in dem jeweiligen Bereich engagiert sind. Auf katholischer Seite laufen die Kontakte vor allem über die Verbandsschiene. Wichtig sind aber besonders die bundesweiten Dialogveranstaltungen an der Basis. Mittlerweile sind dies gut besuchte Veranstaltungen, zu denen jetzt auch Pfarrer, Dechanten und Superintendenten kommen.

HK: Die immer wieder von Grünen erhobene Forderung nach radikaler Trennung von Kirche und Staat in Deutschland, bleibt einer der Knackpunkte für alle weiteren Kontaktversuche. In einem kirchenpolitischen Beschluß des zuständigen Arbeitskreises Ihrer Partei von Herbst 1996 heißt es, man wolle mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften „offensiv" Diskussionen zum Verhältnis Staat und Kirche führen. Wie offen ist dieser Diskussionsprozeß von Ihrer Seite?

Nickels: Von unserer Seite aus haben wir uns auf die Formel einer „freundlichen Trennung" von Kirche und Staat verständigt. Bei einem Treffen in der Akademie der evangelischen Kirche der Pfalz im letzten Jahr haben sich aus acht Landtagen die zuständigen grünen Fachpolitiker, Vertreter aus mehreren Landes- und der Bundesarbeitsgemeinschaft ‚Christen und Christinnen bei Bündnis 90/Die Grünen' und die Bundesvorstandssprecherin Gunda Röstel, eine praktizierende Protestantin, getroffen. Dabei wurde betont, daß die Positionen der Grünen zum Staat-Kirche-Verhältnis im Dialog mit den Kirchen entwickelt werden müssen. In diesen Dialog bringen wir Grundpositionen ein: Beispielsweise setzen wir uns dafür ein, daß die Kirchen auf Dauer gesellschaftliche Gestaltungsmöglichkeiten haben, wir wollen keine Privatisierung des Glaubens. Zugleich wollen wir jedoch auch größere Chancengleichheit zugunsten auch anderer gesellschaftlicher Initiativen und Aktivitäten.

HK: Warum drängen die Grünen so auf eine Reform des Staat-Kirche-Verhältnisses? Die bisherigen Regelungen haben sich doch in vielfacher Hinsicht bewährt…

Nickels: Der Grund liegt in dem Spannungsverhältnis zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit, die beide grundrechtlich verankert sind. Es gibt einen unbestreitbar rasanten Wandel in der Gesellschaft, eine fortschreitende Säkularisierung. Natürlich bestehen dabei Unterschiede zwischen Ostdeutschland und Westdeutschland: in den alten Bundesländern gibt es immer noch über 70 Prozent Kirchenmitglieder; in den neuen Bundesländern sind es nur 20 Prozent. Unsere Verfassung beruht aber sehr stark auf der angenommenen Identität von Staatsbürger und Christ. Diese galt sicherlich in den Nachkriegsjahren, heute trifft dies so nicht mehr zu. Diese Realität müssen auch die Kirchen in den Blick nehmen. Wir wollen eine Reformdebatte starten, die die tatsächlichen Bedingungen diskutiert.

„Es ist nicht Intention der Grünen, den Kirchen das Standbein wegzuziehen"

HK: Auch wenn man vor dieser Realität nicht die Augen verschließen darf – geht Ihre Partei nicht doch von einer zu negativen Einschätzung der Lage von Christentum und Kirche in unserer Gesellschaft aus?

Nickels: Zu dieser Situation gibt es doch ausreichendes, nüchternes Zahlenmaterial. Ich erschrecke über solche Zahlen doch genauso, beispielsweise daß es in Großstädten ganze Schulklassen gibt, in denen die getauften Kinder in der Minderheit sind. Aber auch als Christin kann ich dabei nicht darüber hinwegsehen, daß selbst bei fast 80 Prozent konfessionell gebundener Christen in den alten Bundesländern maximal 20 Prozent eine Glaubenspraxis im Sinne der Kirche leben. Das müßte auch die Kirchen ebenso beunruhigen wie das schon vielfach beschriebene fehlende Grundlagenwissen bei der heutigen Schülergeneration. Angesichts dieses Befundes müssen die Kirchen sich bemühen, ihre Substanz zu erhalten und zu stärken. Sie stehen vor einer riesigen Herausforderung, die sie nicht bewältigen, indem sie sich verschanzen und diejenigen, die das Problem benennen, als dessen Verursacher denunzieren. Die schrille Reaktion der Kirchen ist auch ein Ausdruck tiefer Verunsicherung.

HK: Müssen denn nicht die auch von Ihrer Partei forcierten Versuche, den Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu beschränken oder gar zu verbannen, die Kirchen verunsichern? Es geht den Kirchen dabei gerade um das erschreckend geringe christliche Grundwissen...

Nickels: Es ist doch nicht Intention der Grünen, die Kirchen zu verunsichern oder ihnen ihr Standbein wegzuziehen. Wir sind für eine Reformdebatte, die zu tragfähigen Ergebnissen führt, die der positiven wie der negativen Religionsfreiheit gleichermaßen gerecht werden und den Kirchen die Möglichkeiten einräumen, sich in der Gesellschaft adäquat zu entfalten. Zum anderen sehe ich eine staatliche Verpflichtung darin, dafür zu sorgen, daß das Wissen um einen wesentlichen Strang der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte nicht verlorengeht. In diesem Sinne ist LER ein gutes Angebot, das auch die Kirchen würdigen sollten. LER ist ein Unterrichtsfach, das auch nicht konfessionell gebundenen Jugendlichen Fachwissen über die Grundlagen des Christentums vermittelt. Diese Vermittlung wird längerfristig auch in den alten Bundesländern immer wichtiger werden.

HK: Hinter Forderungen nach Reform des Staat-Kirche-Verhältnisses steht ein konkretes Kirchenbild, eine bestimmte Vorstellung von Aufgabe und Rolle der Kirchen in der Gesellschaft. Sollen sich die Kirchen dieses quasi von außen aufdrängen lassen?

Nickels: Natürlich müssen die Kirchen selbst entscheiden, welche Rolle sie in der Gesellschaft spielen wollen. Darüber hat die Politik nicht zu befinden. In einer Welt, die sich rapide wandelt und in einer Zeit, in der auch in der Kirche ein sehr grundlegender Diskussionsprozeß im Gange ist, wird sich aber auch die Kirche wandeln müssen.

HK: Welche Erwartungen haben Sie an eine sich solchermaßen verändernde Kirche? In dem schon genannten kirchenpolitischen Beschluß der Grünen heißt es auch, man wolle die Möglichkeiten der Kooperation mit den Kirchen ausloten.

Nickels: Wir befinden uns in einer Situation, in der sich alle wichtigen gesellschaftlichen Organisationen in einen Dialog begeben müssen, im Interesse der demokratischen, sozialen, ökologischen Herausforderungen, vor denen unsere Gesellschaft aktuell steht. Zwischen Grünen und den Kirchen findet man dazu viele gemeinsame Schnittmengen. Es geht in dem jetzt zu initiierenden und zu gestaltenden Dialogprozeß darum, gemeinsame Arbeitszusammenhänge zu finden und zu schaffen, um den Umwandlungsprozeß, in dem sich die Gesellschaft befindet, positiv und produktiv zu steuern – jeder auf seinem Feld, aber in reflektiertem Austausch, bei der Situations- und Problemanalyse genauso wie bei den Lösungsansätzen.

„Die gemeinsamen Aktionsfelder zwischen Kirche und Politik nutzen"

HK: Über die praktische Zusammenarbeit zugunsten sozial benachteiligter Gruppen und manche Übereinstimmumg in sozialpolitischen Positionen und Forderungen hinaus – wie sieht das gemeinsame Ziel in der Kooperation zwischen Kirchen und Grünen aus?

Nickels: Ein zivile Bürgergesellschaft lebt von einem Grundstock tragender gemeinsamer Werte und Überzeugungen. Bei uns sind diese kodifiziert in den Grundrechten und der Europäischen Menschenrechtskonvention. Allerdings besteht in der aktuellen Umbruchsituation die Gefahr, daß vie-

les davon unter die Räder angeblicher Globalisierungszwänge zu geraten droht. Der Markt wird zum goldenen Kalb gemacht, dem alles andere untergeordnet sein soll. Aber dadurch wird zerstört, was uns trägt. Nicht nur die ökologischen Ressourcen sind endlich, sondern auch die zivilen Grundlagen einer Gesellschaft. Dieser Entwicklung gilt es entgegenzuwirken, ihr produktiv etwas entgegenzusetzen. Die gemeinsamen Aktionsfelder zwischen Kirche und Politik müssen genutzt werden zugunsten der Gemeinschaft, der Gesellschaft. Es gilt das Grundgerüst, das in der Nachkriegsdemokratie in die Gesellschaft eingezogen wurde, zu sichern: Dazu gehört die soziale Gerechtigkeit ebenso wie die Wertschätzung einer Zivilgesellschaft, die sich friedlich und im Konsens zu einigen versucht.

„Mit dem Konsultationsprozeß haben die Kirchen ihr Glaubwürdigkeitspotential erheblich erweitert"

HK: Auf der einen Seite soll die Bedeutung der Kirchen, die ja auch gerade Garanten dieses Grundgerüstes waren und sein wollen, schon so weit erodiert sein, auf der anderen Seite sucht man die Kirchen als Bündnispartner zur Sicherung und Konstitution des Gesellschaftsvertrages. Liegt hier nicht ein Widerspruch in der Position der Grünen?

Nickels: Nein, denn der beschriebene Auszehrungsprozeß trifft keineswegs allein die Kirchen, damit kämpfen die Parteien, die Grünen eingeschlossen, ebenso wie auch die Gewerkschaften. Die Institutionen, die das Gerüst dieser Gesellschaft bilden, unterliegen alle der gleichen Auszehrung, der gleichen Legitimationskrise. Nur dürfen sich diese Institutionen nicht mit dem Faktum abfinden und zu einem ‚business as usual" übergehen. Alle gesellschaftlich relevanten Kräfte müssen daran arbeiten, diesen Auszehrungsprozeß zu stoppen. Dazu müssen diese Institutionen aber auch zusammenarbeiten. Die großen christlichen Kirchen sind da genauso wichtig wie die Parteien oder die Gewerkschaften.

HK: Ist der vor zwei Jahren begonnene Konsultationsprozeß der Kirchen zu dem jetzt erschienenen gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland für Sie Beispiel eines gesellschaftlichen Engagements der Kirchen, das diesen Erwartungen entspricht?

Nickels: Dieser Konsultationsprozeß ist ein ganz besonders gutes Beispiel dafür, was die Kirchen innergesellschaftlich positiv bewegen können. Die Kirchen hatten den Mut, einen Impuls zu geben, bei dem ausdrücklich alle Interessierten zur Mitarbeit eingeladen waren. Mit diesem Pfund können die Kirchen wuchern, wenn auch vieles davon abhängt, wie die Kirchenleitungen selbst nun das weiterführen, was sie mit dem Konsultationsprozeß angestoßen haben. Genau das aber wünschen wir Bündnisgrünen uns von den Kirchen, daß sie mit ihrer Autorität glaubwürdig in dem umfassenden gesellschaftlichen Umstrukturierungsprozeß zugunsten der Benachteiligten eintreten. Mit dem Konsultationsprozeß haben die Kirchen ihr Glaubwürdigkeitspotential gerade in nichtkirchlichen Kreisen, auch bei vielen nichtkirchlich gebundenen Grünen erheblich erweitert.

HK: Wie homogen, wie greifbar und erkennbar ist der Kooperationspartner Bündnisgrüne für die Kirchen? Inwieweit ist gerade in kirchenpolitischen Fragen das große Spektrum von verschiedenen ideologischen Positionen, Meinungen und Anschauungen innerhalb Ihrer Partei hinderlich?

Nickels: Die Debatte verläuft bei den Grünen ebensowenig homogen wie innerhalb der Kirchen selbst. Von Seiten der Kirchen wurde beispielweise immer betont, die Auffassung der Grünen von Schutzbedürftigkeit und Wert der verschiedenen Lebensgemeinschaften stehe einer weiteren Verständigung mit den Kirchen entgegen. Für die Grünen steht fest: Alle Lebensgemeinschaften, in denen die Sorge um den anderen eine zentrale Rolle spielt, in denen Kinder gepflegt und erzogen, wo Alte versorgt werden, wo sich Partner umeinander kümmern, sind schützenswert, müßten unter dem Schutz des Grundgesetzes stehen. Diese Position wird aber doch auch – wie das jüngste Beispiel der nordelbischen Landeskirche zeigt – in der evangelischen Kirche sogar schon auf der Ebene von Landessynoden diskutiert. Auch in der katholischen Kirche ist die Diskussion etwa über den Umgang mit homosexuellen Partnerschaften in vollem Gang. Das gleiche gilt für die Frage des Umgangs mit Alleinerziehenden oder mit Geschiedenen.

HK: Wenn auch diese Debatten an der sogenannten kirchlichen Basis geführt werden: Zwischen Bischöfen und den Grünen werden diese Positionen weiterhin als Kommunikationsbarrieren stehen …

Nickels: Ich bin hier sehr optimistisch auch in bezug auf das Gespräch mit der katholischen Kirche. Sie muß sich mit der neuen Vielfalt von Lebensverhältnissen, mit diesem pluralen Meinungsspektrum, konkret etwa zu der Frage, in welchen Formen sich menschliche Liebe äußern kann, schon um ihrer wichtigen Rolle in der Gesellschaft willen auseinandersetzen. Ihre gesellschaftliche Rolle kann sie nur in dem Maße spielen, wie sie bereit ist, die Realität der Menschen anzunehmen, für die sie da sein will. Die Kommunikationshemmnisse, die an diesem Punkt zwischen Kirchen und Grünen bestehen, werden sehr schnell verschwinden.

„Gerade die katholische Kirche wird nun sehr viel offener wahrgenommen"

HK: In dem schon mehrfach erwähnten kirchenpolitischen Beschluß der Grünen wird betont, die Grünen seien zwar keine christliche Partei, sie seien aber auch nicht antikirchlich oder antiklerikal. Zeigt diese Betonung, daß es hier noch Klärungsbedarf innerhalb ihrer Partei gibt?

Nickels: Nein, diese Aussage ist Ausdruck davon, daß unsere Partei offen ist für alle Menschen, gleich welcher Konfession oder Weltanschauung, wenn sie auf dem Boden der Grund- und Menschenrechte und unserer vier Grundsäulen – ökologisch, sozial, basisdemokratisch, gewaltfrei – stehen. Allerdings ist es sehr wichtig, daß bei der Programmdebatte für das nächste Bundestagswahlprogramm das Thema Kirchenpolitik nicht wieder nur ein Thema einiger Experten und Expertinnen für Innen- oder Rechtspolitik und der Bundesarbeitsgemeinschaft ‚Christen und Christinnen bei Bündnis 90/Die Grünen' ist, wie es in der Vergangenheit der Fall war. Was bisher gefehlt hat, ist eine breit bei den Bündnisgrünen geführte Debatte zu Religion und Kirchen. Ich arbeite mit daran, daß bei der Erstellung des Bundestagswahlprogramms eine solche Debatte geführt und ein fundierter, von einer großen Zahl von Delegierten getragener kirchenpolitischer Programmteil verabschiedet wird.

HK: Und welchen Stellenwert hat das Verhältnis zu den Kirchen, haben kirchenpolitische Fragestellungen beim „Durchschnitts-Grünen" bzw. bei grünen Mandatsträgern?

Nickels: Vor allem die Debatte um die Verteidigung des Sozialstaates hat auch bei solchen Grünen, die nicht konfessionell gebunden sind, ein großes Interesse an den Kirchen geweckt. Gerade die katholische Kirche wird nun in der Partei sehr viel offener wahrgenommen und nicht mehr nur auf Rom oder Fulda verengt. Auch in den Reihen der Grünen selbst gibt es das Erstaunen darüber, was an gemeinsamer Praxis vor Ort zwischen Kirchen und Bündnisgrünen möglich ist.

HK: Welche Rolle wird der wertkonservative Flügel Ihrer Partei in dieser kommenden Programmdebatte spielen können? Verfügt er innerparteilich wirklich noch über eine gewisse Macht?

Nickels: In jedem Fall verlieren die Wertkonservativen nicht an Einfluß. Der Prozeß einer verbesserten innerparteilichen Selbstverständigung ist diesen Kreisen zugute gekommen. In den frühen 80er Jahren sind viele von ihnen gegangen, aber mit dem gescheiterten Wiedereinzug der Grünen in den Bundestag 1990 sind diejenigen vom linken Flügel, die eher spalterische Tendenzen in die Partei gebracht haben, ausgezogen. Zudem hat die wertkonservative Strömung auch durch die Vereinigung mit dem Bündnis 90 wieder Auftrieb bekommen. Die verschiedenen Milieus innerhalb der Grünen sind mittlerweile doch sehr zusammengewachsen. Ich sehe heute eine neue Herausforderung für uns Bündnisgrüne, nämlich wachsam zu sein, um nicht an einen Punkt zu gelangen, an dem die Debatte um Inhalte und Werte keine große Bedeutung mehr hat und machtpolitische Fragen ein übermäßiges Gewicht bekommen. Daß einmal nur noch Überlegungen im Vordergrund stehen, wie man zur Regierungsbeteiligung kommt – darüber mache ich mir sehr viel mehr Sorgen.

Entscheidender Schritt

Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Seit kurzem liegt die Gemeinsame Erklärung von Lutherischem Weltbund und Vatikanischem Einheitsrat in ihrer abschließenden Fassung vor. Sie soll jetzt von beiden Seiten formell rezipiert werden und einen Durchbruch auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft schaffen. Wir veröffentlichen die Erklärung im Wortlaut, einschließlich der Quellen, die integrierter Bestandteil des Dokuments sind.

Präambel

(1) Die Lehre von der Rechtfertigung hatte für die lutherische Reformation des 16. Jahrhunderts zentrale Bedeutung. Sie galt ihr als der „erste und Hauptartikel"[1], der zugleich „Lenker und Richter über alle Stücke christlicher Lehre"[2] sei. 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. Hier lag aus reformatorischer Sicht der Kernpunkt aller Auseinandersetzungen. Es kam in den lutherischen Bekenntnisschriften[3] und auf dem Trienter Konzil der römisch-katholischen Kirche zu Lehrverurteilungen, die bis heute gültig sind und kirchentrennende Wirkung haben.

(2) Die Rechtfertigungslehre hat für die lutherische Tradition jenen besonderen Stellenwert bewahrt. Deshalb nahm sie auch im offiziellen lutherisch-katholischen Dialog von Anfang an einen wichtigen Platz ein.

(3) In besonderer Weise sei verwiesen auf die Berichte „Evangelium und Kirche" (1972)[4] und „Kirche und Rechtfertigung" (1994)[5] der internationalen Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission,

auf den Bericht „Rechtfertigung durch den Glauben“ (1983)[6] des katholisch-lutherischen Dialogs in den USA und die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986)[7] des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland. Einige von diesen Dialogberichten haben eine offizielle Rezeption erfahren. Ein wichtiges Beispiel ist die verbindliche Stellungnahme, die die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands zusammen mit den anderen Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem höchstmöglichen Grad kirchlicher Anerkennung zu der Studie über die Lehrverurteilungen verabschiedet hat (1994)[8].

(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 diese Gemeinsame Erklärung tun. Sie will zeigen, daß aufgrund des Dialogs die unterzeichnenden lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche[9] nunmehr imstande sind, ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten. Sie enthält nicht alles, was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung gelehrt wird; sie umfaßt aber einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre und zeigt, daß die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlaß für Lehrverurteilungen sind.

(6) Unsere Erklärung ist keine neue und selbständige Darstellung neben den bisherigen Dialogberichten und Dokumenten, erst recht will sie diese nicht ersetzen. Sie bezieht sich vielmehr – wie der Anhang über die Quellen zeigt – auf die genannten Texte und deren Argumentation.

(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 Vergangenheit desavouiert. Sie ist jedoch von der Überzeugung bestimmt, daß unseren Kirchen in der Geschichte neue Einsichten zuwachsen und daß sich Entwicklungen vollziehen, die es ihnen nicht nur erlauben, sondern von ihnen zugleich fordern, die trennenden Fragen und Verurteilungen zu überprüfen und in einem neuen Licht zu sehen.

1. Biblische Rechtfertigungsbotschaft

(8) Zu diesen neuen Einsichten hat unsere gemeinsame Art und Weise geführt, auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift zu hören. Gemeinsam hören wir das Evangelium, daß „Gott die Welt so sehr geliebt hat, 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 in verschiedener Weise dargestellt. Im Alten Testament hören wir das Wort Gottes von der menschlichen Sündhaftigkeit (Ps 51,1–5; Dan 9,5 f.; Koh 8,9 f.; Esra 9,6 f.) und vom menschlichen Ungehorsam (Gen 3,1–19; Neh 9,16 f.26) sowie von der Gerechtigkeit (Jes 46,13; 51,5–8; 56,1; [vgl. 53,11]; Jer 9,24) und vom Gericht Gottes (Koh 12,14; Ps 9,5 f.; 76,7–9).

(9) Im Neuen Testament werden bei Matthäus (5,10; 6,33; 21,32), Johannes (16,8–11), im Hebräerbrief (5,1–3; 10,37 f.) und im Jakobusbrief (2,14–26) die Themen „Gerechtigkeit“ und „Rechtfertigung“ unterschiedlich behandelt[10]. Auch in den paulinischen Briefen wird die Gabe des Heils auf verschiedene Weise beschrieben, unter anderem: 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), oder als „Heiligung in Christus Jesus“ (vgl. 1 Kor 1,2; 1,30; 2 Kor 1,1). Herausragend unter diesen Bezeichnungen ist die Beschreibung als „Rechtfertigung“ des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben (Röm 3,23–25), die in der Reformationszeit besonders hervorgehoben wurde.

(10) Paulus beschreibt das Evangelium als Kraft Gottes zur Rettung des unter die Macht der Sünde gefallenen Menschen: als Botschaft, die die „Gerechtigkeit Gottes aus Glauben zum Glauben“ (Röm 1,16 f.) verkündet und die „Rechtfertigung“ (Röm 3,21–31) schenkt. Er verkündet Christus als „unsere Gerechtigkeit“ (1 Kor 1,30), indem er auf den auferstandenen Herrn anwendet, was Jeremias über Gott selbst verkündet hat (Jer 23,6). In Christi Tod und Auferstehung sind alle Dimensionen seines Erlösungswerkes verwurzelt, denn er ist „unser Herr, der wegen unserer Verfehlungen hingegeben, wegen unserer Gerechtigkeit auferweckt wurde“ (Röm 4,25). Alle Menschen bedürfen der Gerechtigkeit Gottes, denn „alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren“ (Röm 3,23; vgl. Röm 1,18 – 3,20; 11,32; Gal 3,22). Im Galaterbrief (3,6) und im Römerbrief (4,3–9) versteht Paulus den Glauben Abrahams (Gen 15,6) als Glauben an den Gott, der den Sünder rechtfertigt (Röm 4,5) und beruft sich auf das Zeugnis des Alten Testaments, um sein Evangelium zu unterstreichen, daß jene Gerechtigkeit allen angerechnet wird, die wie Abraham auf Gottes Versprechen vertrauen. „Der aus Glauben Gerechte wird leben“ (Hab 2,4; vgl. Gal 3,11; Röm 1,17). In den paulinischen Briefen ist Gottes Gerechtigkeit zugleich Gottes Kraft für jeden Glaubenden (Röm 1,16 f.). In Christus läßt er sie unsere Gerechtigkeit sein (2 Kor 5,21). Die Rechtfertigung wird uns zuteil durch Christus Jesus, „den Gott dazu bestimmt hat, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben“ (Röm 3,25; vgl. 3,21–28). „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.).

(11) Rechtfertigung ist Sündenvergebung (Röm 3,23–25; Apg 13,39; Lk 18,14), Befreiung von der herrschenden

Macht der Sünde und des Todes (Röm 5,12–21) und vom Fluch des Gesetzes (Gal 3,10–14). Sie ist Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott, schon jetzt, vollkommen aber in Gottes künftigem Reich (Röm 5,1 f.). Sie vereinigt mit Christus und seinem Tod und seiner Auferstehung (Röm 6,5). Sie geschieht im Empfangen des Heiligen Geistes in der Taufe als Eingliederung in den einen Leib (Röm 8,1 f.9 f.; 1 Kor 12,12 f.). All das kommt allein von Gott um Christi willen aus Gnade durch den Glauben an das „Evangelium vom Sohn Gottes" (Röm 1,1–3).

(12) Die Gerechtfertigten leben aus dem Glauben, der aus dem Wort Christi kommt (Röm 10,17) und der in der Liebe wirkt (Gal 5,6), die Frucht des Geistes ist (Gal 5,22 f.). Aber da Mächte und Begierden die Gläubigen äußerlich und innerlich anfechten (Röm 8,35–39; Gal 5,16–21) und diese in Sünde fallen (1 Joh 1,8.10), müssen sie die Verheißungen Gottes immer wieder hören, ihre Sünden bekennen (1 Joh 1,9), an Christi Leib und Blut teilhaben und ermahnt werden, in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes gerecht zu leben. Darum sagt der Apostel den Gerechtfertigten: „Müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil! Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus" (Phil 2,12 f.). Die frohe Botschaft aber 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). Durch die gerechte Tat Christi wird es „für alle Menschen zur Gerechtsprechung kommen, die Leben gibt" (Röm 5,18).

2. Die Rechtfertigungslehre als ökumenisches Problem

(13) Die gegensätzliche Auslegung und Anwendung der biblischen Botschaft von der Rechtfertigung waren im 16. Jahrhundert ein Hauptgrund für die Spaltung der abendländischen Kirche, was sich auch in Lehrverurteilungen niedergeschlagen hat. Für die Überwindung der Kirchentrennung ist darum ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung grundlegend und unverzichtbar. In Aufnahme von bibelwissenschaftlichen, theologie- und dogmengeschichtlichen Erkenntnissen hat sich im ökumenischen Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine deutliche Annäherung hinsichtlich der Rechtfertigungslehre herausgebildet, so daß in dieser gemeinsamen Erklärung ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre formuliert werden kann, in dessen Licht die entsprechenden Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts heute den Partner nicht treffen.

3. Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung

(14) Das gemeinsame Hören auf die in der Heiligen Schrift verkündigte frohe Botschaft und nicht zuletzt die theologischen Gespräche der letzten Jahre zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche haben zu einer Gemeinsamkeit im Verständnis von der Rechtfertigung geführt. Es umfaßt einen Konsens in den Grundwahrheiten; die unterschiedlichen Entfaltungen in den Einzelaussagen sind damit vereinbar.

(15) Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, deren wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade 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[11].

(16) Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.

(17) Gemeinsam sind wir der Überzeugung, daß die 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 Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – verdienen können.

(18) Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft. Lutheraner und Katholiken haben gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2,5 f.), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt [vgl. Quellen zu Kap. 3.].

4. Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung

4.1 Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung

(19) Wir bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewie-

sen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin. Das heißt, als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade. Weil Katholiken und Lutheraner das gemeinsam bekennen, darum gilt:

(20) Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln „mitwirke", so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.

(21) Nach lutherischer Auffassung ist der Mensch unfähig, bei seiner Errettung mitzuwirken, weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt. Lutheraner verneinen nicht, daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann *(mere passive)*, so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird [vgl. Quellen zu Kap. 4.1.].

4.2 Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung

(22) Wir bekennen gemeinsam, daß Gott aus Gnade dem Menschen die Sünde vergibt und ihn zugleich in seinem Leben von der knechtenden Macht der Sünde befreit und ihm das neue Leben in Christus schenkt. Wenn der Mensch an Christus im Glauben teilhat, rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist. Beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden. Sie gehören in der Weise zusammen, daß der Mensch im Glauben mit Christus vereinigt wird, der in seiner Person unsere Gerechtigkeit ist (1 Kor 1,30): sowohl die Vergebung der Sünden als auch die heiligende Gegenwart Gottes. Weil Katholiken und Lutheraner das gemeinsam bekennen, darum gilt:

(23) Wenn Lutheraner betonen, daß Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit ist, wollen sie vor allem festhalten, daß dem Sünder durch den Zuspruch der Vergebung die Gerechtigkeit vor Gott in Christus geschenkt wird und sein Leben nur in Verbindung mit Christus erneuert wird. Wenn sie sagen, daß Gottes Gnade vergebende Liebe („Gunst Gottes"[12]) ist, verneinen sie damit nicht die Erneuerung des Lebens des Christen, sondern wollen zum Ausdruck bringen, daß die Rechtfertigung frei bleibt von menschlicher Mitwirkung und auch nicht von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen abhängt.

(24) Wenn die Katholiken betonen, daß dem Gläubigen die Erneuerung des inneren Menschen durch den Empfang der Gnade geschenkt wird[13], dann wollen sie festhalten, daß die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist, das sich im Heiligen Geist in tätiger Liebe auswirkt; sie verneinen damit aber nicht, daß Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung unabhängig bleibt von menschlicher Mitwirkung [vgl. Quellen zu Kap. 4.2.].

4.3 Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade

(25) Wir bekennen gemeinsam, daß der Sünder durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird; dieses Heil wird ihm vom Heiligen Geist in der Taufe als Fundament seines ganzen christlichen Lebens geschenkt. Der Mensch vertraut im rechtfertigenden Glauben auf Gottes gnädige Verheißung, in dem die Hoffnung auf Gott und die Liebe zu ihm eingeschlossen sind. Dieser Glaube ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben. Aber alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht.

(26) Nach lutherischem Verständnis rechtfertigt Gott den Sünder allein im Glauben *(sola fide)*. Im Glauben vertraut der Mensch ganz auf seinen Schöpfer und Erlöser und ist so in Gemeinschaft mit ihm. Gott selber bewirkt den Glauben, indem er durch sein schöpferisches Wort solches Vertrauen hervorbringt. Weil diese Tat Gottes eine neue Schöpfung ist, betrifft sie alle Dimensionen der Person und führt zu einem Leben in Hoffnung und Liebe. So wird in der Lehre von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben" die Erneuerung der Lebensführung, die aus der Rechtfertigung notwendig folgt und ohne die kein Glaube sein kann, zwar von der Rechtfertigung unterschieden, aber nicht getrennt. Vielmehr wird damit der Grund angegeben, aus dem solche Erneuerung hervorgeht. Aus der Liebe Gottes, die dem Menschen in der Rechtfertigung geschenkt wird, erwächst die Erneuerung des Lebens. – Rechtfertigung und Erneuerung sind durch den im Glauben gegenwärtigen Christus verbunden.

(27) Auch nach katholischem Verständnis ist der Glaube für die Rechtfertigung fundamental; denn ohne ihn kann es keine Rechtfertigung geben. Der Mensch wird als Hörer des Wortes und Glaubender durch die Taufe gerechtfertigt. Die Rechtfertigung des Sünders ist Sündenvergebung und Gerechtmachung durch die Rechtfertigungsgnade, die uns zu Kindern Gottes macht. In der Rechtfertigung empfangen die Gerechtfertigten von Christus Glaube, Hoffnung und Liebe und werden so in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen[14]. Dieses neue personale Verhältnis zu Gott gründet ganz und gar in der Gnädigkeit Gottes und bleibt stets vom heilsschöpferischen Wirken des gnädigen Gottes abhängig, der sich selbst treu bleibt und auf den der Mensch sich darum verlassen kann. Deshalb wird die Rechtfertigungsgnade nie Besitz des Menschen, auf den er sich Gott gegenüber berufen könnte. Wenn nach katholischem Verständnis die Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade betont wird, so ist diese Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe immer auf die grundlose Gnade Gottes angewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten (Röm 3,27) [vgl. Quellen zu Kap. 4.3.].

4.4 Das Sündersein des Gerechtfertigten

(28) Wir bekennen gemeinsam, daß der Heilige Geist in der Taufe den Menschen mit Christus vereint, rechtfertigt und ihn wirklich erneuert. Und doch bleibt der Gerechtfertigte zeitlebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen. Auch er ist der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen (vgl. Röm 6,12–14) und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben (vgl. Gal 5,16; Röm 7,7.10). Auch der Gerechtfertigte muß wie im Vaterunser täglich Gott um Vergebung bitten (Mt 6,12; 1 Joh 1,9), er ist immer wieder zu Umkehr und Buße gerufen, und ihm wird immer wieder die Vergebung gewährt.

(29) Das verstehen Lutheraner in dem Sinne, daß der Christ „zugleich Gerechter und Sünder" ist: Er ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt und die Gerechtigkeit Christi zuspricht, die ihm im Glauben zu eigen wird und ihn in Christus vor Gott zum Gerechten macht. Im Blick auf sich selbst aber erkennt er durch das Gesetz, daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt (1 Joh 1,8; Röm 7,17.20); denn er vertraut immer wieder auf falsche Götter und liebt Gott nicht mit jener ungeteilten Liebe, die Gott als sein Schöpfer von ihm fordert (Dtn 6,5; Mt 22,36–40 parr.). Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde. Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen: Sie ist keine den Christen „beherrschende" Sünde mehr, weil sie durch Christus „beherrscht" ist, mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist; so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen. Und trotz der Sünde ist der Christ nicht mehr von Gott getrennt, weil ihm, der durch die Taufe und den Heiligen Geist neugeboren ist, in täglicher Rückkehr zur Taufe die Sünde vergeben wird, so daß seine Sünde ihn nicht mehr verdammt und ihm nicht mehr den ewigen Tod bringt[15]. Wenn also die Lutheraner sagen, daß der Gerechtfertigte auch Sünder und seine Gottwidrigkeit wahrhaft Sünde ist, verneinen sie nicht, daß er trotz der Sünde in Christus von Gott ungetrennt und seine Sünde beherrschte Sünde ist. Im letzteren sind sie mit der römisch-katholischen Seite trotz der Unterschiede im Verständnis der Sünde des Gerechtfertigten einig.

(30) Die Katholiken sind der Auffassung, daß die Gnade Jesu Christi, die in der Taufe verliehen wird, alles, was „wirklich" Sünde, was „verdammungswürdig" ist, tilgt (Röm 8,1[16]), daß jedoch eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz) im Menschen verbleibt. Insofern nach katholischer Überzeugung zum Zustandekommen menschlicher Sünden ein personales Element gehört, sehen sie bei dessen Fehlen die gottwidrige Neigung nicht als Sünde im eigentlichen Sinne an. Damit wollen sie nicht leugnen, daß diese Neigung nicht dem ursprünglichen Plan Gottes vom Menschen entspricht, noch, daß sie objektiv Gottwidrigkeit und Gegenstand lebenslangen Kampfes ist; in Dankbarkeit für die Erlösung durch Christus wollen sie herausstellen, daß die gottwidrige Neigung nicht die Strafe des ewigen Todes verdient[17] und den Gerechtfertigten nicht von Gott trennt. Wenn der Gerechtfertigte sich aber willentlich von Gott trennt, genügt nicht eine erneute Beobachtung der Gebote, sondern er muß im Sakrament der Versöhnung Verzeihung und Frieden empfangen durch das Wort der Vergebung, das ihm kraft des Versöhnungswerkes Gottes in Christus gewährt wird [vgl. Quellen zu Kap. 4.4.].

4.5 Gesetz und Evangelium

(31) Wir bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Glauben an das Evangelium „unabhängig von Werken des Gesetzes" (Röm 3,28) gerechtfertigt wird. Christus hat das Gesetz erfüllt und es durch seinen Tod und seine Auferstehung als Weg zum Heil überwunden. Wir bekennen zugleich, daß die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben und daß Christus in seinem Wort und Leben den Willen Gottes, der auch für den Gerechtfertigten Richtschnur seines Handelns ist, zum Ausdruck bringt.

(32) Die Lutheraner verweisen darauf, daß die Unterscheidung und richtige Zuordnung von Gesetz und Evangelium wesentlich ist für das Verständnis der Rechtfertigung. Das Gesetz in seinem theologischen Gebrauch ist Forderung und Anklage, unter der jeder Mensch, auch der Christ, insofern er Sünder ist, zeitlebens steht und das seine Sünde aufdeckt, damit er sich im Glauben an das Evangelium ganz der Barmherzigkeit Gottes in Christus zuwendet, die allein ihn rechtfertigt.

(33) Weil das Gesetz als Heilsweg durch das Evangelium erfüllt und überwunden ist, können Katholiken sagen, daß Christus nicht ein Gesetzgeber im Sinne von Mose ist. Wenn Katholiken betonen, daß der Gerechtfertigte zur Beobachtung der Gebote Gottes gehalten ist, so verneinen sie damit nicht, daß die Gnade des ewigen Lebens den Kindern Gottes durch Jesus Christus erbarmungsvoll verheißen ist[18] [vgl. Quellen zu Kap. 4.5.].

4.6 Heilsgewißheit

(34) Wir bekennen gemeinsam, daß die Gläubigen sich auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes verlassen können. Auch angesichts ihrer eigenen Schwachheit und mannigfacher Bedrohung ihres Glaubens können sie kraft des Todes und der Auferstehung Christi auf die wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament bauen und so dieser Gnade gewiß sein.

(35) Dies ist in besonderer Weise von den Reformatoren betont worden: In der Anfechtung soll der Gläubige nicht auf sich, sondern ganz auf Christus blicken und ihm allein vertrauen. So ist er im Vertrauen auf Gottes Zusage seines Heils gewiß, wenngleich auf sich schauend niemals sicher.

(36) Katholiken können das Anliegen der Reformatoren teilen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit der Verheißung Christi zu gründen, von der eigenen Erfahrung ab-

zusehen und allein auf Christi Verheißungswort zu vertrauen (vgl. Mt 16,19; 18,18). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sagen Katholiken: Glauben heißt, sich selbst ganz Gott anvertrauen[19], der uns aus der Finsternis der Sünde und des Todes befreit und zum ewigen Leben erweckt[20]. Man kann nicht in diesem Sinn an Gott glauben und zugleich dessen Verheißungswort für nicht verläßlich halten. Keiner darf an Gottes Barmherzigkeit und an Christi Verdienst zweifeln. Aber jeder kann in Sorge um sein Heil sein, wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut. In allem Wissen um sein eigenes Versagen darf der Glaubende dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will [vgl. Quellen zu Kap. 4.6.].

4.7 Die guten Werke des Gerechtfertigten

(37) Wir bekennen gemeinsam, daß gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind. Wenn der Gerechtfertigte in Christus lebt und in der empfangenen Gnade wirkt, bringt er, biblisch gesprochen, gute Frucht. Diese Folge der Rechtfertigung ist für den Christen, insofern er zeitlebens gegen die Sünde kämpft, zugleich eine Verpflichtung, die er zu erfüllen hat; deshalb ermahnen Jesus und die apostolischen Schriften den Christen, Werke der Liebe zu vollbringen.

(38) Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei, 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 sagen, daß diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, daß die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt.

(39) Auch bei den Lutheranern gibt es den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben. Sie betonen allerdings, daß die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, sagen aber zugleich, daß ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann. Wenn sie die guten Werke des Christen als „Früchte" und „Zeichen" der Rechtfertigung, nicht als eigene „Verdienste" betrachten, so verstehen sie gleichwohl das ewige Leben gemäß dem Neuen Testament als unverdienten „Lohn" im Sinn der Erfüllung von Gottes Zusage an die Glaubenden [vgl. Quellen zu Kap. 4.7.].

5. Die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses

(40) Das in dieser Erklärung dargelegte Verständnis der Rechtfertigungslehre zeigt, daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht, in dessen Licht die in Nr. 18 bis 39 beschriebenen, verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind. Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf.

(41) Damit erscheinen auch die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in einem neuen Licht: Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche.

(42) Dadurch wird den auf die Rechtfertigungslehre bezogenen Lehrverurteilungen nichts von ihrem Ernst genommen. Etliche waren nicht einfach gegenstandslos; sie behalten für uns „die Bedeutung von heilsamen Warnungen", die wir in Lehre und Praxis zu beachten haben[21].

(43) Unser Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre muß sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren. Im Blick darauf gibt es noch Fragen von unterschiedlichem Gewicht, die weiterer Klärung bedürfen: sie betreffen unter anderem das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten, schließlich von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik. Wir sind der Überzeugung, daß das erreichte gemeinsame Verständnis eine tragfähige Grundlage für eine solche Klärung bietet. Die lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche werden sich weiterhin bemühen, das gemeinsame Verständnis zu vertiefen und es in der kirchlichen Lehre und im kirchlichen Leben fruchtbar werden zu lassen.

(44) Wir sagen dem Herrn Dank für diesen entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung. Wir bitten den Heiligen Geist, uns zu jener sichtbaren Einheit weiterzuführen, die der Wille Christi 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] Es sei darauf hingewiesen, daß eine Reihe von lutherischen Kirchen nur die Confessio Augustana und Luthers Kleinen Katechismus zu ihren verbindlichen Lehrgrundlagen rechnen. Diese Bekenntnisschriften enthalten keine die Rechtfertigungslehre betreffenden Lehrverurteilungen gegenüber der römisch-katholischen Kirche. [4] 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. [5] Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hg.): Kirche und Rechtfertigung, Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre (Paderborn – Frankfurt 1994). [6] 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. [7] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Freiburg – Göttingen 1986). [8] Gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Kirche und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", in: Ökumenische Rundschau 44 (1995) 99–102; einschließlich der diesem Beschluß zugrundeliegenden Stellungnahmen, vgl. Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993. [9] In dieser Erklärung gibt das Wort „Kirche" das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen. [10] Vgl. Malta-Bericht Nr. 26–30; Rechtfertigung durch den Glauben Nr. 122–147. Die nichtpaulinischen neutestamentlichen Zeugnisse wurden im Auftrag des US-Dialogs „Rechtfertigung durch den Glauben" untersucht von J. Reumann: Righteousness in New Testament, mit Antworten von J. Fitzmeyer und J. D. Quinn (Philadelphia, New York 1982), S. 124–180. Die Ergebnisse dieser Studie wurden im Dialogbericht „Rechtfertigung durch den Glauben" in den Nr. 139–142 zusammengefaßt. [11] Vgl. Alle unter einem Christus, Nr. 14, in: DWÜ, Bd. I, 323–328. [12] Vgl. WA 8, 106 [13] Vgl. DS 1528. [14] Vgl. DS 1530. [15] Vgl. Apol. II, 38–45. [16] Vgl. DS 1515. [17] Vgl. DS 1515. [18] Vgl. DS 1545. [19] Vgl. DV 5. [20] Vgl. DV 4. [21] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 32.

Quellen zur gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre

In den Teilen 3 und 4 der „Gemeinsamen Erklärung" wird auf Formulierungen aus verschiedenen lutherisch/katholischen Dialogen zurückgegriffen. Im einzelnen handelt es sich um folgende Dokumente:

„Alle unter einem Christus", Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis 1980, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Hg. von Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer, Bd. 1: 1931–1982 (Paderborn – Frankfurt 1983) 323–328; Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum … 32. bis 36. Auflage [zit.: DS]; Denzinger-Hünermann, Enchiridion Symbolorum … seit der 37. Auflage, zweisprachig [zit.: DH]; Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (Vatikan 1992), unveröffentlicht, [zit.: Gutachten]; „Justification by Faith", lutherisch-katholischer Dialog in den USA, 1983, deutsch: Rechtfertigung durch den Glauben, in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog, Hg. von Harding Meyer und Günther Gaßmann (= Ökumenische Perspektiven Nr. 12) Frankfurt 1987, 107–200 [= zit.: USA]; Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Freiburg 1986) [zit.: LV]; Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?" (13. September 1991), in: Lehrverurteilungen im Gespräch, hg. von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz (AKf), dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) (Frankfurt 1993) 57–160 [= zit.: VELKD].

zu 3. Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung, Abschnitte 17 und 18; vgl. insbesondere LV 75; VELKD 95.

– „Ein auf den Glauben zentriertes und forensisch verstandenes Bild von der Rechtfertigung ist für Paulus, und in gewissem Sinne für die Bibel insgesamt, von entscheidender Bedeutung, wenn dies auch keinesfalls die einzige biblische oder paulinische Weise ist, das Heilswerk Gottes darzustellen" (USA Nr. 146).

– „Katholiken wie Lutheraner können die Notwendigkeit anerkennen, die Praxis, die Strukturen und die Theologien der Kirche daran zu messen, inwieweit sie ‚die Verkündigung der freien und gnädigen Verheißungen in Christus Jesus, die allein durch den Glauben recht empfangen werden können' (Nr. 28), fördern oder hindern" (USA Nr. 153).

Von der „grundlegenden Affirmation" (USA Nr. 157; vgl. Nr. 4) heißt es:

– „Diese Affirmation dient wie die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben als Kriterium, an dem alle kirchlichen Bräuche, Strukturen und Traditionen gemessen werden, gerade weil die Entsprechung dazu das ‚solus Christus', allein Christus, ist. Ihm allein ist letztlich zu vertrauen als dem einen Mittler, durch den Gott im Heiligen Geist seine rettenden Gaben ausgießt. Alle an diesem Dialog Beteiligten bekräftigen, daß alle christliche Lehre und Praxis und alle christlichen Ämter in einer Weise wirksam sein sollen, daß sie ‚den Gehorsam des Glaubens' (Röm 1,5) an Gottes Heilshandeln in Christus Jesus allein, durch den Heiligen Geist, für das Heil der Gläubigen und zu Lob und Ehre des himmlischen Vaters fördern" (USA Nr. 160).

– „Darum behält die Rechtfertigungslehre und vor allem ihr biblischer Grund in der Kirche für immer eine spezifische Funktion: im Bewußtsein der Christen zu halten, daß wir Sünder allein aus der vergebenden Liebe Gottes leben, die wir uns nur schenken lassen, aber auf keine Weise, wie abgeschwächt auch immer, ‚verdienen' oder an von uns zu erbringende Vor- oder Nachbedingungen binden können. Die ‚Rechtfertigungslehre' wird damit zum kritischen Maßstab, an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob eine konkrete Interpretation unseres Gottesverhältnisses den Namen ‚christlich' beanspruchen kann. Sie wird zugleich zum kritischen Maßstab für die Kirche, an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob ihre Verkündigung und ihre Praxis dem, was ihr von ihrem Herrn vorgegeben ist, entspricht" (LV 75).

– „Eine Einigung darin, daß die Rechtfertigungslehre ihre Bedeutung nicht nur als besondere Teillehre im Ganzen der Glaubenslehre unserer Kirchen hat, sondern daß ihr darüber hinaus eine Bedeutung als kritischer Maßstab für Lehre und Praxis unserer Kirchen insgesamt zukommt, ist aus lutherischer Sicht ein fundamentaler – Fortschritt im ökumenischen Dialog zwischen unseren Kirchen, der nicht genug zu begrüßen ist" (VELKD 95; vgl. 157).

– „Zwar hat die Rechtfertigungslehre bei Lutheranern und Katholiken einen unterschiedlichen Stellenwert innerhalb der ‚hierarchia veritatum': doch stimmen beide Seiten darin überein, daß die

Rechtfertigungslehre ihre spezifische Funktion darin hat, ein kritischer Maßstab zu sein, ‚an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob eine konkrete Interpretation unseres Gottesverhältnisses den Namen ‚christlich' beanspruchen kann. Sie wird zugleich zum kritischen Maßstab für die Kirche, an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob ihre Verkündigung und ihre Praxis dem, was ihr von ihrem Herrn vorgegeben ist, entspricht.' Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Sakramentenlehre, die Ekklesiologie sowie für den ethischen Bereich bedarf allerdings noch vertiefter Studien" (Gutachten 106 f.).

zu 4.1. Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung, Abschnitte 19–21: Vgl. insbesondere LV 48 ff.; 53; VELKD 77–81; 83 f.

– „Diejenigen, in denen die Sünde herrscht, können nichts tun, um die Rechtfertigung zu verdienen, die ein freies Geschenk der Gnade Gottes ist. Selbst die Anfänge der Rechtfertigung, z. B. Reue, das Gebet um Gnade und das Verlangen nach Vergebung, müssen Gottes Werk in uns sein" (USA Nr. 156,3).

– „Beiden geht es... nicht... darum, ein wahrhaftes Beteiligtsein des Menschen zu leugnen.... Eine Antwort ist kein ‚Werk'. Die Antwort des Glaubens ist selbst erwirkt durch das unerzwingbare und von außen auf den Menschen zukommende Wort der Verheißung. ‚Mitwirkung' kann es nur in dem Sinne geben, daß das Herz beim Glauben dabei ist, wenn das Wort es trifft und Glauben schafft" (LV 53,12–22).

– „Nur wenn die lutherische Lehre die Beziehung Gottes zu seinem Geschöpf bei der Rechtfertigung jedoch mit solcher Betonung auf den göttlichen Monergismus oder die Alleinwirksamkeit Christi konstruiert, daß die freiwillige Annahme von Gottes Gnade, die selbst ein Geschenk Gottes ist, keine wesentliche Rolle bei der Rechtfertigung spielt, dann kennzeichnen die Trienter Canones 4, 5, 6 und 9 noch einen beachtlichen Unterschied bezüglich Rechtfertigung" (Gutachten 25).

– „Das strikte Betonen der Passivität des Menschen bei seiner Rechtfertigung hatte auf lutherischer Seite niemals den Sinn, etwa das volle personale Beteiligtsein im Glauben zu bestreiten, sondern sollte lediglich jede Mitwirkung beim Geschehen der Rechtfertigung selbst ausschließen. Diese ist allein das Werk Christi, allein Werk der Gnade" (VELKD 84,3–8).

zu 4.2. Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung, Abschnitte 22–24: Vgl. insbesondere USA Nr. 98–101; LV 53 ff.; VELKD 84 ff.; vgl. auch die Zitate zu 4.3.

– „Durch die Rechtfertigung werden wir zugleich gerecht erklärt und gerecht gemacht. Rechtfertigung ist darum keine rechtliche Fiktion. Indem er rechtfertigt, bewirkt Gott, was er verheißt; er vergibt Sünden und macht uns wahrhaft gerecht" (USA Nr. 156,5).

– „... die reformatorische Theologie übersieht nicht, was die katholische Lehre hervorhebt: den schöpferischen und erneuernden Charakter der Liebe Gottes; und behauptet nicht...: die Ohnmacht Gottes gegenüber einer Sünde, die bei der Rechtfertigung ‚nur' vergeben, nicht aber in ihrer von Gott trennenden Macht aufgehoben wird" (LV 55,25–29).

– „... diese [= die lutherische Lehre] hat nie die ‚Anrechnung der Gerechtigkeit Christi' als wirkungslos im Leben des Glaubenden verstanden, weil Christi Wort wirkt, was es sagt. Entsprechend versteht sie die Gnade als Gottes Gunst, aber diese durchaus als wirksame Kraft... Denn ‚wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit'" (VELKD 86, 15–23).

– „... die katholische Theologie übersieht nicht, was die evangelische Theologie hervorhebt: den personalen und worthaften Charakter der Gnade; und behauptet nicht...: die Gnade als dinghaften, verfügbaren ‚Besitz' des Menschen, und wäre es auch geschenkter Besitz" (LV 55,21–24).

zu 4.3. Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade, Abschnitte 25–27: Vgl. insbesondere USA Nr. 105 ff.; LV 56–59; VELKD 87–90.

– „Übersetzt man von einer Sprache in die andere, dann entspricht einerseits die reformatorische Rede von der Rechtfertigung durch den Glauben der katholischen Rede von der Rechtfertigung durch die Gnade, und dann begreift anderseits die reformatorische Lehre unter dem einen Wort ‚Glaube' der Sache nach, was die katholische Lehre in Anschluß an 1 Kor 13,13 in der Dreiheit von ‚Glaube, Hoffnung und Liebe' zusammenfaßt" (LV 59,5–15).

– „Wir betonen, daß der Glaube im Sinne des ersten Gebotes immer auch die Liebe zu Gott und Hoffnung auf ihn ist und sich in der Liebe zum Nächsten auswirkt" (VELKD 89,8–11).

– „Katholiken... – wie die Lutheraner – lehren, daß nichts, was dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht, die Rechtfertigung verdient und daß alle heilbringenden Gaben Gottes durch Christus allein geschenkt werden" (USA Nr. 105).

– „Die Reformatoren verstehen... den Glauben als die durch das Verheißungswort selbst... gewirkte Vergebung und Gemeinschaft mit Christus. Das ist der Grund für das neue Sein, durch das das Fleisch der Sünde tot ist und der neue Mensch in Christus (‚sola fide per Christum') sein Leben hat. Aber auch wenn ein solcher Glaube den Menschen notwendig neu macht, so baut der Christ seine Zuversicht nicht auf sein neues Leben, sondern allein auf die Gnadenzusage Gottes. Ihre Annahme im Glauben reicht aus, wenn ‚Glaube' als ‚Vertrauen auf die Verheißung' (fides promissionis) verstanden wird" (LV 56,18–26).

– vgl. Tridentinum sess. 6 cap. 7: „... Daher erhält der Mensch in der Rechtfertigung selbst zusammen mit der Vergebung der Sünden durch Jesus Christus, dem er eingegliedert wird, zugleich alles dieses eingegossen: Glaube, Hoffnung und Liebe" (DH 1530).

– „Nach evangelischem Verständnis reicht der Glaube, der sich an Gottes Verheißung in Wort und Sakrament bedingungslos festklammert, zur Gerechtigkeit vor Gott aus, so daß die Erneuerung des Menschen, ohne die kein Glaube sein kann, nicht ihrerseits zur Rechtfertigung einen Beitrag leistet" (LV 59,19–23).

– „Als Lutheraner halten wir fest an der Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung, von Glaube und Werken, die jedoch keine Scheidung bedeutet" (VELKD 89,6–8).

– „Die katholische Lehre weiß sich mit dem reformatorischen Anliegen einig, daß die Erneuerung des Menschen keinen ‚Beitrag' zur Rechtfertigung leistet, schon gar nicht einen, auf den er sich vor Gott berufen könnte... Dennoch sieht sie sich genötigt, die Erneuerung des Menschen durch die Rechtfertigungsgnade um des Bekenntnisses zur neuschaffenden Macht Gottes willen zu betonen, freilich so, daß diese Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe nicht als Antwort auf die grundlose Gnade Gottes ist" (LV 59,23–29).

– „Sofern die katholische Lehre betont, daß die Gnade personal und worthaft zu verstehen ist..., daß die Erneuerung nichts als – von Gottes Wort selbst erwirkte... – Antwort... ist und daß die Erneuerung des Menschen keinen Beitrag zur Rechtfertigung leistet, schon gar nicht einen, auf den wir uns vor Gott berufen könnten..., wird sie von unserem Widerspruch... nicht mehr getroffen" (VELKD 89,12–21).

zu 4.4. Das Sündersein des Gerechtfertigten, Abschnitte 28–31: Vgl. insbesondere USA Nr. 102 ff.; LV 50–53; VELKD 81 ff.

– „Wie gerecht und heilig sie [= die Gerechtfertigten] auch immer sein mögen, sie verfallen von Zeit zu Zeit in die Sünden des täglichen Daseins. Noch mehr, das Wirken des Hl. Geistes enthebt die Gläubigen nicht des lebenslangen Kampfes gegen sündhafte Neigungen. Die Begierde und andere Auswirkungen der Erbsünde und der persönlichen Sünde bleiben nach katholischer Lehre im Gerechtfertigten, der darum täglich zu Gott um Vergebung beten muß" (USA Nr. 102).
– „Die Trienter und die reformatorische Lehre stimmen darin überein, daß die Erbsünde und auch noch die verbliebene Konkupiszenz Gottwidrigkeit sind..., Gegenstand des lebenslangen Kampfes gegen die Sünde..., daß beim Gerechtfertigten, nach der Taufe, die Konkupiszenz den Menschen nicht mehr von Gott trennt, also, tridentinisch gesprochen nicht mehr ‚im eigentlichen Sinne Sünde' ist, lutherisch gesprochen: ‚peccatum regnatum' (beherrschte Sünde)" (LV 52,14–24).
– „Es geht... um die Frage, in welcher Weise beim Gerechtfertigten von Sünde gesprochen werden kann, ohne die Wirklichkeit des Heils einzuschränken. Während die lutherische Seite diese Spannung mit der Wendung ‚beherrschte Sünde' (peccatum regnatum) zum Ausdruck bringt, die die Lehre vom Christen als ‚Gerechtem und Sünder zugleich' (simul iustus et peccator) voraussetzt, meinte die römische Seite die Wirklichkeit des Heils nur so festhalten zu können, daß sie den Sündencharakter der Konkupiszenz bestritt. Im Blick auf diese Sachfrage bedeutet es eine erhebliche Annäherung, wenn LV die im Gerechtfertigten verbliebene Konkupiszenz als ‚Gottwidrigkeit' bezeichnet und sie damit als Sünde qualifiziert" (VELKD 82,29–39).

zu 4.5. Gesetz und Evangelium, Abschnitte 32–34:
– Nach der paulinischen Lehre handelt es sich hier um den Weg des jüdischen Gesetzes als Heilsweg. Dieser ist in Christus erfüllt und überwunden. Insofern ist diese Aussage und die Konsequenz daraus zu verstehen.
– In Bezug auf die Canones 19 f. des Tridentinums äußert sich die VELKD (89,28–36): „Die Zehn Gebote gelten selbstverständlich für den Christen, wie an vielen Stellen der Bekenntnisschriften ausgeführt ist... Wenn in Canon 20 betont wird, daß der Mensch zum Halten der Gebote Gottes verpflichtet ist, werden wir nicht getroffen; wenn Canon 20 aber behauptet, daß der Glaube nur unter der Bedingung des Haltens der Gebote selig machende Kraft hat, werden wir getroffen. Was die Rede des Canons von den Geboten der Kirche betrifft, so liegt hier kein Gegensatz, wenn diese Gebote nur die Gebote Gottes zur Geltung bringen; im anderen Fall würden wir getroffen."

zu 4.6. Heilsgewißheit, Abschnitte 35–37: Vgl. insbesondere LV 59–63; VELKD 90 ff.
– „Die Frage ist, wie der Mensch trotz und mit seiner Schwachheit vor Gott leben kann und darf" (LV 60,5 f.).
– „Grundlage und Ausgangspunkt (der Reformatoren)... sind: die Verläßlichkeit und Allgenügsamkeit der Verheißung Gottes und der Kraft des Todes und der Auferstehung Christi, die menschliche Schwachheit und die damit gegebene Bedrohung des Glaubens und des Heils" (LV 62,17–20).
– Auch Trient betont, es sei notwendig zu glauben, „daß Sünden nur umsonst [= d. h. ohne eigenes Verdienst], allein durch die göttliche Barmherzigkeit um Christi willen vergeben werden und immer vergeben wurden" (DH 1533) und daß man nicht zweifeln darf „an der Barmherzigkeit Gottes, am Verdienst Christi und an der Kraft und Wirksamkeit der Sakramente" (DH 1534); Zweifel und Unsicherheit seien nur im Blick auf sich selbst angebracht.
– „Luther und seine Anhänger gehen einen Schritt weiter. Sie halten dazu an, die Unsicherheit nicht nur zu ertragen, sondern von ihr wegzusehen und die objektive Geltung der ‚von außen' kommenden Lossprechung im Bußsakrament konkret und persönlich ernst zu nehmen... Da Jesus gesagt hat: ‚Was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein' (Mt 16,19), würde der Glaubende... Christus zum Lügner erklären..., wenn er sich nicht felsenfest auf die in der Lossprechung zugesprochene Vergebung Gottes verließe... Daß dieses Sich-Verlassen noch einmal subjektiv ungewiß sein kann, daß also Vergebungsgewißheit nicht Vergebungssicherheit (securitas) ist, weiß Luther ebenso wie seine Gegner – aber es darf sozusagen nicht noch einmal zum Problem gemacht werden: der Glaubende soll den Blick davon ab- und nur dem Vergebungswort Christi zuwenden" (LV 60,18–34).
– „Heute können Katholiken das Bemühen der Reformatoren anerkennen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit von Christi Verheißung zu gründen: ‚Was du auf Erden lösen wirst...'... und die Gläubigen auf ein ausdrückliches Wort der Sündenvergebung auszurichten... Luthers ursprüngliches Anliegen [ist nicht zu verurteilen], von der persönlichen Erfahrung abzusehen und allein auf Christus und sein Vergebungswort zu vertrauen" (Gutachten 27).
– Eine gegenseitige Verurteilung bezüglich des Verständnisses von Heilsgewißheit ist „zumal dann nicht [zu begründen], wenn man vom Boden eines biblisch erneuerten Glaubensbegriffs aus denkt... Denn es kann zwar geschehen, daß ein Mensch den Glauben, die Selbstüberantwortung an Gott und sein Verheißungswort verliert oder aufgibt. Aber er kann nicht in diesem Sinne glauben und zugleich Gott in seinem Verheißungswort für unverläßlich halten. In diesem Sinne gilt mit den Worten Luthers auch heute: Glaube ist Heilsgewißheit" (LV 62, 23–29).
– Zum Glaubensbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. Dei Verbum Nr. 5: „Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens'... zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft' und seiner Offenbarung willig zustimmt."
– „Die lutherische Unterscheidung zwischen der Gewißheit (certitudo) des Glaubens, der allein auf Christus blickt, und der irdischen Sicherheit (securitas), die sich auf den Menschen stützt, ist in LV nicht deutlich genug aufgenommen worden.... Der Glaube [reflektiert] nie auf sich selbst, sondern [hängt] ganz und gar an Gott, dessen Gnade ihm durch Wort und Sakrament, also von außen (extra nos) zugeeignet wird" (VELKD 92,2–9).

zu 4.7. Die guten Werke des Gerechtfertigten, Abschnitte 38–40: Vgl. insbesondere LV 72 ff., VELKD 90 ff.
– „Das Konzil schließt jedes Verdienst der Gnade – also der Rechtfertigung – aus (can. 2: DS 1552) und begründet das Verdienst des ewigen Lebens im Geschenk der Gnade selbst durch Christusgliedschaft (can. 32: DS 1582): Als Geschenk sind die guten Werke ‚Verdienste'. Wo die Reformatoren ein ‚gottloses Vertrauen' auf die eigenen Werke anprangern, schließt das Konzil ausdrücklich jeden Gedanken an Anspruch und falsche Sicherheit aus (cap. 16: DS 1548 f.). Erkennbar... will das Konzil an Augustinus anknüpfen, der den Verdienstbegriff einführt, um trotz des Geschenkcharakters der guten Werke die Verantwortlichkeit des Menschen auszusagen" (LV 73,9–18).
– Wenn man die Sprache der ‚Ursächlichkeit' in Canon 24 personaler faßt, wie es im Kapitel 16 des Rechtfertigungsdekretes getan wird, wo der Gedanke der Gemeinschaft mit Christus tragend ist, dann wird man die katholische Verdienstlehre so umschreiben kön-

nen, wie es im ersten Satz des zweiten Absatzes von 4.7. geschieht: Beitrag zum Wachstum der Gnade, der Bewahrung der von Gott empfangenen Gerechtigkeit und der Vertiefung der Christusgemeinschaft.
– „Viele Gegensätze könnten einfach dadurch behoben werden, daß der mißverständliche Ausdruck ‚Verdienst' im Zusammenhang mit dem wahren Sinn des biblischen Begriffs ‚Lohn' gesehen und bedacht wird" (LV 74,7–9).
– „Die lutherischen Bekenntnisschriften betonen, daß der Gerechtfertigte dafür verantwortlich ist, die empfangene Gnade nicht zu verspielen, sondern in ihr zu leben... So können die Bekenntnisschriften durchaus von einem Bewahren der Gnade und einem Wachstum in ihr sprechen... Wird Canon 24 in diesem Sinne von der Gerechtigkeit, insofern sie sich in und am Menschen auswirkt, verstanden, dann werden wir nicht getroffen. Wird die ‚Gerechtigkeit' in Canon 24 dagegen auf das Angenommensein des Christen vor Gott bezogen, werden wir getroffen; denn diese Gerechtigkeit ist immer vollkommen; ihr gegenüber sind die Werke des Christen nur ‚Früchte' und ‚Zeichen'" (VELKD 94,2–14).
– „Was Canon 26 betrifft, so verweisen wir auf die Apologie, wo das ewige Leben als Lohn bezeichnet wird: ‚... Wir bekennen, daß das ewige Leben ein Lohn ist, weil es etwas Geschuldetes ist um der Verheißung willen, nicht um unseres Verdienstes willen'" (VELKD 94,20–24).

Glaubenszugänge schaffen

Bemerkungen zu einer neuen katholischen Dogmatik

In der Theologie ist schon seit Jahren Lehrbuchzeit, werden die Ergebnisse der Neuorientierung der letzten Jahrzehnte gesammelt. Jetzt liegt eine dreibändige katholische Dogmatik unter dem Titel „Glaubenszugänge" vor, die in Stärken wie Schwächen für die theologische Gesamtsituation typisch ist. Arno Schilson (Mainz) gibt einen Durchblick.

Nach einer längeren Zeit der Gärung scheint für die katholische Theologie in den neunziger Jahren offenbar die Zeit gekommen, das bislang Erreichte zu sichern und den Ertrag vielfältigster Arbeit zu bilanzieren. Nicht allein das ehrgeizige Unternehmen einer Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" dürfte dies dokumentieren, sondern auch eine keineswegs geringe Zahl von Versuchen, den derzeit gültigen Stand der Glaubenslehre und ihrer wissenschaftlichen Reflexion in Handbüchern und griffigen Übersichten zusammenzutragen. Von besonderen Ambitionen geprägt erscheint dabei ein neueres Werk, das allein schon durch seinen offenbar programmatisch gemeinten Titel „Glaubenszugänge" (Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Hrsg. v. *Wolfgang Beinert.* Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn – München – Wien – Zürich 1995. Bd. 1: XXIV + 640 S.; Bd. 2: XV + 590 S.; Bd. 3: XXII + 699 S. Geb. je DM 118,–; kart. je DM 78,–) Aufmerksamkeit und hohe Erwartungen weckt.

Rechte Lehre und Glaubenspraxis

Auf beinahe 2000 Seiten wird hier zusammengetragen, reflektiert, begründet und erläutert, was im derzeitigen Glaubensbewußtsein der katholischen Kirche als verbindliche Lehre gelten darf. Dabei soll das Werk sich keineswegs auf eine bloße Bilanz neuester biblischer und historischer Erkenntnisse beschränken. Wer Zugänge eröffnen will, muß vielmehr etliche Hemmschwellen beseitigen und die Türen möglichst weit aufstoßen. Deshalb soll das Lehrbuch „zeigen, welche Bedeutung, d. h. vor allem: *welchen Lebenswert* die christliche Botschaft in sich und besonders für die Gegenwart besitzt, eine Botschaft, die sich von der österlichen Wurzel her in der Auseinandersetzung mit der jeweiligen Zeit und ihren konkreten Detailproblemen reich und vielgestaltig entfaltet und verästelt hat" (I, S. VI).
Der Charakter eines Lehrbuchs ist diesem Werk gleich in doppelter Weise eigen. Zunächst geht es in der dogmatischen Besinnung vor allem um den sprachlich vermittelbaren und wissenschaftlicher Untersuchung zugänglichen Wahrheits- und Lehrgehalt des christlichen Glaubens. Zwar gilt ganz grundsätzlich ein Vorrang der Glaubenspraxis gegenüber allen Lehraussagen, denn: *„Lehre* bleibt für das Christentum sekundär gegenüber der *Nachfolge"* (I, S. 9). Ursprung und Ziel aller Glaubenslehre bleibt demnach der gelebte Glaube, vollzogen in der personalen Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus. Doch indem die rechte Lehre die Wahrheit und Identität der Gottesoffenbarung und des Christusbekenntnisses rational und sprachlich im Wandel der Geschichte bewahrt und je neu vermittelt, dient sie der Sicherstellung einer identischen Glaubenspraxis und Nachfolge. Dem Dogma eignet daher im Christentum ein hoher und unverzichtbarer Stellenwert, weil es in seinem weitesten Verständnis das gesamte Spektrum des Glaubens unter dem besonderen Aspekt seiner Wahrheit und rationalen Verantwortung umfaßt: „Dogmatik ist die theologische Wissenschaft von der in der Gesamtverkündigung der Kirche sich aussprechenden Selbstmitteilung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist, wie sie im christlichen Glauben

angenommen und für das Leben der Christen verbindlich wird."

Als Lehrbuch versteht sich diese Dogmatik allerdings noch unter einer anderen, durchaus begrüßenswerten Rücksicht. Mit viel didaktischem Gespür und Geschick hat vor allem der Herausgeber eine Vielzahl von Skizzen, Tabellen und Schaubildern beigesteuert, die Wesentliches knapp und anschaulich zusammenfassen. Sie ermöglichen rasche Orientierung und Vergewisserung und bedeuten eine wertvolle Hilfe zum Verständnis der oft schwierigen Zusammenhänge. Ausführliche Sach- und Namensregister, die jedem Band gesondert beigegeben sind, erlauben zudem rasche und sichere Zugriffe und ermöglichen einen geradezu lexikalisch gearteten Umgang mit diesem Lehrbuch.
Angesichts der besonderen Zielsetzung dieser Dogmatik lassen Aufbau und Gliederung der einzelnen Teile nur bedingt Innovatives erkennen. Sie folgen mit geringfügigen Akzentverlagerungen dem inzwischen weithin üblichen Schema der Heilsgeschichte. Konkret bedeutet dies im ersten Band nach der Einleitung in die Dogmatik und der Theologischen Erkenntnislehre den Einsatz mit der (schon hier voll entfalteten trinitarischen) Gotteslehre. Ihr folgt die Darstellung der Selbstmitteilung dieses (trinitarischen) Gottes in der Schöpfung sowie im Menschen als seinem Ebenbild.
Der zweite Band beschreibt zunächst das Christusereignis als Zentrum der Heilsgeschichte. Dieses erschließt sich in seiner einzigartigen Fülle einerseits in der Besinnung auf die Gestalt Marias, andererseits in der geschichtlich-konkreten Wirklichkeit der Kirche. Die Betrachtung der individuellen, sozialen und universalen Momente und Konsequenzen des Christusgeschehens geschieht im dritten Band. Hier geht es vor allem um das Wirken des Geistes Jesu Christi, um die Gnade als welthaft-konkretes Heil und um die sieben Heilszeichen der Kirche, die Sakramente. Die Eschatologie, die Lehre von der Vollendung der Geschichte in Gottes absoluter Zukunft sowie ein knapper Epilog des Herausgebers über den Himmel als „das Ende aller Theologie" beschließen das Werk.
Beachtlich und neu ist einerseits die Ausgliederung einer „Theologischen Anthropologie", die der Christologie und Gnadenlehre vorgeordnet und dem Kontext der Schöpfungslehre zu- bzw. nachgeordnet ist. Andererseits besticht die Ausarbeitung einer eigenständigen Pneumatologie, einer Lehre vom Heiligen Geist, die allerdings – heilsökonomisch durchaus konsequent, systematisch-theologisch jedoch nicht unbedingt überzeugend – weit abgetrennt von der Gotteslehre und zudem erst nach der Ekklesiologie eingebracht wird.

Der hier gewählte Aufbau, der dogmatischen Traktate teilt mit anderen, ebenfalls heilsgeschichtlich orientierten Kompendien die Schwierigkeit, schon im ersten Zugriff (nicht zuletzt auch im Blick auf Schöpfungslehre und Anthropologie) eine halbwegs ausgearbeitete Trinitätslehre vorlegen zu müssen, während doch „erst die Darlegung von Christologie und Pneumatologie die ganze Tiefe des trinitarischen Mysteriums erhellen wird" (I, S. 203). Verbunden damit sind nicht nur vielfältige Vorgriffe und mancherlei Verdoppelungen, was etwa für die Behandlung von Sünde und Erbsünde, für die Wirklichkeit des Geistes in der Kirche oder für die christologische Bestimmung des Menschseins gilt. Auseinandergerissen werden zugleich eigentlich eng zusammengehörende Heilswirklichkeiten wie etwa die von Geist und Kirche, von Menschsein und Gnade, von Ekklesiologie und Sakramententheologie.
Damit droht die Vielfalt der sorgfältig bedachten und durchaus unterscheidbaren Aspekte des heilsgeschichtlichen Strukturmusters die letzte Einfalt und Einheit der Glaubenswirklichkeit zu überlagern und zu verstellen. Das gilt erst recht für die buchstäblich originäre, alle Gottes-, Welt- und Heilserkenntnis letztlich begründende und in sich verbindende Mitte der Christusoffenbarung. Dieses vielleicht unabweisbare Manko einer dogmatischen Gesamtdarstellung wird nur unzureichend in der Einordnung einzelner Traktate aufgefangen. Die innere Einheit des Glaubensgefüges und die wechselseitige Verknüpfung aller Momente der Heilsgeschichte hätte gerade im Blick auf die heutige Glaubensproblematik deutlicher profiliert und artikuliert werden müssen.
Möglicherweise hätte dem bereits eine griffig „von unten" ansetzende Gotteslehre abhelfen können. Doch diesem von *Wilhelm Breuning* bearbeiteten Traktat (I, 199–362) fehlt es an Erdung und Bodenhaftung, um die Unabweisbarkeit, Aktualität und existentielle Dringlichkeit der Gottesfrage und die erhellende, in die Mitte menschlicher Existenz treffende Antwort der christlichen Gottesoffenbarung wirklich nahezubringen und hautnah erfahrbar zu machen. Systematisch stringent sind diese Überlegungen zwar geraten. Die biblische Bezeugung der Gotteslehre stellen sie geschickt und einleuchtend dar, und auch die dogmengeschichtlichen Entwicklungen finden sich klar nachgezeichnet. Doch wo im Blick auf die Vernunft-Geschichte des Gottesgedankens und angesichts der zeitgenössischen Problematik das Profil christlicher Gotteslehre klarere Konturen gewinnen sollte, greift die Darstellung zu kurz. Der Rekurs auf die Theodizeefrage und die Skizze neuerer trinitätstheologischer Ansätze dürfte jedenfalls kaum genügen, um den gerade für diesen Traktat wichtigen heutigen „Lebenswert" zu verdeutlichen.
Besser gelungen scheint dies im nächsten Teil dieser Dogmatik. Die von *Alexander Ganoczy* profiliert vorgetragene „Schöpfungslehre von unten" (I, S. 363–495, hier S. 431 u.ö.) gibt sich ausdrücklich „responsorisch" (S. 369). Konkret gemeint ist damit der konsequente Dialog mit Einsichten und Themen heutiger Naturwissenschaften. Daraus ergeben sich Konvergenzen mit tragenden Überzeugungen des christlichen Schöpfungsglaubens, welche eine breite theologische Reflexion einsichtig herausarbeitet. Knapper geraten sind demgegenüber die biblischen und dogmengeschichtlichen Partien dieses Traktates. In der systematischen Perspektive bleiben bedauerlicherweise ausgerechnet die spezifisch chri-

stologischen, pneumatologischen und trinitätstheologischen Aspekte des Schöpfungsglaubens unterbelichtet.
Die schwierige Aufgabe einer theologischen Anthropologie, die der Christologie und Gnadenlehre vorausgeht, hat *Georg Langemeyer* übernommen (I, S. 497–622). Der biblischen Vorgabe entsprechend wählt er dabei einen ebenso einleuchtenden wie fruchtbaren systematischen Ansatz: „Ausgangspunkt und durchgehende Mitte der geschichtlich-systematischen Methode soll die Ebenbildlichkeit sein. Das leitende Interesse an dem Weg des Menschen zu Gott als dem Heil des ganzen Menschen erfordert es, *Ebenbildlichkeit* nicht als bereits bestimmten Begriff, sondern als offenes Symbol anzusetzen" (S. 514). Das hindert keineswegs, auch christologische Grundbestimmungen des Menschseins, allem voran die Nachfolge, bereits hier zur Sprache zu bringen. Ein gelungener Durchblick zur theologiegeschichtlichen Entfaltung der Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes bringt wichtige Akzente, welche die abschließende systematische Reflexion im Blick auf Grundbestimmungen eines durchaus pluralen Menschseins bis hin zu Sünde, Erbsünde und Christusförmigkeit ergänzt.

Die Christologie als zentraler Traktat

„Die Christologie ist zweifellos der zentrale Traktat innerhalb der christlichen Dogmatik" (II, S. 17). Dementsprechend nimmt die von *Gerhard Ludwig Müller* solide und umsichtig erarbeitete Darstellung die Hälfte des zweiten Bandes ein (II, S. 1–297). Trotz klarer Dominanz der Christologie (als der Lehre von der Identität der Person Jesu mit dem ewigen Sohn und Wort des Vaters) wird die Soteriologie (als die Lehre von der eschatologischen Heilsbedeutung Jesu für unser Gottesverhältnis) in diesem Kapitel mit verhandelt. Dabei steht die Christologie im Dienst des Christusglaubens.

Den Einstieg bildet eine explizite Ausarbeitung der Heilsfrage des (heutigen) Menschen im Sinne einer transzendentalen Christologie und Soteriologie. Anschließend wird das biblische Christuszeugnis in seiner ganzen Breite sowie die verzweigte Geschichte der christologischen Bekenntnisentwicklung entfaltet. Schon hier wird die dornige Frage der „Präexistenz der personbildenden Identität Jesu im ewigen Sohn des Vaters" (S. 150) aus der eschatologischen Identifikation Gottes mit dem Heilsmittler Jesus begründet und erhellt. Vorsichtig und gründlich wird auch das Thema Jungfrauengeburt behandelt. Die verwickelte Geschichte des christologischen Bekenntnisses bilanziert jeweils bereits den systematischen Ertrag. So wird mit dem Christusbekenntnis von Chalkedon „eine neue Relation zwischen Gott und Welt Ereignis..., die über die allgemeine Schöpfer-Geschöpf-Relation hinausweist... Die Annahme der menschlichen Natur ist selbst schon eine definitive Selbstzusage Gottes an alle Personen, die ihre konkrete Existenz durch die menschliche Natur verwirklichen" (S. 206).

Der letzte Teil dieses Traktats ist der Soteriologie im engeren Sinne gewidmet. Als zentrale Kategorie christlicher Erlösungslehre wird dabei u. a. die Freiheit bedacht, womit eine „Leitidee der neuzeitlichen Anthropologie" (S. 274) kritisch-konstruktiv aufgegriffen und damit die Aktualität christlicher Erlösungsbotschaft kontextuell einsichtig gemacht wird. Auch wenn in diesem Zusammenhang die Theologie der Befreiung vielleicht zu stark gewichtet wird, bleibt dieser systematische Ansatz sachgemäß und vielversprechend.

Nicht nur im Blick auf den Umfang, sondern vor allem in seinem Bemühen, neben Schrift und Tradition auch die aktuelle Bedeutung, also den „Lebenswert" von Christologie und Soteriologie deutlich zu machen, bleibt dieser Traktat des Lehrbuchs eine beachtliche Leistung. So wird eingelöst, was als Zielsetzung versprochen war – eine anspruchsvolle und dennoch zeitgemäße Darstellung zentraler christlicher Lehrgehalte. Natürlich mag man bedauern, daß die philosophische Bemühung um die Gestalt Jesu Christi nur eingangs und reichlich verkürzt (so fehlen z. B. Schelling, Kierkegaard, Bloch) zur Sprache kommt. Angesichts der breiten Einbeziehung protestantischer christologischer Ansätze überrascht es, daß wichtige Neuaufbrüche in der katholischen Christologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (man denke an R. Guardini oder K. Adam) nicht einmal erwähnt werden. Auch hätte man sich manche reichlich knapp geratene Linie der Soteriologie durchaus breiter entfaltet gewünscht. Doch all das tritt zurück hinter der Einsicht, daß die hier vorgelegte Lehre von Jesus dem Christus sich tatsächlich als *der* zentrale Traktat dieser Dogmatik darstellt.

Unmittelbar bezogen auf die Christologie ist der von *Franz Courth* verfaßte Traktat der Mariologie (II, S. 299–398). Sein Untertitel „Maria, die Mutter des Christus" deutet bereits auf das strukturierende Ordnungsprinzip dieser Darstellung hin, nämlich die Gottesmutterschaft Marias. Unbeschadet dieses heilsgeschichtlichen Ansatzes sind jedoch „typologische und personale Aussagen in ihrer Unterschiedenheit wie in ihrer inneren Zuordnung aufzuzeigen" (S. 312). Dabei sucht Courth immer wieder das Gespräch mit der Feministischen Theologie; zugleich bleibt er vorbildlich bemüht um ökumenische Verständigung.
So ergeben sich im Blick auf das Dogma von der ursprünglichen Begnadung Marias durchaus „ökumenische Konvergenzen", denn es läßt „besser verstehen, inwiefern sie als Glaubende das Urbild, der Typus der Kirche ist. Glaube und Gnade stehen zueinander in engster Beziehung. Der Glaube setzt die Gnade voraus" (S. 367). Eine geklärte Marienverehrung „will helfen, Gottes Wort in Leib und Seele aufzunehmen und im konkreten Leben gelten zu lassen, nämlich Jesus Christus, den Erlöser der Welt" (S. 396). Überzeugend bleibt die hohe ökumenische Sensibilität, mit der dieses kontroverstheologische Lehrstück angegangen wird, aber auch das offene Gespräch mit komplementären, gelegentlich auch konkurrierenden Deutungen.

Erfreulich konkret, mustergültig knapp und dabei zugleich perspektivenreich geraten ist die von *Peter Neuner* vorgestellte Lehre von der Kirche (II, S. 399–578). Naturgemäß sind hier die Linien des Zweiten Vatikanischen Konzils am deutlichsten erkennbar. Obwohl seine wegweisende Ekklesiologie einen „Wendepunkt" darstellt, wird darüber nicht die vielschichtige Problematik heutiger kirchlicher Befindlichkeit vergessen. Die Ausführungen wenden sich zunächst dem dornigen Problem der Kirchenstiftung zu. Dabei fungiert die Auferstehung Jesu als christologisches und ekklesiologisches Grunddatum. Es folgt ein Blick auf die geschichtliche Vielfalt von „Typen kirchlicher Realisierung…, die die Spannbreite dessen deutlich machen, wie Kirche realisiert wurde und Gestalt fand" (S. 502). Eine Sichtung der Ämter und Stände in der Kirche, die bezeichnenderweise beim „Laien" beginnt und mit dem Papsttum endet, keineswegs aber darin gipfelt, bildet den Abschluß. Hier wie auch sonst bleibt die ökumenische Perspektive vorherrschend. Während das Abendmahl als Grundvollzug des Kirche-Seins reichlich Beachtung findet, vermißt man ähnliches für die Taufe, deren konstitutive Bedeutung für die Kirche eher beiläufige Erwähnung findet. Auch die Bedeutung der Kirche für den heutigen Christen, ihr „Lebenswert", wird nur unzureichend thematisiert.

Sakramente als Zeichenhandlungen

Die von *Bertram Stubenrauch* verfaßte Pneumatologie (III, S. 1–156) gehört – obwohl man sich gerade hier eine klarere Situierung und Aktualisierung gewünscht hätte – zu den gelungensten Traktaten. Das gilt vor allem für die biblischen Abschnitte, die hervorragende Durchblicke in zupackender Formulierung bieten. Durchaus sachgemäß bezieht die Darstellung auch das Zeugnis von Liturgie und Mystik als gelebten Glaubens ein. Die systematisch-theologische Entfaltung der Lehre vom Heiligen Geist lehnt sich eng an Augustinus an und versteht daher den „Geist als *Gabe,* näher betrachtet als *beziehungsstiftende Gabe* (als *vinculum amoris*)" (S. 122). Das impliziert eine grundsätzlich positive Würdigung aller Versuche, den Geist als weibliche Dimension im göttlichen Leben zu begreifen, so daß den Anliegen Feministischer Theologie viel Gerechtigkeit widerfährt. Der „Lebenswert" einer solchen Pneumatologie im Blick auf Welt, Kirche und christliche Spiritualität wird abschließend umrissen. Dem hätte ein Einstieg bei der vielfältigen Geist-Losigkeit der Gegenwart wahrlich gut entsprochen und angestanden.

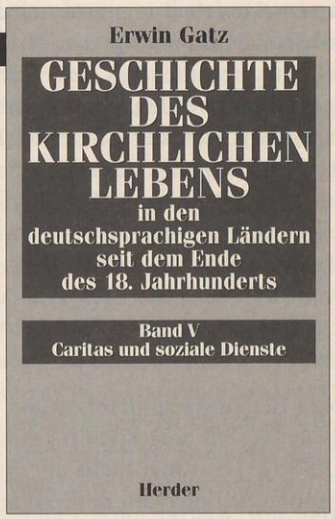
Den traditionsreichen Traktat der Gnadenlehre (III, S. 157–305) verhandelt *Georg Kraus* unter dem globalen und griffigen Thema des Heils. Ihm gilt Gnade als „die Kurzformel für die Liebe Gottes zu den Menschen" (S. 159). Diesem dynamischen und universalen Ansatz entsprechend wird Gnade ebenso als das von Gott frei geschenkte Heil für den Menschen wie als Heilswille Gottes gegenüber allen Menschen verstanden. Dem eher lexikalisch anmutenden bibel-

Das kirchengeschichtliche Standardwerk

Jetzt NEU:

Band V: Caritas und soziale Dienste
Ca. 520 Seiten, gebunden
Einführungspreis bis 30.04.1997:
ca.: DM 88,– /öS 715,– /SFr 84.–
danach ca.: DM 98,–/öS 642,–/SFr 93.–
ISBN 3-451-26217-7

Dieser Band stellt anläßlich des 100jährigen Bestehens des Deutschen Caritasverbandes 1997 die Geschichte der Caritas und der Entwicklung sozialer Dienste in allen deutschsprachigen Ländern dar.



Bisher sind erschienen:

Band I: Die Bistümer und ihre Pfarreien
656 Seiten mit 68 Tabellen und 61 Karten, gebunden,
DM 148,– /öS 1080,– /SFr 148.–
ISBN 3-451-22166-7

Band II: Kirche und Muttersprache
Auslandsseelsorge
Nichtdeutschsprachige Volksgruppen
240 Seiten, gebunden,
DM 56,– /öS 409,– /SFr 56.–
ISBN 3-451-22882-3

Band III: Katholiken in der Minderheit
Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke
320 Seiten, gebunden,
DM 66,– /öS 482,– /SFr 66.–
ISBN 3-451-23227-8

Band IV: Der Diözesanklerus
456 Seiten, gebunden,
DM 98,– /öS 715,– /SFr 93.–
ISBN 3-451-23444-0

Herausgeber:
Prof. Dr. Erwin Gatz,
Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom und geschäftsführender Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft.

„Dieses Werk hat den hohen Mut, sich einer schwierigen und zugleich unverzichtbaren Aufgabe zu stellen: der Erforschung der Seelsorge und des alltäglichen kirchlichen Lebens."
(Bischof Karl Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz)

In jeder Buchhandlung!

HERDER

theologischen Teil folgt die geschichtliche Darstellung der Gnadenlehre, die seit Augustinus von der dornigen Frage der Prädestination mitbestimmt ist. Der biblischen Vorgabe entsprechend ist Prädestination zu verstehen als „das Evangelium der absoluten allumfassenden Liebe Gottes und der sicheren eschatologischen Hoffnung der Menschen" (S. 278).
Dessen Ausarbeitung sowie eine Entfaltung der jeweiligen Verhältnisbestimmung der Gnade zu Gesetz, Natur und Freiheit, aber auch das individuelle Heil und dessen soziale Vermittlung werden abschließend systematisch reflektiert. Fragt man nach der aktuellen Bedeutung dieser tiefgründigen Überlegungen zur kirchlichen Gnadenlehre, so wird man reichlich knapp auf drei Ansatzpunkte in der heutigen Lebenswelt verwiesen: auf das Bedürfnis nach Entlastung (trotz Autonomie), auf „das menschliche Urbedürfnis, angenommen zu sein als Person, unabhängig von der Leistung" (S. 162) und auf das „Urbedürfnis nach Leben und Überleben" (S. 163) in einer Zeit ökologischer Krise.

Einen der umfangreichsten und schwierigsten Traktate hat *Günter Koch* beigesteuert. Seine Sakramentenlehre (III, S. 307–523) eröffnet nicht nur wichtige Zugänge zur grundlegenden Wirklichkeit der Sakramente, sondern widmet sich mit der gleichen Gründlichkeit auch den sieben einzelnen Heilszeichen der Kirche. Ganz grundsätzlich geht es im Sakrament „nicht um ein statisches Zeichen, sondern um eine *Zeichenhandlung*" (S. 312). Symbolische Kommunikation und Interaktion sind deshalb die Grundweisen der sakramentalen Wirklichkeit, so daß theologisches Nachdenken „vom Gesamtphänomen der Sakramente, wozu eben auch ihre liturgische Feiergestalt wesentlich gehört, ausgehen" (S. 314) muß. Dieser begrüßenswerte und weittragende Ansatz bei der Feiergestalt der Sakramente wird allerdings gestört und verunklärt durch die fortwährende, aus dogmatisch-kirchenrechtlichen Zusammenhängen herkünftige Rede vom Spender und Empfänger der Sakramente.

Akzent auf dem „Glaubenssinn der Gläubigen"

Hier zeigt sich eine gewisse Unentschiedenheit im methodischen Ansatz und in der systematischen Ausgestaltung, die auch bei der Entfaltung der Theologie der Einzelsakramente durchschlägt. Unbeschadet dieses allerdings die Gesamtstruktur berührenden Bedenkens finden sich freilich vorzügliche Informationen zu biblischen, dogmengeschichtlichen und praktischen Fragen. Die dornige Problematik des Ordo (bis hin zur Weihe von Frauen zu Priestern) und die Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion werden ebenso offen angesprochen wie die Diskussion zur Interkommunion u.ä. Zu wenig Aufmerksamkeit hat hingegen die neuerlich diskutierte These gefunden, wonach die liturgische Feier der Eheschließung als das eigentliche Sakrament zu gelten habe.

Der Eschatologie, also den „Glaubensaussagen über das Endschicksal des einzelnen Menschen und die von Gott gewirkte endzeitliche Gestaltung der Menschheit und des gesamten Kosmos", wendet sich *Josef Finkenzeller* im letzten Traktat des Lehrbuchs zu (III, S. 525–678, hier S. 527). Zwischen Futurologie, New Age, Marxismus und Reinkarnation, aber auch im Kontrast zum Islam situiert er dieses Kapitel christlicher Glaubenslehre. Einer knappen Skizze zur biblischen Eschatologie und einer Durchsicht eschatologischer Konzeption des 19. und 20. Jahrhunderts folgt die Behandlung der einzelnen Themen. Sie reichen vom individuellen Tod und dem individuellen und allgemeinen Gericht über Fegefeuer, Wiederkunft Christi und Auferstehung der Toten bis hin zu Hölle und Himmel. Den einzelnen Komplexen sind nicht nur mustergültig klare Definitionen der jeweils gemeinten Wirklichkeit vorangestellt. Sie geben auch gute Einblicke in den biblischen Befund, die geschichtliche Entwicklung sowie die gegenwärtige Diskussion.

Die Vorstellung dieses Lehrbuches bliebe unvollständig, würde man nicht noch die beachtliche Leistung des Herausgebers in seiner doppelten Einführung angemessen würdigen. Wolfgang Beinert hat der Folge einzelner Traktate nicht nur eine hilfreiche, klar orientierte „Einleitung in die Dogmatik" (I, S. 1–44) vorangestellt. Seine „Theologische Erkenntnislehre" (I, S. 45–197) bietet eine Fülle wertvoller Erkenntnisse und Informationen. Was Offenbarung und Glaube, Heilige Schrift und Tradition, kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie meinen und welche Rolle sie im Gesamt des kirchlichen Glaubens und der christlichen Lehre spielen, wird hier mustergültig und einleuchtend vorgeführt. Obwohl erst an letzter Stelle genannt, liegt dabei ein klarer Akzent auf dem „Glaubenssinn der Gläubigen", der die Gemeinschaft aller Glaubenden in die Verantwortung nimmt und als „eine originäre Instanz für die Feststellung des christlichen Glaubens" (S. 181) neben anderen gelten darf.

Bedauerlich bleibt, daß der *Liturgie* keine größere, ja eigentlich gar keine echte Rolle als Bezeugungsinstanz des kirchlichen Glaubens zugebilligt wird – und dies, obwohl nicht nur im Rückblick auf die frühe Kirche das Axiom „lex orandi – lex credendi", wonach „die Regel des Betens die Regel des Glaubens bestimmt", größte Beachtung finden müßte. Überhaupt brächte eine stärkere Berücksichtigung der Liturgie ein Grundgesetz christlicher Glaubensbezeugung deutlicher zur Geltung, welches inhaltlich und strukturell von enormer Bedeutung bleibt. Nicht einmal im Register genannt sind Begriff und Sache der Anamnese, des Gedächtnisses, wo doch christlicher Glaube allein aus der *„memoria* passionis et resurrectionis Jesu Christi" lebt, sich als beständiger Vollzug dieses Gedächtnisses begreift und darin das für die Lehre verbindliche Gesetz des Betens befolgt. Dies in der theologischen Erkenntnislehre klar zum Ausdruck zu bringen, dabei die gegenwärtige Diskussion um die kulturelle Bedeutung des Gedächtnisses (J. Assmann) einzubeziehen und damit der Prinzipienlehre eine neue, zugleich

jedoch alte und bleibend gültige Wendung zu geben, wäre mehr als nur einer Überlegung wert gewesen.
Nach diesem kursorischen Durchgang wird man mit Lob und Anerkennung nicht sparen dürfen. Der ehrgeizige Versuch, eine umfangreiche Gesamtdarstellung der katholischen Dogmatik vorzulegen, welche dem neuesten Stand wissenschaftlicher Erkenntnis entspricht, dürfte insgesamt gelungen sein. Dominant und prägnant sind die jeweiligen Ausführungen zur biblischen Grundlegung und unterschiedlichen Bezeugung der jeweiligen Glaubenslehre geraten. Sie tragen zusammen und informieren solide über das, was heutige Exegese zum jeweiligen Thema zu sagen weiß. Breit einbezogen, z. T. sogar strukturbildend sind die Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Auf Schritt und Tritt wird deutlich, daß dieses Lehrbuch von Buchstabe und Geist dieses Konzils geprägt bleibt.

Das Werk gleicht einer großen Baustelle

Die dogmen- und theologiegeschichtlichen Abschnitte zeugen von der Einsicht in die Geschichtlichkeit aller Glaubensaussagen. Sie bringen das Ringen um bessere Einsicht und um die Bewährung einer Glaubenswahrheit im Streit mit wünschenswerter Deutlichkeit zur Sprache. Beachtlich bleiben auch die Einblicke in neuere und neueste theologische Bewegungen und Strömungen; sie werden nicht nur aufgelistet, sondern knapp und verständlich beschrieben. Daß manches noch immer im Fluß ist und als offenes Problem anzusprechen bleibt, wird immer wieder sichtbar und unbefangen ausgesprochen. Endlich muß auch die gute Lesbarkeit, das erfolgreiche Bemühen um einen leichten Zugang zu einer schwierigen Materie, der klare Aufbau und die durchsichtige Gliederung hervorgehoben werden. Unterschiedliche theologische Stile und Handschriften lassen sich dabei natürlich nicht verkennen, doch wirkt dies zugleich erfrischend bei einer kontinuierlichen Lektüre.
Blickt man auf den hohen Anspruch und die weitreichende Zielsetzung, die zu Beginn umrissen wurden, so stellt sich freilich nur bedingt Zufriedenheit ein. Nicht allen Bearbeitern ist es gelungen, ihr Thema erkennbar und nachvollziehbar mitten in der Gegenwart zu situieren und so seinen „Lebenswert" zu erhellen. Das Material für eine solche Aktualisierung des Glaubens liegt jedoch in jedem Fall sorgfältig aufgearbeitet bereit. Meist finden sich wichtige Fingerzeige für eine selbständige Übersetzung und Weiterführung. Der Brückenbogen von einer reichen Tradition zur Gegenwart hin wurde hier zwar mutig gespannt. Doch um den Bau zu vollenden und die Brücke auch begehbar und belastbar zu machen, bedarf es noch erheblicher Anstrengungen. So gleichen diese „Glaubenszugänge" einer großen Baustelle, die bereits Konturen des Künftigen erkennen läßt und daher zu weiterer Arbeit an diesem lohnenden Projekt ermutigt.

Arno Schilson

Neue Lebendigkeit

Entwicklungen im Umgang mit der Bibel

Die „Bibelbewegung" gehörte zu den entscheidenden Aufbrüchen in der katholischen Kirche unseres Jahrhunderts. Auch heute sind vielerorts in der Weltkirche neue Bemühungen beim Umgang mit der Bibel zu beobachten. Hannes Schreiber von der Katholischen Bibelföderation (Subregion Mitteleuropa) gibt einen Überblick.

Bis Ende 1995 war die Bibel in 2123 Sprachen übersetzt. Gezählt sind dabei nur Übersetzungen, bei denen mindestens ein vollständiges Buch in gedruckter Form erschienen ist. So die Angabe der Vereinten Bibelgesellschaften. Bedeutend schwerer festzustellen ist, in welcher Form und wie intensiv die Bibel gelesen wird. Dies für eine so große Institution wie die katholische Kirche zu überblicken, dürfte wohl auch nicht annähernd möglich sein. Dementsprechend beansprucht der vorliegende Beitrag in keiner Weise, abschließend zu sein. Im Folgenden können nur einige Entwicklungen dargestellt werden.
Wesentliche neue Anregungen für die praktische Bibelarbeit brachte die *Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation in Hongkong*, die von 2. bis 12. Juli 1996 tagte und Vertreter aus 70 Ländern vereinte. Zugleich lieferte sie einen Überblick über die Bibelarbeit, die unmittelbar im Auftrag von Bischofskonferenzen erfolgt. Daneben gibt es natürlich unzählige Bemühungen in kleinen Initiativen von Gruppen, von Orden, aber auch von Erneuerungsbewegungen, in denen die Schrift vielfach eine große Rolle spielt. Ein Tenor der Berichte über die letzten sechs Jahre Bibelarbeit war: Das Interesse an der Bibel ist gewachsen, auch die Zahl der Bibelgruppen scheint gestiegen zu sein, Westeuropa bildet allerdings eine Ausnahme. Besonders positiv waren die Berichte aus Lateinamerika und Asien; diese beiden Regionen hatten dann auch den prägendsten Einfluß auf die Vollversammlung.
Vor allem der Vortrag der Ordensfrau *Maria Ko* aus Hong-

kong war für die meisten Teilnehmer eine Überraschung. Von Ihrem Doktorat in Münster her ist sie mit europäischer Theologie vertraut, ihr Ansatz erinnert in manchem an Lévinas, zeigt sich vielfach stark vom Zen-Buddhismus beeinflußt sowie von der großen Rolle, die Heilige Schriften in vielen Strömungen asiatischer Religionen spielen.

Faszination der Bibel in Ostasien

Für das „Bibellesen im asiatischen Kontext", so der Titel des Vortrags, nannte sie fünf hermeneutische Prinzipien:
1. „Einmal hat Gott gesprochen, zweimal habe ich gehört" (Ps. 62,12): Jedes Wort, jeder Buchstabe in der Bibel trägt eine Unmenge an Bedeutungen, jedes Wort ist eine „wunderbare Verdichtung des Unendlichen". Deshalb muß der Leser „über den Vers hinausgehen". Daher sei Bibelinterpretation potentiell unendlich.
Der östliche Leser sei offener, um das Unendliche zu ahnen, vielleicht auf Grund der östlichen Art zu schreiben, die für diese Dimension die nötigen Voraussetzungen biete. So stellt das Chinesische Wörter nicht mit einer Reihe von Buchstaben, sondern mit Zeichen, einem gesamten, symbolischen Vergegenwärtigen der Wirklichkeit dar. Das Lesen östlicher Schriften führt dazu, über die Buchstaben hinauszugehen und den Sinn der Worte nicht in der logischen Analyse der einzelnen Elemente, sondern in der Kontemplation des Ganzen zu finden. Während des Lesens bleibt viel Freiraum für die Wechselwirkung zwischen Text und Leser, bleibt die Möglichkeit, auf das zu achten, was nicht geschrieben ist. Das Sprachverständnis sei vergleichbar mit chinesischer Seidenmalerei: Die weiße Fläche ist viel größer als die bemalte, um dem Vorstellungsvermögen Raum zu geben. „Östliche Menschen schätzen die weiße Fläche und das Schweigen... Gemäß einem zen-buddhistischen Ausspruch: Das Wort soll sein wie ein Finger, der auf den Mond weist: Man schaut auf den Mond, nicht auf den Finger, der auf ihn weist."

2. „Fragt die Väter, und sie werden euch erzählen" (Dtn 32,7): Die Tradition hat in Asien eine große Bedeutung für die Lektüre. „Östliche Menschen wissen um das Ewige; indem sie auf ihre Vorfahren hören, erfahren sie Gegenwart und Gemeinschaft mit ihnen." Der Rückgriff auf die östlichen Kirchenväter aber auch auf die eigene asiatische Tradition hat besondere Bedeutung.
3. „Dein Wort ist ein Licht auf meinem Pfad" (Ps 119,105): Asiatische Christen haben einen unmittelbaren Zugang zur biblischen Weisheitsliteratur aus ihrer eigenen Tradition, in der Weisheit nicht abstrakte, spekulative oder metaphysische Wirklichkeit sein, sondern einen Weg zu gutem und gelungenem Leben weisen will.
4. „Dieses Wort ist dir ganz nahe, in deinem Herzen" (Dtn 30,14): Das Herz – in der asiatischen Tradition Sitz der Gefühle, des Verstandes, der Weisheit und des rechten Handelns – spielt eine große Rolle in der asiatischen Spiritualität. Das Wort Gottes aufnehmen, meint eine Verwandlung des Herzens. Die gegenwärtige christliche Theologie appelliere zu sehr an den Verstand. Das Lesen der Bibel von „Herz zu Herz", könnte eine asiatische Theologie aufbauen, die gleichzeitig christlicher Offenbarung und asiatischer Kultur verpflichtet ist.
5. „Ich bin es, der mit dir spricht" (Joh 4,26): Alles Lesen der Bibel muß auf die Begegnung mit Christus und sein Mysterium hinführen.
Es gibt Anzeichen, daß in *Ostasien* heute die Bibel nicht nur unter Christen eine gewisse Faszination ausübt. Dies hängt wohl mit dem prägenden Einfluß der Bibel auf die Kulturgeschichte Europas zusammen. In Japan zum Beispiel besitzen 50 Prozent der Familien eine Bibel. In China kommt das steigende Interesse an den Religionen allgemein auch dem Christentum zugute. Auch hier wächst die Zahl der Kulturchristen, nichtchristliche Intellektuelle, die am Christentum interessiert sind und die Bibel lesen. Das Bibelwerk in Hongkong, das zu den aktivsten weltweit zählt, bietet zahllose Kurse zur Bibel an, zu denen viele Teilnehmer kommen, die sich als Buddhisten oder als religionslos bezeichnen.
Eine Sonderstellung nimmt die *indische* Bibelarbeit ein. Nirgends sonst ist die Inkulturation so weit gegangen wie hier. Traditionell buddhistische Formen der Kontemplation wurden vor allem von den Steyler Missionaren übernommen und mit christlichen Inhalten gefüllt. Nach wie vor ist die Auffassung verbreitet, daß das Christentum in Indien kein Altes Testament brauche. Dieses wird durch die Heiligen Schriften der asiatischen Religionen ersetzt. In letzter Zeit werden ähnliche Gedanken auch wiederholt von Indianern Südamerikas geäußert.

Den wohl bekanntesten Beitrag zur Bibelarbeit aus *Afrika* bildet die „Lumbko-Methode" oder „Siebenschritt-Methode", auch „Bibel-Teilen", die vor einigen Jahren in Mitteleuropa sehr populär wurde: Sie wurde vom „Missiologischen Institut Lumbko" in Delmenville/Südafrika für Meditationsgruppen entwickelt, die keinen theologisch gebildeten Leiter haben. Diese Methode basiert vor allem auf einem Wechsel von Schweigen und meditativem Wiederholen des Bibeltextes. Ihre großen Stärken sind, daß kaum Vorkenntnisse nötig sind und daß Diskussionen über Randthemen vermieden werden. (Für diesen Ansatz, wie für zahlreiche andere Methoden sei auf: *A. Hecht*: Zugänge zur Bibel, Stuttgart 1993, verwiesen.)
Viele Menschen in Afrika beten gerne mit den Psalmen, da sich in ihnen vieles aus der afrikanischen Welt von heute wiederfindet: Feinde, Krieg, Hunger... Viel wird für die Bibelarbeit in Afrika vom „Biblischen Zentrum für Afrika und Madagaskar" in Nairobi geleistet. Bibeln, Jugend- und Kinderbibeln werden in großer Auflage vom Verlag „Verbum Bible" in Kinshasa/Zaire hergestellt und vertrieben.

Die Bibelarbeit in *Lateinamerika* erlebt als besondere Herausforderung die Tatsache, daß fundamentalistische Sekten und Freikirchen, die sich sehr intensiv mit der Bibel beschäftigen, enormen Zulauf haben. Im Durchschnitt schließen

sich täglich 8000 Menschen einer solchen Gruppierung an. Im katholischen Bereich bemühen sich vor allem charismatische Gruppen und Basisgemeinden, die Sympathien zur Befreiungstheologie haben, um ein vertieftes Verständnis der Bibel.

Während die charismatischen Gruppen (wie auch in Europa) vor allem den individuellen und spirituellen Aspekt des Bibellesens hervorkehren, wird von den Basisgemeinden zusätzlich zum mystischen der gemeinschaftsstiftende und politische Aspekt betont – Bibellesen aus einer Option für die Armen. Die Aufgabenstellung erscheint insgesamt anders als die europäische Exegese: „Das Hauptproblem ist nicht der Glaube, der durch die Säkularisierung gefährdet ist. Sondern es ist das Leben, das ernstlich gefährdet ist, ausgelöscht und verunmenschlicht zu werden", meint der wohl bekannteste Vertreter der zweiten Richtung, der aus Holland stammende Brasilianer *Carlos Mesters*. In einem Artikel in „Medellín" vom Dezember 1996 stellt er die Entwicklung der Bibelarbeit in jüngster Zeit in drei Etappen dar: 1. Die Bibel kennenlernen – Unterweisen; 2. Bilden von Gemeinschaften, als Frucht der Lektüre der Bibel in Form von zahllosen Bibelgruppen etc.; 3. Dem Volk dienen – Umsetzen.

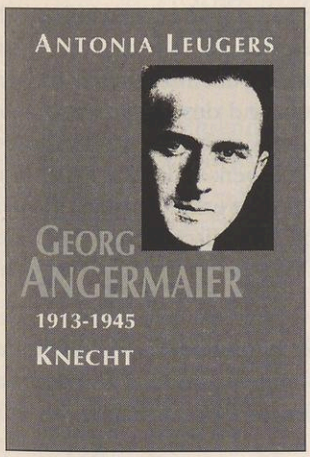
Wesentlich scheint dabei der Gedanke: „Die Bibel erscheint als ein Spiegel, ‚Symbol' (Hebr. 11,19) aus dem die Gemeinschaft heute selbst lebt. Sie führt die Armen zur Entdeckung: Wenn Gott mit diesem Volk in der Vergangenheit war, dann ist er auch bei uns in unserem Kampf, um uns zu befreien." Ziel ist es dementsprechend nicht, Informationen über die Vergangenheit zu suchen, sondern die Gegenwart mit dem Licht der Anwesenheit des bekannten und befreienden Gottes zu erhellen. Ort der Interpretation sind die Armen, Ausgeschlossenen und Randgruppen. Dies, so Mesters, verändert das Hören: „Durch das Fehlen eines kritischen sozialen Bewußtseins wird der Interpret zum Opfer von ideologischen Vorurteilen und verwendet die Bibel um das unmenschliche System der Unterdrückung zu legitimieren."

Von den Großprojekten hatte in Lateinamerika wohl das Projekt „Wort und Leben" der CLAR (Vereinigung der Ordensleute Lateinamerikas) den prägendsten Einfluß, das auf das Gedenkjahr 1992 mit fünfjährigem intensivem Bibelstudium vorbereiten, an die dunklen Seiten der 500jährigen Geschichte seit der „Entdeckung" erinnern und zugleich einen Prozeß der Umkehr und eine vertiefte Evangelisation des Kontinents fördern sollte. Auf Grund von innerkirchlichen Konflikten wurde es 1989 abrupt abgebrochen und teilweise auf nationaler Ebene weitergeführt.

NEU

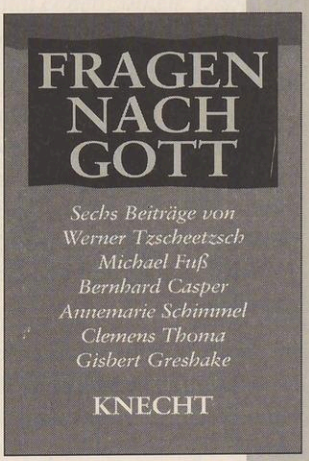
THEOLOGIE / RELIGION

NEU



Antonia Leugers
Georg Angermaier 1913–1945
Lebensbild und Tagebücher
486 S., broschiert
DM 78,–/sFr 74,–/öS 570,–
ISBN 3-7820-0762-X

Daß der Widerstand gegen das Nazi-Regime nicht zuletzt auch Widerstand gegen Teile der Kirchenhierarchie war – das wird gerade an der Biographie des streitbaren Laien Angermaiers deutlich.



Volker Strocka (Hrsg.)
Fragen nach Gott
Gottesvorstellungen der Juden, Christen und Muslime heute
156 S., Pb.
DM 26,–/sFr 25,–/öS 190,–
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 Tele-akademie im SWF.



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

„Es ist eine ganz andere Art des Zugangs, auf die man sich einlassen muß, um dann aber reich beschenkt zu werden."
Arno Schilson



Rainer Hank
Der Geistliche und die Macht – Bernhard Hanssler
136 S. mit Abb., geb. mit Schutzumschlag
DM 38,–/sFr 36,–/öS 277,–
ISBN 3-7820-0758-1

Ein Essay skizziert in Umrissen den Lebensweg des schwäbischen Prälaten und legt seinen weltanschaulichen Horizont frei. „Wer die Sprache hat, der hat die Macht" – diesem Prinzip weiß er sich bis zum heutigen Tag verpflichtet.

VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

Europa bietet ein sehr differenziertes Bild. Zum einen ist der Einfluß von Erneuerungsbewegungen, vor allem der charismatischen Bewegung und der Fokolare, auf die Bibelarbeit nicht zu übersehen. In einigen Bewegungen erlebt die Lehre vom vierfachen Schriftsinn eine Renaissance. Im frankophonen Raum nach wie vor weitverbreitet ist (teilweise in leicht veränderter Form) die „Methode Cardijn" „Sehen – Urteilen – Handeln". (Dieser Ansatz hat überhaupt wie kein anderer die Bibelarbeit weltweit geprägt. Auch in den beiden Amerika ist er nach wie vor geschätzt.) Die meisten Einrichtungen klagen über leicht oder stärker zurückgehendes Interesse, wenngleich in geringerem Ausmaße als in anderen Bereichen der Pastoral. Meist sind Laien engagierter als der Klerus.

Das Interesse am Bibliodrama ist gestiegen

Einzelne Diözesen in verschiedenen europäischen Ländern arbeiten gegenwärtig an *Erneuerungsprogrammen*, die stark biblisch orientiert sind, etwa die Diözesen Alba Julia in Rumänien, Bozen-Brixen in Italien mit einem Programm „Die Bibel in vier Jahren" oder Santander in Spanien, wo sich 400 Animatoren für die Vorbereitungskurse angemeldet haben. Im mitteleuropäischen Raum konnten sich in den vergangenen Monaten zwei vierfarbige Bibelzeitschriften neu etablieren: „Welt und Umwelt der Bibel", die deutsche Übersetzung von „Le Monde de la Bible", erreichte in acht Monaten über 6000 Abonnenten, „Jota", die neue vierfarbige Zeitschrift des holländischen und flämischen Bibelwerks, hält bei 1200.

Bemerkenswert ist in den letzten fünfzehn Jahren im deutschen Sprachraum, daß das Interesse am *Bibliodrama* rasch gestiegen ist. Statistische Zahlen über Teilnehmer gibt es nicht, allerdings kann die Tatsache, daß mittlerweile in Deutschland zwischen zwanzig und dreißig Institute Ausbildungen für Bibliodramaleiter anbieten, ein Indikator sein. Beim Bibliodrama handelt es sich um einen Sammelbegriff, für Formen der Bibelarbeit, bei denen das szenische Spiel im Vordergrund steht. *Norbert Pauler* definiert das Bibliodrama als Versuch, „ausgehend von einem biblischen Text, dem ich mich zusammen mit anderen auf verschiedenen ‚Wegen' nähere, Zusammenhänge mit meinem eigenen Leben und Glauben zu entdecken". Das Bibliodrama hat somit den Anspruch, die eigene aktuelle Lebenssituation und biblische Texte wechselseitig auszulegen, die eigene Biographie am Bibeltext zu reflektieren und aufzuarbeiten, zeigt oft auch den Wunsch, sich von den biblischen Texten treffen und formen zu lassen. Der Zugang ist dabei im allgemeinen nicht ein intellektueller, sondern ein spielerischer. Durch verschiedene Hilfen wird den Teilnehmenden die Möglichkeit gegeben, sich im Text wiederzufinden, sich mit einer Person, Sache etc. in diesem zu identifizieren.
Das Bibliodrama in seiner konkreten Ausprägung ist eine neue Erfindung. Die Schriftlesung unter dem Aspekt, die eigene Lebenssituation in der Bibel wiederzufinden, hat aber eine lange Tradition und scheint gerade in den Ländern der Bibel heute große Bedeutung zu haben. Darauf lassen mehrere Berichte über Christen im *Nahen Osten* schließen: Das Leben Abrahams etwa wird zum Deutungsmuster für das eigene Schicksal, das babylonische Exil läßt die Schwierigkeiten des eigenen Volkes verständlich erscheinen.

In *Osteuropa* sahen die Voraussetzungen für die praktische Bibelarbeit nach der Wende sehr unterschiedlich aus. In Polen und Jugoslawien gab es bereits zahlreiche Initiativen, die von Einzelpersonen, zumeist Priestern, Ordensleuten oder von meist regional organisierten Erneuerungsbewegungen ausgingen und weitgehend unabhängig voneinander arbeiteten. Für Polen geben die meisten Gesprächspartner an, daß das Interesse an der Bibel nach der Wende etwa gleich groß geblieben sei. Anders im ehemaligen Jugoslawien; in einigen Nachfolgestaaten hat die Religiosität seit Kriegsbeginn zugenommen, was sich auch auf die Bibelarbeit auswirkt. Dies gilt vor allem für Serbien und Kroatien. In Slowenien stieg die Nachfrage nach Bibelkursen vor allem auf Grund eines neuen Kurskonzepts von *R. Koncilija* „Die Kraft des positiven Denkens", das den Exerzitien des Ignatius in manchem ähnelt. In den anderen kommunistischen Ländern war Bibelarbeit fast nur im Untergrund möglich. Vor allem aus der Tschechoslowakei existieren aus dieser Zeit eindrucksvolle Zeugnisse.
Nach der Wende ergriff als erstes der Budapester Neutestamentler *Béla Tarjanyi* die Initiative und ließ im April 1990 ein Bibelwerk als Verein registrieren, das inzwischen allgemein anerkannt ist. Auf besonderes Interesse stieß ein dreitägiges Multiplikatorenseminar, das inzwischen dutzende Male in allen Teilen Ungarns und des ungarischsprachigen Auslands angeboten wurde. Erarbeitet werden dabei Formen der Bibelarbeit in Gruppen, z. B. Västeras, Methode Bludesch, Bibelteilen. Bibelwerke wurden mittlerweile in allen Reformstaaten mit katholischer Mehrheit oder größerer Minderheit von den zuständigen Bischofskonferenzen errichtet.

In den Nachfolgestaaten der Sowjetunion ist vor allem der Mangel an ausgebildeten Personen zu spüren. Die meisten (der ohnehin wenigen zugelassenen) Priester haben nur eine zweijährige Ausbildung nach der Grundschule absolvieren dürfen. Für die neuen Kandidaten mangelt es weitgehend an Ausbildern. Wo es ein Angebot gibt – etwa Bibelabende oder -kurse –, wird dieses zumeist auch sehr gut angenommen. Vorträge oder Bibelabende erreichen vielfach mehrere hundert Menschen. Publikationen zu religiösen Themen werden meist mit großer Auflage gedruckt – und auch verkauft. Für die ukrainisch-katholische Kirche etwa gewöhnlich mit einer Auflage von 10 000–100 000, bei einer Gläubigenzahl von etwa vier Millionen.
Der Schwerpunkt Bildung gilt allerdings nicht nur für die ehemalige Sowjetunion. Viele bibelpastorale Institutionen weltweit haben sich diese für die nächsten Jahre als einen Arbeitsschwerpunkt gesetzt, vor allen die Bildung von Laienmit-

arbeitern. Gegenwärtig spielen dabei unter anderem Korrespondenzkurse eine große Rolle. Bildung ist auch als einer der Schwerpunkte der Arbeit der Bibelföderation im Schlußdokument der Vollversammlung von Hongkong genannt.
Von den deutschsprachigen Medien wurde aus dem Schlußdokument 1996 vor allem ein Satz zitiert: „Als Katholische Bibelföderation verpflichten wir uns dazu, die aktive Beteiligung von Frauen an allen Aktivitäten der Föderation sowie den Gebrauch einer inklusiven Sprache in allen ihren Aktivitäten und auf allen ihren Ebenen zu fördern" (8. 1. 8.). Die fast einhellige Zustimmung war wohl auch darauf zurückzuführen, daß der Begriff „inklusive Sprache" von verschiedenen Teilnehmenden verschieden weit interpretiert wurde.
Dies hatte einen Hintergrund in der Diskussion um die New Revised Standard Version, einer amerikanischen Bibelübersetzung, die 1995 nach Approbation durch die US-Bischofskonferenz von der Glaubenskongregation für die Liturgie verboten wurde. Für den Autor war aber vor allem überraschend, welche große Bedeutung vor allem Ordensschwestern aus der Dritten Welt frauenorientierter Bibelarbeit zumessen. Beispiele dafür bieten etwa Malaysia, Indien, der Sudan oder Bolivien.
Betrachtet man die verschiedenen Ansätze der Bibelarbeit weltweit, so zeigt sich, daß die von C. Mesters für Lateinamerika genannten beiden Ansätze des Bibellesens auf der einen Seite hin zu einem intensiveren spirituellen Leben, auf der anderen Seite zu einem Engagement für die Gemeinschaft analog für andere Regionen der Weltkirche gelten. Im einzelnen variieren die Ansätze sehr stark. Gerade diese Vielfalt entspricht aber der der Bibel selbst.

Hannes Schreiber

Konsolidierung nach der Wahl?

Nicaragua sucht den innenpolitischen Konsens

Zum zweiten Mal seit der Somoza-Diktatur fanden in Nicaragua im Oktober 1996 freie und international überwachte Wahlen statt, die den schwierigen Weg zur demokratischen Normalität ebnen sollten. Dabei hat die Wählerschaft die Polarisierung der politischen Landschaft bestätigt. Ohne eigene Parlamentsmehrheit steht daher auch die neue Regierung vor ähnlichen Problemen der Regierungsfähigkeit wie ihre Vorgängerin.

Die Länder, die während der 80er Jahre im Brennpunkt der mittelamerikanischen Krise standen – El Salvador, Guatemala und Nicaragua –, waren auf der Grundlage des Regionalabkommens von Esquipulas (1987) in einen Übergangsprozeß zur friedlichen Konfliktlösung eingetreten, der dann jedoch in jedem der drei Staaten unterschiedlich verlief. Nicaragua war dabei am schwersten betroffen, weil auch nach Beendigung des Hauptkonflikts die bestehende Kräftekonstellation im Inneren wie im Außenverhältnis (zu den USA) eine zügige Rückkehr zur politisch-wirtschaftlichen Normalität verzögert hat.
Anders als die revolutionären Aufstandsbewegungen in El Salvador und Guatemala war die sandinistische Revolutionsregierung in Nicaragua von massiven Zuwendungen des Ostblocks und Kubas abhängig geworden. Diese Unterstützungsbasis brach mit dem Ende der sozialistischen Wirtschaftsgemeinschaft zusammen; andererseits blieb westliche Hilfe nennenswerten Umfangs aus, solange nicht ein eindeutiger Wechsel der Macht- und Rechtsverhältnisse vollzogen war. Eine weitere Besonderheit unterscheidet Nicaragua vom Prozeß der Konfliktbeilegung in den Nachbarländern: Hier war keine militärische Pattsituation entstanden – die sandinistische Volksarmee blieb trotz der Herausforderung durch die „Contra" die beherrschende Kraft. Anders als in El Salvador gelang es daher nicht, schon vor der Ausrufung von Wahlen einen Waffenstillstand zwischen den Konfliktparteien auszuhandeln. Die ersten „freien" und international überwachten Wahlen fanden also 1990 vor dem Hintergrund der noch schwelenden bewaffneten Auseinandersetzungen statt, und die gesamte Amtszeit der „Übergangsregierung" Chamorro wurde von dem Kräftemessen zwischen den beiden Lagern bestimmt.
Betrachtet man die seit Ende der 80er Jahre in Zentralamerika unternommenen Transitionsprozesse, so liegt auf den ersten Blick zwar der Schluß nahe, in Nicaragua sei wie in El Salvador eine Überleitung von der militärischen und politischen Auseinandersetzung in ein befriedetes demokratisches System verfolgt worden, die entlang eines ähnlichen Zielkorridors verlief. Tatsächlich aber bestanden nach dem elfjährigen sozialistischen Experiment politische und wirtschaftliche Unterschiede, deren Folgen die Reformfähigkeit und den Wiederaufbau erschwerten.
Der Systemwandel vollzog sich in drei Teilprozessen, auf drei Ebenen also, die nur locker miteinander verbunden waren und nur teilweise parallel verliefen. Zum einen handelte es sich um die Verhandlungen zum Übergang vom Krieg zum Frieden, zweitens um die Rückkehr von einer Zentralverwaltungs- zur Marktwirtschaft und schließlich um den

Wandel vom autoritären Entscheidungsprozeß zur demokratischen Konsolidierung. Unter dem daraus entstehenden Konfliktdruck wurden die sechseinhalb Jahre der – zunächst aus 14 Parteien bestehenden, dann aber zusehends zerbröselnden – Regierungskoalition unter *Violeta Barrios de Chamorro* von einer Reihe von Dauerkrisen bestimmt.
Dabei ging es um die grundlegenden Aspekte einer Zivilregierung und ihrer Handlungsfähigkeit in einem Umfeld der noch autoritär bestimmten Kräftekonstellation und weiterwirkender kriegerischer Auseinandersetzungen. Diese vier großen Reformkonflikte betrafen die Kontrolle über die *Streitkräfte*, die *Ausgestaltung der Legislative* und die Austarierung der Kompetenzen zwischen ihr und der Exekutive, die *Neukonstituierung der Rechtsprechungsorgane* und die *Kontrolle über die Produktionsmittel* (hier insbesondere die Eigentumsfrage).

Während all dieser Jahre kam die Landbevölkerung nicht zur Ruhe, da sich die Kampfhandlungen in ländlichen Gebieten, vor allem im Nordteil des Landes fortsetzten, wo marodierende Kämpfergruppen – anfangs vor allem aus der ursprünglich von den USA unterstützten *Resistencia Nicaragüense* – eigene politische Forderungen mit Waffengewalt durchzusetzen suchten. Eine kriegsmüde Bevölkerung, die einer wirtschaftlichen Katastrophe nach der anderen ausgesetzt worden war, sah sich einem Wildwuchs parteipolitischer Gruppen gegenüber, von denen jede ihre Existenzberechtigung durch den Abschluß politischer Abkommen und Partikularabsprachen zu sichern suchte.

Wahlen auf neuer gesetzlicher Grundlage

Die Bilanz der sechsjährigen Übergangsperiode ist also *widersprüchlich*. Mehr als vier Jahre vergingen zunächst in zähem Ringen um Kompromißabsprachen und ohne wesentliche Impulse zur wirtschaftlichen Erneuerung. Eine Wende zu ernsthaften Konsensbemühungen brachte erst der drohende Entzug internationaler Finanzhilfe, so daß es nach der umstrittenen Reform der Militärgesetzgebung (1994) schließlich 1995 zu einem *acuerdo político* kam, der die Regelung bzw. ein Einfrieren der strittigsten Komplexe ermöglichte. Trotz geringer wirtschafts- und sozialpolitischer Spielräume und Erfolge hat die Regierung Chamorro in einem tiefgespaltenen Land ohne historisch gewachsenes Demokratieverständnis demokratische Prozeduren der Entscheidungsfindung aufrechterhalten und mit Ausdauer ein Terrain für die innenpolitische Aussöhnung bereitet.
Zu den wichtigsten Grundlagen des Neubeginns gehört die *Verfassungsreform* von 1995, mit der das Gleichgewicht in der Gewaltenteilung und der Rechtsprechung wiederhergestellt wurde. Zugleich wurden die *wahlrechtlichen Neuerungen* eingeführt, die 1996 die Basis für einen im wesentlichen normgerechten Wahlablauf abgaben.
Die Debatte um die Wahlrechtsreform selbst hatte während der vergangenen zwei Jahre, in Konflikt zwischen Exekutive und Parlament, das politische Panorama beherrscht, und auch nach ihrer Verabschiedung hatte die Polemik über die entscheidenden Passagen (insbesondere die Frage der Ausschluß- und Anfechtungsgründe für Präsidentschaftskandidaturen; die Einführung der Stichwahl und die zentralisierte Kontrolle des Wählerregisters und des Ausweis- und Einschreibungsverfahrens) den Prozeß der Wahlvorbereitung belastet und verzögert.
Das Wahlalter wurde auf 16 Jahre herabgesetzt. Für die Präsidentschaftswahl gilt nun die reine *Mehrheitswahl*, mit der Besonderheit, daß der Kandidat der relativen Mehrheit als gewählt gilt, soweit er die Schwelle von 45 Prozent der Stimmen erreicht; erzielt kein Kandidat dieses Quorum, so findet eine Stichwahl statt. Die Wahlen zum Abgeordnetenhaus und den übrigen Vertretungskörperschaften richten sich nach dem Prinzip der *Verhältniswahl* mit teilweise unvollständigem Proporz.

Das traditionelle Parteienspektrum Nicaraguas hatte in den letzten sechs Jahren einen *Atomisierungsprozeß* durchlaufen; seit 1990 hatte jede der größeren Parteien des Landes mindestens eine Spaltung erlebt. Hatten sich Ende der 80er Jahre noch zehn politische Parteien zur Wahl gestellt, so standen die Wähler 1996 vor der Entscheidung zwischen 23 Präsidentschaftskandidaten, 24 Parteilisten (19 Parteien und vier Wahlbündnisse aus weiteren zwölf Parteien) für die Abgeordnetenwahl und ähnlich vielfältig zusammengesetzten Kommunalwahllisten (bei denen neben den Parteien insgesamt 55 Wählerinitiativen kandidierten).
Aufgrund der neuen Wahlgesetzgebung war eine Wahlkampfperiode von 75 Tagen angesetzt worden, die damit wesentlich länger war als in lateinamerikanischen Ländern sonst üblich. Sie verlief allgemein in einem Klima der garantierten Meinungs- und Versammlungsfreiheit. Die inzwischen erreichte *Medienvielfalt*, die zumindest den größeren politischen Gruppen ausreichende Publizität gewährte, war dabei ausschlaggebend. Die Tagespresse (im wesentlichen vier in ihrer politischen Linie klar unterschiedliche Organe) und die Fernseh- und Rundfunklandschaft haben sich in den vergangenen drei Jahren zu einem breiten Spektrum der Informations- und Meinungsveröffentlichung entwickelt, das weitestgehende Chancengleichheit garantiert, auch wenn einzelne Fernsehkanäle und Radiosender noch in Regie der früheren sandinistischen Regierungspartei FSLN stehen und andere Kanäle inzwischen von Wirtschaftsinteressen aus dem rechten Lager dominiert werden. Öffentliche Verwaltung und Sicherheitskräfte haben sich – obwohl in großen Teilen noch aus FSLN-Sympathisanten bestehend – ganz allgemein unparteiisch verhalten; dies trifft auch für die Wahlpolizei zu.

Nach anfänglich krasser Polarisierung zwischen den Hauptkandidaten *Daniel Ortega* und *Arnoldo Alemán* („Somozismo"-Vorwürfe einerseits, „Comunismo" andererseits) hat der Mangel wirklicher Alternativen in der Mitte des politischen Spektrums dazu geführt, daß sich die beiden konträren Kräftegruppen im Verlauf mehr und mehr auf Mäßi-

gung zwecks Stimmenwerbung aus der Mitte einstellten. Entsprechend der Werbung um die Wählerschaft der Mitte herrschten gegen Ende der zunächst völlig konfliktiven Kampagne programmatisch auf beiden Seiten Andeutungen der Bereitschaft zum Ausgleich vor.
Ortega hatte unter dem Motto „Eine Regierung für alle, für den Frieden" frühzeitig eine „Triple Alianza" verkündet. Die Strategie der Dreier-Allianz bestand darin, einzelne Politiker aus dem konservativen Lager und Teile der ehemaligen Contra-Gruppen in die geplante Regierungsmannschaft aufzunehmen. Auf dieser Plattform sicherte Ortega die Beibehaltung der inzwischen wieder entstandenen privatrechtlichen Wirtschaftsstruktur zu, betonte seine Bereitschaft zur Annäherung an die USA und deutete sogar die Möglichkeit einer Regierungsbeteiligung seines Kontrahenten Alemán an. Konkret sah das Wahlprogramm des FSLN ein staatliches Beschäftigungsprogramm vor und eine novellierte staatliche Rahmenplanung, aber unter Aufgabe der früher vertretenen Umverteilungs- und Verstaatlichungsprinzipien und bei Anerkennung der erreichten währungspolitischen Stabilität. Ähnlich wie von seiten der Liberalen wurde auch hier eine Schwerpunktsetzung bei der Kreditförderung zugunsten von Klein- und Mittelbetrieben zugesagt. Die sandinistische Partei bot sich somit als *gemäßigt-linke Bewegung* für die sozial Benachteiligten an, wobei ihr allerdings der Abstand von der eigenen Geschichte angesichts der Kontinuität in ihrer Führungsriege schwerer fällt als den Liberalen die Distanzierung von Somoza. Ortega wird dafür im nachhinein aus den eigenen Reihen der Vorwurf der Anbiederung an die Bourgeoisie gemacht.

Ein umstrittener Wahlverlauf

Alemán seinerseits verzichtete nach und nach auf die extremen Drohgebärden der Anfangswochen und revidierte seine Ankündigung eines „sofortigen Bruches mit Kuba". Das Wahlprogramm der Alianza Liberal zielte auf eine grundsätzliche Weiterführung des Wirtschaftsprogramms der bisherigen Regierung ab, allerdings unter Schwerpunktsetzung auf eine Reform des Justizapparates, die Regelung der Enteignungsfälle und einen „Abbau der entstandenen Monopolpositionen" in der inländischen Wirtschaft zugunsten eines Förderungsprogramms für die mittelständische gewerbliche Wirtschaft.

Ungewöhnliche Schwierigkeiten ergaben sich aus der *Komplexität des Wahlgangs*, bei dem die Präsidentschaftswahl – mit 23 Kandidaten – mit der Wahl der 90 Parlamentsabgeordneten (davon 20 über eine Landesliste und 70 auf Bezirksebene), den Kommunalwahlen (145 Bürgermeister und die Mitglieder der Gemeinderäte), und überdies mit der Wahl der 20 Abgeordneten zum zentralamerikanischen Parlament (PARLACEN) sowie der Regionalräte in den autonomen Atlantikgebieten gebündelt wurden. Die Wähler hatten daher jeweils mit sechs Stimmzetteln zu tun.

Im Vorfeld der Wahl haben sich alle Gruppen des innenpolitischen Spektrums im großen und ganzen an die inzwischen allgemein akzeptierten demokratischen Verhaltensregeln gehalten, so daß der Wahlkampf in einem kaum gestörten Klima der Meinungs- und Versammlungsfreiheit verlaufen konnte, das auch wesentlich von der Vielfalt der Berichterstattung und Selbstdarstellungsmöglichkeit aller politischen Gruppen in den Medien bestimmt war. Trotz der Plakataktionen, Massenkundgebungen und der Presseberichterstattung handelte es sich diesmal um den ersten modernen Medienwahlkampf in Nicaragua, dessen Wirkungen hauptsächlich über die häuslichen Mattscheiben erzielt wurden. Der Gesetzgeber und der Oberste Wahlrat (CSE) hatten derartig viele Kontrollmechanismen in das Wahlgesetz und die Vorschriften über den Ablauf der Wahlen eingebaut, daß dadurch unbeobachtete Wahlfälschung praktisch unmöglich war.
Hinzu kommt als wesentlichstes Merkmal des Wahlverfahrens, daß erstmals die Möglichkeit der Beobachtung durch Parteiobleute eröffnet worden war. Nicaragua ist damit das erste Land Mittelamerikas und das fünfte Land in Lateinamerika, das die Inspektion des Wahlprozesses durch Vertreter aller Parteien und durch unabhängige einheimische Beobachtergruppen ermöglicht hat. Außerdem waren 944 ausländische Wahlbeobachter im Einsatz. Das Ergebnis gerade der Wahlinspektion durch die neu entstehende einheimische Zivilgesellschaft kann als außerordentlich positiv gewertet werden, da im Endeffekt 95 Prozent aller Wahllokale von Parteivertretern beaufsichtigt wurden.
Andererseits haben zahllose organisatorisch-logistische Probleme und die außerordentlich komplexe Abwicklung der sechs parallelen Wahlgänge die *Transparenz der Abstimmung* belastet und boten naheliegenden Anlaß für die Anfechtungskampagne der Opposition schon nach Bekanntgabe der ersten Zwischenergebnisse. Tatsächlich traten sowohl während der Vorbereitungsphase (281 wahlbezogene Delikte) als auch am Wahltag selbst Unregelmäßigkeiten in großer Zahl auf. Die von der Opposition angeführten Fälle erwiesen sich jedoch fast durchweg als Zählungs- und Übertragungsfehler (vor allem bei der telegraphischen Übermittlung), die in ihrer Größenordnung keine durchschlagende Auswirkung auf das Gesamtergebnis haben konnten; sie wurden systematisch erfaßt und im Zweitauszählungsverfahren korrigiert.
Die Strategie des unterlegenen FSLN hatte darauf abgezielt, Wahlfälschungen in mehreren stimmenstarken Bezirken mit knappen Mehrheiten geltend zu machen, so daß dort das Ergebnis zugunsten der Alianza Liberal unter die 45-Prozent-Schwelle gedrückt worden wäre. Dies hätte dann eine Stichwahl im zweiten Wahlgang ermöglicht, für die sich Ortega noch Erfolgsaussichten versprach. Als gegenstandslos erwies sich auch die mit großer Publizität aufgebauschte „Entdeckung" von größeren Mengen unbenutzter Wahlzettel; dabei handelte es sich um ungekennzeichnete Restbestände, die ohnehin nicht für nachträgliche Verfälschungen benutzbar waren. Eine Fälschung größeren Umfangs ist offenbar

allein im Bezirk Matagalpa geschehen. Sie hat zur Anklage gegen den Leiter des Bezirks- und Wahlrats geführt, der sich dieser zunächst durch Flucht entzog. Zur Debatte standen hier möglicherweise ge- oder verfälschte Auszählungsresultate aus 593 (von landesweit 8995) Wahllokalen, wodurch die Gültigkeit von ca. 25 000 Wählerstimmen betroffen war. Eine Nachwahl in Teilen des Bezirks Matagalpa wäre die Konsequenz gewesen; zusammen mit der Verkündung des amtlichen Endergebnisses am 22. November 1996 wurde schließlich auch diese Anfechtung vom CSE als unbegründet abgelehnt.
Entgegen Befürchtungen vor einer hohen Wahlmüdigkeit hat die nicaraguanische Wählerschaft mit einer Wahlbeteiligung von etwa 86 Prozent nahezu die gleiche Präsenz gezeigt wie 1990, eine gültige Entscheidung getroffen und die derzeitigen innenpolitischen Kräfteverhältnisse legitimiert. Nach einem langwierigen Auszählungs- und Überprüfungsverfahren ergab sich für die Liberale Allianz (AL) bei der Präsidentschaftswahl landesweit eine Mehrheit von 51 Prozent und für die FSLN einen Anteil von 37,7 Prozent; für die Parlamentswahl lagen die entsprechenden Ergebnisse bei 46 Prozent zu 36,5 Prozent.

Von den 24 angetretenen Parteien gewannen nur elf einen Abgeordnetensitz, darunter acht Kleinstparteien nur aufgrund der Sonderregelung, daß ihre Präsidentschaftskandidaten, ungeachtet der Limit-Klausel, einen Sitz im Parlament beanspruchen können, soweit ihre Liste landesweit eine Minimalrepräsentation erreicht hatte, die nach einer äußerst komplexen Formel berechnet wird. Unter anderem hat dies zur Folge, daß die neue Nationalversammlung drei Überhangmandate haben wird, also 93 Abgeordnete statt der in der Verfassung vorgesehenen 90. Die übrigen 13 Organisationen verlieren nach Maßgabe des neuen Wahlrechts ihre Rechtspersönlichkeit. Diese Kleinparteien und Minibündnisse der politischen Mitte hatten sich auf keine gemeinsame Wahlplattform einigen können und waren durch Korruptionsskandale und die Nichtzulassung einiger ihrer Spitzenkandidaten geschwächt.

Die nicaraguanische Wählerschaft hat damit im Ergebnis eine klare Entscheidung gegen die seit 1979 eingetretene Zersplitterung des parteipolitischen Spektrums abgegeben. Wohl verstärkt das Votum die Polarisierung zwischen den beiden gegensätzlichen politischen Blöcken, es könnte aber den Ausgangspunkt für eine Entwicklung in Richtung auf ein Zweiparteiensystem bilden.
Im Wahlergebnis wird ein regionales Muster der Kräfteverteilung zwischen den beiden Hauptparteien deutlich, das verhältnismäßig klare politische Trennlinien erkennen läßt. Die sandinistische Front konnte sich relative Mehrheiten nur in vier von 17 Wahlbezirken sichern, und zwar in ihren traditionellen Schwerpunktregionen León, Nueva Segovia, Estelí und Chinandega. Im großen und ganzen bestätigt sich, daß der Wählerstamm des Sandinismus die durch Landreform zu Eigenbesitz gekommenen Kleinbauern sind (zu einer durchgreifenden Kollektivierung war es in Nicaragua nicht gekommen) und eine hauptstädtische akademisch-marxistische Elite. Aus der dritten früheren Basis der FSLN – der besitzlosen städtischen Arbeiterschaft – ist offenbar eine wahlentscheidende und besonders schmerzhafte Abwanderung zu anderen Parteien erfolgt; nur so lassen sich die Verluste gerade im Hauptstadtbereich Managua erklären.
In allen übrigen Bezirken – und in ganz entscheidender Weise in den autonomen karibischen Küstenregionen – erzielte die Liberale Allianz ihre Mehrheiten. Immerhin ist es aber dem Ortega-Flügel der FSLN gelungen, den Absprung gemäßigter Kräfte durchzustehen und dem abtrünnigen sozialdemokratischen MRS (unter *Sergio Ramirez*) die parlamentarische Existenz zu entziehen. Dem Sandinismus ist ein Wähleranteil verblieben, der wenig unter dem Ergebnis der letzten Wahl (1990: 40,8 Prozent) liegt und seine Stellung als geschlossenste Parlamentsfraktion nicht gefährdet.

Die lange Zurückhaltung der katholischen Kirche

Aus den elf sandinistischen Regierungsjahren war das gespannte Verhältnis zwischen FSLN und Kirche bekannt, das sich vor allem aus der gezielten politischen Förderung der *Volkskirchenbewegung* erklärte. Dennoch hatte sich die Kirche in den letzten Jahren von öffentlichen Bekundungen zurückgehalten, die eine Parteinahme erkennen lassen konnten. Noch im Hirtenbrief der Bischofskonferenz von Mitte September 1996 wurden allgemein die politischen Kräfte des Landes zur Einhaltung solidarischer Prinzipien und einer politischen Ethik angehalten. Ergänzt wurde dieses Bild auf sandinistischer Seite durch die demonstrativ veränderte Haltung gegenüber der katholischen Kirche, wie sie sich zuerst im Zusammenhang mit dem zweiten Papst-Besuch im Februar 1996 zeigte. Überraschend erhielt dann aber die Bevölkerung noch in den letzten Tagen vor dem Wahltermin ein Zeichen, wem die Kirche zuneigte: Der Erzbischof von Managua, Kardinal *Obando y Bravo*, gewährte dem liberalen Kandidaten Alemán in einer Messe den Auftritt als Lektor und sprach dann im Gleichnis von einer Giftschlange (mit der nur die Sandinisten gemeint sein konnten), die – wenn man sie hätschelte – immer wieder zubeißen würde.

Innnerhalb der durch die Wahl entstandenen Kräfteverhältnisse bildet das Abschneiden der erst jüngst gegründeten Initiative „Camino Cristiano Nicaragüense“ (CCN) unter dem als Präsidentschaftskandidat angetretenen Pfingst-Prediger *Guillermo Osorno* eine Besonderheit. Die Initiative konnte sich – allerdings mit nur 4,1 Prozent, aber vier Abgeordneten – als „drittstärkste“ Parlamentsfraktion profilieren. Osorno hatte damit gerechnet, angesichts des Fehlens einer etablierten christdemokratischen Partei in Nicaragua und durch den allgemein weltanschaulichen Anspruch seines Parteinamens nicht nur die mittlerweile etwa 20 Prozent betragende Anhängerschaft der protestantischen Freikirchen und Sekten anzuziehen, sondern auch katholische Wähler anzusprechen.

Beides ist zwar insgesamt nicht gelungen, aber teilweise dürften doch auch katholische Wähler angezogen worden sein. Osorno ist innerhalb der generell eher konservativen freikirchlichen Bewegung ein Einzelgänger und neigte zur Unterstützung des Sandinismo. Nach der Wahl distanzierten sich die drei protestantischen Kirchenverbände CEPAD, CIEEPS und CNPE von seinen politischen Aspirationen und sprachen von einer „Einzelinitiative ohne unsere offizielle Billigung und Unterstützung". CCN wird aber auf absehbare Zeit eine – vielleicht unverdiente – parlamentarische Rolle als Zünglein an der Waage spielen können.

Nach der langen Periode des ausgehandelten Übergangsprozesses hatte der höchst komplexe Wahlvorgang vom Oktober 1996 den Stellenwert einer Entscheidungswahl, die die künftige politische Entwicklung Nicaraguas nachhaltig bestimmen wird. Sowohl die inländische Vorwahldebatte als auch die internationale Gemeinschaft (durch ihr starkes Engagement) haben dieser besonderen Situation Rechnung getragen.

Die künftige innenpolitische Entwicklung wird zunächst von der Frage der Regierungsfähigkeit der neuen Staatsführung bestimmt werden. Die Stellung des Parlaments gegenüber dem Staatspräsidenten ist im Vergleich zur abgelaufenen Amtsperiode weiter gestärkt worden (zahlreiche Gesetzesvorhaben bedingen neuerdings qualifizierte Mehrheitsentscheidungen). Die Zusammensetzung des Abgeordnetenhauses verleiht der Regierungspartei AL (mit 42 von 93 Mandaten) keine eigene Mehrheit (45 Prozent gegenüber knapp 39 Prozent der Mandate für FSLN), so daß den noch mit einzelnen Abgeordneten im Parlament vertretenen Kleinparteien die Rolle von Koalitionspartnern oder umworbenen Vermittlern zufallen wird.
Nach ersten Erkenntnissen wird FSLN die starke Oppositionsstellung vermutlich durch die vier Abgeordneten des Camino Cristiano Nicaragüense und in zahlreichen Fallsituationen auch durch den Abgeordneten des MRS und einzelne der drei Abgeordneten des Partido Conservador (PCN) anreichern, also maximal 45 Abgeordnete hinter sich bringen können. Alianza Liberal wird dagegen in den meisten Fällen auf die Stimmen der sechs übrigen Einzelmandate (also maximal 48 Sitze) zählen können.
Daß die innenpolitische Auseinandersetzung sich künftig voll auf die Abstimmungsverhältnisse im Parlament konzentrieren wird, zeigte zur Zeit des Amtsantritts der neuen Regierung (Januar 1997) bereits der erste Verfassungskonflikt. Dabei ging es um die Gültigkeit der in letzter Minute vom alten Parlament mit FSLN-Mehrheiten verabschiedeten Gesetze. Die liberale Regierung hat diese Hürde genommen, und immerhin hat die sandinistische Fraktion in der neuen Asamblea – wo sie allerdings nicht mehr über eine Blockade-Mehrheit verfügt – ihre Drohung nicht verwirklicht, den Beschluß des Haushaltsgesetzes zu torpedieren und so die neue Regierung handlungsunfähig zu machen.
Grundsätzlich aber wird der Spielraum der neuen Regierung abhängig bleiben von der Motivationslage der Wählerschaft, die das Wahlergebnis bestimmt hatte. Dieses war nicht in erster Linie ein Bekenntnis zum Kandidaten Alemán, sondern stand unter dem Eindruck einer Angst-Wahl („voto del miedo") gegen die Wiederkehr einer sandinistischen Staatsführung. Daher war auch die Allianz-Koalition von Anbeginn ein lockeres Interessen- und Zweckbündnis unter dem gemeinsamen Nenner des *Antisandinismus*. Sie setzt sich aus sechs recht unterschiedlichen Einzelparteien und zahlreichen parteiunabhängigen Technokraten zusammen, deren individuelle Interessenlage jederzeit Schwächezeichen bei der Durchsetzung der eigenen Vorhaben im Parlament auslösen können.
Nicaragua hat 1996 einen „Verlust der Mitte" erlitten, der zumindest aufgeräumt hat mit der Vielzahl personalistischer Miniparteien. Trotz der dadurch entstandenen formalen Konsolidierung der beiden größten politischen Lager ist aber ein gleichgewichtiges und funktionsfähiges Zweiparteiensystem noch nicht in Sicht. *Ulrich Fanger*

Kurzinformationen

Bischöfe verabschieden Sozialwort der Kirchen

Die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die vom 17. bis zum 20. Februar in Mallersdorf (Bistum Regensburg) stattfand, stand ganz im Zeichen der Verabschiedung des Gemeinsamen Wortes der beiden großen Kirchen in Deutschland „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" (vgl. ds. Heft, 177). Zu den weiteren Beratungsthemen der Vollversammlung gehörte das Vorgehen in der Frage der Arbeitsweise der kirchlichen Beratungsstellen in der Schwangerschaftskonfliktberatung. Der Konferenzvorsitzende, Bischof *Karl Lehmann*, betonte im Anschluß an die Vollversammlung, bei den Beratungen sei deutlich geworden, daß die kirchliche Beratung für schwangere Frauen in Konfliktsituationen eine Hilfe leiste, die von „Beratungsstellen anderer Träger in keiner Weise ersetzt werden" könne. Ein erheblicher Anteil von Frauen, die zunächst eine Abtreibung in Erwägung zögen, nähmen nach der Beratung hiervon Abstand. Z. T. verzichteten sie auf die Beratungsbescheinigung. Bischof Lehmann hob hervor, man habe das ethische Dilemma der

kirchlichen Mitwirkung im staatlichen System diskutiert, „ohne grundsätzlich zu anderen oder neuen Erkenntnissen zu kommen" als bei früheren Gelegenheiten. Er gab deutlich zu erkennen, daß er sich den Verbleib im staatlichen System wünscht. Bischof Lehmann distanzierte sich von der „verletzenden Schärfe", die die Auseinandersetzung über Sinn und Struktur der kirchlichen Beratungsstellen nicht selten erreicht habe. Im Frühjahr wird eine Kommission der Bischofskonferenz in Rom Gespräche zu diesem Thema mit der Glaubenskongregation führen. Das Bistum Fulda ist weiterhin die einzige deutsche Diözese, deren Beratungsstellen nicht im staatlichen System arbeiten. Die Vollversammlung stimmte einer gemeinsam mit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland geplanten Erklärung zu „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft" grundsätzlich zu. Auf einem halben Studientag befaßten sich die Bischöfe mit Analyse und Bewertung der Entwicklung auf dem Gebiet von Ehe und Familie. Der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* wies auf die geschichtlichen Bedingungen konkreter Ausprägungen von Rollenmustern in der Ehe in. In den Strukturen und Werten der modernen Gesellschasft seien mehr Anknüpfungspunkte für das kirchliche Verständnis von Ehe und Familie zu finden, als häufig wahrgenommen. Auch der Freiburger Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* plädierte für eine differenzierte Wahrnehmung der Wirklichkeit anstelle pauschaler Verurteilungen. Bereits vor der Vollversammlung war bekannt geworden, daß die Bischofskonferenz eine Arbeitsgruppe unter der Leitung des Fuldaer Weihbischofs *Johannes Kapp* eingesetzt hat, die sich mit dem Thema Homosexualität bei Priestern bzw. Priesteramtskandidaten befassen soll.

Päpstlicher Eingriff in italienischen Medienorden

Johannes Paul II. ernannte am 11. Februar einen „Päpstlichen Delegaten" für die aus Italien stammende und vor allem auch dort beheimatete Ordensgemeinschaft der Pauliner („Società S. Paolo"). Hintergrund dieser ungewöhnlichen Maßnahme (sie wurde vom jetzigen Papst bisher nur bei den Jesuiten im Jahr 1981 angewandt) sind zum einen *Auseinandersetzungen innerhalb der Ordensgemeinschaft*, nicht zuletzt zwischen dem Generaloberen und dem italienischen Provinzialoberen, zum anderen *Äußerungen zu sexualethischen Themen* in „Famiglia Cristiana", der von den Paulinern herausgegebenen auflagenstärksten katholischen Wochenzeitschrift nicht nur Italiens, sondern der Welt. „Famiglia Cristiana" erscheint in einer Auflage von ca. 1,1 Millionen und wird vor allem über die Pfarreien vertrieben. Außer ihrem „Flaggschiff" veröffentlichen die Pauliner, ein ausgesprochener Medienorden, in Italien u. a. die Monatszeitschrift „Jesus" sowie verschiedene theologisch-pastorale Fachzeitschriften (etwa „Vita pastorale"). Zu seinem Delegaten für die Pauliner ernannte Johannes Paul II. den Bischof von Porto – Santa Rufina (eines der Rom benachbarten „suburbikarischen" Bistümer), *Antonio Buoncristiani*. Bischof Buoncristiani wurden vom Papst Funktionen übertragen, die normalerweise dem Generaloberen wie dem Oberen der italienischen Provinz zukommen, einschließlich der Aufsicht über die ordenseigenen Publikationen. Er soll auch das nächste Generalkapitel der Pauliner vorbereiten, das für April 1998 vorgesehen ist. Der Ernennung des Delegaten, die in Italien wie eine Bombe einschlug und in den Medien heftig kommentiert wurde, ging im letzten Jahr Kritik der Kardinäle *Ratzinger* und *Ruini* an Artikeln in „Famiglia Cristiana" z. B. zur Homosexualität voraus. Der Chef der Pauliner-Zeitschriften, P. *Pietro Campus*, hatte es abgelehnt, von Kardinal Ratzinger geforderte Richtigstellungen zu den umstrittenen Beiträgen zu veröffentlichen. Die internen Auseinandersetzungen im Orden dauern schon mehr als zwei Jahre und betreffen nicht zuletzt auch Fragen der Unternehmensführung. Eine ad-hoc-Kommission unter Leitung des Präfekten der vatikanischen Ordenskogregation, Kardinal *Martinez Somalo*, hat sich schon mit diesem Problem befaßt und zusammen mit Verantwortlichen aus dem Orden nach einer Lösung gesucht.

Die neueste Statistik der EKD

Die neueste Statistik der Evangelischen Kirche in Deutschland umfaßt die Jahre 1993 und 1994 (Statistische Beilage Nr. 91 zum Amtsblatt der EKD vom 15.2.97). Ende 1994 hatten die EKD-Gliedkirchen demnach 28,2 Millionen Mitglieder, wovon knapp 3,6 Millionen auf die neuen Bundesländer entfielen. *Kirchenausstritte* wurden 1884 insgesamt 290302 registriert, davon 58148 in den östlichen Gliedkirchen (die Vergleichszahlen für 1993: 284 699 Austritte, davon 85176 in den östlichen Gliedkirchen). 1993 wie 1994 wurden jeweils etwa 55000 Personen in die evangelische Kirche aufgenommen („Aufnahmen, Übertritte und Wiederaufnahmen"), davon jeweils ein Fünftel in den neuen Bundesländern. Von den 287 812 *Taufen*, die 1994 in den EKD-Gliedkirchen gespendet wurden, waren 22 671 Taufen von Erwachsenen, davon knapp die Hälfte Konfirmanden. Bei den Kindertaufen liegt in den östlichen Gliedkirchen der Anteil der „Spättaufen" (nach vollendetem erstem bis zum vollendeten 14. Lebensjahr) sehr hoch: Im Schnitt waren es knapp die Hälfte, in den westlichen Gliedkirchen nur 15 Prozent (bei Spitzenwerten von 34,5 Prozent in Westberlin und 29 Prozent in Bremen). Nach wie vor werden in den westlichen Gliedkirchen nahezu alle Kinder evangelischer Elternpaare getauft; bei katholisch-evangelischen Paaren kamen 1994 auf 100 Geburten 59 Taufen in der evangelischen Kirche. In den westlichen Gliedkirchen wurden auch 1994 praktisch alle evangelischen Jugendlichen eines Jahrgangs konfirmiert. Von den insgesamt 256000 Konfirmationen im Jahr 1994 entfielen 12,5 Prozent auf die östlichen

Gliedkirchen. Evangelische Trauungen gab es 1994 insgesamt 91 454, davon knapp 4000 in den östlichen Gliedkirchen. Im Westteil der EKD entfielen 68,4 Prozent der *kirchlichen Trauungen* auf evangelische Paare, über ein Viertel auf evangelisch-katholische. In den westlichen Gliedkirchen wurden 1994 insgesamt 90 Prozent der verstorbenen Evangelischen kirchlich bestattet (in Westberlin nur 55 Prozent), in den östlichen Gliedkirchen 82 Prozent. An den „Zählsonntagen" besuchten 1994 im EKD-Schnitt 4,9 Prozent der Kirchenmitglieder den *Gottesdienst*, bei nahezu gleichen Werten für Ost und West. „Spitzenreiter" war Württemberg mit 7,5 Prozent.

Bücher

GERD THEISSEN/ANNETTE MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996. 557 S. 58,– DM.

Die Frage, wer Jesus wirklich war, hat in den letzten Jahren erneut an Brisanz gewonnen. Gerade deshalb wirkt die hier vorgelegte „Zwischenbilanz" hilfreich und klärend. Aus breiten und minutiösen Untersuchungen entfaltet sich ein anschauliches, historisch gut gesichertes und ansprechendes Bild Jesu. Leitend wird dabei die Vorstellung von Jesus als einem überragenden jüdischen Charismatiker, der als Prophet (Eschatologie), Heiler (Wunder), Dichter (Gleichnisse) und Lehrer (Ethik) lebt und handelt. Für die Zeit seines öffentlichen Wirkens ergibt sich ein „relativ präzises Profil der Person Jesu ... (Denn) eine Person ist das, was sie ist, in ihren Beziehungen. Von diesen aber lassen die Quellen über Jesus eine Menge erkennen, einige der am besten gesicherten Daten gehören zum Beziehungsfeld Jesu" (S. 216). Die gewaltige Stoffülle wird nach einer kurzen Skizze zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung in vier Teile gebündelt: Der ausführlichen Würdigung der (auch außerchristlichen) Quellen folgt eine eindringliche Beschreibung des religionsgeschichtlichen, chronologischen und geographischen Rahmens der Geschichte Jesu. Wirken und Verkündigung Jesu behandelt der dritte Teil, dem sich ein Blick auf die Passion (mit eindringlicher Würdigung des letzten Mahles Jesu) und Ostern anschließt. Das didaktisch vorzüglich gestaltete Buch enthält zahlreiche tabellarische Übersichten. Zudem gibt es hilfreiche Zusammenfassungen, knappe Positionsbestimmungen, aus der überreichen Literatur sowie Aufgaben zur Lernkontrolle. Dieses Lehrbuch ist eine wahre Fundgrube an Wissen. Gelungen scheint der Versuch, Jesus geschichtlich und theologisch aus dem Judentum zu verstehen. So gewinnt das menschliche Antlitz Jesu an Profil, ohne das Christusbekenntnis zu erschüttern. Eine Human-Christologie findet sich demnach bei Jesus, denn er „hat den Ausdruck ‚Mensch' zum entscheidenden Hoheitstitel gemacht" (S. 487). *A. S.*

ERNST CASSIRER, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Verlag Felix Meiner, Hamburg 1996. 381 S. 36,– DM.

Die Cassirer-Renaissance im deutschen Sprachraum weitet sich aus. Nun ist das im amerikanischen Exil entstandene Buch „An Essay on Man" (Yale University-Press 1944) erstmals in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Versuch über den Menschen" erschienen. Es ist, um es gleich zu sagen, die denkbar beste Einführung in die Denkweise dieses jüdischen Philosophen, ein Werk aus einem Guß, bedeutungsvoll sowohl für das interdisziplinäre Gespräch als auch für die interkulturelle Begegnung und darüber hinaus empfehlenswert für die Erwachsenenbildung. Was man heutzutage mit dem Modebegriff „Vernetzung" bezeichnet, – hier wird das damit Gemeinte aus seiner technologischen Beschränkung und Anwendung befreit und in den Horizont einer geistig weiträumigen Bedeutung gestellt. Eine Phänomenologie der menschlichen Kultur gründet nach Cassirer nicht in einer statischen Substanzmetaphysik, ist also nicht Wesensforschung des Unveränderlichen, sondern Freilegung der vielseitigen Funktionalität des Menschseins. Diese spiegelt sich in der Sprache, in Mythos und Religion, Kunst, Geschichte und Wissenschaft. Es sind Sinnsphären menschlicher Existenzweise, die nie getrennt voneinander, sondern in ihren symbolischen Zusammenhängen verstanden werden müssen. Ist dies einmal erkannt, dann löst sich der Dualismus zwischen Natur- und Geisteswissenschaften ebenso auf wie die gegensätzliche Interpretation von Kunst und Religion, Vernunft und Einbildungskraft. Nichts Menschliches ist endgültig, unwiderruflich festzulegen, jede Absolutsetzung zeitlich bedingter Erkenntnisse der Kritik aus der Erfahrung zu unterwerfen, daß dem Menschen das Absolute, Göttliche nicht unmittelbar, sondern nur in Bild und Gleichnis zugänglich ist. Festzuhalten bleibt allerdings, daß Cassirers Menschen- und Weltbild in seinem „Versuch über den Menschen" aufs Ganze gesehen zu optimistisch ausfällt, zu helle Farben hat, vielleicht doch von zu idealistischen Annahmen ausgeht angesichts der fortdauernden Leidensgeschichte der Kreatur und des furchtbaren Rückfalls in die Barbarei im 20. Jahrhundert der Kriege und Genozide. Seiner Symbolkunde fehlt die Dimension der „Symbolik des Bösen", wie sie Paul Ricœur vorgelegt hat. *W. S.*

Notizen

In einer Erklärung zur „Ethik in der Werbung" kommt der Päpstliche Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel zu einer grundsätzlich positiven Einschätzung dieses Mediums (Wortlaut, vgl. Osservatore Romano, deutschsprachige Wochenausgabe, 7.3.97). In einer modernen Marktwirtschaft könne die Werbung ein „nützliches Werkzeug sein, um den redlichen und sittlich verantwortungsvollen Wettbewerb zu erhalten, der zu wirtschaftlichem Wachstum im Dienst echter menschlicher Entwicklung führt". Die Erklärung distanziert sich ausdrücklich von einer „unversöhnlich negativen Sicht" der Werbung („Verschwendung von Zeit, Talenten und Geld").

Auf einer Fachtagung in Frankfurt-St.Georgen nahm der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, den Beschluß der deutschen Bischöfe über die Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts von 1995 (vgl. HK, November 1995, 591) gegen seine Kritiker in Schutz. Dieser Beschluß sei durchaus kein „Schnellschuß" oder eine „kurzsichtige", „aus einer Mischung aus Realitätsverlust und Panik" entstandene Reaktion. Kirchlicher Religionsunterricht, der nach den Grundprinzipien einer bestimmten Glaubensgemeinschaft erteilt werde, sei nach heutigem Sprachgebrauch „konfessioneller Religionsunterricht". Unter Konfession verstand Lehmann in dem Zusammenhang die „konkret geschichtlich und sozial, kulturell und religiös bestimmte Lebenswelt", wie sie „gelebter Kirche" entspreche. Konfessioneller Religionsunterricht sei grundlegend ökumenisch offen.

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) distanzierte sich deutlich von den Beschlüssen der Synode der Nordelbischen Kirche zur Anerkennung eheähnlicher Partnerschaften und zur Segnung von Homosexuellen (vgl. HK, März 1997, 160). Nach Einschätzung der EKD verlassen die Beschlüsse „den in der Gemeinschaft der Gliedkirchen geltenden Konsens". Formen des Zusammenlebens, die sich an dem Leitbild der Ehe orientierten, verdienten zwar Respekt, seien ethisch aber nicht gleichrangig. Durch die Segnung von Menschen, die in eheähnlichen Gemeinschaften oder gleichgeschlechtlichen Partnerschaften leben, im Rahmen eines Gottesdienstes, werde der Leitbildcharakter von Ehe und Familie undeutlich.

In seinem diesjährigen Fastenhirtenbrief hat der Mainzer Bischof Karl Lehmann zur Stärkung der lebendigen Mitte der Pfarrgemeinden aufgerufen. Der in seiner Analyse des gesellschaftlichen und kirchlichen Pluralismus so ausgewogene wie nüchterne Hirtenbrief erinnert daran, „daß nicht wir Menschen die Kirche bauen, sondern daß Gott selbst die vielen Menschen mit ihren recht unterschiedlichen Einstellungen und Talenten zu einer neuen Gemeinschaft ruft". Ohne die Nahrung aus dem Wort Gottes und dem eucharistischen Mahl sterbe eine Gemeinde in ihren wirklichen Lebenskräften ab. Der Willkür in der Gestaltung gottesdienstlicher Feiern und in der Anwendung des kirchlichen Rechts und des geltenden Ethos seien Grenzen gesetzt. Innerhalb dieser Grundregeln des kirchlichen Lebens gebe es noch genug Raum für schöpferische Gestaltung und auch für verantwortliche Experimente.

In einer Erklärung vom 5. März äußerte sich die Schweizer Bischofskonferenz zur gegenwärtigen Diskussion über die Rolle der Schweiz im Zweiten Weltkrieg. Die Schweiz habe sich den totalitären Ansprüchen von Nationalismus und Faschismus nicht gebeugt, habe sich aber zu „gewissen Konzessionen" gezwungen gesehen. „Insbesondere hat unser Land in der Aufnahme von Flüchtlingen nicht alles Mögliche getan, was die Stunde erforderte." Die Bischöfe unterstützen alles, was mithelfe, die Vergangenheit einschließlich ihrer dunklen Seiten klarer zu sehen und „die sich daraus ergebende Verantwortung zur Wiedergutmachung auf uns zu nehmen". Zur Verantwortung der Christen und Kirchen gegenüber dem Volk der Juden stellen sie fest, daß religiöse Motive „in heute unbegreiflicher Weise eine Rolle gespielt haben": „Wir (bekennen)... die damals geschehene Schuld und bitten die Nachfahren der Betroffenen um Vergebung."

Zum neuen Erzbischof von Ljubljana ernannte Johannes Paul II. Anfang März den Sekretär des Päpstlichen Kulturrates, Franc Rodé. Der 62jährige slowenische Kurienmitarbeiter war schon länger als Favorit für die Nachfolge des Laibacher Erzbischofs Alojzij Šuštar im Gespräch. Erzbischof Šuštar (77) leitete das slowenische Erzbistum seit 1980 und spielte eine wichtige Rolle als Integrationsfigur im seit 1991 unabhängigen Slowenien. Vor seiner Rückkehr in die Heimat hatte Šuštar im Bistum Chur gewirkt; von 1971 bis 1976 war er Sekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Sein Nachfolger Rodé gehört dem Lazaristenorden an; seit 1981 arbeitete er im Rat für die Nichtglaubenden, der später mit dem Kulturrat zu einer Kurienbehörde zusammengelegt wurde.

Aus Anlaß des ersten offiziellen Besuchs eines brasilianischen Staatsoberhauptes im Vatikan seit Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem zahlenmäßig größten katholischen Land der Welt empfing Johannes Paul II. Mitte Februar den brasilianischen Präsidenten Fernando Henrique Cardoso in Privataudienz. In seiner offiziellen Ansprache nach der Unterredung, in deren Mittelpunkt neben der spezifischen Situation Brasiliens Fragen des Lebens- und Familienschutzes sowie das Problem der Auslandsverschuldung gestanden hatten, würdigte der Papst die wirtschaftlichen Reformbemühungen des Landes. Zugleich mahnte er jedoch auch die dringlich einer Lösung bedürftigen Probleme an, besonders die Agrarreform und die Gestaltung der Zukunft der indianischen Bevölkerung Brasiliens.

Neuerliche massive, gegen Christen gerichtete Übergriffe in Pakistan nahmen der Erzbischof von Lahore, Armando Trinidade, und der evangelische Bischof von Raiwind und zugleich Oberhaupt der „Protestantischen Kirche von Pakistan", Samuel Azariah, zum Anlaß für einen im Namen beider Kirchen veröffentlichten Fastenhirtenbrief (Eglises d'Asie, 1.3.97). Darin heißt es, die Christen in Pakistan seien berufen, die Passion Christi in unseren Tagen erneut zu durchleben. Dennoch rufen die Bischöfe die Christen des Landes auf, zusammen mit ihren „muslimischen Brüdern und Schwestern" sich für den Aufbau einer neuen Schöpfung, einer neuen Erde und einer neuen Menschheit zu engagieren. Gemeinsam müsse man zur ursprünglichen Vision Pakistans zurückkehren. Das Land müsse zum Modell einer gerechten und friedfertigen Gesellschaft, der Kooperation von Mehrheit und Minderheiten werden.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Eigenwerbung sowie eine Beilage des Don Bosco Verlages beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 5 51. Jahrgang Mai 1997

Ich fürchte, manche bauen die Zukunft
wie einen Unfall.

Kurt Marti

Wohin der Mensch?

Daß zwischen technischem Können und moralischem Vermögen ein Abgrund klafft, ist seit langem *opinio communis.* Es muß zwar nicht so sein, daß „in dem Maße, in dem unser wissenschaftlich-technisches Wissen zunimmt, unser moralisches Wissen über das, was sein soll, abnimmt" *(Walther Chr. Zimmerli),* aber die Verlegenheit, mit den gestiegenen moralischen Anforderungen als „Preis der Moderne" *(Otfried Höffe)* fertigzuwerden, ist groß. Mehr noch: Der Mensch selbst scheint auf Grund der (angenommenen) Verschlechterung seines Erbguts, weil die moderne Medizin die „natürlichen" Selektionsmechanismen teilweise außer Kraft setzt, in seiner Zukunftsfähigkeit geschwächt. Deshalb, so wird gefolgert, könne der Mensch sich in seinem Fortleben nur leistungsfähig behaupten, wenn er seinen Status als biologisches Mängelwesen möglichst überwindet und dabei hinderliche, aus früheren fernen Entwicklungsstufen ererbte Verhaltensmuster korrigiere.

Biotechnik als ethische Flucht nach vorne?

Während also noch ganze Populationen die Rückbindung des Menschen an die ihn umgebende Natur predigen, die teilweise gleichen Populationen sich in Nischen esoterischer Weltanschauungen eine Schutzheimat vor den Zumutungen einer technologisch „kolonisierten" Lebenswelt bauen und versprengte Intellektuelle mit grünen Naturfreunden weiter, wenn auch etwas kleinlauter als noch vor Jahren, nach Forschungsmoratorien rufen, kommen von der Wissenschafts- und Forschungsfront – oder sind es vorwiegend die „Wissensgschaftlhuber" *(Erwin Chargaff)* – andere Botschaften. Zugespitzt auf einen vereinfachten Nenner gebracht: Die Wissenschaften, insbesondere die Biowissenschaften, von der Molekularbiologie über die Gentechnologie und Reproduktionsmedizin bis zur Biosoziologie, geben uns mit der überfälligen Erkenntnis auch die nötigen Werkzeuge an die Hand, um den Menschen von den fortwirkenden Abhängigkeiten einer im humanen Sinne grausamen Evolutionsgeschichte zu erlösen, z. B. von seinem in überlebensschwierigen Eiszeiten erworbenen, zu Krieg und Völkermord führenden Aggressionstrieb zu befreien, und so der „fast unbegrenzten Problemlösungskapazität der Wissenschaft" gegen die „Inkonsequenz unseres Verhaltens" zum Sieg zu verhelfen *(Hans Mohr).*

Wenn dann erst einmal nicht bloß die ungefähre Baustruktur des Erbguts bekannt sei, sondern das Megaprojekt der Entschlüsselung des genetischen Codes an sein „terminales Ziel" gelangt sei und der Genchirurgie alle Möglichkeiten eröffne, könne der Mensch endlich sein Schicksal selbst in die Hand nehmen und – auf lange Sicht und schlußendlich – auch auf die letzten sich behauptenden gesellschaftlichen „Zwangsanstalten", auf Staat und Familie verzichten *(Claus Koch).* Anzustreben ist – jedenfalls nach manchen Programmierern solcher Zukunftsvisionen – das programmierte Ziel nicht nur der gebotenen Chancen wegen. Vielmehr ist es als humane Verpflichtung zu verstehen, weil damit der Mensch selbst auf eine höhere moralische Stufe gestellt werde.
Es gelte nun, angesichts des ungeheuren Erfolgs der Wissenschaften den Stier bei den Hörnern zu packen. Die biblische Schöpfungslehre sei dabei nur noch „ein unbedeutendes Ärgernis", man müsse sich nur an den Erkenntnissen der Wissenschaften orientieren und aufhören, „den angeblichen Lehren gewisser historischer Persönlichkeiten wie Moses,

Jesus Christus und Mohammeds" übermäßiges Vertrauen zu schenken, so der Entdecker der Molekularstruktur der DNS, *Francis Crick.* (Man kann deshalb verstehen, daß dem Nobelpreisträger angesichts der dem Papst zujubelnden Jugendlichen ein wenig unheimlich wird.)

Aber damit nicht genug: Noch gehen Gentechnikgegner verschiedenster Provenienz gelegentlich mit brachialer Gewalt gegen gentechnisch gezüchtete Freilandtomaten vor oder setzen wie jetzt in Österreich gegen Genprodukte Volksbegehren durch und wagen Moraltheologen über die Zulässigkeit wenigstens der homologen IVF (Invitro-Fertilisation) zu streiten, bei strikter Ablehnung auch derselben durch das päpstliche Lehramt. Gleichzeitig aber begeistern sich Wirtschaftsjournalisten, die etwas von sich halten, bereits an den Vorzügen der Ektogenese (der Aufzucht von Föten im Labor), die die Schwangerschaft endlich unabhängig mache von den traumatisierenden Unsicherheiten und Grausamkeiten des Mutterschoßes (z. B. Claus Koch in seiner 1994 bei Hanser erschienenen Streitschrift „Ende der Natürlichkeit").

Und medizinische Praktiker mit wissenschaftlichem Anspruch beschreiben als phantasiebegabte gentechnologische Jäger und Sammler bereits den Übergang vom homo sapiens zum „homo sapientissimus" und erteilen gute Ratschläge, wie der genetisch selbstorganisierte Mensch physiologisch und anatomisch auszusehen hat und welche Organe (die Ohrmuschel z. B., nicht nur der Blinddarm) als Überreste aus einer früheren Evolutionsstufe dann überflüssig oder gar hinderlich seien (so z. B. *Paul Lüth* bereits 1981 in seinem bei der DVA erschienen Anthropologie-Band „Der Mensch ist kein Zufall").
Soll der Mensch also durch genetische Selbstorganisation den Sprung in die nächste Entwicklungsstufe schaffen und so nicht nur die Zeitlücke zwischen technischer Entwicklung und gesellschaftlicher Anpassung an diese schließen, sondern auch den Abgrund zwischen technischem Können und ethischem Vermögen überbrücken können?

Vorwegnehmer, die aufs Ganze gehen

Man ist sicher gut beraten, biotechnische Experimente, im konkreten Fall ein Experiment ungeschlechtlicher Fortpflanzung, da anthropologisch nur von einiger *prospektiver* Bedeutung, zivilisations- und stimmungssoziologisch nicht zu überdeuten. Aber das Bekanntwerden des geklonten Schafs Dolly im schottischen Roslin Ende Februar hätte ohne diesen *Hoffnungshintergrund* wohl kaum so sehr die Weltöffentlichkeit bewegt, wie tatsächlich geschehen (vgl. HK, April 1997, 170 ff.). Gewiß war das Ereignis, da das Klonen zum ersten Mal an einem erwachsenen Säugetier gelang (um welchen Preis resp. welchen Aufwand wird genauer erst nach und nach bekannt werden), in sich schon erregungsträchtig. Wem geht da angesichts der wenigstens virtuellen Übertragbarkeit auf den Menschen nicht die Phantasie durch! Dafür sorgt schon der hohe Unterhaltungswert.

Allerdings sind sich alle nichtbiologistisch verbildeten Fachleute einig, daß es sich dabei um eine ziemlich illusionistische Vorstellung handelt, da genetische Identität nie Persönlichkeitsidentität bedeuten kann und dem Duplikat seiner selbst allein schon die jeweils eigene zeitverschobene oder auch zeitgleiche Lebensgeschichte mit ihren gesellschaftlichen Einflüssen entgegensteht (vgl. dazu die Ausführungen des Münchener Biochemikers *Ernst-Ludwig Winnacker* in der FAZ vom 28.2.97).
Ein viel stärkerer und stärker zu gewichtender Grund für die öffentliche Erregung – aus theologischem Munde war gar das Stichwort von der „Zeitenwende" zu vernehmen über das gelungene Experiment in Schottland war demgegenüber das reproduktionstechnologische Hintergrundszenario der letzten beiden Jahrzehnte (erste menschliche Zeugung außerhalb des Mutterleibes 1978, heute extrauterine Befruchtung im Falle sonst nicht erfüllbaren Kinderwunsches bereits gängige Methode: 1993 erster, nach zwei Tagen allerdings abgebrochener Klonierungsversuch von Menschenembryonen). Mit der Vervielfältigung technischer Zugriffe auf das Produktionsgeschehen mit der Möglichkeit genetischer Steuerung im Hintergrund ist die ungeschlechtliche Fortpflanzung auch bei Menschen (mit all ihren sozialen und anthropologischen Implikationen) zumindest in Sichtweite gerückt.

Ein seltsam fatalistischer Optimismus ist am Werk

Aber auch dieses Entwicklungsszenario erhält seine volle Bedeutung erst von den Denk- und Handlungsantrieben, die anthropologisch aufs Ganze gehen und den Menschen mittels der sich entwickelnden reproduktionstechnischen und genchirurgischen Möglichkeiten durch gezielte Selektion eugenisch optimieren möchten. Deshalb muß auch weniger das Szenario selbst und auch *nicht allein,* was wie moralisch zu bewerten oder gesetzlich zu erlauben bzw. bedingt oder unbedingt zu verbieten ist, debattiert werden, sondern welches *Menschen–* und *Wirklichkeitsverständnis* die obwaltenden Antriebskräfte bestimmen.
Um nur weniges herauszuheben: Es fällt der seltsam fatalistische Optimismus auf, der mit Machbarkeitsglauben nur unzulänglich umschrieben ist, ein eigenartiger Determinismus, der zwar mit der Überführung des Menschen in die genetische Selbststeuerung diesen der Unterwerfung unter die Regeln natürlicher evolutionärer Auslese entheben will, aber diesen gerade darin ausschließlich vom Erbgut bestimmt sein läßt. Man starrt auf die Gene und blendet alles andere – Sozialformen, Kultur, Religion – aus, zumindest soweit es sich nicht aus evolutionsbedingter Veranlagung erklären läßt. Freiheit soll hergestellt werden, kommt aber eigentlich nicht vor.
Man erklärt in hemmungsloser Extrapolation alles einschließlich Moral, Egoismus und Altruismus – aus dem Erbgut. Ein Beispiel: Die „Ehrfurcht vor dem Alter" sei im Prinzip in unseren Genen verankert *(Hans Mohr).* Indessen: Diese mag gewiß auch etwas mit ererbten Haltungen zu tun haben, sitzt aber wohl kaum in den Genen, sondern ver-

dankte sich in traditionalen Gesellschaften ganz überwiegend dem Seltenheitswert erreichten hohen Alters. Sie nimmt mit der höheren Lebenserwartung auch schon beträchtlich ab.

Der Geist übernimmt im Konzept der biotechnischen Extrapolateure zwar die Herrschaft über die Gene, aber diese bleiben in ihren Visionen erst recht gegen den Geist in Stellung; alles wird von ihnen bestimmt, alles wird von ihnen erwartet, auch die Optimierung des Geistes, der intellektuellen Fähigkeiten des Menschen und seiner seelischen Kräfte. Gegen soviel anthropologische Reduktion hilft keine fundamentalistische Auflehnung, wohl aber nüchterne Standfestigkeit und Umsicht in bezug auf das, was vorrangig zu klären ist.
Die Biowissenschaften auf ihrem heutigen Entwicklungsstand und die daraus entwickelten Techniken zeigen ja eindrucksvoll, wie tief der Mensch einerseits in die gesamte nichtmenschliche Natur hineinverwurzelt ist, und andererseits, wie sehr er in deren Fortschreiten dem Experimentieren im menschlichen Bereich selbst zugänglich wird – aus welchen Gründen und zu welchen Zwecken auch immer.
Es läßt sich an der Unterwerfung unter dieses oder jenes Experiment auch nur schwer feststellen, was jenseits aller vordergründigen Nutzentheorien mit der personalen Würde des Menschen vereinbar ist, oder was sie stört oder gar für immer zerstört. Moralische Werturteile gehen nicht in naturwissenschaftlicher Erkenntnis und technologischer Zweckmäßigkeit auf, aber diese haben beurteilungsrelevanten Einfluß auf sie. Nicht alles und jedes, was heute technisch möglich, aber moralisch verwerflich erscheint, muß in jeder Beziehung auch morgen oder übermorgen verwerflich sein. Die apriorischen Moralregeln sind von einem sehr allgemeinen Charakter; ihre konkrete Geltung muß sich am jeweiligen Problem stets neu erweisen.
Die kirchliche Moralverkündigung mußte damit in ferneren wie in näheren Zeiten ihrer Geschichte mehr als einmal schmerzliche Erfahrungen machen, und selbst ihr ist ein gesunder Possibilismus nicht fremd. Ein gewisser Zeithorizont muß offenbleiben, und innerhalb dieses kommt es sehr darauf an, „kritisch die Ziele zu untersuchen, auf die hin eine bestimmte genetische Manipulation geplant wird, und die Widersprüchlichkeit solcher Ziele mit dem personalen Wesen des Menschen aufzudecken" *(Karl Rahner).*

Was aber unabhängig vom konkreten Experiment und dessen moralischer Beurteilung im einzelnen zuallererst interessieren muß, ist die *anthropologische Frage.* Und in dem Zusammenhang vor allem der wenigstens scheinbar ganz selbstverständliche Glaube, daß sich durch biologische Auslese, durch gezielte Verbesserung des Erbgutes, der Mensch nicht nur auf eine höhere Entwicklungsstufe bringen, sondern der gute Mensch und die gute Gesellschaft mit den dafür notwendigen Eigenschaften schaffen *lasse.*
Die an solchen Ideengebäude zimmern, scheinen den „Gott", der nach Heidegger allein helfen könne, *das Wesen* der Technik (nicht *die* Technik) zu verstehen und zu bewältigen, im praktizierenden Reproduktionstechnologen und Genchirurgen gefunden zu haben, am Eingang zur zweiten Schöpfung, die – ohne den Schöpfer der ersten – besser werden soll.
Ihre Sicht der „condition humaine" und deren Gestaltbarkeit unterschätzt nicht bloß die Selbstbildungs- und sozialen Formungskräfte des Menschen als personales Wesen, sie ist *anthropologisch* so naiv (oder abergläubisch) wie die Meinung eines alten Weibleins vor fünfzig Jahren, der heilige Antonius werde die verlorene Geldbörse schon wieder beschaffen, *religiös* naiv war.
Sie scheitert allein schon an der anthropologischen Widerständigkeit menschlichen Leidens. Auch wenn es gelingen sollte, sämtliche Erbkrankheiten zu beseitigen, alle körperlichen und geistigen Behinderungen genetisch zu beheben und ein langes Leben in geistiger und körperlicher Frische zu garantieren: Glück und Unglück haben viele Wurzeln, und auch der edelst „gezüchtete" Mensch kann an seiner Umgebung oder auch an sich selbst scheitern. In dieser Beziehung wirkt die Gesundheitsdefinition der Weltgesundheitsorganisation – „Zustand vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens" – allerdings noch fataler als manche ins Irrationale gesteigerten Tagträume von Molekularbiologen und Humangenetikern.

Auch Theologen sollten aufs Ganze gehen

Für die Theologie steckt angesichts der hohen Bedeutung der modernen Biowissenschaften, die der Reihe nach erst die Theologie, dann die Philosophie und inzwischen auch die Soziologie als Leitwissenschaft abgelöst haben, in dem auf den genetischen „Bauplan" reduzierten Menschenbild eine enorme Herausforderung. Angesichts des Abgrunds an praktizierter Geheimnislosigkeit, der darin sichtbar wird, sollte Theologie ihrerseits aufs Ganze gehen. Beschränken sich Theologen, die in den einschlägigen Kommissionen als Lobbyisten des ethischen Standpunktes sitzen, nicht allzu sehr nur auf diesen – mit einem mehr oder weniger abstrakten Verständnis von Menschenwürde als Grundlage? Und wirken die kirchenamtlichen Stellungnahmen zu den gleichen Materien nicht allzu apologetisch?
Es würde nicht schaden, wenn durch eine selbstbewußtere Darstellung des eigenen Daseinsverständnisses das Irrationale und Zeitbedingte an den „Wahrheiten" der anderen Seite deutlicher würde. Vielleicht ergäbe sich – nach einer längeren Zeit des wenig einander zur Kenntnisnehmens oder des im respektvollen Abstand Aneinandervorbeiredens – gerade daraus wieder eine echte *Begegnung in der Sache.* Dabei sollte der Gott der ersten Schöpfung allerdings nicht außen vor gelassen werden. Nicht nur, weil sonst der Ast abbricht, auf dem man selber sitzt, sondern um des Menschen willen und weil das der Horizonterweiterung aller dient. Schließlich sind nicht alle, die in den Biowissenschaften Rang und Namen haben, bloße Macher, die nichts als Blaupausen für den künstlichen Menschen im Kopf haben.

David Seeber

Schwierig

Nach dem zweiten römischen Gespräch über die kirchlichen Beratungsstellen

Auch nach dem Gespräch vom 4. April 1997 zwischen einer fünfköpfigen Delegation der Deutschen Bischofskonferenz und Vertretern römischer Dikasterien gibt es noch Hoffnung darauf, daß die katholischen Beratungsstellen in der Bundesrepublik ihre Arbeit im Rahmen der gesetzlich vorgeschriebenen Schwangerschaftskonfliktberatung weiterführen können. Allerdings ist der Widerstand vor allem der Glaubenskongregation gegen die derzeitige Praxis so massiv, daß sich diese Hoffnung im Endeffekt möglicherweise als Wunschdenken herausstellen kann – mit allen Folgen, die ein Ausstieg für das Staat-Kirche-Verhältnis und das soziale Engagement der katholischen Kirche in Deutschland nach sich ziehen könnte.

Die deutschen Bischöfe sind mehrheitlich nach wie vor gegen den vom Bistum Fulda vorexerzierten Ausstieg aus dem gesetzlichen Beratungssystem. Sie haben sich seit dem ersten Gespräch in dieser Sache mit den römischen Stellen im Dezember 1995 intensiv darum bemüht, ihre Position weiter abzustützen und gegen Mißverständnisse zu verteidigen. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, hat als Ergebnis der Beratungen bei der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung darauf ausführlich verwiesen.

Die „Vorläufigen Bischöflichen Richtlinien für katholische Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen" von Ende 1995 halten klar und deutlich fest, daß Ziel der Beratung der Schutz des ungeborenen Kindes sei. Die Anerkennungsverfahren in den Bundesländern für die auf diese Richtlinien verpflichteten katholischen Beratungsstellen sind weitgehend abgeschlossen.

In einem gemeinsamen Hirtenwort zur ethischen Beurteilung der Abtreibung (vgl. den Wortlaut, HK, November 1996, 572 ff.) haben die Bischöfe ihre Grundposition zum Lebensschutz nochmals unmißverständlich für Kirche und Öffentlichkeit bekräftigt.

Die Glaubenskongregation fordert den Ausstieg, weil sie in der Ausstellung des Beratungsscheins als Bedingung für eine straffreie Abtreibung in den ersten zwölf Schwangerschaftswochen eine nicht erlaubte „formelle Kooperation" bei der Tötung ungeborenen Lebens sieht. Sie stützt sich dabei auf die Enzyklika „Evangelium vitae" Johannes Pauls II. vom Frühjahr 1995 (vgl. HK, Mai 1995, 243 ff.). Dort heißt es in Nr. 74, es sei unter sittlichem Gesichtspunkt niemals erlaubt, am Bösen mitzuwirken. Wie auf die kirchliche Beratung in Deutschland gemünzt liest sich der folgende Satz: „Solcher Art ist die Mitwirkung dann, wenn die durchgeführte Handlung entweder aufgrund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschudlige Menschenleben gerichteten Tat ... bezeichnet werden muß."

Demgegenüber haben die deutschen Bischöfe bei ihrer Frühjahrsvollversammlung 1997 festgehalten, die Bescheinigung begründe keine Mitwirkung (im Sinn der „formellen Kooperation") der beratenden Personen und Träger der kirchlichen Beratungsstellen. Das aufgrund einer „entfernten materiellen Kooperation" tatsächlich gegebene Dilemma müsse nach den Kriterien der Ethik und der katholischen Moraltheologie entschieden werden. Die Bischöfe sind mit guten Gründen der Auffassung, daß die entsprechende Aussage in „Evangelium vitae" gegenüber der großen Tradition der katholischen Moraltheologie eine Verengung bedeutet.

Wichtiger als *moraltheologische Distinktionen*, die im Gespräch vom 4. April eine wichtige Rolle spielten, ist aber der Unterschied in der Deutung und Bewertung des gesellschaftlich-kirchlichen *Gesamtrahmens* für die katholische Beratungstätigkeit bei Schwangerschaftskonflikten. Für die römische Seite gibt es offenbar nur die Alternative, daß entweder die staatlichen Gesetze den kirchlichen Vorgaben zum Lebensschutz entsprechen oder die Kirche ihre Mitwirkung im staatlichen Beratungssystem einstellt.

Die meisten deutschen Bischöfe möchten dagegen – gerade auch durch die Mitwirkung der katholischen Beratungsstellen an der gesetzlichen Pflichtberatung – die Chancen nicht aufs Spiel setzen, die sich für die Kirche und ihre Botschaft in einer pluralistischen Gesellschaft und auf dem Hintergrund einer bewährten Zusammenarbeit von Staat und Kirche bieten. Sie wissen dabei, daß diese Rechnung nie glatt aufgehen kann. In den Worten des Pressebereichts der Frühjahrsvollversammlung: „Der staatliche Rahmen gibt der Kirche einerseits die Möglichkeit, viele Frauen zur Annahme des Kindes zu bewegen. Andererseits können dieselbe positive Beratung und der hierüber ausgestellte Nachweis, ohne daß ein zwingender Zusammenhang besteht, zu einer maßgeblichen Voraussetzung für die Straffreiheit der Tötung des ungeborenen Kindes werden."

Laut vatikanischem Kommuniqué über das Gespräch vom 4. April werden die von ihm zu Tage geförderten „weiteren Elemente" den „zuständigen Instanzen vorgelegt und dem Heiligen Vater unterbreitet". Wie immer der innerkuriale Klärungsprozeß jetzt ausgeht, zweierlei ist festzuhalten: Die deutschen Bischöfe, die für die Weiterarbeit der Beratungsstellen in der bisherigen Form eintreten, sind keine staatshörigen und gegenüber der pluralistischen Gesellschaft naiven Traumtänzer, sondern sind sich ihrer Verantwortung für den Schutz des Lebens wie auch für die Belange ihrer Orts- und der Gesamtkirche wohl bewußt. Und das kirchliche Lehramt ist nicht nur in Rom angesiedelt, sondern auch die Bischöfe sind nach Aussage des Zweiten Vatikanums „wahre und authentische Lehrer des Glaubens" (Bischofsdekret „Christus Dominus", Nr. 2). *ru*

Kein Vergleich

Soll der Papst Le Pen verurteilen?

Ausgerechnet im linken „Nouvel Observateur" (27.3.97) erschien vor Ostern ein Meinungsbeitrag, in dem der Autor, *Jean-Claude Guillebaud*, sich für eine Verurteilung des französischen rechtsradikalen „Front National" unter seinem Parteiführer *Jean-Marie Le Pen* durch den Papst einsetzte. Ein nichtfranzösischer Leser mag sich wundern, wie man in einem dezidiert laizistisch geprägten Land wie Frankreich soviel innenpolitische Hoffnungen in eine Entscheidung des römischen Pontifex setzen kann – trotzdem ist der Gedanke dieses politischen Kommentators in französischen Augen keineswegs abwegig, vor allem historisch nicht ohne Beispiel.

Seit Monaten steht der zweifelhafte Erfolg des rechtspopulistischen „Front National" im Mittelpunkt der politischen Diskussion in Frankreich. Spätestens die spektakuläre Übernahme eines weiteren Bürgermeistersessels durch den „Front National" im südfranzösischen Vitrolles (Département Bouches-du-Rhône) durch die Ehefrau von Le Pen-Stellvertreter *Mégret* hat vielen die Augen geöffnet. Spontane Demonstrationen einer sonst seltenen Koalition von Le Pen-kritischen gesellschaftlichen Kräften bemühte sich, angesichts von soviel Abdrift nach rechts die Ehre Frankreichs wiederherzustellen.

Zu den schärfsten Kritikern von Le Pens, als rassistisch eingestuften Äußerungen zur Ausländerfrage gehören seit langem die *französischen Bischöfe*. Noch im vergangenen Jahr geißelten sie Le Pens Schwadronieren über das, was er gerne „Ungleichheit der Rassen" nennt, als mit den Werten der Französischen Republik unvereinbar und unakzeptabel für einen Christen.

Der Wunsch, in die Koalition gegen den „Front National" nun auch den Vatikan einzubauen, lebt vor allem von einer historischen Parallele. Am 20. Dezember 1926 wurde eine bereits 1914 vom Heiligen Offizium, dem Vorläufer der heutigen Glaubenskongregation, ergangene Verurteilung der Schriften von *Charles Maurras* sowie der von *Léon Daudet* geführten Tageszeitung „L'Action française" durch Pius XI. veröffentlicht und damit rechtskräftig. Die Entscheidung sorgte damals in den entsprechenden Kreisen für erhebliche Empörung. Nach einem Einlenken der Bewegung hob Pius XII die Verurteilung 1939 wieder auf.

Das monarchistische Milieu der „Action française" bekannte sich zwar zum Katholizismus, interessierte sich für diesen jedoch eher als antirevolutionären Ordnungsfaktor denn als Glaubensgemeinschaft. Maurras selbst nannte sich „Katholik und Atheist". Obwohl sich die Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg auch auflöste – im rechtsextremen und traditionalistischen Frankreich lebt ihr Gedankengut teilweise fort.

Daß es trotz dieser zunächst durchaus naheliegenden Parallele zu der von dem Kommentator des „Nouvel Observateur" geforderten Exkommunikation Le Pens nicht kommen wird, hat unterschiedliche Gründe. Der Pariser Erzbischof, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, ließ dazu aus Rom verlauten – er hielt sich dort mit der Gruppe der Bischöfe der Ile de France zum Ad-limina-Besuch auf –, die Position der Kirche zur extremen Rechten sei hinreichend klar. Eine feierliche Erklärung zu dieser Frage erübrige sich.

Daneben lassen sich tieferliegende Gründe benennen, die nicht nur eine Verurteilung durch den Papst unwahrscheinlich, sondern schon die Vergleichbarkeit zwischen der „Action française" der Zwischenkriegszeit mit dem „Front National" von heute als eher gering erscheinen lassen. Zur Verurteilung der „Action française" kam es, weil ein erheblicher Teil des französischen Katholizismus der Faszination durch diese Bewegung erlegen war. Der antimodernistische Katholizismus schien im integralistischen Nationalismus von Maurras sein natürliches Pendant gefunden zu haben.

Von einer ähnlichen Situation kann aber in Frankreich heute nicht die Rede sein. In den Bischöfen begegnen Le Pen entschlossene Widersacher. Und selbst die Bereitschaft der praktizierenden Katholiken, dem Front National ihre Stimme zu geben, ist einschlägigen Befragungen zufolge geringer als in der Gesamtbevölkerung (vgl. La Vie, 10.4.97).

Eine ausgesprochene Nähe zum „Front National" besteht allenfalls in traditionalistischen Milieus, aber diese wird auch eine päpstliche Verurteilung kaum abhalten von dem, was sie tun und denken. Außerdem stellen die christlich-traditionalistischen Milieus nur einen Teil der Anhängerschaft Le Pens dar, obendrein einen, der offenbar an Einfluß einbüßt. Einen sich aus nichtchristlichen Quellen speisenden Teil der Neuen Rechten in Frankreich würde ein „So nicht" aus Rom nicht abschrecken.

Der Vorschlag einer Verurteilung Le Pens enthält im übrigen die Nebenbotschaft, die Bischöfe vor Ort seien nicht in der Lage, mit der nötigen Klarheit Grenzziehungen vorzunehmen, wo dies aus christlicher Verantwortung heraus geboten erscheint. Oder doch zumindest die Erwartung, ein Machtwort aus Rom habe eine ungleich größere Wirkung als dauerhaftes und in der Sache eindeutiges Engagement der Bischöfe.

Eine vatikanische Intervention in Frankreich würde insofern wie ein Mißtrauensvotum von Seiten Roms den französischen Bischöfen gegenüber gelesen werden. Und dies in einem Thema, bei dem sie immer wieder – trotz aller Unstimmigkeiten untereinander in anderen Fragen – zu einer selten gewordenen Einmütigkeit und Geschlossenheit finden. In einer nachkonziliaren Kirche mit ihrer Betonung der Eigenverantwortlichkeit der Ortsbischöfe, der Gewissensfreiheit und der legitimen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten paßt ein Schielen nach dem Machtwort aus Rom in innenpolitisch schwierigen Zeiten nur schwer.

Anlaß für Rom, auf diesem Gebiet tätig zu werden, bestünden in dem Maße, wie es sich um eine gesamtkirchliche Problematik handelt. Der *Rassismus* wäre sicherlich ein solches Thema. Das wäre jedoch etwas anderes als eine Verurteilung Le Pens und seines „Front National" nach dem Vorbild der „Action française". *nt*

Spagat

Der Basler Bischof und die nichtgeweihten Gemeindeleiter

An einem Dekanatsfortbildungskurs des Bistums Basel vor zwei Jahren besprach die Kursgruppe – „(nicht-ordinierte) Pfarreileiter/Pfarreileiterinnen" – die Schwierigkeiten der Gemeindeleitung durch Laien: Vom Bischof zum Gemeindeaufbau beauftragt, müssen sie für die Eucharistiefeier unter allen Umständen einen auswärtigen Priester beiziehen; und diese Umstände sind zuweilen grotesk. In der Zusammenfassung ihrer Gruppenarbeit griff die Gruppe die Idee „Bewegung Pfingsten 1999" auf.
Mit dieser Idee, deren Herkunft unbekannt ist, wollte sie die Vision zum Ausdruck bringen: „Vor der Jahrtausendwende wird die Frage der Eucharistiefeier gelöst. ‚Pfingsten 1999' besagt: Es entstehen jetzt Formen der Feier des Abendmahles, die neue Zeichen setzen. Wir schließen uns den ‚Bewegungen' in Südamerika und in Afrika an, die auch am Schaffen von neuen Formen sind. Wir wollen damit die Entscheidungsträger unter Druck setzen. Unsere Kompetenz dazu leiten wir ab von der Beauftragung durch den Bischof für unsere Pfarreileitung."

Diese Idee machte dann die Gemeindeleiterin der Antonius-Pfarrei Kleindöttingen (Aargau), *Martha Brun*, im Anschluß an die Rundfunkübertragung eines von ihr geleiteten Wortgottesdienstes sowie in einer Fernsehdiskussion einer größeren Öffentlichkeit bekannt. An „Pfingsten 1999" der Eucharistiefeier vorstehen, ist für sie nach wie vor eine Vision und keinesfalls die Vorankündigung eines Schismas; vereinzelt war indes anderswo von der realen Möglichkeit einer Eucharistiefeier ohne geweihten Priester zu hören. Jedenfalls ist Martha Brun vom großen Echo überrascht, das ihre Äußerungen bzw. die von ihr bekannt gemachte Idee ausgelöst haben. Ein Grund dafür dürfte eine verbreitete Unzufriedenheit von Seelsorgen und Seelsorgerinnen im kirchlichen Dienst Stehenden und Laien mit den bestehenden Strukturen sein.

Weil mit der vom neuen Kirchenrecht ermöglichten Einsetzung von Laien als Gemeindeleiter und Gemeindeleiterinnen Leitung (Jurisdiktion) und Weihe (Ordination) getrennt werden, bezeichnet der Bischof von Basel, *Kurt Koch*, den Laieneinsatz als eine „pastorale Notmaßnahme" im Gefolge des Priestermangels. Mit dem Rückgang von priesterlichen Mitarbeitern gehe auch das Leben der Sakramente in den Pfarreien noch mehr zurück, und damit drohe die sakramentale Grundstruktur unserer katholischen Kirche zu verdunsten.
Ein praktischer Beleg für den „Notlösungs-Charakter" der Gemeindeleitung durch Laien ist der Sachverhalt, daß die Mehrheit der in der Pfarrarbeit tätigen Laientheologen und Laientheologinnen dafür hält, zur Erfüllung ihres Auftrags eigentlich eine ganzheitliche sakramentale Beauftragung zu benötigen. So hat eine Umfrage im Bistum Basel ergeben, daß 57 Prozent aller Laientheologen und Laientheologinnen zumindest gelegentlich, in „Notfällen", die Schranken überschreiten, die ihnen im sakramentalen Bereich gesetzt sind.

Was Bischof Koch in dieser kritischen Situation zu tun gedenkt, teilte er den Diakonen und Priestern, den Seelsorgern und Seelsorgerinnen des Bistums Basel Anfang dieses Jahres in einem Brief mit. Im wesentlichen geht es ihm darum, die sakramentale Grundstruktur der Kirche nicht durch unbedachtes Handeln zusätzlich zu gefährden. So bittet er die Laienseelsorger und Laienseelorgerinnen, von Grenzüberschreitungen im sakramentalen Bereich abzusehen: „Ich weiß um die Schwierigkeiten, denen Gemeindeleiter und Gemeindeleiterinnen, die nicht ordiniert sind, ausgesetzt sind; und ich danke ihnen für die Wahrnehmung dieser keineswegs leichten Aufgabe. Zugleich bitte ich sehr eindringlich, sich an die übernommene Beauftragung und an die damit gegebenen Grenzen im sakramentalen Bereich zu halten und sich nicht Verhaltensweisen anzueignen, die kontraproduktiv sind. Auch und vor allem die von einzelnen vorgetragene Ankündigung, auch ohne Weihe der Eucharistie vorstehen zu wollen, muß ich als ein Ansinnen beurteilen, das auf die Abschaffung der Ordination hinausläuft und deshalb eine kirchentrennende Tendenz in sich trägt, die ich auf keinen Fall dulden werde."

Andererseits will Bischof Koch seine Anstrengungen intensivieren, „um universalkirchlich neue Zugangswege für Männer und Frauen zum Weihesakrament zu ermöglichen. Ich bin nach wie vor überzeugt, daß wir in der Zukunft auf die Weihe von ‚viri probati' nicht mehr werden verzichten können. Dabei trete ich nicht nur wegen des gravierenden Priestermangels dafür ein, sondern auch deshalb, weil ich überzeugt bin, daß ein glaubwürdiges Leben des Ehesakramentes ein wichtiges Zeichen in der heutigen gesellschaftlichen Situation darstellt."

Den Einwurf von nicht wenigen Frauen im kirchlichen Dienst, damit würden sie noch mehr an den Rand gedrängt, begegnet Bischof Koch damit, daß er sich zugleich für die (Wieder-) Einführung des Diakonates der Frau einsetzt. Das genügt indes manchen Frauen noch nicht, um sie zum Verzicht und ihren Widerstand gegen die Ordination von „viri probati" ohne vorgängige Gleichstellung der Frauen veranlassen zu können.
Einzelne Regionen des Bistums Basel begegnen dem Priestermangel und namentlich dem Mangel an ordinierten

Gemeindeleitern mit neuen pastoralen Strukturen. So wurden im französischsprachigen Teil des Bistums die Pfarreien zu Pastoralkreisen („secteurs") gruppiert, für die jeweils eine Gruppe („équipe") von Seelsorgern (Priestern, Diakonen und Laien) zuständig ist; so gibt es Pfarreien ohne Seelsorger am Ort. Andererseits beginnt die Bistumsregion Thurgau mit der Ausbildung von „Mitverantwortlichen in der Gemeindeleitung". Gedacht ist, daß in einem Pfarreienverband beispielsweise eine Katechetin, ein Katechet, eine Pfarreisekretärin oder auch eine Krankenschwester in einem Dorf nebenamtliche Bezugsperson des Seelsorgeteams ist, dem sie zugehört und dessen Leiter oder Leiterin wohl die Gemeindeleitung innehat, aber in einem anderen Dorf wohnt.

Ähnliche Entwicklungen gibt es auch in den anderen Schweizer Bistümern, auch wenn das Bistum Basel aufgrund seiner sozio-kulturellen Gegebenheiten damit besonders konfrontiert wird und die Bischöfe von Basel seit *Anton Hänggi* (1968–1987) sich dieser Herausforderung mehr als andere gestellt haben. *rw*

Vorsicht

Gehören islamische Staaten in die Europäische Union?

„Europa ist kein Christenclub" – so war kürzlich ein Artikel der Hamburger „Zeit" zu der Frage betitelt, ob die Türkei potentieller Mitgliedsstaat der Europäischen Union sei. Während die einen auf diese Frage mit einem mehr oder weniger klaren Ja antworten, vertreten die anderen, allen voran Bundeskanzler *Helmut Kohl*, mit Nachdruck die Gegenthese: Die Türkei passe als islamisches Land grundsätzlich nicht in das geschichtlich-kulturell christlich geprägte EU-Europa, dessen Erweiterung durch mittelosteuropäische Reformstaaten in absehbarer Zeit auf der Tagesordnung steht.

Zunächst einmal: Der Islam gehört heute de facto zu Europa, ganz unabhängig davon, ob sich die EU um islamische Länder erweitert oder nicht. Es gibt zum einen die jahrhundertealte islamische Präsenz auf dem Balkan, in Albanien, Bosnien und Bulgarien, sowie in Teilen des europäischen Rußlands. Und es gibt in den allermeisten EU-Staaten muslimische Minderheiten, die als Folge früherer Kolonialherrschaft (England, Frankreich) oder durch Arbeitsmigration (Belgien, Niederlande, Deutschland) ins Land gekommen sind und dort auch bleiben werden.

Dazu kommt, daß die Europäische Union keine „Heilige Allianz" ist, wie sie seinerzeit dem russischen Zaren Alexander I. als Instrument der Stabilisierung Europas im Geist des Christentums nach den napoleonischen Kriegen vorschwebte und wie sie dann in modifizierter Form 1815 auch beschlossen wurde. Damals unterzeichneten die Monarchen von Rußland, Österreich und Preußen das Gründungsdokument im Namen der heiligen und unteilbaren Trinität. Die Europäische Union ist demgegenüber ein Zusammenschluß von Staaten, die ihren Einwohnern ungeachtet mancher staatskirchlicher Restbestände die individuelle und kollektive Religionsfreiheit garantieren und religiös-weltanschaulich neutral sind.
Die EU ist vor allem aber ein Zusammenschluß rechtsstaatlicher Demokratien. Das ist für die Frage eines Beitritts der Türkei derzeit auch der entscheidende Punkt: Die europäische Familie kann kein Mitglied gleichberechtigt aufnehmen, in dessen Gefängnissen gefoltert wird, dessen Streitkräfte Krieg gegen die kurdische Autonomiebewegung führen. Wäre die Türkei ein in jeder Hinsicht funktionierender, über alle Zweifel erhabener demokratischer Rechtsstaat mit islamischer Bevölkerung, hätten es die Gegner einer EU-Mitgliedschaft für das Land mit ihren Argumenten wesentlich schwerer.

Einen demokratischen Rechtsstaat nach europäisch-nordamerikanischem Muster sucht man in der Europas südlich und östlich benachbarten islamischen Region insgesamt vergebens, auch wenn sich die Länder zwischen Marokko und Syrien nicht über einen Kamm scheren lassen. In der Türkei, deren Verfassung und Rechtsordnung unter Atatürk bewußt nach westlichem Vorbild und im Bruch mit der islamischen Tradition gestaltet wurden, spielt sich seit Jahren eine religionspolitische Auseinandersetzung um den künftigen Stellenwert des Islam ab, deren Ausgang schwer vorauszusagen ist. Und in anderen islamischen Ländern können sich Regierungen und etablierter Islam nur mit Mühe der islamistischen Bewegungen erwehren, die von den sozialen Mißständen profitieren.

Angesichts der Gärungsprozesse in der islamischen Welt einerseits und den noch längst nicht bewältigten Integrationsproblemen der muslimischen Minderheiten in den EU-Mitgliedsstaaten spricht deshalb im Augenblick deutlich mehr *gegen* eine EU-Erweiterung durch die Türkei in absehbarer Zeit als dafür. Europa muß sich mit dem Islam in seinen bekanntlich sehr unterschiedlichen Facetten und Strömungen sicher intensiver als bisher auseinandersetzen. Vereinfachende und leicht zu instrumentalisierende Klischeevorstellungen vom „christlichen Abendland" und seiner angeblichen Bedrohung durch den Islam helfen nicht weiter.

Gleichzeitig sind die europäischen Demokratien dazu herausgefordert, ihre Konzeption von Rechtsstaat, Gewaltenteilung, Grundrechten und Religionsfreiheit offensiv und selbstbewußt zu vertreten, mitsamt den – nicht nur, aber auch – christlichen Wurzeln und Grundlagen dieser Konzeption. Damit wird nicht automatisch der Islam diskriminiert, den es als einheitliches Gebilde gar nicht gibt. Aber es werden die aus europäischer Sicht unumgänglichen Rahmenbedingungen und Voraussetzungen für das Verhältnis von Islam und Europa markiert. *ru*

Italien: Der Papst, ein Orden und die katholische Presse

Johannes Paul II. hat massiv in die Belange des vor allem im Medienbereich engagierten Pauliner-Ordens eingegriffen. Es droht eine Einschränkung des Freiraums der katholischen Presse in Italien.

Mit der Benennung eines päpstlichen „Delegaten" und dessen Beauftragung mit der kommissarischen Ordensleitung hat *Johannes Paul II.* massiv in die Führung der Ordensgemeinschaft der Pauliner (Società San Paolo) und deren Unternehmungen eingegriffen. Die Maßnahme geht auf einen persönlichen Brief des Papstes an den Generaloberen des Ordens, *Silvio Pignotti,* vom 11. Februar zurück. Bekanntgegeben wurde die päpstliche Entscheidung am 28. des gleichen Monats. (vgl. HK, April 1997, 214).
Welche Folgen dieser speziell für die italienische katholische Presse nach sich ziehen wird, dürfte sich erst nach Jahren wirklich herausstellen, wenn die jetzt beteiligten und betroffenen Personen nicht mehr in ihren Ämtern sind.

Wieder einmal trifft es eine Ordensgemeinschaft

Päpstliche Eingriffe, direkte und persönliche oder indirekte über die Ordenskongregation, sind auch in der jüngeren Kirchengeschichte die große Ausnahme, im gegenwärtigen Pontifikat aber längst keine Einzelfälle mehr. Sie scheinen sich vielmehr bereits zu einer gewissen Tradition zu entwickeln. Durchgegriffen wird energisch. Auf die Eigenständigkeit von Orden wird dabei im Zweifelsfall nicht allzu viel Rücksicht genommen.

Die Auseinandersetzungen um die Konferenz Lateinamerikanischer Ordensoberer (CLAR), die 1989 u. a. zur statutenwidrigen Einsetzung eines Generalsekretärs durch Rom führte (vgl. HK, November 1989, 491), zogen sich über Jahre hin. Streitigkeiten zwischen Klöstern verschiedener Richtung der Unbeschuhten Karmeliterinnen wurden durch die Unterstellung eines Teils der Klöster unter ein neues, von der Ordenskongregation, im wesentlichen also von Nichtordensangehörigen entworfenes Statut entschieden (vgl. HK, April 1985, 155). Den Franziskanern schickte der Papst den (damaligen) Sekretär der Ordenskongregation, den heutigen Kardinal *Vincenzo Fagiolo,* als „Aufpasser" in das Generalkapitel von 1985 (vgl. HK, August 1985, 351 ff.).
Am eindrücklichsten bis heute in Erinnerung geblieben ist die kommissarische Übertragung der Ordensleitung der *Jesuiten* (mit dem Auftrag der Vorbereitung der nächsten Generalkongregation mit Neuwahl des Ordensgenerals) an den ehemaligen Gregoriana-Professor, den später zum Kardinal ernannten, inzwischen hochbetagten (95) *Paolo Dezza SJ* (mit *Giuseppe Pittau SJ* als „Koadjutor") gegen Ende der Amtszeit des Ordensgenerals *Pedro Arrupe,* nachdem dieser einen schweren Schlaganfall erlitten hatte. (vgl. HK, Dezember 1981, 601 ff.)

Der jetzige Vorgang um die „Società San Paolo" entspricht als Maßnahme in vielem dem Eingriff bei den Jesuiten 1981. Wie damals bei den Jesuiten wurde jetzt bei den Paulinern die Ordensleitung kommissarisch einem päpstlichen Beauftragten übertragen, der wie seinerzeit Paolo Dezza bei der Gesellschaft Jesu auch die Verantwortung für die Vorbereitung des nächsten Generalkapitels übernimmt, das für April 1998 vorgesehen ist.

Sonst ist im Falle der Pauliner freilich so ziemlich alles anders. Dies gilt allein schon für die Ernennung des päpstlichen „Kommissars". Dessen Vollmachten sind laut päpstlichem Brief (vgl. Wortlaut in „Il regno documenti", 1.4.1997, S. 211) auf den „äußeren" Bereich, auf die „apostolischen Werke" beschränkt, für die Binnenbereiche (Noviziat, Ausbildung etc.) ist weiterhin der formell im Amt bleibende Generaloberе verantwortlich. Allerdings dürfen Entscheidungen von Gewicht auch im Binnenbereich nur nach „vorausgegangener Berichterstattung" an den päpstlichen Legaten getroffen werden. Überdies übernimmt der Delegat im gleichen Umfang auch die Zuständigkeiten in der Leitung der italienischen Ordensprovinz (aber auch der Provinzial bleibt formell im Amt).

Ein Fall mit auffallenden Besonderheiten

Und der Delegat selbst ist kein Pauliner, auch kein Ordensmann, sondern ein in Fragen der Doktrin strenger, aber seelsorglich als umgänglich geltender, mit einiger publizistischer Erfahrung ausgestatteter Bischof, *Antonio Buoncristiani,* der Ordinarius des „suburbikarischen" Bistums Porto-Santa Rufina.
Ganz anders und gerade deswegen besonders außergewöhnlich ist der Fall der Pauliner aber in bezug auf die Adressaten der Maßnahme. Die Pauliner sind ein Ordensgewächs erst dieses Jahrhunderts. Ihre Gründung erfolgte kurz vor dem Ersten Weltkrieg durch den piemontesischen Priester *Giacomo Alberione* (von daher auch die starke Verwurzelung in Norditalien). Von Anfang an war das „Presseapostolat" ihre besondere, wenn nicht ausschließliche Aufgabe. Zur „Familie der Pauliner" zählen ein eigenständig geführter weiblicher Zweig und inzwischen auch neben der „Società San Paolo" einige andere kleine „Institute" mit einer insgesamt beachtlichen Zahl „Laienhelfer" (vgl. „il regno attualità", 15.3.97, S. 129). Der männliche Ordenszweig selbst verkörpert eine noch

junge, dynamische, aber kleine Gemeinschaft mit nur 1150 durch Gelübde gebundenen Ordensmitgliedern (aber mit noch beträchtlichem Nachwuchs) in 108 Niederlassungen verteilt auf 28 Länder (vorwiegend Spanien, Lateinamerika, auch USA).

Aber die weitaus größte Bedeutung hat die „Società San Paolo" in und für *Italien:* als Träger und Eigentümer eines sehr diversifizierten und doch kompakten Presseunternehmens (mit Druckereien, einem Buchverlag mit rund 200 Titeln im Jahr, einem halben Dutzend teils sehr auflagenstarken Zeitschriften und mit Präsenz auch im Bereich elektronischer Medien: Videokassetten etc. etc.). Allein der Sektor spezialisierter Zeitschriften (für die Familie, für Seelsorger „Vita pastorale", für Kinder „il Giornalino", für die ältere Generation „Club 3") ergibt einen Jahresumsatz von rund 200 Millionen DM.

Die „Editoriale San Paolo" (mit „San Paolo International") ist Italiens *größter katholischer Medienkonzern.* Sie ist in Italien nicht nur kirchlich, sondern auch national eine „Institution". Und selbst international gibt es im katholischen Bereich kaum noch Vergleichbares. Das „Flaggschiff" der Unternehmensgruppe ist die Familienillustrierte „Famiglia Cristiana" (gegründet als erbauliche Wochenschrift noch unter den Bedingungen des Faschismus 1931) mit einer Verkaufsauflage von noch knapp über einer Million – bei allerdings merklich sinkender Tendenz. (Der Vertrieb erfolgt weitgehend über die Pfarreien.) Zur eher gehobenen Gattung gehört das erst 1978 gegründete Magazin „Jesus", in dem fast alles schreibt, was im italienischen Katholizismus Rang und Namen hat.
Das Gesamtunternehmen gilt als wirtschaftlich noch gesund; die Publikationen sind professionell gemacht, größtenteils von Laien, aber jeweils mit einem Paulinerpater als verantwortlichem „Direttore". „Famiglia Cristiana" gilt nach Auflage und Bedeutung als zweitgrößte illustrierte Zeitschrift Italiens. Sie pflegt einen insgesamt freimütigen, auf Lebensfragen konzentrierten Stil mit politisch eher leicht linker, der gegenwärtigen Regierung nahestehender Ausrichtung. Sie weicht kirchlich strittigen Themen, auch solchen der Sexualethik (Umgang mit Homosexuellen, Selbstbefriedigung bei Jugendlichen, Altersexualität), besonders wenn es um seelsorglich praktischen Rat geht, in der Regel nicht aus. Insoweit wirken „Famiglia Cristiana" wie auch andere Pauliner-Publikationen gelegentlich als ebenso im gläubigen Sinne kirchlich wie lebendig anstößig.

„Anstößige" Publizistik und ordensinterne Spannungen

Darüber ist es bereits seit einiger Zeit zu Spannungen gekommen, zunächst mit der Spitze der italienischen Bischofskonferenz, unter deren Vorsitzendem, Kardinal *Camillo Ruini,* und dann auch mit den kurialen Autoritäten. Der Konflikt hat aber viele Aspekte: er schwelt bereits seit gut drei Jahren. Die frühere Leitung der Ordenskongregation hatte aber längere Zeit versucht, die strittigen Fragen intern durch Einwirkung auf die Ordensleitung zu klären. Aber schon vor gut einem Jahr wurde Bischof Buoncristiani von der Ordenskongregation mit der Funktion eines Visitators bei den Paulinern betraut, ein Auftrag, der offenbar den Augenschein in den den Paulinern zuzurechnenden Redaktionen einschloß, wobei dem Visitator aber das persönliche Gespräch mit den Redaktionen verwehrt wurde. Insofern war die jetzige Ernennung Buoncristianis zum päpstlichen Delegaten nur der zweite, radikalere Schritt.

Die nach außen und wohl auch in der Sache spektakulärste Seite des Konflikts ist sicher die Haltung der Zeitschriften und die Reaktion der hierarchisch Verantwortlichen darauf. Anfang Juli 1996 wurden in einem Gespräch Kardinal *Ratzingers* (in Anwesenheit von Kardinal *Ruini)* mit dem Generaloberen Auflagen bezüglich vergangener und möglicher künftiger Äußerungen in den Pauliner-Publikationen gemacht. Es wurde das theologische Urteilsvermögen der Redaktionen in Zweifel gezogen und (unter Bezeichnung einzelner Mitarbeiter als nichttragbar) die Einsetzung einer Expertengruppe von Theologen, die als „Zensoren" fungieren sollten, verlangt, was aber von den zuständigen Verlags- und Redaktionsdirektoren bei Zusicherung publizistischer Unabhängigkeit – im Rahmen des journalistischen Auftrags – an die Redaktionen entschieden abgelehnt worden war.

Begleitet waren die Auseinandersetzungen um die größere oder geringere Korrektheit der Berichterstattung und Kommentierung in kirchlich anstößigen Fragen von Gerüchten über bislang wohl nur „virtuelle" Bemühen um eine Neuordnung des katholischen italienischen Pressewesens insgesamt und der speziellen, von Betroffenen selbst aber energisch dementierten Rolle, die der Direktor von „Famiglia Cristiana", *Leonardo Zega,* dabei spielen sollte.
Damit direkt oder indirekt verflochten sind akute *ordensinterne Gegensätze* mit dem Generaloberen und dem Provinzial der italienischen Provinz an entgegengesetzten Fronten: zum einen wegen ungeklärter Zuständigkeiten des einen wie des anderen bei der Besetzung von Führungspositionen im Unternehmensbereich und zum anderen wegen unterschiedlicher, die Ordensidentität betreffender Einstellungen zur Ordensspiritualität und deren praktischer Auswirkung auf die Pressearbeit der Ordensmitglieder: Authentizität des Ordenslebens hier – Unternehmens- und Medienprofessionalität (mit vielen Laien-Mitarbeitern) dort.

Der italienische Provinzial verkörpert eher die erste, der Generaloberе stärker die zweite Richtung (und hat bislang die Redaktionen und Verlagsverantwortlichen entsprechend gestützt). Kein Dissens besteht ordensintern darüber, daß das eine so berechtigt ist wie das andere; aber beides zeigt, wie schwierig es für eine Ordensgemeinschaft, die fast ausschließlich im Pres-

sewesen arbeitet, ist, ihren geistlichen Charakter zu wahren und zugleich mit vielen „Auswärtigen" publizistisch sachgerecht zusammenzuarbeiten. Aber ein Rückzug ins „Spirituelle" würde über kurz oder lang die Überführung der Publikationen in bischöfliche (wozu in Italien die Mittel fehlen) oder in „laikale" Hände mit unsicherem Ausgang bedeuten. Wer sich als Ordensgemeinschaft Presse zur Aufgabe macht, muß wohl auch die entsprechende professionelle Spiritualität persönlich leben.

Auswirkungen auf die italienische katholische Presse?

Nimmt man alles zusammen, so hatte der Papst aus seiner Sicht und ermuntert wohl vom Vorsitzenden der italienischen Bischofskonferenz Gründe genug, persönlich einzuschreiten. Problematisch bleibt indessen der offenkundige Wille, eine auch nur ansatzweise freie Auseinandersetzung um im kirchlichen Sinne delikate Lebens- und Moralfragen schon bei den ersten Zeichen möglicher Abweichungen zu unterbinden. Publizistische Professionalität hängt nun einmal von einem Minimum an Offenheit und Bereitschaft zu strittiger Problemklärung ab. Das auch im Zusammenhang mit den Maßnahmen gegen die Pauliner angeführte Argument, man müsse das angeblich „unkundige Kirchenvolk" vor unausgegorenen Meinungen schützen, hat sich ja längst weitestgehend verbraucht. Im übrigen bestätigten Autoren, wie der vom Papst wie von Kardinal Ratzinger besonders geschätzte *Vittorio Messori*, den Pauliner-Publikationen ausdrücklich selbstverständliche kirchliche Orthodoxie, wenn man in Moralfragen die Grenzen für die Diskussion nicht übermäßig einenge (vgl. Corriere della Sera, 1.3.97).

Darüber hinaus ist im konkreten Fall auch das *Prozedere* nicht sehr überzeugend. Es überschneiden sich auf recht seltsame Weise regional- und gesamtkirchliche Verantwortlichkeiten. Die überregionale und exempte Stellung des Ordens gab dem Papst die Handhabe zum Eingriff. Der Eingriff selbst aber galt ganz eindeutig Einrichtungen und Unternehmungen des Ordens innerhalb Italiens; also hätte mit den fraglichen Konflikten in erster Linie die italienische Bischofskonferenz fertigwerden müssen.

Wie nach dem Eingriff von höchster Stelle es ordensintern wie nach außen – verlegerisch-publizistisch – weitergeht, dürfte zu einer über Italien hinaus interessierenden Frage werden. Alle Direktoren und Chefredakteure bleiben „einstweilen" im Amt. Auffallende Änderungen in der Ausrichtung der Publikationen wird es vorderhand kaum geben. Aber Schritt für Schritt wird durchgesetzt werden, was von seiten der hierarchischen Autoritäten für richtig gehalten wird. Welch kleinlicher und im Sinne des bürgerlichen Rechts fragwürdiger Mittel sich zu bedienen man u.U. dabei bereit ist, zeigt ein Brief des Substituten im Staatssekretariat, *Giovanni Battista Re*, an den Präfekten der Ordenskongregation vom 2. Februar, in dem dieser aufgefordert wird, die Neuwahl eines vermutet weniger genehmen „Redaktionskommitees", einer Art Gesamtbetriebsrat der Pauliner-Zeitschriftenredaktionen, zu verhindern.

In den Orden selbst wird vermutlich sehr bald mehr Ruhe einkehren. General- und Provinzoberer werden auf dem Generalkapitel abgelöst werden. Umbesetzungen in den Verlagsleitungen und Redaktionen werden mit Sicherheit folgen. Bedauerlich wären negative Wirkungen auf die katholische Presse in Italien insgesamt. Diese hält trotz des enggewordenen Marktes – vom Massenorgan bis zur Pastoralzeitschrift – immer noch eine beachtliche Stellung. Sie weist eine vitale Vielfalt auf, die man anderswo schon lange vergeblich sucht.

Getragen wird diese Vielfalt vor allem von den im Pressewesen engagierten *Orden* (neben den Paulinern z. B. die Dehonianer und Jesuiten), während die *Verbandspresse* und auch die *Diözesanblätter,* letztere mit einer Gesamtauflage von nur rund 800000 (zum Vergleich: deutsche Bistumspresse – Gesamtauflage rund 1,2 Millionen), nur eine untergeordnete Rolle spielen (vgl. *Giorgio Zuccholli,* I settimanali cattolici in Italia, in: „aggiornamenti sociali", 1996, Nr. 9–10, S. 691 ff.). Sollten ihr in Form von irgendwelchen gutgemeinten „Klugheitsregeln" die Zügel allzu sehr gestrafft werden oder gar versucht werden, Teile davon irgendwelche „Synergieeffekten" zu opfern, wäre das auf jeden Fall nicht nur ein Verlust an publizistischer Glaubwürdigkeit, sondern auch an spiritueller Vitalität. *A.D.*

Ostdeutschland: Jugend in sozialpsychologischer Analyse

Die Gewaltbereitschaft der Jugendlichen in den Neuen Bundesländern und die Besorgnis angesichts starker Sektenaktivitäten bildeten den aktuellen Anlaß für eine umfassend angelegte Studie über Wertorientierung und moralische Grundhaltungen, psychische Befindlichkeit und religiöse Ausrichtung der ostdeutschen Jugendlichen.

Wenn auch heute noch 57 Prozent der ostdeutschen Jugendlichen überzeugt sind, daß die Unterschiede zwischen Deutschland-Ost und Deutschland-West noch lange weiterbestehen werden, ist dies für den emeritierten Züricher Sozialpsychologen *Gerhard Schmidtchen* Rechtfertigung genug,

diesen Unterschied auch weiterhin zu erforschen. Dies betont er gleich zu Beginn seiner im März dieses Jahres veröffentlichten Analyse und Interpretation einer umfassenden Jugendumfrage („Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt". Verlag Leske und Budrich, Opladen 1997).

5500 repräsentativ ausgewählte Deutsche zwischen fünfzehn und dreißig Jahren hat das Leipziger Institut für Marktforschung für dieses 1993 vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend in Auftrag gegebene Forschungsprojekt in mehreren Wellen befragt. Folgende jugendpolitisch relevanten Themen und Problemstellungen wurden dabei behandelt: Orientierungen, Werte und Moralvorstellungen der Jugendlichen und damit verbunden die Frage nach dem kulturellen Wandel, in dem sich die junge Generation befindet, ihre Verarbeitung der Umbruchsituationen im Kontext des Einigungsprozesses, die momentane psychische Verfassung, die sozialen Bindungen und Netze der jungen Erwachsenen, ihre Gruppenzugehörigkeit und das Freizeitverhalten, ihr Selbstverständnis, Selbstschädigungstendenzen und die Disposition zum Drogenmißbrauch.

Lang anhaltende psychische Unterschiede

Ein besonderes Augenmerk der Untersuchung lag zum einen bei der *religiösen Orientierung* der Jugendlichen, der kirchlichen Bindung sowie der Anfälligkeit gegenüber Heilsversprechen und den Werbeversuchen von Sekten. Von größerer politischer Brisanz aber ist der zweite Untersuchungsschwerpunkt, die Frage nach der Bereitschaft zu Gewalt und Gesetzesverletzungen, auch die nach der Entstehung von politisch motivierter Gewalt, nach Anfälligkeit oder Resistenz gegenüber extremistischen Gruppierungen.
Mit seiner fast 500 Seiten starken Analyse des umfangreichen empirischen Materials grenzt sich Schmidtchen nicht nur gegenüber Stimmen ab, die das Fortbestehen der Unterschiede zwischen Ost und West bestreiten oder zumindest doch im siebten Jahr der deutschen Einheit nicht mehr davon reden wollen: Vor allem die psychologischen Unterschiede hätten „Aussicht auf einige Dauer". Insbesondere die unterschiedlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bewertungen fänden dabei reichlich Nahrung im Prozeß der Wiedervereinigung selbst und speisten sich keinesfalls nur aus der Vergangenheit. Immer noch fühlen sich 51 Prozent der ostdeutschen Jugendlichen mehr oder minder fremd in ihrer Bundesrepublik.

Mit seiner auch auf die sozialpsychologische Theoriediskussion abzielenden Analyse hat Schmidtchen aber ebenso eine Streitschrift verfaßt, die aufräumen soll mit den „abenteurlichen Mythen" über den Osten Deutschlands, die er nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern ebenso bei Fachkollegen verbreitet sieht. Dazu zählt er beispielsweise das oft beschworene Werte- und Orientierungsvakuum nach dem Scheitern der sozialistischen Ideologie ebenso wie die Annahme eines durch sozialistische Kinderkrippen und Kindergärten geschädigten Familien- und Erziehungsklimas.

Zu beinahe allen in dem Forschungsprojekt angesprochenen Themenbereichen kann Schmidtchen Beispiele aufführen, in denen bestimmte Beobachtungen und empirische Erhebungen früherer Studien zur Lebenslage ostdeutscher Jugendlicher allzu schnell den oft sehr einfachen oder gar verzerrten Bildern und Vorstellungen von der ehemaligen DDR zugeordnet wurden. Oft verhinderten allzu pauschale oder monokausale Erklärungsversuche, daß die tatsächlichen Probleme der jungen Menschen im Osten wirklich und unvoreingenommen wahrgenommen, die nötigen jugend- und gesellschaftspolitischen Maßnahmen ergriffen werden.
Das Bild des durch eine Partei und ihre Ideologie monolithisch organisierten Ostens etwa macht Schmidtchen für die Verwunderung in Fachwelt und Öffentlichkeit verantwortlich, mit der die ersten empirischen Erhebung der Wertorientierung ostdeutscher Jugendliche quittiert wurde: Diese hatten – ebenso wie die vorliegende Studie auch – eine weitgehende Übereinstimmung in Wertmustern, bei den Lebenszielen und Grundorientierungen zwischen Ost und West gezeigt (vgl. HK, August 1993, 416ff.). Die daraus gezogenen Schlußfolgerungen und Interpretationen aber, etwa die Annahme eines sehr raschen psychischen Angleichungsprozesses im Osten, greifen für Schmidtchen zu kurz.
Gleichermaßen als „überraschend" ließe sich auch die Beobachtung werten, daß im Osten, in einem „atheistischen Umfeld" also und unter völlig verschiedenen Sozialisationsbedingungen, dem Westen ganz ähnliche, als „christlich" zu bezeichnende Moralvorstellungen weitverbreitet sind. Diese Überraschung aber, so Schmidtchen, könne nur teilen, wer eine institutionalisierte religiöse Erziehung, mithin die Kirche zur einzigen Sozialisationsinstanz für Moral erkläre.

Die Absolutsetzung der Person

Zugleich tritt Schmidtchen einer „befriedigten Erleichterung" entgegen, die in der Regel dort zu beobachten sei, wo die Kongruenz in Lebenszielen und moralischen Grundsätzen, sogar eine optimistischere Grundstimmung im Osten festgestellt werde. Die Bilanz der Untersuchungsergebnisse zum Erleben von Wende und Einigungsprozeß ergibt ein Bild zwischen Frustration und Hoffnung: 50 Prozent der befragten Jugendlichen im Osten fühlen sich belastet (im Westen sind dies nur 38 Prozent), das Maß an Frustration ist im Osten deutlich höher; im Osten gebe es aber nicht weniger Lebensfreude als im Westen, nur die alltäglichen Sorgen seien spürbarer.

Wohl nicht zuletzt dem Auftraggeber der Studie selbst gibt Schmidtchen daher mit auf den Weg: „Wir müssen mit

anhaltenden und leicht mobilisierbaren negativen Affekten im Osten Deutschlands rechnen"(91). Für die oft unterstellte DDR-Nostalgie liefert die Studie dabei ebensowenig empirische Belege wie für die Annahme eines beschädigten Erziehungsklimas oder die besondere Häufung autoritärer Persönlichkeiten im Osten.
Im Gegenteil: Im Durchschnitt attestiert Schmidtchen den Familien in Ostdeutschland einen besseren, einen „reiferen" Erziehungsstil, womit eine gute Ausgewogenheit zwischen emotionaler Geborgenheit und klarer Forderung bezeichnet wird. Mit den menschlichen Beziehungen, mit der Liebe etwa, die sie von den Eltern bekommen, sind die Jugendlichen im Osten ebenso zufrieden wie ihre Altersgenossen im Westen. Deutlich unzufriedener aber sind die Ostjugendlichen mit ihren Berufschancen, dem Angebot zur Weiterbildung, den Möglichkeiten, Sport zu treiben und dem kulturellen Angebot in ihrem Lebensumfeld.

Das vermutete „Orientierungs- und Weltanschauungsvakuum" hatte zu Wendezeiten im Westen noch weitergehende Befürchtungen genährt. Man sah in den Ostdeutschen einfache Opfer für Sektenwerber und obskure Heilslehren aller Art. Diese Befürchtungen waren übertrieben. Die vorliegende Studie zeigt: Junge Menschen in Ostdeutschland gehen sehr viel dezidierter als im Westen von einem rationalistischen Weltbild aus; für sie ist nüchterne Rationalität typischer als im Westen. Für Schmidtchen ist die ontologische Sicht der Jugendlichen im Osten „durch zwei sich überlagernde Aufklärungsschübe bestimmt: durch den säkularen Protestantismus und durch die Linie des Hegelschen Denkens, vermittelt durch den Marxismus-Leninismus"(177.)

Ansonsten zeigt die Befragung zu diesem Bereich kaum Neues oder Überraschendes: die Ablehnung der Kirche manifestiert sich bei 67 Prozent der befragten ostdeutschen Jugendlichen in freundlicher Gleichgültigkeit; nur 11 Prozent haben ein aktives Verhältnis zu einer Kirchengemeinde, 64 Prozent bezeichnen sich dezidiert als Atheisten. Konfessionelle Unterschiede können angesichts dieser Größenordnungen vernachlässigt werden. Die Jugendweihe habe sich als Passage-Ritus weitgehend durchgesetzt. 87 Prozent der Befragten hätten diese erhalten, zu Konfirmation oder Erstkommunion sind insgesamt 22 Prozent der ostdeutschen Jugendlichen gegangen.
Den „Sinn des Lebens" sucht die Jugend Ost und West wiederum gemeinsam im „Genuß des Lebens" und der „Entwicklung der Persönlichkeit". Hier zeichnen die Studienergebnisse die Trennlinie nicht zwischen Ost und West, sondern zwischen den Generationen. Heute scheine die Person das Absolute geworden zu sein, die religiösen Empfindungen hätten sich ganz auf die Person verlegt.

Die geistige Dimension von Gewalt und Illegalität

Eine gerade in bezug auf die jugend- und gesellschaftspolitischen, die pädagogischen Schlußfolgerungen verhängnisvolle Einschränkung des Blickwinkels moniert Schmidtchen aber vor allem für die Frage nach der Bereitschaft zu Aggression, Gewalt und Illegalität unter den Jugendlichen. Entschieden wendet er sich, gut belegt durch die Befragung selbst, gegen ein nur „reaktives" Verständnis aggressiven Verhaltens, gegen den weitverbreiteten „soziologischen Reduktionismus", die ausschließliche Suche nach den Ursachen von Gewalt in sozialer Desintegration, biographischen Brüchen, wirtschaftlicher und politischer Frustration. Notwendig sei vielmehr eine historisch-psychologische Analyse des Phänomens Jugendgewalt; die „geistige" Dimension in aggressiven Verhalten und Gewaltphantasien dürfe vor allem in Hinblick auf die Prävention nicht vergessen werden.

In drei Themenbereiche gliedert Schmidtchen die empirische Erhebung zur Gewaltbereitschaft und deren Interpretation: Der erste widmet sich der Frage nach dem „gesellschaftspolitischen Wohlbefinden", nach dem Vertrauen in die Demokratie, den Staat und seine Institutionen und in die Parteien. Es ergibt sich dabei ein schon aus früheren Studien vertrautes Bild: 49 Prozent der Jugendlichen im Westen fühlten sich in der Bundesrepublik wohl, aber nur 26 Prozent ihrer Altersgenossen im Osten.

Die persönliche Situation wird dabei durchweg sehr viel positiver eingeschätzt als die des Gemeinwesens. Dazu warnt Schmidtchen vor einem häufigen Mißverständnis: Wenn die jungen Ostdeutschen mit der vorfindlichen Demokratie hart und härter als ihre Altersgenossen im Westen ins Gericht gingen, heiße das gerade nicht, daß sie diese ablehnten, sondern daß sie von ihr hohe Ideale hätten.
Ein zweiter Untersuchungsblock gilt der Bereitschaft zu persönlicher Gewalt und deren Ursachen, wobei dabei die Annahme, daß in „militarisierten Gesellschaften" die persönliche Gewalttendenz immer ausgeprägter ist, zum zentralen Erklärungsansatz gewählt wird. Deutlich kann die Studie dabei eine insgesamt höhere Gewaltbereitschaft bei den Jugendlichen im Osten belegen. Der dritte Untersuchungsblock fragt nach Legitimations- und Repräsentationsschwächen des politischen Systems, der subjektiven Einschätzung der Chancen zu politischer Partizipation. Die Ergebnisse der Befragung bestätigen für Schmidtchen: „Die Gewaltphantasien steigen auf, wenn junge Bürger sich machtlos vorkommen, wenn sie die Legitimität, die Gerechtigkeitsfunktion des politischen Systems bezweifeln, wenn sie das Gefühl haben, wesentliche humanitäre Werte in der Gesellschaft nicht verwirklichen zu können".(351)

Vor dem Hintergrund des Gesamtbefundes der Studie beantwortet der Sozialpyschologe die im Titel gestellte Frage: „Wie weit ist der Weg nach Deutschland?" zum einen mit der Warnung vor übersteigerten Angleichungs- und Anpassungserwartungen an die Ostdeutschen im allgemeinen

und die Jugend im besonderen. Zum anderen betont er aber auch: „Wenn man den psychischen Tendenzen junger Menschen nachspürt, die in ihren kritischen Äußerungen erkennbar werden, erscheint Deutschland als Metapher für die erstrebenswerte Heimat. Es soll eine Kultur der Gerechtigkeit, der Aufklärung, der Offenheit sein, ein Land, in dem Freiheit und Ordnung keine Widersprüche sind“ (367). *A. F.*

Albanien: Das Chaos und die Kirchen

Nach den Unruhen der vergangenen Wochen ist Albanien politisch und wirtschaftlich ein Scherbenhaufen. Die katholische und orthodoxe Kirche des Landes haben Gewicht als moralische und integrierende Instanzen.

Im April diesen Jahres jährte sich zum zwölften Mal der Todestag *Enver Hoxhas,* eines der grausamsten Diktatoren dieses Jahrhunderts. Außer den einigen ehemaligen Mitstreitern, die Blumen an seinem Grab am Zentralfriedhof der albanischen Hauptstadt Tirana auch diesmal niederlegten, wird ihm wohl die Mehrheit der etwa 3,4 Millionen Einwohner des kleinen Balkanstaates keine Tränen nachweinen, geschweige denn sein Andenken ehren. Analysiert man die Ereignisse der letzten Jahre in Albanien, kommt man zum Schluß, daß die jetzige Krise eine indirekte Folge seiner Anfang der 90er Jahre untergegangenen kommunistischen Gewaltherrschaft ist.

Das diktatorische System und die kommunistisch-stalinistische Ideologie haben die Albaner in eine politisch-soziale Passivität getrieben. Andererseits nahmen es offensichtlich die meisten Menschen einfach hin – und fühlten sich womöglich sogar wohl dabei –, daß sie für das Gelingen oder auch Mißlingen des täglichen Lebens keine Selbstverantwortung zu tragen hatten. Der Staat und damit die alleinherrschende kommunistische Partei hatten zwar das Sagen, trugen aber zugleich auch die Verantwortung für die soziale und finanzielle Sicherheit der Bürger. Eine leistungsorientierte Lebensweise oder ein Streben nach einem höheren Standard lohnte sich nicht, da das Land vom Rest der Welt jahrelang völlig isoliert war und weil es kein Privateigentum gab.

Das Chaos kam nicht überraschend

Eine andere Lebensperspektive eröffnete sich für die Albaner erst mit der politischen Wende Anfang der 90er Jahre. Unbestritten ist, daß die neue, nach den Mehrparteien-Wahlen im März 1992 vom Volk frei und demokratisch gewählte Staatsspitze anfangs die größten Anstrengungen unternommen hatte, das Land nach den Prinzipien der Demokratie strukturell zu verändern. Mit einem rasanten Tempo wurden neue Gesetze hinsichtlich der Achtung der Menschenrechte, der Zulassung von Glaubensgemeinschaften, der Privatisierung der Wirtschaft im von der Demokratischen Partei (PD) dominierten Parlament, verabschiedet. Mit der Umsetzung dieser Gesetze ging es jedoch weniger zügig voran.

Die Partei von Staatspräsident *Sali Berisha,* die nach wie vor Demokratische Partei heißt, büßte in den letzten zwei bis drei Jahren enorm an Sympathien bei der Bevölkerungsmehrheit ein. Auch Parteichef Berisha erwies sich in vielen Fällen als überzogen autoritär, wenn nicht sogar despotisch. Den Ministern und Staatsbediensteten, die bisher vorwiegend und zwangsläufig der PD angehörten, wird nachgesagt, sich mehr um den eigenen Profit als um das Gemeinwohl oder um die Einhaltung der Gesetze gekümmert zu haben. Manche Beobachter behaupten sogar, daß die Regierungsspitze viele Gemeinsamkeiten mit dem alten Regime aufweise. Der Unterschied liege allein darin, wird ironisch bemerkt, daß man heute laut über Korruption stöhne, wo man früher weise schwieg.

Einerseits ließen die Mitglieder der PD politische Toleranz gegenüber oppositionellen Parteien keinesfalls erkennen: Kritik wurde nicht als konstruktiv aufgefaßt, sondern vielmehr als böswilliger Angriff auf den Staat und somit auf die alleinherrschende Partei ausgelegt. Diese Sichtweise wurde durch politische Prozesse gegen Oppositionspolitiker, aber auch durch staatlichen Druck auf kritische Journalisten belegt.

Andererseits tolerierte der Staat beispielsweise wirtschaftliche Freibeuterei, indem er illegale Bauten auf fremdem Grund oder das kostenlose Anzapfen von Strom und Wasser ohne Reaktion hinnahm. Der Schmuggel von Treibstoff nach Serbien und Montenegro – trotz UNO-Sanktionen – wurde nicht geahndet. Auch Drogen- und Waffenschmuggel ließ man staatlicherseits zu einem profitablen Geschäft florieren.

Der jüngste Skandal um die sogenannten Sparpyramiden und der daraus resultierende Ausbruch des Volkszorns belegen, wie schwierig es ist, eine jahrzehntelange stalinistische Diktatur zu einem demokratischen Rechtsstaat umzubauen und eine mündige Bürgergesellschaft entstehen zu lassen. Es ist demzufolge nicht verwunderlich, daß nach dem Zusammenbruch dieser Pyramidenfirmen ein Chaos im Lande entstanden ist. Die geprellten Sparer machen die Regierung für ihre Verluste verantwortlich und fordern vom Staat Entschädigung. In dieser Denkweise ist zwar die Kategorie der Selbstverantwortung kaum verankert, sie ist aber in gewisser Weise folgerichtig. Die neuen Machthaber haben nämlich den Albanern sozusagen goldene Berge aus dem Westen versprochen

und verstärkten damit die Erwartung, ohne eigene Anstrengung schnell reich zu werden. So hat sich die Bevölkerung des ärmsten Landes Europas von Finanzspielen mitreißen lassen und glaubte fälschlicherweise an die Errichtung finanzieller Luftschlösser.

Trotz andauernder Transformationsschwierigkeiten sind vor allem auf rechtlichem Gebiet begrüßenswerte Entwicklungen zu erkennen, die sich wiederum auf das politisch-gesellschaftliche Leben in Albanien positiv auswirken. Ein neues Bürgerliches Gesetzbuch trat Ende 1994 in Kraft. Im Juli 1995 wurde vom Parlament ein Arbeitsgesetzbuch verabschiedet. Das neue Strafgesetzbuch, das am 1. Juni 1995 in Kraft getreten ist, sieht zwar verhältnismäßig harte Strafen vor, mit Unterstützung des Europarats wurde es jedoch den Grundsätzen angepaßt, die in westlichen Demokratien üblich sind. Am 31. Juli 1996 ratifizierte das albanische Parlament die Europäische Konvention über die Menschenrechte und die Vermeidung von Folter sowie unmenschlicher und entwürdigender Behandlung oder Bestrafung.
Hinsichtlich der Verbesserung des Minderheitenstatus der ethnischen *Griechen* erzielte man einen wesentlichen Fortschritt durch die Unterzeichnung eines Vertrages über Freundschaft, Zusammenarbeit, gute Nachbarschaft und Sicherheit zwischen Albanien und Griechenland am 21. März 1996. Auf der Grundlage dieses Vertrages „erkennen die beiden Staaten den historischen Beitrag beider Völker an und unterstützen ihre Beziehungen bei menschlichen Werten, bei der Demokratie, bei Pluralismus, sowie bei der Achtung der Menschen- und Minderheitenrechte". Griechenland verpflichtete sich in dem Text zusätzlich, die Integration Albaniens in alle europäischen Strukturen zu unterstützen.

Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche gestalten sich immer noch etwas holperig. Insbesondere die *albanische Orthodoxe Kirche* fühlt sich staatlicher Diskriminierung ausgesetzt. Beispielsweise löste die Bekanntgabe der Pläne der Regierung vom März 1996, eine Reihe von nach der Wende wieder in Gebrauch genommenen Gotteshäusern zu verstaatlichen, eine Protestwelle unter den orthodoxen Albanern aus. Das Oberhaupt der albanischen Orthodoxen, Erzbischof *Anastasios Janulatos,* erhob als erster seine Stimme dagegen, da diese Pläne neben einer katholischen Kirche und zwei Moscheen 18 orthodoxe Kirchenbauten betrafen. Begründet wurde diese Maßnahme damit, daß es sich hierbei um „wichtige Zeugnisse des albanischen architektonischen Erbes" handele.

Die Rolle der Kirchen

Der Erzbischof befürchtete, daß in Zukunft keine gottesdienstliche Nutzung dieser Gotteshäuser möglich sein werde. Darüber hinaus sah Erzbischof Anastasios dahinter politische Tendenzen, die orthodoxe Kirche Albaniens wegen angeblicher griechischer Einflußnahmen bestrafen zu wollen. Mehrfach bestritt er die Unterstellung, das albanische Element in der orthodoxen Kirche des Landes würde zugunsten des griechischen ins Hintertreffen geraten. Janulatos wies mehrmals darauf hin, daß die orthodoxe Kirche Albaniens multinational sei und es in ihr keine ethnische Mehrheit oder Minderheit gebe. Er selbst hatte eine karitative Organisation unter dem Namen „Dienst der Liebe" ins Leben gerufen. Diese verteilt Nahrungsmittel, Bekleidung und Medikamente nicht nur an Orthodoxe, sondern an bedürftige Albaner jeder religiösen Zugehörigkeit.

Einen schweren Rückschlag hat im August 1996 die Beziehung zwischen der albanischen Orthodoxen Kirche und der *islamischen Glaubensgemeinschaft* in Albanien erlitten. In der Orthodoxen Kirche St. Michael in Voskopoja wurden 23 Fresken von islamischen Fundamentalisten zerstört. Die Eindringlinge, die zu den Teilnehmern eines Islam-Seminars gehörten, haben Wandmalereien aus dem 17. Jahrhundert vollständig ruiniert und bei einigen Portraits die Augen der Abgebildeten beschädigt. Zudem sollen die Täter über die Fresken mit biblischen Szenen den Spruch „Allah ist groß" geschrieben haben. Der Vorsitzende der islamischen Gemeinschaft in Albanien. *Hafiz Sabri Koci*, verurteilte die Kirchenschändung als einen „barbarischen Akt, der die religiösen Gemeinschaften gegeneinander aufbringen soll".

Auch wenn infolge der jüngsten Unruhen 33 katholische Ordensleute Albanien verlassen haben, geht man davon aus, daß sich die *katholische Kirche* im Aufschwung befindet. Nach Informationen der albanischen Sektion von Radio Vatikan soll es derzeit rund 200 insgesamt 52 Kongregationen angehörende Ordensfrauen und rund 90 Geistliche aus 16 verschiedenen Orden geben. Etwa zehn Prozent von ihnen hätten die albanische Staatsangehörigkeit. Die Zahl der in Albanien tätigen Diözesanpriester soll sich seit der Wende in den Jahren 1991/1992 von 33 auf 117 vervierfacht haben. Die ersten Priesterweihen der in Shkoder in der Ausbildung befindlichen Kandidaten sollen im Jahre 2000 erfolgen.

Mit dem um die Jahreswende 1996/97 von Johannes Paul II. zum Bischof für Südalbanien berufenen Franziskaner *Hil Kabashi,* der zuletzt Albaner-Seelsorger in Deutschland war, sind derzeit fünf der sieben albanischen Diözesen besetzt. Im Februar diesen Jahres hat sich die albanische Bischofskonferenz neu strukturiert und den Erzbischof von Durres-Tirana, *Rrok Mirdita*, zum Vorsitzenden gewählt. Vor einigen Wochen wurde Erzbischof *Johannes Bulaitis* zum neuen Apostolischen Nuntius in Albanien ernannt, als Nachfolger von *Ivan Dias,* den Johannes Paul II. zum neuen Erzbischof von Bombay in seinem Heimatland Indien ernannte.
Auch wenn die jüngste Krise in Albanien die Instabilität des derzeitigen politischen Systems vor Augen führte, und immer wieder der Rücktritt des Präsidenten gefordert wurde, der sich im Mai 1996 nur durch massive Wahlfälschungen im Amt behaupten

konnte, stellte sich jüngst der katholische Episkopat hinter Berisha und den neuernannten Chef der Übergangsregierung, den Sozialisten *Sashkim Fino*. In einer am 9. April verabschiedeten *Erklärung der Albanischen Bischofskonferenz* (vgl. Osservatore Romano, 18.4.97) heißt es, es müsse alles getan werden, „um mit legalen Mitteln eine effiziente öffentliche Ordnung wiederherzustellen und das Vertrauen in die legitimen staatlichen Institutionen zu erneuern". Alle müßten für das Gemeinwohl arbeiten und sich immer der Tatsache bewußt sein, daß Albanien allen Albanern gehöre. Es brauche einen langen Prozeß des Wiederaufbaus; voreilige Lösungen seien nicht von Dauer und könnten das Risiko künftiger Krisen vergrößern.

Ausländische Interessen mit im Spiel?

Die von Kennern der balkanischen Verhältnisse geäußerte Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, wonach hinter der Aufwiegelung einiger albanischer Rebellengruppen ausländische politische Interessen stehen. Es gibt Hinweise, daß die Rebellen finanziell von bestimmten serbischen Kreisen unterstützt werden. Danach sollen beispielsweise Gelder von einer Off-Shore-Firma in Zypern und von einer anderen aus Athen nach Albanien fließen. Zu den Empfängern dieses spektakulären Geldtransfers soll auch eine Firma in der albanischen Rebellenhochburg in Gjirokastra zählen, deren Chef wiederum ein hochrangiger Ex-Offizier des aufgelösten albanischen Geheimdienstes Sigurimi sei.

Hinzu kommt noch, daß angeblich zum Jahresanfang aus dem jugoslawischen Staatshaushalt etwa eine Million US-Dollar für die Aufrechterhaltung der Geheimoperationen in Albanien bewilligt worden seien. Die größten Aktivitäten sollen sich auf die im Süden des Landes lebenden orthodoxen Albaner konzentrieren. Um jeden Widerstand im Kosovo zu brechen, wo bekanntlich um die zwei Millionen ethnische Albaner leben, wurde noch Anfang der 90er Jahre der Plan „Illyrien – Altes Serbien" aufgestellt. Danach sollte Albanien destabilisiert und unfähig jedweder Unterstützung der Kosovo-Albaner gemacht werden.
Die Lage in Albanien ist verworren. Die Ereignisse dürfen aber keinesfalls als eine bloße innere Angelegenheit des albanischen Staates, sondern müssen gesamteuropäisch gesehen werden. Nachdem die Krise bereits grenzüberschreitende Auswirkungen zeigt, müßten wenigstens die EU-Europäer, die die Macht und die Mittel dazu haben, die junge Demokratie stabilisieren helfen. *J. B.*

Kirchen: Hilfestellung durch Unternehmensberater

Im März wurde in der Erzdiözese München und Freising eine Strukturuntersuchung vorgelegt, die auf einen Auftrag des „Pastoralen Forums" dieses Bistums zurückgeht. Die Studie offenbart Schwachstellen in den Kommunikationsverhältnissen, Entscheidungsabläufen und Motivationsstrukturen.

In den beiden großen Kirchen in Deutschland ist man z.Z. dabei, sich Methoden der Öffentlichkeitsarbeit bzw. des Organisationsmanagement zunutze zu machen, die in der Wirtschaft seit langem zur Anwendung kommen, für die man sich kirchlicherseits bisher jedoch wenig interessierte, deren Anwendung auf die Kirche man z. T. sogar mehr oder weniger heftig ablehnte. Bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen scheint der Problemdruck bei den Kirchen ähnlich zu sein: Innere Kommunikationsschwierigkeiten, strukturelle Probleme, Austritte, und knapper werdende Finanzen schaffen Handlungsdruck.

Kirche wie ein Unternehmen betrachten

Im Sommer 1996 legte der führende Unternehmensberater McKinsey eine Untersuchung im Evangelisch-Lutherischen Dekanat München vor, die auf erhebliches öffentliches Interesse stieß (vgl. epd-Dokumentation Nr. 38/96). Wichtigster Befund: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in München sei „in einem sich verstärkenden negativen Regelkreis gefangen". Ein erhebliches Defizit weise sie in der Berücksichtigung von Mitgliedereinstellungen und -erwartungen auf. Dies fördere eine wachsende innere Distanzierung der Mitglieder. Die Bereitschaft zum Kirchenaustritt nehme zu, die ökonomische Basis der Kirche werde brüchig. Diese Entwicklung werde zwar erkannt, aber ein Konsens über die zu ergreifenden Gegenmaßnahmen bestehe nicht.
Am 13. und 14. März 1997 fand in Hamburg ein vom evangelischen „Sonntagsblatt" veranstalteter „Kongreß Unternehmen Kirche" statt. Der Evangelische Presse-Dienst resümierte, was man dort wohl nicht zum ersten Mal festgestellt haben wird: Die evangelische Kirche benötige „mehr Nähe zu den Mitgliedern, stärkere Einbindung der Mitarbeiter und einen offensiven Austausch über den Glauben", „klare Leitungsstrukturen, exakte Zielvorgaben und offene Gespräche zur Motivation und Einbindung der Mitarbeiter".
Ein zentrale Fragestellung des Kongresses lautete, inwieweit es möglich und sinnvoll ist, Kirche wie ein „Unternehmen" in den Blick zu nehmen. Der Marburger Sozialethiker *Wolfgang Nethöfel*, Mitglied der Kongreßleitung, wurde mit der Ansicht zitiert, er halte diese Form des Nachdenkens aus der

Wirtschaftsperspektive für notwendig: Wenn der Marktführer Marktanteile verliere, gebe es gute Gründe, warum das Unternehmen Kirche sein Produkt klar zu bestimmen habe.

Ein erster Versuch auf katholischer Seite wurde in den letzten Jahren in der Erzdiözese München-Freising unternommen. Im Anschluß an das „Pastorale Forum" der Erzdiözese erhielt das österreichische Studienzentrum für internationale Analysen „Studia" den Auftrag zu einer Strukturanalyse des Bistums. Dessen Bericht wurde am 13. März der Öffentlichkeit vorgestellt. Anliegen des „Pastoralen Forums" war es – so Generalvikar *Robert Simon* in einem Vorwort der Buchveröffentlichung –, Gestalt und Gestaltung der Strukturen des Erzbistums, insbesondere der Organisations- und Kommunikationsformen, zu untersuchen und Vorschläge für wirkungsvolle Lösungen zu erarbeiten. Der entscheidende Leitgedanke sollte dabei sein, so Simon, „alles zu fördern, was der Übersichtlichkeit der kirchlichen Strukturen und ihrer Wirksamkeit, letztlich also der Motivation aller in den Seelsorgeberufen tätigen Frauen und Männer wie auch aller anderen kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dienen könne."

Die Untersuchung basiert auf drei Umfragen, die von Frühjahr 1995 bis Frühjahr 1996 durchgeführt wurden, und zwar in Pfarreien ebenso wie im Erzbischöflichen Ordinariat.

Bei der Stärken-Schwächen-Analyse ergibt sich ein durchwachseneres Bild von Positiva und Negativa, als es das Image der katholische Kirche vermuten läßt. Zu den Stärken werden gezählt: die Schönheit der Kirchengebäude, das Arbeitsklima und die Gestaltungsfreiheit der Seelsorger sowie die Seelsorge insgesamt, insbesondere Gottesdienste, Erstkommunion- und Firmvorbereitung. Als Schwächen erscheinen fehlende bzw. unzureichende gemeinsam getragene Zukunftskonzepte, der mangelhafte Einfluß auf die Gesellschaft, das Bild der Kirche in der Öffentlichkeit, die Seelsorge „nach außen" (Ausländer, Hausbesuche, Integration von Neuzugezogenen) sowie die Kommunikation zwischen Ordinariat und Pfarreien.

Hohe Motivation korreliert mit geringer Zufriedenheit

Im Zusammenhang mit einem bedeutenden Strukturproblem der Kirche, dem Mangel an Priestern, zeigte sich ein interessanter Befund. Die Lage in der eigenen Pfarrei wurde in dieser Hinsicht nur halb so oft als Schwachpunkt angegeben wie die der Erzdiözese insgesamt. Das Selbstbild, so die Studie, falle durchaus besser aus, als man auf Grund der objektiven Lage erwarten würde. In der eigenen Pfarrei erlebe man offenbar noch nicht einen „so massiven Druck, um hieraus Handlungskonseqenzen abzuleiten".

Ein weiteres Beurteilungskriterium bei Analysen dieser Art ist die Frage nach den Entscheidungsabläufen. Die Befragten in den Pfarreien ordneten Entscheidungskompetenz „eigentlich nur dem Pfarrer und der Kirchenverwaltung zu". Als „bedenklich" stuft die Studie es ein, daß der Pfarrgemeinderat „praktisch keinerlei erkennbare Mitwirkungsmöglichkeit bei Entscheidungen" habe. Glaubhaft „bei der Stange gehalten" werden könne ein solches Gremium jedoch nur, wenn sich die Kompetenz der Beteiligten auch in Entscheidungsbefugnissen niederschlage. „Ein ‚Ja' zum Pfarrgemeinderat bedingt ein echtes Mitwirkungsrecht. Wenn man will, daß die Pfarrgemeinderats-Mitglieder die Wirksamkeit der Seelsorge multiplizieren, muß ich sie ehrlich einbinden".

Motivation nennen die Autoren der Studie umstandslos einen „entscheidenden Produktionsfaktor". Verschiedenen Indikatoren entnehmen sie einen Befund, den sie selbst „überraschend" nennen: die hohe Motivation der Mitarbeiter in den Pfarreien. Darunter verstehen sie: Gefühl der Verantwortlichkeit, Erfahrungen von Gemeinschaft im kirchlichen Raum, die Erfahrung, „daß man nicht nur gibt, sondern auch empfängt". Arbeit in den Pfarreien bietet demnach vielen „Sinn für ihr Leben". Zu den Motiviertesten zählt die Studie (in dieser Reihefolge): Ständige Diakone, Gemeindereferent(inn)en, Pastoralreferent(inn)en und Pfarrgemeinderatsvorsitzende. Am wenigsten motiviert erscheinen den Analysierenden ausgerechnet die Pfarrer und Dekane, hochmotiviert, aber zugleich „extrem unzufrieden" dagegen die Laien-Seelsorger.

Dabei geht die Studie davon aus, daß die Motivationslosigkeit der Pfarrer das Ergebnis eines längeren „Demotivationsprozesses" sei, welchen die „Laien-Seelsorger noch nicht durchlaufen haben". Ältere Pfarrer seien im allgemeinen weniger motiviert als jüngere. Ein möglicher Grund für die Demotivierung von Pfarrern deutet sich auch an, wenn festgestellt wird, daß „Pfarreien mit einer mittleren Größe die motiviertesten Pfarrer haben". Hohe Motivation korreliert offenbar mit geringer Zufriedenheit. Fehlende Motivation wird als ein Hinweis gelesen auf ein „resignatives Arrangieren mit den erlebten Umständen gemeinsam mit innerer Unausgewogenheit".

Wenn Generalvikar Simon in seinem Vorwort den erklärten Willen bekundet, die Ebenen der konkreten Arbeit von der Pfarrei bis zum Bistum enger zusammenzuführen, dann bezieht er sich damit vor allem auf Defizite beim Miteinander der verschiedenen Teilebenen der Diözese, die sich aus der Studie ergeben. Die Abteilungen des Ordinariats, die die häufigsten Kontakte zu den Pfarreien haben, würden am meisten kritisiert, vor allem deren lange Entscheidungszeiträume und die Undurchsichtigkeit der Entscheidungswege. Das Maß an nötigen persönlichen Interventionen zur Erreichung eines Zieles werde – von beiden Seiten übrigens – als zu groß angesehen. Einig sei man sich auch darin, daß die Konflikte innerhalb des Ordinariates zu groß seien.

Bei der Untersuchung der *Führungsstile* kommt die Studie zum Ergebnis, daß Pfarreien und das Ordinariat „völlig konträre Auffassungen vertreten". Die Pfarreien erwarteten „entscheidungsstarke, charismatische

‚Macher'", das Ordinariat wolle dagegen in vielen Bereichen stärker „beziehungsorientiert und durchdacht" agieren. Die Studie sieht hierin auch eine Ursache für unterschiedliche Erwartungen und Enttäuschungen, möglicherweise auch für die unterschiedliche Sprache: „Das Ordinatriat verkennt die praxisnahen, umsetzungsorientierten Wünsche aus den Pfarreien und glaubt mit besser durchdachten Systemen der Schwierigkeiten Herr werden zu können". Die Verwaltung könne dagegen bei zunehmenden Budget-Restriktionen immer weniger der „starke Bruder sein", der „die Probleme ‚schon' lösen wird".

Ein „Kernproblem": die Polarisierung der Mitarbeiter

Als ein „strategisches Kernproblem" weist die Studie auf die „*Polarisierung der Mitarbeiter*" hin – bis hinein in die kirchliche Verwaltung und das Ordinariat. Die Vertrauensbasis, die die Erzdiözese für die weitere Entwicklung brauche, sei gestört: „Nur eine verstärkte Zusammenarbeit innerhalb und außerhalb der Strukturen in zentraler Verwaltung und den Pfarreien kann Probleme unbürokratisch und effizient lösen."

Daß Fragen nach der „Vision" von Kirche im unternehmensberaterischen Sinne, nach Motivation und Kundennähe bis heute noch ungewohnt sind, daß Mißverständnisse nur allzu leicht den Zugang zu einer solchen Betrachtungsweise verstellen können, bewiesen bereits erste Reaktionen auf die Studie innerhalb der Erzdiözese München-Freising selbst. Wenn der Erzbischof, Kardinal *Friedrich Wetter*, wenige Tage nach der Veröffentlichung der Studie in einer Predigt betonte, kirchlicherseits brauche man „keine Leitbilder für unser Tun zu erfinden. Jesus Christus ist uns als Leitbild vorgegeben"; wenn er sich gegen die Ansicht verwahrte, Priester seien „demotiviert" bzw. stünden nicht mehr oder nur noch mit halbem Herzen hinter ihrer Aufgabe, dann lag es nahe, dies als Distanzierung von einzelnen Befunden der Studie zu lesen.

Ob mit solchen, auf den ersten Blick durchaus verständlichen Bemerkungen die Aussagen der Studie im einzelnen überhaupt getroffen werden, ist eine andere Frage. Die Äußerungen von Kardinal Wetter zeigen, wie sehr man kirchlicherseits noch am Anfang steht beim Umgang mit Hilfsmitteln wie solchen Strukturanalysen.

In dem Zusammenhang stellen sich methodisch einige Fragen. So sehr sich Untersuchungen dieser Art auch von inhaltlichen Fragen bewußt fernhalten, letztlich umgehen können sie diese Ebene kaum. Wie aber verhalten sich diese beiden Ebenen zueinander? Wie lassen sich im übrigen strukturelle, weil theologisch begründete Entwicklungshemmnisse von organisationstechnisch behebbaren trennen bzw. unterscheiden? In welchem Verhältnis stehen schließlich methodisch bedeutsame Begriffe und damit Konzepte wie „Kunde", „Unternehmen", „Markt" zu theologisch bzw. ekklesiologisch begründeten Grundbegriffen wie „Getaufte", „Kirche als Gemeinschaft", „Dienstamt" u. a.?

Die Erzdiözese München ist mit dem Auftrag an die Studiengruppe einen Schritt gegangen, den nach ihr auch noch andere gehen werden. Wer sich in dieser Weise als einer der ersten einer kritischen Beurteilung aussetzt, geht ein erhebliches Wagnis ein. Er gewährt auf ungewohnte Weise Einblick in eigene Schwachstellen und Defizite. Von daher sollte nicht der negative Befund das Bild dieses Vorgangs prägen, sondern die zu begrüßende Bereitschaft, sich einer Problemlage zu stellen. Denn eines ist nicht anzunehmen: daß die zu Tage geförderten Probleme nur in einem Bistum anzutreffen sind. *K. N.*

Eine bewegte Szene

Politische und kirchliche Entwicklungen in Österreich

Unter dem neuen Bundeskanzler Viktor Klima hat sich die politische Stimmung in Österreich grundlegend verändert. Die oppositionelle FPÖ mit ihrem Parteichef Jörg Haider streckt ihre Fühler in das katholische Lager aus. Gleichzeitig gibt es Anzeichen für eine Stabilisierung der kirchlichen Lage nach Jahren der Turbulenzen.

Nach dem plötzlichen Rücktritt von Bundeskanzler *Franz Vranitzky* und der reibungslos inszenierten Übernahme der Bundesregierung und der sozialdemokratischen Parteiführung durch den bisherigen Finanzminister *Viktor Klima* hat sich die politische Atmosphäre in Österreich in erstaunlichem Ausmaß grundlegend geändert. Mit Klima ist in Wien ein realistischer „Macher" an die Stelle des eher distanzierten und häufig zaudernden Bankiers Vranitzky getreten. Auf Anhieb erreichte der neue Bundeskanzler in den ersten Wochen seiner Amtszeit Spitzenwerte in den Meinungsumfragen, und der seit Jahren andauernde Abbröckelungsprozeß der Sozialdemokratischen Partei scheint wenigstens fürs erste gestoppt zu sein.

Die auffälligste Änderung durch die Person des neuen Kanzlers betrifft die „große Koalition" von SPÖ und ÖVP, die sich

in den vergangenen Jahren durch permanente Vertrauenskrisen und spektakuläre Konflikte immer wieder selbst blockierte, und auf diese Weise dem FPÖ-Oppositionsführer *Jörg Haider* viel Wasser auf dessen Mühlen leitete. Viktor Klima war vom ersten Tag seiner Kanzlerschaft an bemüht, mit dieser unheilvollen Tradition zu brechen, und eine solide Gesprächsbasis mit Vizekanzler *Wolfgang Schüssel* und der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) herzustellen. Allzu lang hinausgezögerte Beschlüsse wurden plötzlich im Nu gefaßt.

Ein Pokerspieler von hohen Gnaden

Dabei zeigt sich freilich ein doppeltes Gesicht des neuen Kanzlers, dem jetzt schon eine „zähnefletschende Herzlichkeit" nachgesagt wird, und der offensichtlich ein Pokerspieler von hohen Gnaden ist. Denn noch vor wenigen Monaten warf Klima als Finanzminister die ÖVP in einem beispiellosen Überraschungs-Coup aus den Führungsetagen der traditionell „schwarzen" Creditanstalt hinaus und gliederte diese Großbank ohne Rücksicht auf wütende Proteste der traditionell „roten" Bank Austria ein. Dieser politische Umsturz bedeutete ein Erdbeben in der Wirtschaft der Alpenrepublik, die infolge des überaus großen verstaatlichten Sektors in der Vergangenheit in hohem Ausmaß unter der Fuchtel der beiden großen staatlichen Banken steht. Ihre Privatisierung jetzt so durchzuführen, daß künftig *beide* Bankinstitute einem starken sozialdemokratischen Einfluß unterliegen – das ist ein Kunststück, das sich noch vor kurzem niemand vorstellen konnte.

So verwundert es nicht, daß die ÖVP nach diesem Putsch in der Bankenszene vor Wut schäumte. Dann aber wurde wenig später Viktor Klima Bundeskanzler, und ihm gelang es binnen kürzester Zeit, die ÖVP für eine „Entente Cordiale" mit der SPÖ zu gewinnen, wie sie in dieser Eintracht schon seit vielen Jahrzehnten nicht mehr gelungen ist. In der Tat gibt es zur Zeit keine Entscheidung der Koalition, die nicht zuvor ausgiebig mit dem Koalitionspartner durchgesprochen wird, und vor jedem Ministerrat treffen sich roter Kanzler und schwarzer Vizekanzler zu einem vertraulichen gemeinsamen Frühstück unter vier Augen, ein tête-à-tête, wie es selbst in der langen österreichischen Koalitionsgeschichte noch nie verzeichnet worden ist.

Wie lang dieser „Kuschelkurs" in Österreich andauern wird, steht freilich in den Sternen. Denn die Meinungsumfragen der vergangenen Wochen zeigen bereits, daß die ÖVP unter dieser intensiven Zusammenarbeit der beiden Koalitionsparteien am stärksten leidet: Bei einer Wahl am nächsten Sonntag würden die Sozialdemokraten unter Klima mit 37 Prozent der Stimmen unangefochten und mit großem Abstand den ersten Platz erreichen, die Freiheitlichen unter Jörg Haider lägen bei 26 Prozent, und erst dahinter findet sich die ÖVP unter Wolfgang Schüssel auf Platz 3 mit 23 Prozent. Das ist eine Katastrophe für die einstige österreichische Staatspartei unter *Leopold Figl* und *Julius Raab*.

Aber auch die kleineren Oppositionsparteien, die Grünen und die Liberalen, trifft der neue Kurs der Sozialdemokraten ins Mark: Sie stagnieren nach allen Meinungsforschungsumfragen oder bröckeln ab, nur die Freiheitlichen nehmen weiterhin langsam zu.

Von Anfang an wurde Viktor Klima die Möglichkeit einer sozialdemokratischen Richtungsänderung gegenüber der FPÖ Haiders zugeschrieben. Mit Spannung wird daher von der gesamten Öffentlichkeit jede Bewegung auf diesem sensiblen Kampffeld beobachtet und kommentiert. Jahrelang war Franz Vranitzky der unbeugsame Verfechter eines strikten Ausgrenzungskurses gegen Haider. Klima stellte hingegen als neuer Kanzler fest, man könne eine Million freiheitlicher Wähler nicht einfach ausgrenzen. Von ihm wurde daher ein elastischeres Vorgehen gegenüber der FPÖ erwartet, doch ist er bald vom entschiedenen Widerstand in den eigenen Reihen gebremst worden. Vor allem die linken Gruppen innerhalb der mächtigen sozialdemokratischen Parteiorganisation fordern mit zunehmender Schärfe eine „sozialdemokratischere Politik". Diese allein, so meinen sie, sei in der Lage, die Terraingewinne der populistischen Politik Haiders unter den Arbeitern künftig besser abzublocken. Denn für die SPÖ ist es naturgemäß ein Alarmzeichen, daß bei den letzten Wahlen mehr Arbeiter für Haider als für die SPÖ votiert haben. Die Auseinandersetzung Klima – Haider wird daher in hohem Maß die österreichische Innenpolitik in den nächsten Monaten bestimmen, wobei jedem der beiden Kontrahenten unerwartete Kniffe und Kehrtwendungen zuzutrauen sind.

Jörg Haider lieferte seit seiner stürmischen Wahl zum freiheitlichen Parteiobmann im Jahr 1986 zahllose Beispiele seiner nahezu unbegrenzten Wendigkeit, mit der er den Stimmenanteil seiner Partei von 5 auf nahezu 25 Prozent auf der Bundesebene hinaufgetrieben hat. Aus einer Partei mit einem traditionell starken deutsch-nationalen Kern formte er eine politische Gruppe, die in erster Linie für die sozial Schwachen eintrat und gegen die Privilegien der Politiker kämpfte, im gleichen Atemzug sich jedoch für die Tüchtigen und Fleißigen im Lande einsetzte und eine strikte Anti-Ausländerpolitik betrieb. Haider schwor aber auch jeder „Deutschtümelei" ab, er forderte gleichzeitig den Beitritt Österreichs zur NATO, während er vor der EU-Volksabstimmung in Österreich in demagogischster Weise gegen „die in Brüssel" herzog und den EU-Beitritt madig machte.

Ein „Hauch von Weihrauch" aus der FPÖ

Jetzt hat Haider an einem ganz anderen Frontabschnitt eine neue, unerwartete Wendung um 180 Grad vorgenommen. Er eröffnete die innerparteiliche Diskussion um ein neues Parteiprogramm der FPÖ, das im Spätherbst beschlossen werden soll, mit einem Bekenntnis zur Abkehr von der bisherigen „laizistischen und antiklerikalen Linie" seiner Partei. Das Selbstverständnis der Freiheitlichen Partei Österreichs soll künftig „christlich-sozial-demokratisch" bestimmt sein.

Dieses ausgeklügelte Wortspiel, das die Symbolbegriffe des alten, traditionellen-sozialdemokratischen und des christlichsozialen Lagers zusammenfaßt, signalisiert, welchen Wählerreservoiren sich die FPÖ in Hinkunft verstärkt zuwenden möchte.

Als den zentralen programmatischen Satz aus dem Entwurf des neuen FP-Parteiprogramms zitierte der geschäftsführende FP-Klubobmann *Ewald Stadler:* „Die Wahrung der geistigen Grundlagen des Abendlandes fordert ein wahrhaftes Christentum." Was das Wort „wahrhaft" in diesem Zusammenhang bedeuten soll, ist aus der bisherigen Debatte nicht klar geworden. Stadler versäumte aber nicht darauf hinzuweisen, daß im Parteiprogramm der ÖVP das Wort „christlich" überhaupt nicht mehr vorkomme. Dies läßt die taktische Dimension dieser Formulierung gut erkennen. Stadler fügte hinzu, die Begriffe „sozial und demokratisch" seien im Hinblick auf die SPÖ nicht zufällig gewählt. Nach Ansicht der FPÖ gehe es in Richtung einer Gestaltung des Wirtschaftslebens, das „stärker auf den Arbeitnehmer Rücksicht nimmt. Es soll eine soziale und demokratische Marktordnung sein".

Mit den beiden Eckpfeilern „christlich" und „sozial-demokratisch" will die FPÖ nach den Angaben von Stadler zeigen, daß „wir die Partei sind, die an Österreich denkt und Österreich nach wie vor im Auge hat – gerade vor dem Hintergrund der multinationalen Zusammenschlüsse. Das in den früheren Programmen vorhandene Bekenntnis der FPÖ zu einem EWG- oder EG-Beitritt Österreichs wird in dem neuen Programm gestrichen. Stadler interpretiert den früheren Standpunkt seiner Partei in dieser Frage als „Antithese zum damals drohenden Kommunismus". Inzwischen habe sich die Situation völlig geändert. Die FPÖ werde in ihrem neuen Programm für ein Europa der „unterschiedlichen Verdichtungen" eintreten. Somit ist wohl auch in den kommenden Jahren keine klare Position der FPÖ zur Europäischen Union zu erwarten.

Der „Hauch von Weihrauch", der jetzt ausgerechnet von der traditionell freisinnigen FPÖ ausgeht, hat in Österreich zahllose Stellungnahmen, Polemiken und öffentliche Auseinandersetzungen provoziert. Auffällig ist dabei, daß sich Parteiobmann Haider vorerst kaum selbst in diese Debatte eingemischt hat. Offenbar weiß er, daß die Thesen für das neue Parteiprogramm innerhalb seiner Partei keineswegs nur auf Wohlgefallen stoßen. *Erwin Hirnschall*, FPÖ-Gründer und langjähriger Obmann der Wiener FPÖ, erklärte bereits öffentlich, den FP-Funktionären, unter denen es einen gewichtigen Anteil von Akademikern gibt, werde man nur schwer erklären können, warum die FPÖ „nun christlichsozial werden soll". FP-Klubobmann Stadler kritisierte Hirnschall mit der Bemerkung, der übertriebene Eifer, mit dem er dieses Thema behandle, erweise der Partei keinen guten Dienst: „Er erinnert mich an die eifernden Jesuiten aus den Zeiten der Gegenreformation."

Diese Bemerkung knüpft wohl bewußt an die Wurzeln des Antiklerikalismus in Österreich an, die bis in die Zeit der

Maria von Nazaret neu entdeckt



176 Seiten, Paperback,
DM 29,80 /öS 218,– /SFr 28.–
ISBN 3-451-26034-4

Megan McKenna gelingt es, Maria lebendig und lebensnah neu zu entdecken. In zwölf Kapiteln nimmt die Autorin die Leser mit auf den Weg der Maria von Haus und Herd in Nazaret bis unter das Kreuz auf Golgotha und darüber hinaus. So wird die Geschichte Marias von der Verkündigung des Engels, dem Besuch bei Elisabeth, die Geburt Jesu, der Flucht nach Ägypten, der Darstellung Jesu im Tempel, der Hochzeit von Kana bis zur Auferstehung ihres Sohnes neu erzählt. Immer gelingt es der Autorin, nicht nur die christliche Tradition der Lebenssituationen Mariens neu zur Sprache zu bringen, sondern vielmehr und darüber hinaus Maria selbst in eindrücklichen und prägnanten Bildern neu zu zeichnen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Reformation zurückreichen, als sich große Teile der Bevölkerung der Lehre Luthers zuwandten, aber durch die von Habsburgern und Jesuiten getragene Gegenreformation wieder „katholisiert" wurden. Die daraus entstandenen antikatholischen und antiösterreichischen Ressentiments entluden sich Ende des 19. Jahrhunderts in einem wüsten Antiklerikalismus, wie er durch das Hitler-Vorbild *Georg Ritter von Schönerer* und seine „Los-von-Rom-Bewegung" vor allem unter Akademikern und in bürgerlich-liberalen Schichten viele Anhänger gewann. „Ohne Juda, ohne Rom bauen wir Germaniens Dom", lautete damals, in der „guten, alten Zeit" der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, der Kampfruf der Antiklerikalen, die mit gleichem Fanatismus Antisemiten waren, und deren fortwirkender Ungeist dafür sorgte, daß der Nationalsozialismus in Österreich in seinem Kampf gegen die Juden und gegen die katholische Kirche noch brutalere Züge erhielt als in Deutschland.

Aus dieser historischen Sicht könnte Haiders taktischer Winkelzug unter Umständen zu einer tieferliegenden Korrektur überkommener Vorstellungen in traditionell antiklerikal eingestellten bürgerlichen Schichten führen. Und nicht zum erstenmal würde es geschehen, daß Gott auch auf krummen Zeilen schreibt…

Die Absicht der FPÖ-Führung war es jedoch ganz gewiß nicht, einen geschichtsphilosophischen Diskurs zu beginnen. Ihr Ziel war es vielmehr offenkundig, öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen, zusätzliche Wählerschichten anzusprechen. Und dieses Ziel hat sie voll erreicht. Denn Zeitungen, Radio und Fernsehen gingen über von Berichten über die neueste Volte Haiders. Damit ist wohl schon der Wahlkampf für die nächsten Parlamentswahlen im Jahr 1999 eröffnet, bei denen Haider seine wiederholten Ankündigungen wahrmachen und so starke Stimmengewinne erzielen will, daß er endlich Bundeskanzler werden kann. Noch vor wenigen Jahren empfand man diese seine Voraussagen eher als Scherz. Jetzt wird aber eine solche Entwicklung selbst von eingefleischten Gegnern Haiders nicht mehr ausgeschlossen, wenn ihm wirklich weitere Einbrüche in traditionelle Wählerschichten der SPÖ und ÖVP gelingen sollten. Der Frontalangriff mit dieser strategischen Stoßrichtung hat jedenfalls schon begonnen.

Bischof Krenn wittert wieder Morgenluft

Ein alter Alliierter von Haider in der Hierarchie meldete sich umgehend zu Wort: Der St. Pöltener Diözesanbischof *Kurt Krenn*, der schon in all den Jahren zuvor jede Gelegenheit nützte, um freundliche Worte für den sonst so geschmähten Jörg Haider zu finden. Jetzt begrüßte er ausdrücklich die Annäherung von FPÖ und katholischer Kirche und ergänzte geheimnisvoll, Haider habe viel mehr Bischöfe hinter sich als viele meinten. Dieser unbeweisbaren Behauptung, die nicht sehr viel Wahrscheinlichkeit besitzt, widersprach umgehend der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber*, und zwar als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz. Weber erklärte, die von Krenn festgestellte Nähe zur FPÖ sei nicht Linie der Kirche, die sich im übrigen von keiner Partei umarmen lasse. Bemerkenswerterweise schloß sich der Vorarlberger Diözesanbischof *Klaus Küng*, der sonst eher dem ideologischen Kurs von Kurt Krenn nahesteht, der Kritik Webers an: Das Wort „christlich" in einem Parteiprogramm sei zu wenig.

Der Bischof von St. Pölten gab jedoch nicht auf. In einem langen Interview mit einem Boulevard-Magazin stellte Krenn einmal mehr klar, daß die Bischofskonferenz für ihn aus 16 „autarken" Oberhirten besteht, in der ohne Einstimmigkeit gar nichts läuft. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz könne daher nur etwas behaupten oder vortragen, wenn er sich zuvor der Meinung aller vergewissert habe. Das sei jedoch im vorliegenden Fall nicht geschehen. Darüber hinaus wagte Krenn einen reichlich kühnen Vergleich: Er stellte eine Parallele zwischen sich und Haider mit Kardinal *Franz König* und Bundeskanzler *Bruno Kreisky* in den siebziger Jahren her, die „ja auch ein Stück des Weges gemeinsam gegangen sind".

Damit wollte der Bischof von St. Pölten wohl ausdrücken, so wie es Kardinal König in den siebziger Jahren gelungen ist, nach Jahren des Bürgerkrieges und der haßerfüllten Feindschaft ein neues Verhältnis zwischen Kirche und Sozialdemokratie in Österreich herzustellen, so habe er, Krenn, eine neue Ära in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem national-liberalen Lager eingeleitet. Daß eine Flut von Protesten diese Aussagen bestreitet, bereitet Bischof Krenn offenbar eine Art Hochgefühl: Nach vielen Monaten des Schweigens und der Zurückhaltung sieht sich der Bischof von St. Pölten nun endlich wieder im Mittelpunkt der öffentlichen Auseinandersetzung.

Mit Worten, die den ganzen Widersinn der Situation am klarsten aufzeigen, meldete sich in der Auseinandersetzung der Innsbrucker Bischof *Reinhold Stecher* zu Wort, der schon demnächst aus Altersgründen von seinem Amt abgelöst wird. Stecher verteidigte die in Österreich seit dem „Mariazeller Manifest" 1952 üblich gewordene Tradition der katholischen Kirche, eine Distanz zu allen Parteien einzuhalten, und die mahnende Haltung von Bischof Johann Weber: „Ich will von niemandem als ein Bischof gesehen werden, der zumindest unterm Rockaufschlag ein Parteiabzeichen trägt." Besonders prägnant fiel dann Stechers Warnung vor dem krassen Beispiel in Frankreich aus, wo beim ersten Wahlerfolg des rechtsextrem und antisemitisch agierenden Politikers *Jean-Marie Le Pen* der Traditionalistenbischof *Marcel Lefebvre* einen Festgottesdienst zelebrierte und damit eine „Demonstration eines Kirchenbildes von gestern gab".

Auf diese Weise ist der interne Richtungskampf in der katholischen Kirche von Österreich neuerlich in Gang geraten, nachdem es in letzter Zeit zu einer Stabilisierung der Lage gekommen war. Wichtiges Indiz für die Beruhigung der Situation ist der bemerkenswerte *Rückgang der Zahl der Kirchenaustritte,* die allein in der Erzdiözese Wien von 20 487 Austritten im Jahr 1995 auf 16 167 im Jahr 1996 gesunken ist.

Insgesamt sind die Kirchenaustritte in Österreich von etwa 42 000 im Jahr 1995 auf rund 36 000 im Jahr 1996 gefallen, was freilich noch immer schlimm genug ist.
Als hauptsächlichste Ursachen dieser Beruhigung ist einerseits das ausgleichende Wirken des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Johann Weber, andererseits die integrative Kraft des vor zwei Jahren ernannten Erzbischofs von Wien, *Christoph Schönborn*, zu nennen. Beide Bischöfe steuern miteinander einen behutsamen Kurs der kirchlichen Erneuerung. Dadurch ist es gelungen, mit der „Wallfahrt der Vielfalt" ein Zeichen der Ermutigung zu geben, und auch nicht wenige Unterzeichner des Kirchenvolksbegehrens miteinzubinden. Bei der Bischofskonferenz gelang es sogar, einen gesamtösterreichischen Delegiertentag im Jahr 1998 endgültig durchzusetzen, nachdem die zahlenmäßig kleine „Status-quo-Fraktion" in der Konferenz jeden Vorschlag für einen gesamtösterreichischen Gesprächsprozeß lange blockiert hatte.

Das Salzburger Diözesanforum als Hoffnungszeichen

Die Inhalte des Delegiertentages, der in einen „Dialog für Österreich" eingebunden werden soll, sind freilich noch äußerst vage. Und die „Bremser" in der Bischofskonferenz legen weiterhin gegen jede Ermächtigung dieses Delegiertentages, Beschlüsse zu fassen, ihr Veto ein. Immerhin mutet es wie ein Wunder an, daß wenigstens diese Fortschritte erzielt werden konnten, die Österreichs größte Illustrierte zur Schlagzeile beflügelten: „Kirche in Österreich vor der Auferstehung?" Im Untertitel der gewiß nicht kirchennahen Publikation hieß es dann: „Die Bischöfe Weber, Schönborn und Kapellari haben die Kirche nach der Affäre Groer wieder auf Sanierungskurs gebracht." Das entspricht ziemlich präzise der innerkirchlichen Stimmungslage, die freilich noch nicht in eine Aufbruchstimmung umgeschlagen ist. Dafür ist einfach noch zu wenig erreicht worden.

Immerhin, eine gewisse Stabilisierung ist zu registrieren. Einen Beitrag dazu leistete zweifellos auch der psychologische Erfolg des *Salzburger Diözesanforums.* Dieses Forum wurde im Jänner 1994 vom Salzburger Pastoralrat gemeinsam mit Erzbischof *Georg Eder* beschlossen. In einem Brief an alle Haushalte lud der Erzbischof alle Menschen guten Willens ein, sich an dem Diözesanforum zu beteiligen. 11 500 Personen brachten daraufhin ihre Wünsche und Anregungen ein. Nach Auswertung aller Einsendungen wurden im Jänner 1995 sechs Schwerpunktthemen formuliert: Kirche in der Mediengesellschaft – Kirche im Dienst an den Menschen – Ehe und Familie – Pfarrgemeinden, Ämter und Dienste – Sakramente mit Schwerpunkt Taufe, Firmung, Eucharistie und Buße – Wie heute Gott zur Sprache bringen? Sechs Teilkommissionen bearbeiteten die Einsendungen dazu, und jede Kommission versuchte, die Anliegen der Basis samt möglichen Antworten und Lösungsversuchen darzustellen. Den Vorlagen wurden auch die Positionen des Erzbischofs beigefügt.

Alle diese Texte sind im Herbst 1995 veröffentlicht worden. 570 Basisgruppen mit 4000 Mitarbeitern überarbeiteten bis Ostern 1996 alle diese Vorlagen und reichten ihre Abänderungsvorschläge ein. Im Mai/Juni 1996 fand zu jedem der sechs Schwerpunktthemen ein Plenartag statt, bei dem Delegierte der Basisgruppen zusammen mit ihrer Teilkommission Anträge an den Diözesantag erarbeiteten.
524 Delegierte versammelten sich schließlich im Herbst 1996 zur Vollversammlung des Diözesanforums, dem Diözesantag. In teilweise sehr heftigen Debatten wurden die Anträge diskutiert und dann abgestimmt. Dabei überraschte gerade bei sensiblen Themen das Ausmaß der Stimmenergebnisse. So ermutigte z. B. das Diözesanforum mit 177 gegen 16 Stimmen die Eheleute, ihre Entscheidung hinsichtlich der Elternschaft „im Angesicht Gottes letztlich selbst zu fällen". Mit 127 gegen 76 Stimmen sprach sich das Diözesanforum für die weitestgehende Teilnahme der Wiederverheiratet-Geschiedenen am vollen Leben der Pfarrgemeinden aus. Mit 156 gegen 32 Stimmen wurde dafür votiert, den Priestern die Wahl zwischen Ehe und Zölibat freizustellen. 139 gegen 51 Stimmen sprachen sich schließlich für die Wahl des Diözesanbischofs für die Dauer von 10 Jahren aus.
Im Februar 1997 promulgierte Erzbischof Eder viele Anträge als Artikel des Diözesanrechtes. Kritische Anträge wie die oben zitierten änderte der Bischof zum Teil ab, oder sie wurden mit dem Vermerk versehen, daß die vorgelegten Wünsche über die Vollmacht des Bischofs hinausgehen und die Ordnung der Gesamtkirche betreffen. Sie sollen, wie es im Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg heißt, beim nächsten Ad-limina-Besuch der österreichischen Bischöfe, der erst kürzlich auf das Jahr 1998 verschoben worden ist, mit den zuständigen Organen der römischen Kurie erörtert werden.
Die meisten Delegierten, die so deutlich ihre Wünsche artikuliert hatten, waren mit dem Verhalten des Erzbischofs nicht unzufrieden, wenn sie auch die Änderung der Antragstexte als überflüssig empfanden. Sie hatten aber durchaus Verständnis dafür, daß der Erzbischof nicht alle Anträge akzeptieren konnte, und waren dankbar dafür, daß die freie Debatte und Abstimmung im Diözesanforum in keiner Weise behindert worden war und der Erzbischof sich in den Diskussionen mit großer Offenheit einbrachte.
So kam es am Abschlußtag des Salzburger Diözesanforums zu einem denkwürdigen Ereignis: Erzbischof Eder, der in den vergangenen Jahren immer wieder in Konflikte mit diözesanen Gruppen und Gremien hineingeraten war, wurde mit „standing ovations" gefeiert, was ihn zutiefst beeindruckte und rührte. Diese Erfahrung hat den Salzburger Erzbischof offenbar dazu bewogen, sich den Vorschlägen für einen gesamtösterreichischen Gesprächsprozeß nicht mehr so intransigent zu widersetzen wie seine Amtskollegen Krenn und Küng. Auch von dieser Seite her ist somit eine gewisse Auflockerung der innerkirchlichen Fronten in Österreich zu beobachten, und es ist nur zu hoffen, daß die politisch motivierten Streitpunkte der letzten Zeit nicht zu einer neuen zusätzlichen Verhärtung führen. *Fritz Csoklich*

„Kein Anlaß zu Leidensgesängen“

Ein Gespräch mit dem evangelischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf

Im deutschen Protestantismus grassieren derzeit Selbstzweifel und Klagen über mangelnde gesellschaftliche Ausstrahlung. Kann sich die evangelische Kirche aus der Besinnung auf den Kulturauftrag des Protestantismus regenerieren? Wo liegen die protestantischen Ressourcen in der späten Moderne? Darüber sprachen wir mit dem Augsburger evangelischen Systematiker Friedrich Wilhelm Graf. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Graf, im Zusammenhang mit dem Melanchthonjubiläum in diesem Jahr verweisen Festredner gern auf den Zusammenhang von Protestantismus, Bildung und allgemeiner Kultur, für den der große Gelehrte des 16. Jahrhunderts steht. Einst gab es einen „Kulturprotestantismus“, der sich dieses Anliegen bewußt auf die Fahnen geschrieben hatte. Muß man heute beim Thema Protestantismus und Kultur nicht weithin Fehlanzeige erstatten?

Graf: Auf dem Hintergrund der großen kulturreligiösen und kulturtheologischen Traditionen des Protestantismus muß man zu dieser Diagnose kommen. Der Protestantismus hat im 20. Jahrhundert einen massiven Gestaltwandel erlebt; sehr viel stärker als andere konfessionelle Gestalten des Christentums hat er unter dem Prozeß der Entbürgerlichung der deutschen Gesellschaft gelitten. Im 18. und 19. Jahrhundert war der Protestantismus eng mit den wirtschafts- und bildungsbürgerlichen Eliten in Deutschland verbunden, weshalb er von der Erosion dieser Eliten besonders betroffen wurde. Allerdings wächst derzeit gerade angesichts der Verhältnisse in den neuen Bundesländern im Protestantismus wieder die Sensibilität für den Zusammenhang von Religion, Kultur und Humanität, wird man sich der entsprechenden kulturellen und religiösen Defizite deutlicher bewußt.

HK: Läßt sich heute überhaupt der klassische Kulturprotestantismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts weiterführen? War nicht die Zäsur durch den Ersten Weltkrieg und die dialektische Theologie so massiv, daß sich aus dem kulturprotestantischen Erbe kein Kapital mehr schlagen läßt?

Graf: Schon das verbreitete Bild, wonach die liberale Theologie mit ihren großen Gestalten von Schleiermacher über Richard Rothe bis zu Troeltsch und Harnack durch die dialektische Theologie verdrängt bzw. abgelöst worden wäre, ist zu ungenau. Auch in den 20er und 30er Jahren gab es in Deutschland sehr eindrucksvolle Repräsentanten kulturprotestantisch-liberaler Theologie. Denken Sie nur an den Neutestamentler Martin Dibelius, an Martin Rade mit seiner „Christlichen Welt“ oder an junge Liberale wie Hermann Mulert. Sie hatten allerdings nicht mehr die Diskurshegemonie; es waren nicht mehr sie, die die Themen der theologischen Diskussion bestimmten. Seit den 60er Jahren ist in der akademischen Theologie eine deutliche Renaissance von Fragestellungen der kulturprotestantisch-liberalen Tradition zu beobachten. Es ist allerdings eine andere Frage, inwieweit es der Kirche als Institution gelingt, an die großen Traditionen des Kulturprotestantismus anzuknüpfen.

HK: Kann es eine solche Anknüpfung überhaupt geben, wenn der Ansprechpartner in Gestalt des klassischen Bildungsbürgertums wegfällt oder schon weggefallen ist?

Graf: Zweifellos hat sich das traditionelle Bildungsbürgertum in vielfältiger Weise zersetzt und ist zu einer sehr kleinen sozialen Gruppe geworden. Aber gleichzeitig leben wir in einer Gesellschaft, in der immer mehr Menschen mit hohen Wissens- und Bildungskompetenzen ausgestattet sind. Deshalb ist Bildung ein für die Zukunft der Volkskirche entscheidendes Stichwort. In unserer Gesellschaft werden doch fortwährend Kulturdebatten geführt. Beide großen Kirchen haben jedoch enorme Probleme damit, sich an solchen kulturellen Verständigungsdebatten kompetent zu beteiligen. Selbst bei Kontroversthemen, für die sie eine besondere thematische Kompetenz haben, etwa in der Frage der kollektiven Erinnerung an die im nationalsozialistischen Deutschland begangenen Verbrechen, sind sie irritierend still.

„Viele Theologen haben sich in ihre Gettos zurückgezogen“

HK: Öffentlich wahrgenommen werden sie, von skandalträchtigen Vorfällen einmal abgesehen, am ehesten dann, wenn sie sich wie jetzt in ihrem Gemeinsamen Wort zu sozialen und politischen Fragen äußern …

Graf: Die Kirchen in Deutschland haben sich nach 1945 sehr stark auf sozialethische Themen konzentriert, was angesichts der besonderen Situation der späten 40er und frühen 50er Jahre ja auch durchaus nahelag. Sie haben sich sehr viel schwerer damit getan, das Themenfeld Religion, für das sie eigentlich zuständig sind, in einer kulturell vermittelbaren Weise zu bearbeiten. Heute ist Religion aber ein gesamtkulturelles Thema von höchster Relevanz. Die gesamte neuere kulturwissenschaftliche Diskussion erkennt die hohe Bedeutung von religiösen Symbolsprachen und das Gewicht der Religion als eines Mediums menschlicher Selbstverständigung. Doch gelingt es der akademischen Theologie nur noch sehr wenig, ihre besondere Kompetenz für diese Themen zu erweisen.

HK: Steht der Theologie dabei ihre kirchliche Anbindung im Weg?

Graf: Die Kirchenbindung der Theologie ist sehr viel mehr ein katholisches als ein protestantisches Problem. Der Protestantismus hat sich lange Zeit über eine kirchenunabhängige akademische Theologie definiert. Allerdings gibt es im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts, verstärkt durch den sogenannten Kirchenkampf zur Zeit des Nationalsozialismus, vielfältige Tendenzen zu einer Klerikalisierung der Theologie. Dies führte zu einem Kommunikationsabbruch gegenüber anderen Kulturwissenschaften. Eine Theologie, deren wichtigste Aufgabe die Formulierung kirchlicher Identität im Gegensatz zur sozialen Umwelt ist, ist innerhalb der Universität nur sehr begrenzt sprachfähig. Nehmen sie nur den faszinierenden Theologen Karl Barth: Sein Werk ist niemals Gegenstand einer außertheologischen Interpretation geworden; nichttheologische Arbeiten zur Barth-Deutung lassen sich an einer Hand abzählen. Durch ihre spezifischen dogmatischen Identitätskonstruktionen und ihre hermetische Binnensprache hat die Theologie weitgehend den Kontakt zu allgemeinen kulturwissenschaftlichen Diskursen verloren.

HK: Zu einem Dialog gehören aber immer zwei, auch zu dem zwischen Kirche und Theologie auf der einen, allgemeiner Kultur und Öffentlichkeit auf der anderen Seite. Ist denn die Gesprächsbereitschaft wirklich so groß, daß sich entsprechende Anstrengungen von kirchlich-theologischer, gerade auch von protestantischer Seite lohnen würden?

Graf: Die Kommunikationssituation ist für Theologen im akademischen Bereich ausgesprochen günstig. Wir haben keinerlei Anlaß, Leidensgesänge anzustimmen. Ich mache zumeist die Erfahrung, wie groß das Interesse von Nichttheologen an theologischen Fragen ist. Viele Theologen haben sich allerdings in ihre kognitiven Gettos zurückgezogen. Gleichzeitig wage ich zu bezweifeln, ob die Kirchen bei uns wirklich hinreichend erkannt haben, daß die gebildete Vermittlung der christlichen Tradition für sie eine vorrangige Aufgabe ist, die über ihre Zukunft mitentscheidet. Im übrigen verläuft auch ein großer Teil der innerkirchlichen Kommunikation theologiefrei; klassische theologische Antworten spielen bei aktuellen kirchlichen Orientierungsfragen jedenfalls nicht immer die Rolle, die sie dem protestantischen Selbstverständnis zufolge eigentlich spielen müßten.

„Das gesellschaftliche Erscheinungsbild der evangelischen Kirche ist diffus geworden"

HK: Die Theologie und ihre Bedeutung für das protestantische Selbstverständnis in allen Ehren. Aber gibt es heute in unserer Gesellschaft noch die protestantischen Eliten, auf die die Vermittlung von Kultur und Protestantismus doch vor allem angewiesen war und auch weiterhin ist?

Graf: Der kirchliche Protestantismus hat in unserem Jahrhundert eine strukturelle Entbürgerlichung erlebt, die sich gerade auch auf die Herkunft der Pfarrer auswirkt. Die sozialen Gruppen, aus denen die evangelische Kirche ihre Funktionsträger rekrutiert, haben sich gegenüber dem 19. Jahrhundert signifikant geändert. Viele in der Kirche tätige Theologen kultivieren inzwischen einen antiwissenschaftlichen und antikulturellen Habitus. In zahlreichen Predigerseminaren wird den Vikaren die Botschaft vermittelt, sie sollten schleunigst all das vergessen, was sie an der Universität gelernt hätten. Leider beginnen auch viele Studenten das Studium der evangelischen Theologie in dem Glauben, für ihren späteren Pfarrerberuf sei akademische Theologie völlig überflüssig. Insofern hat sich in der kirchlichen Funktionärsschicht im Verhältnis von gebildeter Selbstdefinition und kirchlichem Berufsvollzug sehr viel geändert.

HK: Das muß doch Auswirkungen auf das Verhältnis der Kirche zu den nichttheologischen protestantischen Eliten haben...

Graf: Der Abstand zu den protestantischen Eliten, die es selbstverständlich in unserer Gesellschaft noch gibt, ist gewachsen. Sie fühlen sich in einem volkskirchlich-offenen Sinn an die kirchliche Institution gebunden, sehen sich aber häufig auch von der Kirche verlassen und nicht ernstgenommen. Die Trägergruppen eines freien Bildungsprotestantismus sehen sich in der Kirche nur unzureichend repräsentiert, nachdem diese sozial immer enger geworden ist. Gleichzeitig ist das gesellschaftliche Erscheinungsbild der evangelischen Kirche so diffus geworden, daß nicht mehr deutlich wird, wofür die Kirche im Kern steht, nämlich die Kommunikation des Evangeliums.

HK: Was müßte von kirchlicher Seite vor allem getan werden, um wieder stärker Anschluß an die Diskussionsprozesse zu gewinnen, in denen heute die wissenschaftlich-technische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung unserer Gesellschaft vorgedacht wird?

Graf: Die Zukunft der Kirche wird entscheidend davon abhängen, wie sie mit einem differenzierten Angebot auf die starke soziale und kulturelle Differenzierung der Gesellschaft reagiert. Wo sich Theologen oder Kirchenvertreter heute an bestimmten Punkten um Kontakte mit Leuten aus der Finanzwelt, aus der Industrie oder dem Wissenschaftsbereich bemühen, finden sie durchweg auch Resonanz. Dafür gibt es erfolgreiche Beispiele. Ich denke etwa an das Institut Theologie-Technik-Naturwissenschaft in der Bayrischen Landeskirche. Dort ist es über einen längeren Zeitraum hinweg gelungen, mit Naturwissenschaftlern aus den Max-Planck-Instituten, aus Universitäten und Industrie ethische Herausforderungen angesichts der neueren naturwissenschaftlichen, vor allem biomedizinischen Forschung zu erörtern. Es gibt durchaus Modelle gelungener Elitenkommunikation, aber sie haben keine selbstverständliche innerkirchliche Akzeptanz.

HK: Aber auch die evangelische Kirche kann nicht nur vom Diskurs mit den Eliten leben. War nicht der klassische Kulturprotestantismus schon ein Eliten- und Minderheitsphänomen ohne breiteren Unterbau? Und darf die Kirche heute das „einfache" Kirchenvolk zugunsten differenzierter Angebote auf hohem intellektuellem Niveau vernachlässigen?

Graf: Zunächst: Die Kirche lebt allein vom Evangelium. Mit Ihrem Begriff „einfaches Kirchenvolk" habe ich meine Schwierigkeiten. Zum einen läßt sich nachweisen, daß der Einfluß des klassischen Kulturprotestantismus bis auf die Ebene der Volks- und Realschullehrer „hinab" reichte. Zum anderen sehe ich mit Sorge, daß in den Kirchen eine notorische Unterschätzung jener Menschen grassiert, mit denen Pfarrer oder Kirchenfunktionäre meist zu tun haben. Natürlich gibt es Kirchenmitglieder, die sich nicht über gebildete Kommunikation definieren. Aber es gibt auch sehr viele Menschen, die verlassen den Gottesdienst auch mit dem Eindruck, ihnen sei nichts Bedenkenswertes oder gedanklich Anstrengendes mitgeteilt worden. Nun gilt aber für alle Kommunikationsakte, daß die Überforderung des Publikums besser ist als seine ständige Unterforderung. Wir dürfen also Menschen, die in anderen Lebensbereichen mit sehr hohen intellektuellen Forderungen konfrontiert werden, nicht ausgerechnet bei der Kommunikation des Evangeliums unterfordern.

„Protest gegen die kirchliche Institution ist dem Protestantismus von Anfang an eingestiftet"

HK: Das wäre dann vor allem eine Anfrage an die protestantische Predigtkultur…

Graf: Die Predigtkultur ist ein klassisches Medium protestantischer Selbstdefinition. Der Protestantismus ist ungeachtet aller ökumenischen Annäherungen immer noch vor allem eine Religion des Wortes. Gerade deshalb muß man heute die Predigt intellektuell ernster nehmen, als es in der evangelischen Kirche vielfach geschieht. Nicht zuletzt bei jeder Beerdigung, bei jeder Taufe ist die Predigt zentral. Gerade bei solchen Anlässen muß den Hörern eine in sich stimmige, subjektiv nachvollziehbare Deutung des Todes bzw. des Taufaktes geboten werden. Entsprechende Erwartungen des Publikums werden aber häufig enttäuscht.

HK: Für die kulturprotestantische Verbindung von Christentum und Kultur war die These entscheidend, der Protestantismus sei die Religion der Moderne. Das war er für Hegel und Schleiermacher genauso wie für Harnack und Troeltsch. Daraus resultierte nicht zuletzt das Gefühl protestantischer Überlegenheit gegenüber dem Katholizismus. Im heutigen protestantischen Selbstverständnis spielt dieses Motiv, wenn ich recht sehe, kaum mehr eine Rolle…

Graf: Daß der Protestantismus die modernitätsfähigere konfessionelle Gestalt des Christentums sei, darüber bestand im 18. und 19. Jahrhundert praktisch in allen europäischen Gesellschaften weitgehend Konsens. Am Beginn des Protestantismus stand schließlich der Protest eines einzelnen gegenüber einer tendenziell allmächtigen religiösen Institution. Ohne die „Freiheit eines Christenmenschen", ohne das „Hier stehe ich, ich kann nicht anders", das Eigenrecht der Gewissenssouveränität gegenüber der klerikalen Institution ist die Reformation nicht zu denken. Insofern ist der Zusammenhang von evangelischer Freiheit und freier Kultur nicht nur ein sekundäres ideologisches Konstrukt. Trotz altprotestantischer Orthodoxie und Konfessionalisierung, trotz vieler Erstarrungstendenzen gab es in der protestantischen Tradition immer ein Element, das neue Aufbrüche legitimiert hat. Protest gegen die kirchliche Institution ist dem Protestantismus von Anfang an eingestiftet; darauf haben sich Abweichler und Kirchenkritiker im Protestantismus immer berufen können.

HK: Und die spezifisch deutsche Entwicklung mit ihrem Verständnis von protestantisch geprägter Nationalkultur?

Graf: In der deutschen Gesellschaftsgeschichte läßt sich beobachten, daß protestantische Eliten sehr viel stärker in den Prozessen der Herausbildung der modernen bürgerlichen Gesellschaft beteiligt waren als die katholischen. Natürlich war die katholische „Inferiorität" im späten 19. Jahrhundert immer auch ein kulturkämpferisches Konzept. Aber sie konnte sich durchaus auf soziale Grundtatsachen abstützen, etwa darauf, daß die Katholiken in den akademischen Eliten unterrepräsentiert waren. Als Religion der Moderne ist der Protestantismus im übrigen auch stärker in die Ambivalenzen und die dauernden Krisen der Moderne verstrickt. Dabei ist er in unterschiedliche Milieus, etwa das liberale und das konservative, auseinandergefallen. Am Ende des 20. Jahrhunderts gibt es aber trotz Postmoderne-Debatte keinen Anlaß, auf diese protestantische Modernisierungsgeschichte einfach nur skeptisch zurückzublicken. Der Protestantismus wird mit dieser Freiheitsgeschichte stehen oder fallen; wenn er sie nicht fortzuschreiben vermag, braucht man ihn nicht mehr.

HK: Kann sich aber protestantisches Selbstverständnis im späten 20. Jahrhundert noch oder wieder auf das Grundmotiv des Protests gegen die übermächtige Institution stützen? Die Autoritäten und Institutionen sind doch in einer langen Emanzipationsgeschichte längst alle geschleift, man ruft nach Gegengewichten zum überbordenden Individualismus. Wie zeitgemäß ist dann liberaler, freiheitsbetonter Protestantismus?

Graf: Daß die Protestanten die Sünde des Individualismus in die Welt gebracht hätten, haben schon am Ende des 18. Jahrhunderts katholische Restaurationstheoretiker wie Bonald und De Maistre geschrieben; und dieses Motiv fehlt auch in keiner Enzyklika Leos XIII. am Ende des letzten Jahrhunderts. Auch konservative Protestanten wie Friedrich Julius Stahl haben in diese Kerbe gehauen. Was nun die Gegenwart betrifft: Ich vermag die Analysen nicht nachzuvollziehen, de-

nen zufolge wir unter einem Übermaß an Individualismus zu leiden hätten. Die Bundesrepublik ist doch in vielen Bereichen nach wie vor sehr korporatistisch organisiert. Die Wirtschaft leidet unter bürokratischen Zwängen und vielfältigen institutionellen Behinderungen jener Kräfte, die mit innovativen Produkten auch neue Arbeitsplätze schaffen. Individualisierungsprozesse mögen von der Institution aus als etwas Bedrohliches erscheinen; auf dem Hintergrund der protestantischen Geschichte sind sie höchst legitim, weil sie das Individuum von sozialen Zwängen freisetzen.

HK: Ist das nicht eine recht einseitige Sicht der gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Risiken? Ist etwa der kommunitaristische Einspruch demgegenüber nicht ausgesprochen heilsam?

Graf: Je mehr individuelle Freiheit realisiert ist, desto notwendiger sind Verständigungsprozesse darüber, wie die Freiheit des einen mit der Freiheit der anderen zusammenbestehen kann. Hier macht der Kommunitarismus nur auf etwas aufmerksam, was in den Kirchen im Blick auf ihre Rolle im demokratischen Staat schon länger gesehen und diskutiert wird: Was sind die vorrechtlichen Bedingungen dafür, daß eine freie Bürgergesellschaft zu funktionieren vermag? Dazu gehören etwa der Rechtsgehorsam und die aktive demokratische Tugend der Bürger. Solche Tugend wiederum muß gebildet werden, und dabei haben die Kirchen eine ganz wichtige Aufgabe. Von der Analyse dieser Zusammenhänge zu unterscheiden ist allerdings eine zumeist wenig präzise kulturkritische Gemeinschaftsrhetorik, die gerade in den Kirchen weit verbreitet ist. In ihnen wird oft Gemeinschaft, Solidarität und Versöhnung beschworen, ohne dafür dann eine konkrete institutionelle Gestaltung benennen zu können.

„Stärkung der Individuen zu einer religiös vermittelten Selbstreflexion"

HK: Auf katholischer Seite empfiehlt man als Heilmittel gegen überbordenden religiösen und gesellschaftlichen Individualismus gern die Bindung an die Kirche, ihr Amt und ihre Lehre. Das wird teilweise belächelt oder vehement kritisiert, nicht selten „draußen", gerade bei manchen Protestanten, aber auch mit Respekt oder sogar Bewunderung betrachtet. Welches wären demgegenüber die spezifisch protestantischen Ressourcen?

Graf: Mein akademischer Lehrer Trutz Rendtorff hat einmal formuliert, der Preis der Freiheit sei der Mangel an Eindeutigkeit. Es ist der große Vorzug aller autoritär strukturierten Öffentlichkeiten, daß sie so übersichtlich sind. Aber übersichtliche Verhältnisse sind immer auch solche mit einem klar strukturierten oben/unten, drinnen/draußen, Mann/Frau usw. Wer demgegenüber individuelle Freiheit als eine legitime Folge des reformatorischen Protests und als die große Errungenschaft der kulturellen Moderne ansieht, muß mit mehr Komplexität und Unübersichtlichkeit leben können. Im übrigen haben Protestanten nie daran geglaubt, die Kirche als Institution könne jene Autorität darstellen, die einer unübersichtlichen Welt wieder zu neuer Klarheit und Einfachheit verhilft. Für den Protestanten kann nur das freie Subjekt aus sich heraus Bindungen entwickeln.

HK: Die Strömungen, die sich derzeit im deutschen Protestantismus am ehesten bemerkbar machen, setzen aber gerade nicht auf die von Ihnen hervorgehobene Reflexionskraft. Das gilt für den evangelikalen Flügel ebenso wie für den gesellschaftskritisch orientierten, der sich etwa bei Kirchentagen artikuliert. Hat Ihr anspruchsvolles Leitbild des gebildeten und reflektierten Protestanten überhaupt ein kirchliches Substrat?

Graf: Der evangelikale Protestantismus bezieht seine Überzeugungskraft aus seinem deutlich strukturierten Profil, das er auch innerhalb der evangelischen Kirche in Deutschland durch klare Gruppenbildung und durch den Aufbau von Doppelstrukturen unterstreicht. Der theologisch wie ideenpolitisch sehr schillernde „Kirchentagsprotestantismus" wiederum ist eine Sozialgestalt des Christlichen, die den großen Vorzug hat, daß sie hohe moralische Identifikation mit partikularen Themen ermöglicht, ohne feste Bindung an eine politische Partei oder ein politisches Milieus zu verlangen. Vielleicht ist er gerade deswegen am Ende des 20. Jahrhunderts so attraktiv. Ich setze demgegenüber nicht auf ein bestimmtes Milieu, eine feste Trägergruppe. Wenn das Modell des protestantischen Christentums tradierungsfähig sein soll, hängt das an der Stärkung der Individuen zu einer religiös vermittelten Selbstreflexion.

HK: Ein anstrengendes Programm…

Graf: Der Protestantismus war verglichen mit dem Katholizismus immer die sehr viel anstrengendere Form des Christentums. Dem Protestanten fehlen die rituellen, kultischen Entlastungen; er muß vieles in seiner Gewissenssubjektivität selbst bewältigen, was der Katholik gleichsam an die Institution Kirche delegieren kann. Gewiß kann man auf diesem Hintergrund fragen, ob der Protestantismus überhaupt eine zukunftsfähige Gestalt des Christlichen ist, oder ob sich diese Gestalt im Wandel der Moderne nicht zunehmend auflöst, weil viele Menschen in anderen Bereichen wieder auf starke Institutionen hoffen. Aber umgekehrt betrifft die Frage nach der Zukunftsfähigkeit auch das katholische Modell des Christentums, insofern dieses suggeriert, die Probleme, an denen sich Protestanten ständig abarbeiten müssen, seien eigentlich gelöst. Immerhin haben sich seit den sechziger Jahren diverse europäische Katholizismen in hohem Maß protestantisiert.

HK: Was fällt für Sie als protestantischen Theologen unter diesen Begriff, der ja auch im innerkirchlichen Streit um das Zweite Vatikanum und seine Folgen für die Kirche eine Rolle spielt?

Graf: In europäischen Katholizismen sind interne Spannun-

gen entstanden, die nicht mehr über klassische autoritäre Lösungsmuster bewältigt werden können. Die Konfliktlösungsangebote der kirchlichen Institution führen keineswegs dazu, daß ein höheres Maß an Konsens gewonnen wird. Die rechtlich vorgegebenen Lösungsmechanismen und die tatsächliche Streitkultur fallen in der katholischen Kirche heute weit auseinander. Meinem Eindruck nach werden politische und ethische Konflikte im Katholizismus inzwischen sogar verbissener und aggressiver ausgetragen, weil die herkömmlichen Möglichkeiten der Verständigung nicht mehr funktionieren. Andererseits ist es für den Protestanten auch faszinierend zu beobachten, wie sehr es der katholischen Kirche auch nach dem Zweiten Vatikanum gelungen ist, die sehr unterschiedlichen Strömungen und Frömmigkeitsstile in der einen Gemeinschaft zu integrieren.

„Die Handlungschancen der Kirchen in unserer Gesellschaft sind nach wie vor groß"

HK: In beiden großen Kirchen der Bundesrepublik steht derzeit das Thema Religionsunterricht auf der Tagesordnung. Der schulische Religionsunterricht ist Teil des allgemeinen Bildungsauftrags und steht damit in besonderem Maß für die Verbindung von Christentum und Bildung. Wird er als Chance gerade auch im Protestantismus genügend ernstgenommen?

Graf: Den Religionsunterricht kann man nicht ernst genug nehmen. Er ist schließlich ein entscheidender Ort, an dem die für das Verständnis unserer Kultur grundlegenden Informationen über die jüdische und christliche Tradition vermittelt werden. Diese Vermittlung ist schlechterdings unverzichtbar, weil sonst die maßgeblichen Zeichen, Orientierungen und symbolischen Codes unserer Kultur verschlossen bleiben. Gerade deshalb darf der Religionsunterricht nicht zu einer Veranstaltung werden, in der über alles Mögliche, aber über nichts Bestimmtes gesprochen wird, in dem sich statt der soliden religionskulturellen und historischen Wissensvermittlung bloß aktuelle Betroffenheitskultur breitmacht. Zugleich ist es aber die große Chance des Religionsunterrichts, daß er sich nicht mit Information begnügt, sondern zur selbstbestimmten Konflikt- und Problemlösung in einer komplexen Gesellschaft befähigt, indem er den christlichen Glauben als ein unverzichtbares Deutungsangebot ins Spiel bringt.

HK: Und was ist mit den kirchlichen Bildungsangeboten jenseits des Jugendalters? Die Evangelischen Akademien z. B. waren nach dem Krieg ein ausgesprochenes Erfolgsmodell für den deutschen Protestantismus. Braucht es heute neue, zusätzliche Angebote und Strukturen, um den protestantischen Bildungs- und Kulturauftrag wahrzunehmen?

Graf: Im Blick auf die Evangelischen Akademien muß die Kirche akzeptieren, daß in einer Bildungsgesellschaft solche Institutionen vielfältige Konkurrenz bekommen haben. Die Evangelischen Akademien sind längst keine herausragenden Orte des gesellschaftlichen Diskurses mehr. Es gibt andere Gruppen und Organisationen, die sich vergleichbare Institutionen geschaffen haben und dafür auch viel mehr Geld investieren, als es die Kirche tut oder tun könnte. Ich halte dennoch die Akademiearbeit nach wie vor für wichtig und unverzichtbar. Man muß aber die Frage stellen, inwieweit es den Akademien heute gelingt, spezifisch protestantische Antworten, Lösungsmodelle und Grundorientierungen zu vermitteln. Im übrigen glaube ich nicht, daß die evangelische Kirche neben der Schule und dem Konfirmandenunterricht einerseits und den Akademien bzw. der kirchlichen Erwachsenenbildung andererseits weitere, neue Strukturen der Bildungsarbeit braucht.

HK: Wenn die evangelische Kirche keine neuen Strukturen zur Erfüllung ihres Bildungsauftrags braucht, Inhalte, Positionen braucht sie auf jeden Fall, um sich im allgemeinen Getöse des späten 20. Jahrhunderts mit ihrer Botschaft und deren Kulturwert Gehör zu verschaffen …

Graf: Angesichts der Tatsache, daß die großen Vergemeinschaftungsutopien des 20. Jahrhunderts unsägliches Leid über die Menschheit gebracht haben, müssen sich Kirche und Theologie heute zuallererst kritisch prüfen, wie sie mit der ihnen überlieferten Sprache der Hoffnung, den Symbolen der religiösen Versöhnungsutopien umgehen. Bei der Lektüre theologischer Texte oder kirchlicher Verlautbarungen frage ich mich gelegentlich, ob wir aus unserer Verstrickung in die politischen Ideologien dieses Jahrhunderts genügend gelernt haben. Das gilt gerade für den deutschen Protestantismus, der sich auf die verführerischen Ideologien der Moderne leichter und widerstandsloser eingelassen hat als der Katholizismus. Die Lehre aus dieser Geschichte müßte für die Kirchen darin bestehen, daß sie ihren Beitrag zur Stabilisierung der vorrechtlichen Existenzbedingungen der liberalen Demokratie leisten. Man sollte dieses Bemühen nicht, wie es leider zu häufig geschieht, als bloß „zivilreligiös" abtun, als etwas, das mit dem Eigentlichen des Glaubens nichts zu tun hat oder von ihm ablenkt.

HK: Sie setzen also auf eine Renaissance eines liberalen Kulturprotestantismus als Zivilreligion? Oder wo sehen Sie sonst noch Ansatzpunkte für eine positive Prognose?

Graf: Ich setze darauf, daß ein großer Teil der Menschen in komplexen Gesellschaften Individualisierungsprozesse trotz aller damit verbundenen Risiken als Bereicherung erlebt. Dann muß doch auch eine Gestalt des Christentums, die das Bedürfnis nach individueller Freiheit und Gestaltungsmöglichkeit als legitim erachtet, zukunftsfähig sein. Dazu kommt, daß die Handlungschancen der Kirchen in unserer Gesellschaft nach wie vor groß sind. Auch der evangelischen Kirche geht es besser, als in der innerkirchlichen Diskussion häufig dargestellt wird. Sie muß sich allerdings darauf besinnen, daß sie nur eine Institution der Vermittlung des freimachenden Evangeliums ist. Sie hat damit etwas anzubieten, was ihr nicht gehört, was aber konkurrenzlos ist und bleibt.

Auf Konsenssuche

Die Diskussion um die Reform der Rentenversicherung

Zu den wichtigsten Reformvorhaben der laufenden Legislaturperiode gehört die Reform der Rentenversicherung. Die Komplexität der Materie steht dabei in einem Mißverhältnis zur teilweise hochemotionalisierten öffentlichen Debatte über das Thema wie auch zu strategischen Erwägungen der verschiedenen Parteien. Der Autor des folgenden Beitrags ist Korrespondent der Wirtschaftszeitung „Handelsblatt" in Bonn.

Die gesetzliche Rentenversicherung steht vor einer weiteren Reform. Gründe sind die erfreulich *steigende Lebenserwartung*, die *hohe Arbeitslosigkeit* und die *niedrige Geburtenrate*. Die Bevölkerung in Deutschland wird in den kommenden Jahrzehnten zahlenmäßig abnehmen. Sinkende Geburtenzahlen und zunehmende Lebenserwartung verändern die Altersstruktur. Der Anteil der Jüngeren wird zurückgehen, der der Älteren zunehmen. Seit Anfang der 70er Jahre sind die Geburtenzahlen deutlich zurückgegangen. Auf dieser Grundlage gehen Experten davon aus, daß in Zukunft eine Generation jeweils um ein Drittel kleiner ist als die vorhergehende. In den zehn Jahren zwischen 1983 und 1993 ist die durchschnittliche Lebenserwartung 65jähriger um 1,4 Jahre gestiegen. Der Trend steigender Lebenserwartung wird sich voraussichtlich auch in Zukunft fortsetzen.

Aufgrund sinkender Geburtenzahlen und steigender Lebenserwartung wird der Anteil der über 65jährigen an der Gesamtbevölkerung nach einer Modellrechnung des Bundesinnenministeriums von jetzt 15,4 Prozent auf 26,7 Prozent im Jahr 2030 ansteigen. In absoluten Zahlen bedeutet dies: Im Jahr 2030 werden fast 20 Millionen Menschen in Deutschland über 65 Jahre alt sein, gegenüber 12,5 Millionen 1996. Demgegenüber wird die Zahl der unter 65jährigen um 14,5 Millionen auf dann 54,5 Millionen zurückgehen.

Hohe Arbeitslosigkeit bleibt nicht ohne Auswirkung auf die Altersversorgung

Das Niveau der finanziellen Absicherung der Bevölkerung bei Invalidität und im Alter hängt immer entscheidend von der *wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit* einer Gesellschaft ab. Wirtschaftlicher Niedergang und hohe Arbeitslosigkeit bleiben, unabhängig vom Sicherungssystem, nicht ohne Auswirkung auf die Altersversorgung. Bei mehr als vier Millionen Arbeitslosen müssen Politik, Tarifpartner und Wirtschaft sich darauf konzentrieren, Wirtschaftswachstum und Beschäftigung zu fördern. Sie haben sich daher vor einem Jahr in einer „Kanzlerrunde" darauf verständigt, die Staatsquote bis zum Jahr 2000 von 50 Prozent auf 46 Prozent und den durchschnittlichen Sozialversicherungsbeitrag von heute etwa 42 Prozent auf unter 40 Prozent zurückzuführen.
Bei der anstehenden Rentenreform geht es auch um den Beitrag der Rentner zu dieser Sparpolitik. Ziel ist es, Ausgabenzuwächse zu dämpfen und sogenannte versicherungsfremde Leistungen sachgerechter durch Steuern zu finanzieren, um Beiträge und damit die Kosten der Arbeit zu begrenzen. Sollte es gelingen, auf diese Weise Wachstum und Beschäftigung zu fördern, wäre dies gleichzeitig ein wichtiger Beitrag zur langfristigen Sicherung der lohnbezogenen Rente.

Vor dem Hintergrund der sich abzeichnenden Änderungen der Altersstruktur der Bevölkerung wurden in den 80er Jahren *erste wichtige Reformschritte* eingeleitet. Man hatte errechnet, daß sich der Beitragssatz von damals etwa 18 Prozent ohne Rechtsänderungen auf etwa 36 Prozent im Jahr 2030 verdoppeln würde. Mit der „Rentenreform 92" wurde der Zuschuß des Bundes an die Rentenversicherung erhöht. Die jährlichen Rentenanpassungen richten sich seither nicht mehr nach den Brutto- sondern nach den Nettolöhnen der Arbeitnehmer, beitragsfreie Zeiten wurden teilweise in Beitragszeiten umgewandelt, etwa für Arbeitslose, oder reduziert, wie die Ausbildungszeiten der Akademiker.
Hinzu kam eine Stufenregelung zur Anhebung der vorgezogenen Altersgrenzen für den Eintritt in die Rente, die bis zum Jahr 2012 reichte. Für vorzeitigen Rentenbezug wurde ein Abschlag von 0,6 Prozent pro Monat eingeführt. Mit diesen Maßnahmen wurde der prognostizierte Anstieg der Rentenausgaben deutlich verringert. Für das Jahr 2030 wurde auf dieser Grundlage ein Beitragssatz zur Rentenversicherung von etwa 26 Prozent errechnet.
Wenige Jahre später zeigte sich, daß die hohe Arbeitslosigkeit auch die gesetzliche Rentenversicherung zunehmend belastet. Als Ventil zur Abfederung der Arbeitslosigkeit durch die Rentenversicherung diente vor allem die *vorgezogene Altersgrenze* von 60 Jahren für Arbeitslose, die weiterhin ohne Abschlag gewährt wurde. Vor allem Großbetriebe nutzten diese Regelung, ältere Arbeitnehmer in die Arbeitslosigkeit und in die anschließende Frührente zu entlassen. Diesem Weg wurde 1996 ein Riegel vorgeschoben. Allerdings sorgen großzügige Übergangsregelungen dafür, daß noch heute viele ältere Arbeitnehmer, die frühzeitig eine entsprechende Regelung mit ihrem Arbeitgeber getroffen hatten, über die Arbeitslosigkeit in die Frührente gehen.

Mit dem „Wachstums- und Beschäftigungsförderungsgesetz" wurden die Schritte zur Anhebung der vorgezogenen Altersgrenzen Ende 1996 deutlich beschleunigt. Gleichzeitig wurden die Anrechnungszeiten für schulische Ausbildung

auf drei Jahre verkürzt, die Zeiten beruflicher Ausbildung abgewertet.

Der Beitragssatzanstieg muß weiter begrenzt werden

Zwar bewegt sich die Rentenversicherung weiterhin auf dem Pfad, der schon bei der Verabschiedung der Rentenreform 1992 im Jahr 1989 prognostiziert worden war. Dennoch sehen verantwortliche Politiker, vor allem aber auch Wissenschaftler und die deutsche Wirtschaft weiteren Handlungsbedarf. Ausgelöst dadurch, daß der Beitragssatz zu Beginn dieses Jahres die magische Grenze von 20 Prozent überschritten hat, rückte das Ziel, den Beitragssatzanstieg weiter zu begrenzen, in den Vordergrund. Dabei geht es auch darum, das Anfang 1996 von Bundesregierung, Gewerkschaften und führenden Wirtschaftsverbänden gemeinsam ausgerufene Ziel zu erreichen, den gesamten Beitrag zur Sozialversicherung auf unter 40 Prozent zu senken. Tatsächlich sind die Beitragssätze inzwischen weiter auf durchschnittlich knapp 42 Prozent angestiegen.

Im politischen Raum liegen inzwischen Vorschläge einer von Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* geleiteten Expertenkommission sowie der Regierungsparteien CDU, CSU und FDP vor. Auf dieser Grundlage haben sich die Rentenexperten der Koalition auf ein gemeinsames Konzept verständigt. Hinzu kommen das Modell des sächsischen Ministerpräsidenten *Kurt Biedenkopf* für eine steuerfinanzierte Grundsicherung und Vorschläge aus der Wissenschaft für einen Wechsel zu einem kapitalgedeckten Rentensystem. Die SPD will im Mai ihre Vorschläge für die Weiterentwicklung der Rentenversicherung konkretisieren.
Einig sind sich Regierung und Koalitionsparteien darin, daß die Renten künftig *langsamer steigen* sollen. Das Nettorentenniveau des „Eckrentners" soll dazu von heute knapp 70 Prozent auf 64 Prozent sinken. Rentenkürzungen aufgrund dieser Neuregelung soll es jedoch nicht geben. Vielmehr soll der Rentenanstieg verlangsamt und die erworbene Rentenanwartschaft dadurch auf die aufgrund der längeren Lebenserwartung verlängerte Rentenlaufzeit gestreckt werden. Der „Eckrentner" ist dabei als ein Versicherter definiert, der 45 Jahre lang immer genau den Durchschnittsbeitrag bezahlt hat.
Die von Blüm geleitete Regierungskommission sprach sich dafür aus, die Formel um einen Faktor zu ergänzen, mit dem die aus der steigenden Lebenserwartung resultierenden *verlängerten Rentenlaufzeiten* berücksichtigt werden. Nach der jetzigen Rentenformel werden die Renten jeweils zum 1. Juli eines Jahres um die durchschnittliche Entwicklung der Nettolöhne im Jahr zuvor angepaßt. Durch die vorgeschlagene Korrektur wird die Gegenleistung für die gezahlten Beiträge nach Überzeugung der Blüm-Kommission nicht gesenkt, sondern entsprechend der steigenden Lebenserwartung auf die längeren Rentenlaufzeiten verteilt. Maßgebend soll dabei die Lebenserwartung der 65jährigen sein. Zugrunde gelegt werden soll dabei die Entwicklung der Lebenserwartung seit der Rentenreform 1992. Die daraus entstehenden Belastungen sollen zu gleichen Teilen auf Beitragszahler und Rentner verteilt werden, um auch den künftigen Rentnergenerationen ein lebensstandardsicherndes Rentenniveau zu gewährleisten.

Der Bezug auf das Jahr 1992 hat zur Folge, daß bei erstmaliger Anwendung der neuen Rentenformel aufgrund der in den vergangenen Jahren erheblich gestiegenen Lebenserwartung ein deutlicher Abschlag vorgenommen wird. Damit kann die durch die geplante Steuerreform voraussichtlich ausgelöste deutliche Steigerung der Nettolöhne für die Rentner kompensiert werden. Aufgrund der bisherigen Netto-Formel müßten nämlich die Renten im Jahr nach der geplanten Steuersenkung entsprechend deutlich angehoben werden. Setzt man die neue Formel aber genau zu diesem Zeitpunkt in Kraft, wird diesem Effekt die rentenmindernde Wirkung der seit 1992 gestiegenen Lebenserwartung gegengerechnet. Nach den Berechnungen des Bundesarbeitsministeriums würde nach dieser Formel das Rentenniveau von 64 Prozent etwa im Jahre 2030 erreicht.

Neuordnung der Renten wegen Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit

Die Koalition folgte diesem Konzept, hat aber auf Druck der FDP 1990 als Referenzjahr gewählt. Ob dies das letzte Wort ist, hängt auch von der Ausgestaltung der Steuerreform ab. Durch die Wahl des Referenzjahres kann dabei der von der bisherigen Netto-Rentenformel ausgehende Effekt für die Rentner mehr oder weniger aufgehoben werden.

Wann schließlich das Nettorentenniveau aufgrund der neuen Rentenformel 64 Prozent erreicht, hängt von der weiteren Entwicklung der Lebenserwartung ab. Steigt sie im gleichen Maß wie in den letzten Jahren weiter, werden die Renten sehr langsam zunehmen, das Nettorentenniveau wird bereits 2016 auf 64 Prozent sinken. So rechnet die FDP. Norbert Blüm hält sich an das Statistische Bundesamt, das davon ausgeht, daß die Lebenserwartung in Zukunft langsamer steigt. Dies gibt nach der neuen Formel Spielraum für nicht ganz so geringe Rentensteigerungen. Nach dieser Annahme wird das Nettorentenniveau bis 2013 zwar auch auf 65 Prozent sinken, sich aber dann bis 2028 geringfügig über 64 Prozent halten.

Die Koalition folgte auch dem Vorschlag der Blüm-Kommission für eine grundlegende Neuordnung der Renten wegen *Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit*. Dabei geht es um eine sachgerechte Risikoverteilung zwischen Rentenversicherung und Arbeitslosenversicherung. Zum anderen soll verhindert werden, daß Rentenabschläge bei frühzeitigem Bezug einer Altersrente über ein ärztliches Attest durch eine höhere vorzeitige Erwerbsunfähigkeitsrente unterlaufen werden.
Bei der Beurteilung, ob ein Versicherter berufs- oder er-

werbsunfähig ist, kommt es nach der Rechtsprechung des Bundessozialgerichts nicht nur auf dessen Gesundheitszustand an. Entscheidend ist auch, ob Versicherte, die nicht mehr vollschichtig erwerbsfähig sein können, einen entsprechenden Arbeitsplatz erhalten. Dies bedeutet, daß Versicherte, die nach ihrer gesundheitlichen Leistungsfähigkeit noch sechs oder sieben Stunden arbeiten könnten, eine volle Erwerbsunfähigkeitsrente erhalten, wenn sie keinen entsprechenden Teilzeitarbeitsplatz finden.

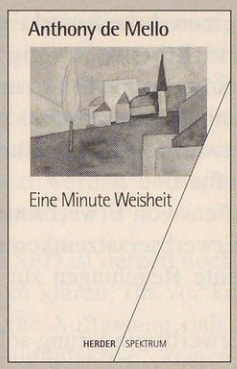
Das führt, insbesondere bei hoher Arbeitslosigkeit, zu einer nicht sachgerechten Risikoverteilung zwischen Renten- und Arbeitslosengeld. Bei den Rentenzugängen wegen Berufs- und Erwerbsunfähigkeit im Jahre 1995 war fast *ein Drittel arbeitsmarktbedingt*. Bei der Beurteilung, ob die Erwerbsfähigkeit eines Versicherten gemindert ist, soll künftig ausschließlich sein Gesundheitszustand den Ausschlag geben.

Als überholt gilt auch die *Unterscheidung zwischen Erwerbs- und Berufsunfähigkeit*. Bisher ist die Erwerbsunfähigkeitsrente um die Hälfte höher als die Berufsunfähigkeitsrente. Die Berufsunfähigkeitsrente wird Versicherten zuerkannt, die aus gesundheitlichen Gründen zwar nicht mehr in ihrem bisherigen Beruf arbeiten können, aber noch meist niedriger qualifizierte Tätigkeiten ausüben können. In der Praxis verursacht die Abgrenzung zwischen Berufs- und Erwerbsunfähigkeitsrenten eine Fülle von sachlichen und rechtlichen Problemen. Daher soll die Aufteilung in Berufs- und Erwerbsunfähigkeitsrenten durch eine *zweistufige Erwerbsminderungsrente* ersetzt werden.

Schließlich soll erreicht werden, daß die Erwerbsminderungsrente nicht höher ausfällt als eine vorgezogene Altersrente. Da vorgezogene Altersrenten entsprechend der stufenweisen Anhebung der Altersgrenzen immer stärker durch Abschläge gekürzt werden, sollen auf die Erwerbsminderungsrenten die gleichen Abschläge angewendet werden. Anderenfalls könnten die Rentenabschläge durch ein Ausweichen in die Erwerbsminderungsrente unterlaufen werden.

Vor diesem Hintergrund schlug die Regierungskommission „Fortentwicklung der Rentenversicherung" folgende Regelungen vor:
(1) Die Risiken der Invalidität und der Arbeitslosigkeit sollen getrennt und sachgerecht der Rentenversicherung und der Arbeitslosenversicherung zugeordnet werden. Bei der Beurteilung der Minderung der Erwerbsfähigkeit von Versicherten soll allein auf den Gesundheitszustand des Versicherten und nicht mehr auf die Situation am Arbeitsmarkt abgestellt werden.
(2) Die derzeitige Aufteilung der Renten wegen verminderter Erwerbsfähigkeit in Berufs- und Erwerbsunfähigkeitsrenten soll durch eine zweistufige Erwerbsminderungsrente ersetzt werden. Vorgeschlagen wird eine Abstufung, bei der
– Versicherte, die auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt nur bis zu drei Stunden täglich erwerbstätig sein können, eine volle Erwerbsminderungsrente erhalten,

Das Taschenbuch mit Linie



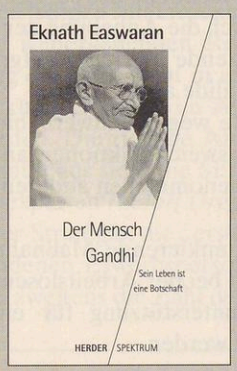
Band 4569, DM 14,80
öS 108,- / SFr 14.80

Keine der hier erzählten Geschichten verlangt mehr als eine Minute Lesezeit. Und doch: Sie können Ihr Leben verändern.



Band 4568, DM 19,80
öS 145,- / SFr 19.80

Eine revolutionäre Sicht des Themas „Urvertrauen". Ein notwendiges Buch für alle, die nach tieferer Geborgenheit suchen.



Band 4564, DM 16,80
öS 123,- / SFr 16.80

Der bekannte Meditationsmeister kommt dem inneren Geheimnis der Verwandlung auf die Spur. Mit Fotos und Originaltexten.



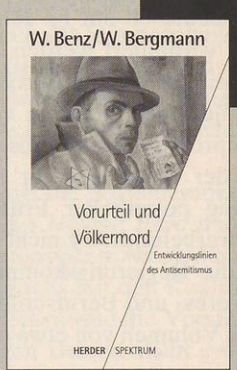
Band 4453, DM 17,80
öS 130,- / SFr 17.80

Friedrich II. – Visionär des interreligiösen Friedens oder Antichrist? Die spannende und kenntnisreiche Erzählung.



Band 4556, DM 19,80
öS 145,- / SFr 19.80

Hier steht diese große Frau im Vordergrund. Ihre Briefe: Große literarische Dokumente, aber auch ansprechende Zeugnisse.



Band 4577, DM 24,80
öS 181,- / SFr 24.80

Ein Buch, das notwendig ist, um in der von Daniel Goldhagen initiierten Debatte mitreden zu können.

HERDER / SPEKTRUM Neu

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

– Versicherte, die auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt noch drei Stunden bis zu sechs Stunden täglich erwerbstätig sein können, eine halbe Erwerbsminderungsrente erhalten und
– Versicherte, die auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt noch sechs Stunden und mehr täglich erwerbstätig sein können, keine Erwerbsminderungsrente erhalten.

(3) Für den Fall des Zusammentreffens von Erwerbsminderungsrenten mit Erwerbs- oder Erwerbsersatzeinkommen soll es sachgerechte und transparente Regelungen zur Begrenzung der Kumulation geben.

(4) Die Höhe der Renten wegen Erwerbsminderung soll an die Höhe der ab Vollendung des 60. Lebensjahres vorzeitig in Anspruch genommenen Altersrenten angeglichen werden.

(5) Die Zurechnungszeit wird bis zum vollendeten 60. Lebensjahr verlängert. Die Rente von frühzeitig in ihrer Erwerbsfähigkeit eingeschränkten Versicherten wird dadurch so berechnet, als ob diese bis zur Vollendung des 60. Lebensjahres Beiträge bezahlt hätten. Durch die Anhebung der Zurechnungszeit wird die rentenkürzende Wirkung aufgrund der Abschlagsregelung für Frühinvalide abgemildert.

(6) Auch die Höhe der Altersrente wegen Schwerbehinderung soll zur Vermeidung von Ausweichreaktionen an die Höhe einer vorzeitig in Anspruch genommenen anderen Altersrente angepaßt werden.

(7) In anderen Bereichen sollen flankierende Maßnahmen ergriffen werden. Insbesondere soll bei der Arbeitslosenversicherung eine Teil-Arbeitslosenunterstützung für eingeschränkt Erwerbsfähige geschaffen werden.

Die umstrittene Reform der Erziehungsrenten

Auf Wunsch der CSU soll die Altersgrenze für Schwerbehinderte nach dem gemeinsamen Konzept der Koalition nur von heute 60 auf 62 Jahre angehoben werden. Dabei soll aber verhindert werden, daß Rentenabschläge beim Bezug vorzeitiger Renten durch ein Ausweichen über die Schwerbehinderten-Frührente vermieden werden. Dieser Formelkompromiß wird praktisch kaum umzusetzen sein. Wenn es bei der Ausnahme für Schwerbehinderte bleibt, wird der Drang potentieller Frührentner in die Anerkennung als Schwerbehinderter nicht zu bremsen sein. Immerhin erwartet die Regierungskommission durch die Neuregelung der Erwerbs- und Berufsunfähigkeitsrenten Einsparungen in einem Volumen von etwa einem Beitrags-Prozentpunkt.

Seit 1986 werden in den alten Bundesländern *Kindererziehungszeiten* bei der Rente angerechnet. Dies gilt für die Erziehung von Kindern, die vor 1992 geboren sind, für ein Jahr, für die Erziehung von Kindern, die ab 1992 geboren worden sind, für drei Jahre nach der Geburt des Kindes. Dabei wird der Rentenanspruch des erziehenden Elternteils auf 75 Prozent des Rentenanspruchs eines Durchschnittsverdieners angehoben. Soweit der erziehende Elternteil gleichzeitig erwerbstätig ist und für 75 Prozent oder mehr des Durchschnittsverdienstes Beiträge zahlt, erwirbt er derzeit keinen Anspruch auf zusätzliche Erziehungsrente.

Das Bundesverfassungsgericht hat diese Form der unterschiedlichen Behandlung von erwerbstätigen und nicht erwerbstätigen Erziehenden für grundgesetzwidrig erklärt und den Gesetzgeber aufgefordert, dies bis zum 30. Juni 1998 zu korrigieren. Die Regierungskommission und die Koalitionsparteien sind sich einig, daß daher künftig bei einem Zusammentreffen von Kinderziehungszeiten mit anderen Beitragszeiten beide Ansprüche additiv bis zur Beitragsbemessungsgrenze angerechnet werden. Die Höchst-Anwartschaft einer erziehenden Mutter kann demnach auch künftig nicht höher sein als die Anwartschaft eines Versicherten, der einen Höchstbeitrag zur Rentenversicherung bezahlt.

Bei den weiteren Vorschlägen zur Reform der Erziehungsrenten gehen die Pläne der Regierungskommission und der Koalitionsparteien auseinander. Die Kommission hat eine *Familienkasse* vorgeschlagen, in der kind- und familienbezogene Transferleistungen des Staates, insbesondere Erziehungsgeld und Beiträge für Kindererziehungszeiten, gebündelt werden sollen. Für Kindererziehungszeiten, für die in Zukunft Rentenansprüche begründet werden, soll die Familienkasse Beiträge zur Rentenversicherung und zu anderen Alterssicherungssystemen bezahlen. Dafür müßten aus Steuermitteln zusätzlich gut 15 Milliarden Mark jährlich aufgebracht werden, der Beitragssatz könnte im Gegenzug um etwa einen Prozentpunkt gesenkt werden.

Gegen diese Familienkasse gibt es erhebliche politische Widerstände, vor allem der Finanzpolitiker und der FDP. Da auch eine Reihe von Detailfragen ungeklärt sind, wurde die Idee, für erziehende Mütter und Väter Beiträge zu bezahlen, aus den Rentenprogrammen der Parteien und der Koalition verbannt.

Die Koalition schlägt vor, Erziehungsrenten nicht nur additiv zu gleichzeitig durch Beiträge erworbenen Renten zu bezahlen, sondern die Erziehungsansprüche zusätzlich zu erhöhen. Während bisher Erziehungszeiten mit 75 Prozent des Durchschnittsentgelts der Versicherten bewertet werden, sollen dies ab Mitte kommenden Jahres 85 Prozent sein, 90 Prozent ab Mitte 1999 und 100 Prozent vom Jahr 2000 an.

Abwarten bei der Anhebung des Renteneintrittsalters

Die *Witwen- und Witwerrente* soll in einer zweiten Reformstufe erst nach dem Wahljahr 1998 neu geregelt werden. Konkrete Vorschläge dazu machen weder die Regierungskommission noch die Parteien. Es wird aber darum gehen, die Versorgungsansprüche von Witwen und Witwern, die keine Kinder erziehen oder erzogen haben, zurückzuführen. Dieser Personenkreis wird verstärkt darauf verwiesen werden, seinen Lebensunterhalt durch Erwerbstätigkeit oder selbsterworbene Ansprüche zu sichern. Die Einsparungen, die auf diese Weise erzielt werden, könnten dann dazu be-

nutzt werden, familienpolitische Leistungen innerhalb der Rentenversicherung weiter auszubauen.

Die Rentenexperten der Koalition schlagen vor, den Bundeszuschuß so zu erhöhen, daß der Beitragssatz um einen Prozentpunkt verringert wird. Im Gegenzug sollen Verbrauchssteuern erhöht werden. Dabei geht es um rund 15 Milliarden Mark. Das entspricht etwa einem Prozentpunkt Mehrwertsteuer oder 20 Pfennig zusätzliche Mineralölsteuer. Die Entscheidung darüber, welche Steuer erhöht wird, überlassen die Sozialpolitiker ihren Kollegen Finanzpolitikern.
Sorgen bereitet den Sozialpolitikern der Trend zur sozialversicherungsfreien Beschäftigung. Nach dem Plan der Koalition soll die Geringfügigkeitsgrenze von derzeit 610 Mark pro Monat grundsätzlich erhalten bleiben. Selbständige sollen aber verpflichtet werden, eine Mindest-Alterssicherung aufzubauen. Blüm möchte dazu auch Selbständige, wie bereits im Handwerk üblich, in die gesetzlichen Renten einbeziehen, während die FDP eine Befreiung von der Sozialversicherungspflicht für den Fall durchsetzen will, daß die Selbständigen eine entsprechende private Versicherung abschließen.

Die Koalition plädiert dafür, Ausbildungszeiten zu verkürzen, damit junge Menschen früher in das Erwerbsleben eintreten können. Zusätzlich soll das durchschnittliche Rentenzugangsalter, das derzeit bei 59 Jahren liegt, angehoben werden. Bei der Anhebung des Renteneintrittsalters wollen die Unionsparteien weitere Entscheidungen erst treffen, wenn die beschlossenen Stufenregelungen abgeschlossen sind. Eine weitere Anhebung der Altersgrenzen könne danach in Betracht gezogen werden, wenn die Arbeitsmarktlage dies zulasse, so die CDU. Auf Wunsch der CSU sollen nach dem Koalitionsplan Versicherte, die vor 1942 geboren sind und nach 45 Pflichtbeitragsjahren vor Vollendung des 65. Lebensjahres in Rente gehen, keine Rentenabschläge hinnehmen müssen.
Die Alterssicherung beruht auf drei Säulen: der gesetzlichen Rentenversicherung, der betrieblichen Altersversorgung und der privaten Altersvorsorge. Regierungskommission und Koalitionsparteien plädieren dafür, die *kapitalfundierte Altersvorsorge* in den bestehenden betrieblichen und privaten Systemen auszubauen. Im Rahmen der Rentenreform will die Bonner Koalition die Rahmenbedingungen für betriebliche Versorgungszusagen verbessern. Dazu soll insbesondere die durch die Rechtsprechung geschaffene Pflicht zu regelmäßigen Anhebungen der Betriebsrenten klarer gefaßt werden. Im Gegenzug sollen Betriebsrentenzusagen schneller als bisher unverfallbar werden, das heißt, sie dürfen dem Arbeitnehmer nicht mehr weggenommen werden.
Grundsätzlich bewegen sich die Pläne der Regierungsparteien und auch die SPD innerhalb des bisherigen Rentensystems. Danach bleibt die Rente lohn- und beitragsbezogen. Das Umlageverfahren, nach dem die Beitragszahler von heute die Renten von heute finanzieren, wird beibehalten.
Die *finanziellen Auswirkungen* der Reform hat lediglich die Regierungskommission für ihr Modell vorgerechnet. Danach könnten die Beitragszahler aufgrund der vorgeschlagenen Maßnahmen im Zeitraum zwischen 2000 und 2030 um 1,2 bis 3,0 Prozentpunkte entlastet werden. Der Beitragssatz könnte demnach bis kurz vor 2020 auf unter 20 Prozent begrenzt werden und würde dann bis 2030 auf 22,9 Prozent steigen.

Die SPD ist derzeit noch dabei, ihre Linie in der Rentenpolitik zu klären. Bis vor kurzem vertraten die Sozialdemokraten die Auffassung, daß es „abgesehen von der momentanen Liquiditätskrise" *keinen Reformbedarf* in der Rentenversicherung gibt. Für die „akuten Finanzierungs- und Liquiditätsschwierigkeiten" machte sie die Bundesregierung verantwortlich, die die Sozialversicherungssysteme mit Kosten der deutschen Einheit und weiteren staatlichen Aufgaben überlastet habe. Daher müsse der Bund versicherungsfremde Leistungen der Rentenversicherung in Höhe von zweistelligen Milliardenbeträgen übernehmen.
Die weitergehenden Rentenprobleme liegen nach Auffassung der SPD nicht in erster Linie in der Bevölkerungsentwicklung, sondern im Arbeitsmarkt und müssen dort gelöst werden. Die richtige Antwort auf die Veränderung des Altersaufbaus sieht die SPD (vgl. ein Positionspapier ihres Sozialexperten *Rudolf Dreßler* vom Juli vergangenen Jahres) in einer Strategie, die „erstens dafür sorgt, daß die bereits vorhandenen Erwerbspersonen einen Arbeitsplatz finden, und daß zweitens die Zahl der Erwerbspersonen steigt".

Welchen Stellenwert haben politisch-strategische Erwägungen der Parteien?

Soweit eine aktive arbeitsmarktorientierte Strategie nicht ausreiche, sei erst für die Zeit ab 2010 eine weitere Konsolidierung erforderlich, die auch die Leistungsseite des Alterssicherungssystems einschließe, jedoch das lohnbezogene und lebensstandardsichernde Rentensystem unangetastet lasse, so Dreßler damals. Die SPD hat unter seiner Leitung eine Kommission eingesetzt, die bis Mai die rentenpolitische Position der SPD definieren soll.
Derzeit ist schwer einzuschätzen, ob die Sozialdemokraten den Einladungen von Bundeskanzler *Helmut Kohl* und Arbeitsminister Blüm folgen, das Rentensystem wie in der Vergangenheit auch in Zukunft im Konsens mit den Koalitionsparteien weiterzuentwickeln. Zum einen sind die Vorstellungen der SPD in vielen Detailfragen derzeit nicht geklärt. Zum anderen wird diese Frage nicht nur nach sachlichen, sondern auch nach parteitaktischen Erwägungen beantwortet werden.
Überlegungen, das derzeitige beitragsfinanzierte Umlagesystem abzulösen, gehen vor allem in zwei Richtungen: hin zu einer steuerfinanzierten Grundrente für alle oder zur Schaffung eines kapitalfundierten Alterssicherungssystems.
Ein Modell für eine *steuerfinanzierte „Bürgerrente"* legte der sächsische Ministerpräsident Biedenkopf vor. Danach soll

im Alter jeder eine Grundsicherung in Höhe von 1540 Mark pro Monat erhalten. Die Grundsicherung soll aus dem allgemeinen Steueraufkommen finanziert werden. Dazu sollen nach Biedenkopfs Plan alle direkten Steuern um 15 Prozent, die indirekten Steuern um 22 Prozent angehoben werden. Dies bedeutete beispielsweise 46 Prozent statt 40 Prozent Einkommensteuer und reichlich 18 Prozent statt 15 Prozent Mehrwertsteuer. Auch alle anderen Steuersätze müßten entsprechend angehoben werden. Im Gegenzug könnten die Beiträge zur Rentenversicherung gesenkt werden, rechnet Biedenkopf vor.

Innerhalb der CDU stießen seine Pläne auf wenig Gegenliebe. Im Parteiausschuß stimmten nicht einmal zehn Prozent der Delegierten gegen das schließlich verabschiedete Konzept, das unter der Federführung von Arbeitsminister Norbert Blüm entstanden ist. Biedenkopf hatte sein Modell nicht einmal als Alternative zur Abstimmung gestellt, sondern lediglich dafür plädiert, die Entscheidung zu vertagen. Unterstützt wurden die Vorschläge des sächsischen Ministerpräsidenten in jüngerer Zeit aber von seinen sozialdemokratischen Kollegen *Gerhard Schröder* aus Niedersachsen und *Heide Simonis* aus Schleswig-Holstein.
Die Umstellung vom Umlage- zum Kapitaldeckungsverfahren wird von einigen liberalen Wirtschaftswissenschaftlern gefordert. Dazu müßte ein enormer Kapitalstock angesammelt werden. Gleichzeitig müßten aktive Versicherte, die für die eigene Altersvorsorge Kapital ansammeln, die Ansprüche der älteren Generation über Steuern oder Beiträge, von denen sie selbst aber keine Gegenleistungen mehr erwarten können, finanzieren.

Auf der Grundlage der Koalitionsbeschlüsse sucht Bundesarbeitsminister Blüm nun einen *möglichst breiten Konsens* für die Weiterentwicklung der Rentenversicherung. Ob die SPD und gar die Grünen für einen Konsens gewonnen werden können, ist offen. Das gleiche gilt auch für die Frage, ob Arbeitgeber und Gewerkschaften die nächste Stufe der Rentenreform mittragen. Dies war in der Vergangenheit der Fall.
Einer Mitwirkung in Blüms Regierungskommission haben sich die Gewerkschaften, entgegen früherer Gepflogenheiten, verweigert. Die Arbeitgeber hat der Minister daraufhin erst gar nicht eingeladen. Beteiligt waren in der Kommission aber Experten der von Arbeitgebern und Gewerkschaften gemeinsam getragenen Rentenversicherungsanstalten. Der nötige Sachverstand ist also in die Vorschläge der Regierungskommission eingeflossen. Ob man schließlich einen Kompromiß findet, wird vor diesem Hintergrund weniger nach sachlichen als vielmehr nach politisch-strategischen Erwägungen von Partei- und Verbandsspitzen entschieden werden.

Heinz Schmitz

Reaktivieren oder neuschaffen?

Kongreß fordert Zulassung von Frauen zum Diakonat

Anfang April fand in Stuttgart-Hohenheim ein internationaler Kongreß zum Diakonat der Frau statt. Er formulierte ein entschlossenes Plädoyer an die Bischöfe, Frauen zum Diakonat zuzulassen, wie dies in der Vergangenheit schon wiederholt gefordert wurde – und zwar auf dem Weg einer Ausnahmeregelung von der kirchenrechtlichen Beschränkung der Ordination auf Männer.

Die Diskussion über den möglichen und angemessenen Platz von Frauen innerhalb des kirchlichen Amtes wurde in den letzten Jahren weithin beherrscht durch die von vatikanischer Seite mehrfach bekräftigte Festschreibung der *Nichtzulassung von Frauen zum Priestertum*. Vom Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „Ordinatio sacerdotalis" vom 22. Mai 1994 (Wortlaut vgl. HK, Juli 1994, 355 ff.) über die Antwort der Glaubenskongregation vom 18. November 1995 (vgl. HK, Dezember 1995, 680) bis hin zu den Anmerkungen des Sekretärs derselben Kongregation, Erzbischof *Tarcisio Bertone*, zur Rezeptionsproblematik der beiden früheren Schreiben (vgl. HK, ds. Heft, 266 f.) reicht die Liste von Äußerungen, mit denen die katholische Kirche die als „endgültig" ausgegebene Position vertritt, nach der sie sich nicht befugt sieht, Frauen zum Priesteramt zuzulassen.

Die seit langem anhängige Frage nach der Zulassung von Frauen zum Diakonat (vgl. HK, November 1993, 581 ff.) geriet auf diese Weise in der öffentlichen Diskussion faktisch ins Hintertreffen. Es ist das Verdienst der Veranstalter und Förderer eines internationalen theologischen Fachkongresses, der vom 1. bis 4. April in Stuttgart-Hohenheim stattfand, die Frage nach dem „Frauendiakonat" wieder ins Blickfeld der kirchlichen Öffentlichkeit gehoben zu haben.
Auf Einladung einer seltenen Koalition aus Theologie, Verbänden und interessierten kirchlichen Stellen, der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, der Akademie und der Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart sowie des Katholischen Deutschen Frauenbundes (KDFB) und der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) setzten sich rund 300 Teilnehmerinnen

und Teilnehmer aus verschiedenen Teilen Europas und Nordamerikas mit diesem Thema breit auseinander.
Die wissenschaftliche Leitung der Veranstaltung lag bei der Bamberger Sozialethikerin *Marianne Heimbach-Steins*, der in Graz lehrenden Ökumenikerin *Anne Jensen*, dem Tübinger praktischen Theologen – und ständigem Diakon – *Albert Biesinger* sowie – als spiritus rector des gesamten Unternehmens – dem seit dem 1. April emeritierten Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann*. Als Schirmherr der Veranstaltung fungierte Baden-Württembergs Ministerpräsident *Erwin Teufel*.

Der Diskussionsstand zum Frauendiakonat nimmt sich – auch auf dem Hintergrund dessen, was dazu in Stuttgart gesagt wurde – vielschichtig aus und ist nur schwer auf einen Nenner zu bringen. Auch selbst der erklärte Wunsch nach Ermöglichung der Zulassung von Frauen zu diesem Amt sagt noch wenig über den konkreten Weg dorthin aus. Ganz zu schweigen über die realen Aussichten, diesen Schritt unter den herrschenden kirchlichen Verhältnissen tun zu können. Und so groß allenthalben auch die Zustimmung zu einer Entwicklung in diese Richtung ist, kann doch nichts darüber hinwegtäuschen, daß das Projekt mit all den Schwierigkeiten belastet ist bzw. sein würde, mit denen auch der männliche Diakonat (vgl. HK, September 1985, 428 ff.) bisher schon zu kämpfen hat.

Wie verhalten sich Diakonat und Presbyterat zueinander?

Die viel erörterte Frage, inwieweit es in der katholischen Kirche früher einmal Frauen als Diakoninnen, und damit Inhaberinnen eines als sakramental anzusehenden kirchlichen Amtes gegeben hat, wird zwar weiterhin unterschiedlich beantwortet. Aber davon unabhängig ist noch einmal zu fragen, inwieweit der historische Befund eine heutige kirchliche Entscheidung bindend präjudiziert.
Der Luganeser Theologe *Manfred Hauke* (vgl. HK, Dezember 1983, 577) – er war zu der Stuttgarter Tagung zwar eingeladen, nahm die Einladung jedoch nicht an – gehört zu denen, für die die Zulassung von Frauen zur sakramentalen Diakonenweihe „historisch nicht zu rechtfertigen" ist (Diakonat der Frau? in: Forum Katholische Theologie, Heft 1/1996, S. 37–45, hier: 45). Für Hauke bilden der historische Befund und die systematisch-theologische Antwort auf die Frage nach der Sakramentalität eines Diakonats von Frauen eine feste Einheit.
Ein früher bestehendes Amt „reaktivieren" (*Abraham-Andreas Thiermeyer*, in: *Walter Groß* [Hg.], Frauenordination, München 1996, S. 53–63, hier: 62) oder eine „neue Praxis begründen, die an keine einheitliche, kontinuierliche Tradition anknüpfen kann" (*Eva-Maria Faber*, in: LThK, 3. Auflage, Bd. 3, Freiburg 1995, Sp. 181) – zwischen diesen bereits in der einschlägigen Literatur vorzufindenden Positionen bewegte sich auch das Stuttgarter Tagungsgeschehen.

Der emeritierte Bonner Dogmatiker *Hans Jorissen* bewertete – im Unterschied zu Anne Jensen – den historischen Befund in Stuttgart dahingehend, daß der männliche und der weibliche Diakonat in der Alten Kirche „nicht wie zwei gleichartige Zweige des einen diakonalen Amtes" zu betrachten seien. Für Jensen dagegen war die Diakonin „wirklich ein weiblicher Diakon". Ihre Weihe habe sich nur unwesentlich von der ihres männlichen Kollegen unterschieden.
Weder im Positiven noch im Negativen ist der historische Befund eindeutig und in den daraus heute zu ziehenden Konsequenzen bindend. Die Mainzer Dogmatikerin *Dorothea Sattler* faßte – in einem Arbeitskreis des Kongresses – zusammen: „Angesichts der Quellen (ist) eine Kennzeichnung des von Frauen ausgeübten Diakoninnenamtes als ‚sakramental' weder auszuschließen ..., noch (muß) eine solche als zwingend betrachtet werden ... Die Diskussion allein der Frage, ob den Diakoninnen ihr Amt durch Gebet und Handauflegung übertragen wurde, führt zu keinem schlüssigen Ergebnis: Das geschichtliche Faktum ist inzwischen unbestritten, es wird aber in den konziliaren Aussagen unterschiedlich bewertet und ist angesichts der Tatsache, daß auch andere Dienstämter früher durch Handauflegung übertragen wurden, kein hinreichender Grund für die positive Beantwortung der Frage nach der Sakramentalität der Diakoninnenweihe." Der Tübinger Dogmatiker *Bernd Jochen Hilberath* – krankheitshalber wurde sein Referat verlesen – formulierte zugespitzt auf die heutige Entscheidungslage: Der differenzierte und nicht in jeder Hinsicht harmonisierbare Befund spreche alles in allem „eher für als gegen ein sakramental verstandenes Diakonenamt der Frau".

Als „Knackpunkt" der gegenwärtigen Diskussion erweist sich nach „Ordinatio sacerdotalis" die Frage, in welchem Verhältnis Diakonat und Priesteramt zueinander stehen. Hans Jorissen begann sein Stuttgarter Referat mit dem Hinweis, „Ordinatio sacerdotalis" – samt dem was darauf folgte – präjudiziere die Frage nach der Möglichkeit eines sakramentalen Frauendiakonats, und zwar negativ. Dabei verwies er nicht nur auf den geschichtlichen Befund (vgl. *Aimé Georges Martimort*, Les Diaconesses, Rom 1981), sondern auch auf den „Gesamttenor der lehramtlichen Äußerungen". Die Frage des Frauendiakonats sei nicht zu trennen von der des Frauenpriestertums: „Wer den Frauendiakonat bejaht, kann das Frauenpriestertum nicht ausschließen". Den theologischen Hauptgrund sieht er in der Einheit des Ordo, des Weihesakramentes.

Was den systematischen Zusammenhang zwischen der Zulassung von Frauen zum Diakonat und zum Priestertum angeht, befinden sich die Befürworter des Frauendiakonats gegenwärtig in einem erheblichen *Dilemma*. Betonen sie die Unterschiedlichkeit der bestehenden Ämter, liegt für Gegner einer Zulassung von Frauen zum Ordo die Vermutung nahe, sie täten dies auch, um zu verhindern, daß dem Frauendiakonat dasselbe Schicksal widerfährt wie dem Frauenpriestertum. Wer hingegen die Forderung nach dem Frauendiakonat eng mit der nach der Zulassung zur Priesterweihe

verbindet, muß er sich nicht auch von höchster Stelle vorhalten lassen, de facto ein „Totengräber" des Frauendiakonats zu sein (Bischof *Karl Lehmann* zuletzt bei einer Feier aus Anlaß des 25jährigen Bestehens des Ständigen Diakonats im Bistum Mainz (vgl. Schauen, worauf es ankommt ..., Mainzer Perspektiven Nr. 9, Mainz 1996, S. 167)?

Peter Hünermann bemühte sich, das Argument von der Einheit des Ordo zu differenzieren, ohne es in seinem Gewicht zu relativieren. Bei aller Zusammengehörigkeit der amtlichen Dienste der Kirche habe gerade das Zweite Vatikanische Konzil die Unterschiedlichkeit der Dienste betont und insofern Festlegungen der tridentinischen und mittelalterlichen Amtstheologie korrigiert (vgl. Lumen gentium 18). Episkopat, Presbyterat und Diakonat brächten „in ihrer jeweiligen Sinngestalt, in ihrem je eigenen Profil" die Gnade Gottes zum Ausdruck, zu deren Vermittlung bisher nur Männer sakramental beauftragt und bevollmächtigt werden. „Von der Ausprägung des Dienstes der Presbyter und der damit vom römischen Lehramt verbundenen Ausschließung von Frauen her auf den Diakonat zu schließen, ist somit theologisch nicht angängig."

Die mittelalterliche Auffassung von der aktiven Rolle des Mannes und ihre Folgen

Andererseits leugnete auch Hünermann nicht, daß eine Zulassung von Frauen zum Diakonat eine große Bedeutung hätte für die Frage ihrer Zulassung zu anderen Ämtern. Zumal die systematisch-theologischen Prinzipien, mit denen der Ausschluß von Frauen vom kirchlichen Amt gemeinhin begründet wird, gleichermaßen auf das Diakonat wie auf das Presbyterat anzuwenden sind – Hünermann widmete ihrer Widerlegung einen großen Teil seines Referates.

Die Vorstellung, daß *Frauen nicht an den Altar gehören*, führte er auf Einflüsse der alttestamentlichen Sakralordnung zurück, die weder durch Verkündigung und Praxis Jesu Christi begründet sei, noch eine Basis im Geist des Neuen Testaments habe. Die Auffassung, daß *Frauen nicht öffentlich lehren können* und ihnen kein Leitungsamt in der Kirche übertragen werden kann, sieht er geprägt durch die „mittelalterliche Auffassung von der allein aktiven Rolle des Mannes bei der Zeugung und der passiven Rolle der Frau bei der Empfängnis". Das Zweite Vatikanische Konzil und das kirchliche Lehramt selbst hätten diese Begründung einer in der „Schöpfungsordnung wurzelnden Vorzugsstellung des Mannes gegenüber der Frau und daraus abzuleitenden Konsequenzen im Hinblick auf kirchliche Leitungsfunktionen" bereits zurückgewiesen.
Schließlich: Daß „Frauen nicht mit einem sakramentalen Amt betraut werden (können), da Amtsträger in ‚persona Christi' handeln", habe wiederum mit der Überordnung des Mannes der Frau gegenüber im „leibhaftig-gesellschaftlichen Bereich" zu tun. Daher sei es dazu gekommen, daß nur der Mann Jesus Christus repräsentieren könne, nicht aber – wie etwa Hauke argumentiere – unmittelbar auf Grund der Männlichkeit an sich. Wenn amtlicher Dienst grundsätzlich „in persona Christi" geleistet werde, bedeute dies, „daß dieser Dienst in einer letztlich von Christus her autorisierten Form auszuüben ist".

Im Ergebnis heißt dies für Hünermann: „Der Ausschluß von Frauen vom Weihediakonat... (wird) heute als diskriminierend und als Verstoß gegen den Gleichheitsgrundsatz erfahren und gewertet. Ich kenne kein triftiges theologisches Argument, das gegen die Zulassung von Frauen zum Weihediakonat spricht. Ich kenne nur Gründe, die dafür sprechen."
Daß man dasselbe auch vom Priestertum sagen kann und tatsächlich sagt, erwähnte er zwar erst in der anschließenden Diskussion, wollte damit aber die Stoßrichtung der Gesamtveranstaltung auch nicht verwischt sehen, die im ersten Satz einer verabschiedeten Schlußerklärung enthalten ist: Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Kongresses „rufen zur Verwirklichung des Diakonats für Frauen auf. Die Kirche braucht den Diakonat der Frau".
Diese das ganze Tagungssgeschehen bestimmende Linie von Hünermann wurde durchaus nicht von allen geteilt. Hans Jorissen betonte, daß für ihn die Möglichkeit eines sakramentalen Frauendiakonats mit der des Frauenpriestertums „steht und fällt" – durchaus im Bewußtsein, daß dies die Realisierung des Frauendiakonats nicht erleichtert. Er ging allerdings davon aus, daß über das Frauenpriestertum noch nicht das letzte Wort gesprochen sei – „trotz ‚Ordinatio sacerdotalis' als *nicht* unfehlbarer Äußerung des Papstes".
Zusätzlich kompliziert wird die Diskussion um das Frauendiakonat durch Anzeichen dafür, daß Rom eines Tages Frauen zwar zu einem diakonal geprägten Dienst zulassen könnte, nicht jedoch zum sakramentalen Diakonat. Ein erklärter Gegner der Zulassung von Frauen zu Presbyterat und Diakonat wie Hauke bezeichnet eine „nichtsakramentale Diakonenweihe" als „im Blick auf das Vorbild der Alten Kirche möglich". In dem Zusammenhang erwähnt er auch eine „feierliche Beauftragung von Laien (Männern und Frauen) im pastoralen Dienst, die den Charakter eines ‚Sakramentale' tragen könnte", sowie Formen einer „gottgeweihten Jungfräulichkeit". Freilich ist auch ihm bewußt – und das wurde in Stuttgart verschiedentlich vertreten –, daß dies die „zeitgenössischen Forderungen kaum zufriedenstellen" würde (a.a.O., S. 45).

Wird es zunächst doch zu einem nichtsakramentalen Diakoninnenamt kommen?

Eben weil eine Zulassung von Frauen zu einem neuen nichtsakramentalen Weihegrad niemanden zufriedenstellen würde, war man in Stuttgart bemüht, schon rein begrifflich einer solchen Entwicklung keinen Vorschub zu leisten. Ein Ausdruck wie „Diakoninnenweihe" könnte sonst eines Tages im Sinne einer nichtsakramentalen Weihe (miß-)verstanden werden, anstatt – und nur darum ging es in Stuttgart – im

Sinne der Zulassung zum bestehenden, sakramental übertragenen Diakonatsamt als Teil des dreigliedrigen kirchlichen Amtes.
Hilberath sprach sich ausdrücklich gegen die „Taktik" aus, „zunächst einmal den Frauen den Weg ins nicht-sakramental verstandene Diakonat zu ermöglichen, um dann weiterzusehen". Aus systematisch-theologischer Sicht komme eine Berufung und Beauftragung der Frau als Diakonin nur in Frage, wenn die Amtsübertragung als Ordination und diese als sakramental verstanden werde.

Gegenwärtig wird vermehrt die Frage diskutiert, auf welche konkrete Weise die Einführung des Frauendiakonats denkbar und zu verwirklichen wäre. Das zentrale Votum des Stuttgarter Kongresses enthält bezeichnenderweise nicht die allgemeine Forderung nach Zulassung von Frauen zum Diakonat, sondern weist auf einen konkreten, *kirchenrechtlichen Weg* hin: „Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ersuchen die Bischöfe nachdrücklich, ihre vertretbare Eigenverantwortung in ihren Diözesen wahrzunehmen und beim Apostolischen Stuhl ein Indult zu erwirken, das die Ordination von Frauen zu Diakoninnen in ihren Diözesen ermöglicht."
Der Wunsch, die Einführung des Diakonats über eine Art kirchenrechtlicher Ausnahmeregelung von Can. 1024 („Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann") zu erreichen, nimmt den Vorschlag einer Studie der US-amerikanischen „Canon Law Society" auf, den diese vor zwei Jahren vorlegte (The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate, Auszüge in: Origins, 2. 11. 95, S. 344 ff.; vgl. HK, Juni 1996, 282 f.). Die nordamerikanischen Kirchenrechtler kamen darin zu dem Ergebnis: „Die oberste Lehrautorität der Kirche ist berechtigt zu entscheiden, Frauen zu ständigen Diakonen zu weihen. Dies würde eine Abschwächung des Canon 1024 verlangen... Dies kann auf dem Wege der Gesetzgebung oder auf dem Wege individueller Indulte von Bischofskonferenzen geschehen". Eine nur regionale Einführung legt auch das, wie in Stuttgart vorgeführt, innerhalb der Weltkirche bisher nur begrenzte Interesse am Frauendiakonat nahe – es dominieren hier offenbar angelsächsische Ortskirchen in Nordamerika und Europa sowie der deutschsprachige Raum.
In dem Zusammenhang wurde zum Vergleich an die Einführung des ständigen Diakonats von Männern erinnert. Auch hier handelte es sich nicht um eine weltkirchliche Einführung auf einen Schlag, sondern um eine Einführung dort, wo Bischofskonferenzen und Bischöfe diese Möglichkeit erbaten. Mit dem Unterschied allerdings, daß dem eine Entscheidung eines Konzils vorausging, diesen Weg zu öffnen. Eine solche prinzipielle Öffnung liegt bisher jedoch im Fall des Diakonats der Frau nicht vor.

Eine Absage von seiten des kirchlichen Lehramtes gibt es jedoch auch nicht. „Inter insignores" zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum von 1976 enthielt diese nicht, auch nicht „Ordinatio sacerdotalis". Allerdings soll 1995 bei der Vollversammlung der Kleruskongregation noch rechtzeitig von beteiligten Bischöfen ein Versuch vereitelt worden sein, die Frage des Frauendiakonats ein für alle Mal negativ zu entscheiden.
Eine weitere Parallele zur Entstehung des männlichen Diakonates wurde in Stuttgart gezogen: Es braucht in der gegenwärtigen Situation Frauen – wie in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil Männer gab –, die sich bereits relativ konkret auf einen Diakonat vorbereiten, den es rechtlich so noch nicht gibt. Bei der Frage des Frauendiakonats beläßt man es daher in der heutigen Situation nicht mehr bei Artikulation von Forderungen. Im Sommer 1996 bildete sich in Münster ein sogenanntes „Netzwerk Diakonat der Frau". Im Anschluß an den Stuttgarter Kongreß fand seine formelle Gründungsversammlung statt. Geplant sind bundesweit zwei Ausbildungsgruppen. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart hat bereits die Bereitschaft zur Zusammenarbeit signalisiert. Nach Angaben dieses Vereins haben bereits rund 30 Frauen ihr Interesse an einer Ausbildung zum Diakonat zum Ausdruck gebracht.

Heute schon auf ein Amt vorbereiten, das es noch gar nicht gibt

Das in Stuttgart deutliche und überzeugend vorgetragene Votum zugunsten des Frauendiakonates kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß mancherlei Fragen bleiben, z. T. Befürchtungen aufgrund mancher schwierigen Erfahrungen mit hauptamtlich in der Pastoral Tätigen, nicht zuletzt Fragen, die auch der männliche Diakonat bislang nicht wirklich überzeugend gelöst hat. Angesichts der Entschiedenheit, mit der seit langem von jeder diözesanen Synode und jedem Forum nicht nur in Deutschland das Frauendiakonat eingefordert wird, ist es z. B. verwunderlich, wie deutlich und durchaus nicht nur rhetorisch bis heute gleichzeitig gefragt wird: Braucht die Kirche tatsächlich Diakoninnen?
Peter Hünermann, auch schon Förderer des männlichen Diakonates, erinnerte an die Beweggründe des Zweiten Vatikanischen Konzils, diakonisch arbeitende Männer in das kirchliche Amt einzubinden, Beweggründe, die heute lediglich auch auf Frauen Anwendung finden müßten: „... es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gottes Wortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer und caritativer Werke, durch die von den Aposteln überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können" (AG 16).

Frauen gehören in der Kirche zu denjenigen, die den allergrößten Teil der sozial-diakonischen Arbeit leisten, auch ohne Frauendiakonat. Wie wird sich aber ein diakonal geprägtes kirchliches Amt zu den vielen diakonalen Diensten verhalten, die ohne eine Einbindung in das Amt ausgeübt werden? Und die, so war in Stuttgart verschiedentlich zu

hören, eine Veramtlichung ihres Dienstes keineswegs anstreben.
„Nachträgliche Bestätigung, Heiligung und Stärkung" im diakonalen Tun von Frauen – so die Aachener Theologin *Stefanie Spendel* – sei jedenfalls kein theologisch ausreichender Grund für die Diakoninnenweihe. Auch nicht der Umfang der geleisteten diakonalen Arbeit. Noch weniger, weil Frauen die „besseren Menschen", die „begabteren Samariterinnen", die „heilkräftigeren Therapeutinnen", die „gnadenreicheren Amtsträgerinnen" wären. Stefanie Spendel nannte als Grund, warum Frauen zum Diakonat zugelassen werden sollten: Die Kirche müsse „als sakramentales Zeichen der Liebe Gottes in der Welt transparent" und glaubwürdig sein. Dies werde sie aber nur, wenn sie die Frauenfrage in ihr selbst so löst, daß deutlich wird, daß das Amt in der Kirche in seiner ganzen Fülle nur gegeben ist, „wenn Frauen und Männer ihren Anteil daran haben".

Die allgemeine Verunsicherung in bezug auf das sakramentale Amt macht sich bemerkbar

Im übrigen zeichnen sich in bezug auf den Frauendiakonat die gleichen Diskussionen über Profil und Eigenart des Diakonates ab, die auch den männlichen Diakonat bis heute begleiten und z.T. belasten, ein Profil innerhalb der für Inhaber des kirchlichen Amtes insgesamt kennzeichnenden Aufgabe, gegenüber der Gemeinde berufene Verkündiger „der von Gott in Christus Jesus (seinem Leben und Tod) gewirkten Erlösung" (Dorothea Sattler) zu sein.
Mitveranstalter und Diakon Albert Biesinger machte sich zum Fürsprecher für einen Diakonat mit sozial-diakonischen Profil: „Um die Wichtigkeit und Hochwertigkeit des Liebes- und Bruderdienstes Christi hervorzuheben, gibt es den Diakonat. In der Diakonenweihe überträgt also Christus dem Geweihten die bleibende Fähigkeit, im Bruderdienst das Heilswirken Christi zeichenhaft und öffentlich darzustellen. Wenn der Diakon auch vielleicht weiterhin dasselbe tut, so ist doch damit etwas Neues verbunden, nämlich die aktual-personale Repräsentanz des Heilsdienstes Christi".

Die Klärung des Profils des Diakonats – das war auch in Stuttgart zu spüren – kann heute jedoch mehr denn je nur vor dem Hintergrund einer allgemeinen tiefgreifenden *Verunsicherung* in bezug auf die Begründung des sakramental übertragenen amtlichen Dienstes in der Kirche überhaupt gesehen werden. Hilberath: Die Begründung für eine sakramental verstandene Ordination könne im Fall des Diakonates grundsätzlich keine andere sein als für Presbyterat und Episkopat. Vertreter von Presbyterat und Diakonat „tun nicht etwas, was niemand sonst tut (verkündigen, diakonisch tätig sein), sondern sie tun amtlich, was Aufgabe der Gemeinde als ganzer ist". Weil Presbyterat und Diakonat amtlich wahrgenommen werden müßten, „müssen sie… durch sakramentale Ordination übertragen werden".

Sollte der sakramentale Frauendiakonat je Wirklichkeit werden – der Stuttgarter Kongreß wird auf dem Weg dorthin eine bedeutende Etappe darstellen, soviel ist klar. Was die Argumentation in der Sache angeht, ist deutlich geworden – wie es in einem Thesenpapier des „Schweizerischen Katholischen Frauenbundes" (vom 7. November 1996; Titel: „Neues Ämterverständnis in der Kirche") zu lesen ist: „Nicht die Zulassung von Frauen zu den Weiheämtern muß begründet werden, sondern deren Ausschluß".
Wobei der Wert der Tage in Stuttgart weniger in der einen oder anderen Nuance der Argumentation zu sehen ist, die hier zu hören war. Weit über die Diakonatsfrage hinaus dürfte es von Bedeutung gewesen sein und könnte sogar stilbildend wirken, wie hier Frauen und Männer aus den unterschiedlichsten kirchlichen Bereichen, Theologie, Verbände, Politik sich bemühten, an einem Strick zu ziehen, sich Gehör zu verschaffen, selbst wenn dies nicht überall auf sonderliche Gegenliebe stößt.

So deutlich und drängend das Votum zugunsten des Frauendiakonats auch ausgefallen sein mag – die Umstände, unter denen dieser Kongreß stattfand, zeigen doch auch, wie groß die Hindernisse auf dem Weg zum Frauendiakonat weiterhin sind. Daß – trotz früherer positiver Voten der deutschen Bischofskonferenz – kein Ortsordinarius sich in Hohenheim sehen ließ, auch der Bischof von Rottenburg-Stuttgart nicht, ist sicherlich nicht nur mit einer gewichtigen terminlichen Verpflichtung im Vatikan erklärt (vgl. ds. Heft, 220). Selbst ein Grußwort aus der Ferne hätte hier Zeichen setzen können. Möglicherweise wollte man sich von der Dynamik dieser Tage in Hohenheim aber nicht in die Pflicht nehmen lassen. Ämtertheologische Fragen sind heutzutage selbst dann vermintes Gelände, wenn sich das kirchliche Lehramt zu einer Frage nicht definitiv geäußert hat.
Insofern ist erst recht einsichtig, daß es bei der Frage des Frauendiakonats um weit mehr als um die eine oder andere Änderung der Ämtertheologie geht. Auffallend häufig wurde in Stuttgart aus der Erklärung der deutschen Bischöfe von 1981 zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (vgl. HK, Januar 1982, 26 ff.) zitiert, nach der das partnerschaftliche Miteinander von Frauen und Männern in der Kirche zugleich Modell für die Gesellschaft sein könne. Baden-Württembergs Kultusministerin *Annette Schavan*: „Wenn die Kirche tatsächlich ein solches Modell vorgeben möchte, dann darf vor der Frage der Weiterentwicklung der Ämter und Dienste nicht haltgemacht werden. Dann wartet diese Gesellschaft mit Spannung darauf, wie die Kirche die Frage in ihren eigenen Reihen beantwortet."

Betroffen ist letztlich auf grundlegende Weise die Glaubwürdigkeit der Kirche als Akteur in der Zivilgesellschaft. Marianne Heimbach-Steins verwies auf das jüngste Wort der beiden Kirchen zur sozialen und wirtschaftlichen Lage in Deutschland (vgl. HK, April 1997, 177 ff.), in der sich die Kirchen selbst als „Teil der Gesellschaft", als „mitgestaltende Kräfte einer neuen Sozialkultur" entdeckten.
Kirche könne ihre diakonische Aufgabe in dieser konkreten

Gesellschaft nur dann glaubhaft verwirklichen, wenn sie sich in den Dienst der Entwicklung und Stärkung jener Sozialkultur stelle, von der in der Sicht der Kirchen die Zukunft der ganzen Gesellschaft nicht unwesentlich abhängen. Dies schließe die Wahrnehmung der veränderten Rollen und Wertvorstellungen von Frauen und Männern im Hinblick auf Partnerschaft und Partizipation in allen gesellschaftlichen Bereichen zwingend ein. Dabei könne die Kirche nicht ungestraft von dem absehen, was sie als Zeichen der Zeit längst deutlich erkannt habe. *Klaus Nientiedt*

Armut europaweit bekämpfen

Ein Projekt der Kirchen in der EU

Auf Anfrage der Europäischen Kommission führten die Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände in den Ländern der EU eine Konsultation über Armut und soziale Ausgrenzung durch. Der entsprechende Abschlußbericht liegt seit Anfang dieses Jahres vor; er belegt die unverzichtbare Rolle der Kirchen als Anwalt der Armen und Marginalisierten in Europa.

Nicht nur in Frankreich schlagen die Hilfswerke Alarm und sprechen von einer „Explosion der Armut". Obwohl sich Armut in den Mitgliedsländern der Europäischen Union grundlegend von der in den Staaten der Dritten Welt unterscheidet, nimmt sie auch bei uns in jedem Winter existenzbedrohende Formen an, wie die Kältetoten unter den Wohnungslosen zeigen. Von den 370 Millionen Bürgern in den Staaten der Europäischen Union sind immerhin 52 Millionen Menschen von Armut betroffen, mehr als 18 Millionen haben keine Arbeit. Hinzu kommen – je nach Schätzung – zwischen drei und fünf Millionen Obdachlose.

Während die Europäisierung der Wirtschaftspolitiken rasche Fortschritte verzeichnete, bewegt sich der sozialpolitische „Europa-Einigungszug" nach wie vor nur im Schneckentempo: Da die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) über keine originären Rechtssetzungskompetenzen für eine eigenständige Sozialpolitik verfügte, mußte sie sich in den 70er Jahren auf eine Reihe von Richtlinien zur Sicherung der Rechte der Arbeitnehmer beschränken. Gleichwohl erhöhte die Europäische Kommission die Mittel für den Europäischen Sozialfonds und verabschiedete zahlreiche sozialpolitische „Aktionen", darunter drei Armutsprogramme. Allerdings scheinen diese Maßnahmen auf absehbare Zeit den Höhepunkt der „sozialen Integration" zu markieren: Denn sowohl die von der Kommission vorgelegte *Sozialcharta* (1989) als auch das dem Maastrichter Vertrag über die Europäische Union hinzugefügte Protokoll über die Sozialpolitik scheiterten am Einspruch Großbritanniens. Zur Zeit blockiert die Londoner Regierung, sekundiert von Deutschland, mit dem Hinweis auf das Subsidiaritätsprinzip das von der Kommission vorgelegte „Programm Armut 4".

Ungeachtet des Streits um die Rechtsgrundlagen der sozialen Dimension der europäischen Einigung muß die Frage beantwortet werden, „welche Art von Gesellschaft die Europäer wollen" (Grünbuch über die europäische Sozialpolitik, 1993), wieviel Armut, Ausgrenzung, Polarisierung und Spaltung sie hinzunehmen bereit sind. Um diese Diskussion auch in ihren ethischen und sozialen Aspekten auszuleuchten, wandte sich die Europäische Kommission 1995 an die Vertreter der Kirchen und der kirchlichen Wohlfahrtsverbände. Auf diese offizielle Anfrage hin initiierten die *Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft* (COMECE), die *Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft* (EECCS), *Caritas Europa* und *Eurodiaconia* in den Mitgliedsländern der Europäischen Union einen Konsultationsprozeß, um zu den „Problemen von Armut und sozialer Ausgrenzung Stellung zu nehmen, ihre Erfahrungen und Reaktionen auszutauschen und gemeinsame Mittel zu finden, um wirksamer handeln zu können" (Abschlußbericht 13.1.97). Zu diesem Zweck wurden Workshops durchgeführt, die ihre Analysen und Anregungen in Einzelberichten fixierten. Darüber hinaus leiteten die Kirchen und die kirchlichen Wohlfahrtsverbände die bereits zu diesem Thema vorliegenden Stellungnahmen an die Projektorganisatoren weiter. Auf Initiative der COMECE konnten insgesamt 85 Dokumente ausgewertet und zusammenfassend dargestellt werden.

Arbeitslosigkeit ist die Hauptursache für Armut

Vor dieser Ausgangslage basiert dieser Beitrag auf zwei unterschiedlichen Textgrundlagen: Ein erster Teil enthält die wichtigsten Problemschwerpunkte der ausgewerteten Kirchendokumente und eine knappe Skizzierung von repräsentativen Textbeispielen. In einem zweiten Teil sollen die wesentlichen Inhalte des von den Kirchen und ihren Verbänden verabschiedeten Abschlußberichtes herausgearbeitet werden.

In Anlehnung an die sozialwissenschaftliche Armutsforschung beziehen sich die Kirchen und ihre Verbände auf den *relativen Armutsbegriff*. Armut ist danach ein Status, der durch eingeschränkte Lebenschancen und eine unzureichende Teilhabe am jeweiligen gesellschaftlichen Wohlstand gekennzeichnet ist. Da die konkrete Messung von Armut jedoch vielfältige methodische Schwierigkeiten aufwirft, findet in den westlichen Industrieländern primär der *Ressourcenansatz* Verwendung: Armut wird definiert als relative Einkommensarmut, wobei als Armutsschwelle der prozentuale Abstand zum gesellschaftlichen Durchschnittseinkommen gilt. Am bekanntesten ist die 50 %-Armutsgrenze, die die EU-Kommission eingeführt hat und die heute üblicherweise als die relative Einkommensarmutsgrenze angesehen wird.

Allerdings sagen quantitative Kriterien allein wenig über die Situation der betroffenen Menschen und ihren konkreten Lebenszusammenhang aus. In den Kirchen wird deshalb im Rahmen des relativen Armutsbegriffs neben dem Ressourcenansatz zunehmend der *lebenslageorientierte Ansatz* berücksichtigt: Hierbei wird nach den für die jeweilige Lebenssituation relevanten Bereichen (z. B. Gesundheit, Wohnen, Bildung, Arbeitsmarktstatus) unterschieden, um diese dann mit Blick auf die tatsächliche Versorgungslage zu untersuchen. Sinnvoll ergänzt und erweitert wird der Armutsbegriff durch den Ausdruck „soziale Ausgrenzung", der aus der französischsprachigen Tradition stammt. Er verdeutlicht, daß soziale Ausgrenzungssituationen zwar häufig mit Einkommensarmut einhergehen bzw. durch Einkommensarmut verstärkt werden, jedoch nicht zwingend auf einem Mangel an finanziellen Ressourcen basieren müssen.

Bei der Auswertung der kirchlichen und verbandlichen Stellungnahmen zeigte sich, daß unabhängig von den sehr unterschiedlichen sozialpolitischen Traditionen der einzelnen Mitgliedsstaaten eine große Übereinstimmung in bezug auf die Nöte, Sorgen und Ängste der Menschen besteht: An erster Stelle muß die *Arbeitslosigkeit* genannt werden, die sich als ernste Bedrohung der Humanität und als Hauptursache für Armut in den modernen Industriegesellschaften darstellt. Denn wegen der Arbeitszentriertheit unserer sozialen Sicherungssysteme bedeutet der Verlust des Arbeitsplatzes für immer mehr Menschen früher oder später finanzielle Not, da der größte Teil der Bevölkerung seinen Lebensunterhalt selbst nur sichern kann, wenn die Möglichkeit einer Erwerbsarbeit gegeben ist.
Obwohl heute eine Mehrheit Gefahr läuft, im Verlauf des jeweiligen Erwerbslebens arbeitslos zu werden, konzentriert sich das Armutsrisiko auf bestimmte *Problemgruppen*. Hierzu zählen *Frauen*, die aufgrund ihrer Ausbildung und/oder familiären Situation nicht nur überproportional von Erwerbslosigkeit betroffen sind, sondern sich auch häufig in prekären Beschäftigungsverhältnissen (z. B. Heimarbeit) wiederfinden. Darüber hinaus setzen die sozialen Sicherungssysteme Vollerwerbstätigkeit voraus, eine Bedingung, die Frauen wegen Familienphasen oder Teilzeitarbeit häufig nicht erfüllen. Die Folge sind erhebliche Einbußen bei der Alterssicherung.
Des weiteren sind *Ausländer* aufgrund sprachlicher und beruflicher Qualifikationsmängel weit überdurchschnittlich von Arbeitslosigkeit betroffen. Zudem haben sich ihre Entlassungsrisiken vergrößert, ihre Einstellungschancen verringert. Die älteren Arbeitslosen gehören vornehmlich in die Gruppe der Langzeitarbeitslosen. Dies gilt auch für gesundheitlich Beeinträchtigte und Behinderte. Außerdem werden Jugendliche und junge Erwachsene zunehmend vom Arbeitsmarkt abgekoppelt. Horrorzahlen werden aus Spanien gemeldet, wo 41 Prozent der unter 25jährigen arbeitslos sind; in Italien sind es 35 Prozent, in Finnland 28 Prozent und in Frankreich 27 Prozent. Gleichzeitig haben sich die Chancen vieler Jugendlicher verschlechtert, eine berufliche Qualifikation zu erwerben; so finden Schulabgänger in England und Wales häufig nur noch schlecht bezahlte „McJobs", so daß man nicht arbeitslos sein muß, um in Armut zu leben.

Des weiteren gehören Kinder heutzutage – zusammen mit ihren Eltern – zu der am stärksten von Armut betroffene Bevölkerungsgruppe: In Großbritannien wächst eins von drei Kindern unterhalb der nationalen Einkommensarmutsgrenze auf, aber auch in Deutschland – so der Frankfurter Armutsforscher *Richard Hauser* – muß jedes achte Kind mit einem Leben in Armut zurechtkommen. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer „Infantilisierung der Armut", wobei die Hauptursache bei der Arbeitslosigkeit der Eltern liegt. Die finanzielle Notlage gehört in diesem Zusammenhang jedoch nicht zu den problematischsten Begleiterscheinungen: Geradezu tragisch ist vielmehr, daß Kinder heranwachsen, ohne jemals erlebt zu haben, daß ihre Eltern einer regelmäßigen Arbeit nachgehen.

Alte Menschen gehören traditionell zu den von Armut betroffenen Risikogruppen. Ihre Lebensgeschichten zeigen, daß sich frühere Benachteiligungen, wie z. B. Zugangsschwierigkeiten zu Bildung und Ausbildung, zu Arbeit und Einkommen, bis ins Alter fortsetzen und weiter verstärken. Hinzu kommen die demographische Entwicklung und der Abbau der Erwerbsbevölkerung, die zu Befürchtungen hinsichtlich eines Solidaritätsbruchs zwischen den Generationen und eines Rückgangs der Rentenanwartschaften Anlaß geben.
Eine notwendige Voraussetzung für ein menschenwürdiges Leben besteht in angemessenen, dauerhaft gesicherten *Wohnverhältnissen*. Diese Grundbedingung ist jedoch europaweit für eine wachsende Zahl Wohnungsloser, also für Menschen ohne oder ohne ausreichende Unterkunft, nicht mehr gegeben. Obwohl es immer noch keine Wohnungsnotfallstatistik gibt, lassen bereits die Schätzungen aufschrecken: Caritas Frankreich/Secours catholique hat ermittelt, daß 26 Prozent der erfaßten Personen in Armutssituationen in prekären Wohnverhältnissen leben, davon acht Prozent auf der Straße. In Deutschland haben 150 000 Menschen kein Dach über dem Kopf, wobei die Zahl der Frauen und Jugendlichen dramatisch zugenommen hat.

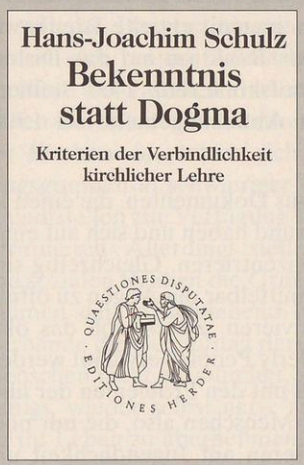
Armut findet sich, so die Kirchen und ihre Verbände, im ländlichen Raum wie in der Stadt, allerdings in veränderter Form. Die jungen Menschen, zum Beispiel in Frankreich, den italienischen Alpen und auf der iberischen Halbinsel, verlassen die strukturschwachen ländlichen Gebiete. Nicht selten werden daraufhin Dienstleistungsangebote reduziert: Schulen müssen schließen, Einzelhandel und Post folgen, aber auch Ärzte und Krankenhäuser. Zurück bleiben die Alten, die unter ihrer mangelnden Mobilität und zunehmenden Isolierung leiden. Ganze Landstriche entwickeln sich so zu Entsiedelungsräumen. Aus früher belebten Gemeinden werden „Geisterdörfer". Gleichzeitig verschiebt sich das Problem der Arbeitslosigkeit vom Land in die Stadt.

Die Kirchen als Sprachrohr der Betroffenen

Die einzelnen Stellungnahmen zum Thema Armut dokumentieren, daß sich in den Kirchen etwas bewegt, daß sie auf dem Weg sind, ihre Rolle und ihre Funktion neu zu bestimmen: Entsprechend ihrem Auftrag verstehen sich die Kirchen einerseits als „Sprachrohr", das Politik und Gesellschaft auf die Probleme der besonders Belasteten aufmerksam machen will. Andererseits ist mit der *Initiierung von Konsultationsprozessen* eine neue Dimension hinzugekommen. Die Kirchen holen kompetenten Rat ein, um am Ende Position beziehen zu können. Dies hat zum einen institutionelle Auswirkungen auf die Kirchen selbst, da sie ihre Verbände und Einrichtungen ausdrücklich auffordern, ihre Stimmen und Erfahrungen einzubringen. Zum zweiten werden jedoch alle Christen, aber auch Vertreter aus Politik und Wirtschaft sowie gesellschaftliche Gruppen, angesprochen, aktiv am kirchlichen Meinungsbildungsprozeß mitzuwirken.

Der Sprachrohr-Funktion entspricht eine erste Kategorie von Texten, die auf nationaler, aber auch auf regionaler bzw. lokaler Ebene auf Mißstände hinweisen wollen. Ein Basistext von hohem Verbindlichkeitsgrad ist das von der *Spanischen Bischofskonferenz* erstellte Dokument „La Iglesia y los Pobres" (1994), das auf der traditionellen katholischen Soziallehre, aber auch auf Elementen der Befreiungstheologie beruht. Der Text wendet sich an die Öffentlichkeit, insbesondere an die Verantwortlichen in Politik und Wirtschaft, und richtet an sie den Appell, ungeachtet der Sparpolitik in ihren Anstrengungen zur Bekämpfung der Armut nicht nachzulassen. Sprachrohr-Sein bedeutet für die Kirchen aber auch, die Betroffenen unmittelbar selbst zu Wort kommen zu lassen: Beispielsweise wurde in Dublin ein Workshop mit Arbeitslosen organisiert, dessen Ergebnisse in der Broschüre „The dole truth. Voices of the Unemployed" (1996) vom Sozialausschuß der *Irischen Bischofskonferenz* veröffentlicht wurde. Die Arbeitslosen erhielten so ein Forum, wo sie unmittelbar Zeugnis ablegen und berichten konnten, was Arbeitslosigkeit für sie ganz persönlich, aber auch für ihre Familien, bedeutet.
Zu einer *zweiten Kategorie* gehören Texte, die das Ergebnis

Dogma und Evangelium



Quaestiones disputatae, Band 163
424 Seiten., Paperback,
DM 72,– /öS 526,– /SFr 68.–
ISBN 3-451-02163-3

Kann den orthodoxen Kirchen des Ostens zugemutet werden, die von der katholischen Kirche des Abendlandes im Alleingang gefeierten Konzilien in ihre eigene Lehre zu übernehmen? Sind den reformatorischen Kirchen das Konzil von Trient und das I. Vaticanum nahezubringen? Verliert der Papst an echter Lehrautorität, wenn sein Lehramt, wie bei den hl. Päpsten Leo I. und Gregor I., statt als „unfehlbar" und „definitorisch" wieder als bischöfliche Verkündigung des Evangeliums im Zentrum der Kirchengemeinschaft umschrieben wird? Den bei all diesen Fragen zentralen Begriff des „Dogmas" führt Hans-Joachim Schulz im vorliegenden Band auf die von der griechischen Patristik erörterte Wortbedeutung zurück. Er zeigt, daß deren Maß stets das vergegenwärtigte und aktualisierte biblische „Kerygma" bleibt, auf das hin die Antwort des Glaubens als „Bekenntnis" geschieht.



Quaestiones disputatae, Band 145
408 Seiten, Paperback,
DM 68,– öS 496,– /SFr 65.–
ISBN 3-451-02145-5

Sind die vier Evangelien Resultat einer allzu menschlichen Sehnsucht der nachapostolischen Generation, sich ein anschauliches Bild Jesu zu schaffen? Und widerspricht dem nicht die Mahnung des Paulus, „Christus nicht nach menschlichen Maßstäben einzuschätzen" (2 Kor 5,10)? – Oder war es schon apostolischer Brauch der Jerusalemer Urgemeinde, das ganz konkrete Wirken und Leiden Jesu bis hin zu Kreuzestod und Auferstehung in Liturgie und Katechese anamnetisch nachzuvollziehen? Entgegen den in der derzeitigen Exegese gängigen Vorstellungen von einer späten Entstehung der Evangelien und einer verfälschten Darstellung des irdischen Jesus, erweist der Autor von der Liturgiegeschichte her den Ursprung der Evangelienform im Kontext der paschanächtlichen Christusanamnese der von Petrus und Jakobus geleiteten

In jeder Buchhandlung!

HERDER

eines umfassenden Konsultationsprozesses in Kirche und Gesellschaft sind. In Europa stellt der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe *Österreichs* (1990) nach dem Vorbild der amerikanischen Bischofskonferenz eines der ersten Dokumente dieser Art dar. Die seinerzeit erzielte Breitenwirkung belegen zwei Zahlen: Als Reaktion auf das Diskussionspapier wurden der Bischofskonferenz 2400 Stellungnahmen zugesandt, an deren Abfassung mehr als 15000 Personen beteiligt waren.

Eine dritte Kategorie besteht aus Dokumenten, die einen lokalen bzw. regionalen Hintergrund haben und sich auf einen thematischen Schwerpunkt konzentrieren. Gleichzeitig sind sie geeignet, den Menschen unmittelbar die Augen zu öffnen und sie zur Mitarbeit zu motivieren. Zuerst soll das ökumenische Projekt „Faith in Elderly People" erwähnt werden, das sich in Bradford und Leeds mit den Problemen der über 75jährigen beschäftigt hat, mit Menschen also, die nur noch wenig Aufmerksamkeit in unseren auf Jugendlichkeit und Effizienz fixierten Gesellschaften erfahren. Die Ergebnisse des Projektes wurden in der Broschüre „Called to be Old" (1991) zusammengefaßt. Als zweites Beispiel sei das „Beratungsprojekt Lichtenberg – Beratung + Treffpunkt für Menschen in Wohnungsnot" (seit 1993) genannt. Es handelt sich um eine gemeinsame Initiative des Diakonischen Werks Berlin-Brandenburg und des Caritasverbandes für Berlin. Neben der kurzfristigen Krisenintervention zur Verhinderung von Wohnungslosigkeit zielt der Beratungsprozeß auf die Bearbeitung der vielfältigen Problemlagen (u. a. Erwerbslosigkeit, materielle Armut, Sucht, Verlust sozialer Kontakte) und die Entwicklung realistischer Lebensperspektiven für die Betroffenen.

Voraussetzungen für eine gerechte Wirtschafts- und Sozialordnung

Ein letztes Beispiel betrifft die Entsiedelung des ländlichen Raums, gegen die sich der französische Bischof *Gérard Defois* in dem Hirtenbrief „Cultiver l'espoir: un projet pour le monde rural de l'Yonne" wendet. Zur Belebung des ländlichen Raums fordert Defois eine enge Zusammenarbeit zwischen Unternehmern auf der einen und den Vertretern der lokalen Gebietskörperschaften auf der anderen Seite. Sie sollen gemeinsam Strategien und Programme entwickeln, um vor allem den jungen Menschen Zukunftsperspektiven im Departement Yonne bieten zu können, wie z.B. die Gründung einer Hochschule sowie eine bessere Abstimmung zwischen den Lerninhalten der Schule und den Anforderungen potentieller Arbeitgeber.

Auf der Grundlage der Heiligen Schrift teilen die Kirchen und ihre Verbände in ihrem Abschlußbericht eine Reihe von „Überzeugungen", die zu Werten und Verhaltensweisen führen, die sich „im Zentrum einer jeden Sozialpolitik befinden sollten." An erster Stelle zählen sie die „Achtung der Würde des Menschen sowie die Förderung jedes Einzelnen" zu ihren „zentralen Anliegen". Von daher sei jedes „Wirtschaftssystem und jedes politische System, das dieses Element nicht respektiert und das sich auf Diskriminierung und Ausgrenzung stützt... inakzeptabel." In einem zweiten Punkt bekräftigen sie, „daß die Familie nicht nur einer der wesentlichen Orte für die Sozialisierung... ist, sondern daß sie auch einen förderungswürdigen Wert und ein Recht (darstellt), das es zu verteidigen gilt." Menschlichere soziale Beziehungen könnten nur auf Solidarität aufgebaut werden. In diesem Zusammenhang weisen sie ausdrücklich darauf hin, daß sich die Bereitschaft zu solidarischem Verhalten nicht auf die regionale und nationale Ebene beschränken dürfe.

Schließlich legen sie Wert auf die Feststellung, daß die Wirtschaft zwar „ein zentrales Element im Leben jedes einzelnen Menschen und in der Gesellschaft darstellt", daß sie aber als „Mittel zur Erreichung gesellschaftlich definierter Ziele verstanden" werden müsse. Von daher berufen sich die Kirchen und ihre Verbände auf den „Primat der Politik" und setzen auf eine „Steuerung der Wirtschaft nach sozialen, partizipativen und ökologischen Standards." In einem eigenen Abschnitt des Abschlußberichtes („Stellungnahmen") konkretisieren sie diese Forderung, indem sie ihre Prämissen für eine gerechte Wirtschafts- und Sozialordnung darlegen. Danach ist die Wirtschaft grundsätzlich kein Selbstzweck, sondern sie „ist auf Erden, damit sie den Menschen diene."

Ausgehend von dieser These lehnen die Kirchen die Entwicklung hin zu einer „dualen Gesellschaft" ab, da sie einen Teil der Bevölkerung opfere. Alle hätten das Recht, an der „Verteilung der Gewinne aus dem Wirtschaftswachstum" zu partizipieren. Die vorrangige Aufgabe der Wirtschafts- und Sozialpolitik müsse darin bestehen, möglichst viele Menschen im Erwerbsprozeß zu belassen, indem z. B. mittels Investitionen aktiv auf eine Erhöhung der Anzahl der bezahlten Arbeitsplätze und der entlohnten Tätigkeiten hingearbeitet werde.

Ein funktionierender Wettbewerb steht für einen ökonomischen Ressourceneinsatz und die Befriedigung der Konsumentenwünsche. Allerdings kritisieren die Kirchen im Abschlußbericht eine Ideologie, die „im Wettbewerb den einzigen Entwicklungsmotor" sieht, denn sie zerstöre Solidarität und führe letztlich zur Ausgrenzung der Schwächeren. Eine weitere Forderung betrifft die gerechtere Verteilung des Wachstums: Um jedem ein menschenwürdiges Dasein zusichern zu können, treten die Kirchen für eine gerechtere Steuerpolitik und soziale Umverteilung ein, die den Ärmsten zumindest ein Existenzminimum garantieren sollen. Den Zugangsmöglichkeiten zu Bildung und Ausbildung kommt in diesem Zusammenhang eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaften zu, da sie in herausragender Weise über die Lebensperspektiven und Zukunftschancen junger Menschen entscheiden. Schließlich weisen die Kirchen darauf hin, daß Europa keine Festung sein dürfe. Fortschritte in zentralen Politikfeldern, wie z. B. der Einwanderung, ließen sich nur auf dem Weg der Zusammenarbeit mit den in wirtschaftli-

cher Hinsicht weniger entwickelten Völkern und Nationen lösen.
Auf der Grundlage der biblischen Botschaft und vor dem Hintergrund der christlichen Erfahrungen der Solidarität mit den Armen schlagen die Kirchen in einem letzten Teil des Abschlußberichtes eine Reihe von Maßnahmen vor, um den Kampf gegen Armut und Ausgrenzung effizienter zu gestalten. Ihre „Vorschläge" beziehen sich in einem ersten Kapitel auf das globale wirtschaftliche und soziale Umfeld. Außerdem werden die Christen – und ihre Kirchen – aufgefordert, ihrer Verantwortung und ihrer Berufung als Bürger der Europäischen Union gerecht zu werden. Während sich in einem immer rasanteren Tempo die Integration der Wirtschafts- und Währungspolitik vollzieht, wird Sozialpolitik noch weitgehend nach nationalen Gesichtspunkten betrieben. Es zeichnet sich jedoch langfristig eine Entwicklung ab, wonach Sozialpolitik neben nationalen Elementen auch zunehmend eine europäische Komponente benötigt.

Die Kirchen stellen fest, daß der Prozeß der Globalisierung gemeinsame Probleme z. B. im sozialen Bereich verschärfe, da vor allem der Arbeitsmarkt von der Globalisierung betroffen sei. Denn wachsende Armut als direkte Folge der Erwerbslosigkeit macht auch vor europäischen Grenzen nicht länger Halt. In Anbetracht der Interdependenz des Welthandels plädieren die Kirchen daher für einen „weltweiten Ansatz", um Armut und Ausgrenzung zu verhindern, z. B. indem die „internationalen Instrumente der Hilfe" zugunsten einer auch ökologisch verträglichen Entwicklung der ärmsten Länder zusammenarbeiten. Die „Konvergenz der Probleme in den verschiedenen europäischen Ländern" erfordert geradezu eine Konvergenz der Lösungen. Die Kirchen appellieren daher an die Regierungen, auf der Grundlage des Subsidiaritätsprinzips der Armutsbekämpfung in ihren jeweiligen Staaten größere Beachtung zu schenken und gleichzeitig ihre nationalen Sozialpolitiken besser aufeinander abzustimmen, um so deren Effizienz zu erhöhen. Außerdem sollten Mindeststandards im Bereich des Sozial- und Arbeitsrechts durchgesetzt werden, deren Einhaltung und Weiterentwicklung einer schlagkräftigen Repräsentanz seitens der Wohlfahrtsverbände und der Gewerkschaften auf europäischer Ebene bedürfen.

Des weiteren weist der Abschlußbericht auf die Notwendigkeit einer gerechteren Güterverteilung hin. In diesem Zusammenhang besteht er auf einer Steuerpolitik, „bei der alle Einkommen, nicht nur Einkommen aus Erwerbsarbeit, berücksichtigt werden". Obwohl sich die Kirchen im Kampf gegen Armut und soziale Ausgrenzung engagieren wollen, fordern sie im Namen einer aktiven europäischen Bürgergesellschaft alle Menschen auf, sich auf den verschiedenen politischen Ebenen für sozialen Frieden und Solidarität mit den Schwächeren einzusetzen.
Eine besondere Bedeutung für den sozialen Zusammenhalt unserer Gesellschaften räumt der Abschlußbericht den *Familien* ein. Deshalb solle eine Familienpolitik betrieben werden, die familiengerechten Wohnraum bereitstellt, Angebote zur Betreuung von Kindern schafft und die Familien unterstützt, die sich um alte Menschen kümmern. In diesem Zusammenhang müsse erreicht werden, daß Familienarbeit in den Sozialversicherungssystemen stärkere Berücksichtigung findet. Darüber hinaus werden die Arbeitgeber aufgefordert, sich bei der Arbeitszeitgestaltung auch auf die Bedürfnisse der Familien einzustellen.
In den Bereich der Prävention gehört ein weiterer Vorschlag der Kirchen: Sie setzen sich dafür ein, daß den Bevölkerungsgruppen in schwieriger Lage Informationsdienste und Anlaufstellen zur Verfügung stehen, die sie über ihre Rechte informieren. Allerdings stelle der Schutz vor individuellen und sozialen Risiken die Grundlage dieser präventiven Maßnahmen dar. Abschließend betonen die Kirchen und ihre Verbände die Bedeutung der Hilfe zur Selbsthilfe, da sie die Menschen nicht entmündigt, sondern sie unterstützt und ermutigt, wieder selbst aktiv zu werden und Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen.

Vorschläge für eine europäische Armutspolitik

In einem zweiten Kapitel ihres Vorschlagspaketes wenden sich die Kirchen an die Europäische Kommission als ihren offiziellen Ansprechpartner. Ein Teil ihrer Vorschläge betrifft dabei eine Änderung des Unionsvertrages, der allerdings ohne die Zustimmung der nationalen Regierungen nicht erfolgen kann. Zunächst erwarten die Teilnehmer des Konsultationsprozesses jedoch eine eindeutige Willenserklärung der Kommission für die Verteidigung sozialer Mindeststandards und für eine „Integration der Aktionen zugunsten der am meisten von Armut betroffenen Menschen in die Vorhaben Europas." Von daher fordern sie die Aufnahme des Sozialprotokolls in den Unionsvertrag, und sie wünschen, daß die Europäische Union Kompetenzen im Bereich der Bekämpfung von Armut und sozialer Ausgrenzung erhält.
Darüber hinaus sollte auch der Bereich „Migrationspolitik" in die Zuständigkeit der Union fallen, nicht zuletzt um eine offenere Interpretation der Genfer Flüchtlingskonvention (1951) und großzügigere Regelungen für die Familienzusammenführung durchzusetzen. Um Benachteiligungen aufgrund des Geschlechts, des Alters, der Rasse oder einer Behinderung zu erschweren, wünschen die Kirchen und ihre Verbände die Aufnahme eines Anti-Diskriminierungsartikels in den Unionsvertrag. Schließlich soll ein „Beobachtungs- und Warnsystem" errichtet werden, das „Sozialverträglichkeitsprüfungen" im Vorfeld europäischer Entscheidungen durchführen soll, was gleichzeitig die unter einem „globalen Ansatz" wünschenswerte Zusammenschau von Wirtschafts- und Sozialpolitik ein Stück weit realisieren würde.

In einem weiteren Abschnitt konkretisiert der Abschlußbericht einzelne Vorschläge: Er unterstützt Maßnahmen, die darauf abzielen, Arbeitsplätze zu schaffen, sofern diese nicht zu einer Vergrößerung der Armut führen (Phänomen der

Working poor) und tritt für den Erhalt der Sozialversicherungssysteme ein. Eine Richtlinie zu einem „Ethik-Kodex" soll veröffentlicht werden, die auch für die nationalen Gesetzgebungen verbindlich wäre. Ferner begrüßen sie Vorschläge, „bedeutende Beiträge aus den Strukturfonds für innovative Unternehmungen" zur Bekämpfung von Armut und Ausgrenzung bereitzustellen. In diesem Zusammenhang verweisen sie beispielhaft auf Aktivitäten im Bereich der Raumordnung, der Städteplanung (Maßnahmen zugunsten benachteiligter Stadtviertel und Vororte) und des Umweltschutzes. Außerdem werden die europäischen Institutionen aufgefordert, einen Haushalt einzurichten, um die Armuts- und Ausgrenzungsproblematik eingehend kennenzulernen und präventive Maßnahmen einleiten zu können.
In wenigen Sätzen umreißen die Kirchen und ihre Verbände ihre eigene Rolle bei der Bekämpfung von Armut und sozialer Ausgrenzung auf europäischer Ebene: Zum einen können sie sich ihre Teilnahme an dem oben skizzierten Beobachtungs- und Warnsystem vorstellen. Zum anderen schlagen sie in bezug auf das jährliche Sozialforum eine verstärkte Beteiligung der Kirchen und ihrer Verbände vor, die „explizit als Teilnehmer des Forums der Nichtregierungsorganisationen anerkannt werden sollten". Im übrigen unterstützen sie die Idee eines Europäischen Jahres der Solidarität zur Bekämpfung von Armut und Ausgrenzung.
Unabhängig von der unterschiedlichen Rechtsstellung der Kirchen in den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union und den vielfältigen Rollen der kirchlichen Wohlfahrtsverbände sind sie sich in ihrem Engagement für die von Armut und sozialer Ausgrenzung betroffenen und bedrohten Menschen einig. Aufgrund ihrer sozialpolitischen Kompetenz haben sie sich auch für die Zukunft als sachverständige Gesprächspartner der europäischen Institutionen empfohlen. Ein weiterer wichtiger Effekt des Konsultationsprozesses besteht darin, daß sich die Fachleute aus den Unionsstaaten auf ökumenischer Basis zu einem Meinungs- und Erfahrungsaustausch treffen konnten, der für die Konzertierung weiterer Aktionen hilfreich sein kann. *Ruth Kirsch*

Desillusionierung im Gottesstaat?

Der Iran steht vor massiven sozialen und wirtschaftlichen Problemen

Der Berliner „Mykonos"-Prozeß warf vor kurzem ein bezeichnendes Schlaglicht auf das Teheraner Regime und damit auch auf das Verhältnis Deutschlands zur Islamischen Republik Iran. Rita Breuer, Länderreferentin bei Misereor, skizziert die politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Situation des Landes gut 18 Jahre nach der Revolution und unmittelbar vor dem Ende der Ära Rafsandschani. Auch wenn dem Regime keine wirksame politische Opposition gegenübersteht, liegt in den massiven wirtschaftlichen und sozialen Problemen erhebliche Sprengkraft.

Als es dem schiitischen Geistlichen Ayatollah *Ruhollah Musawi Khomeini* im Januar 1979 gelang, den Schah von Persien, *Mohammed Reza Pahlawi*, zu entmachten und sein ausgesprochen pro-westliches Regime durch eine islamische Theokratie schiitischer Prägung zu ersetzen, hätte die entsetzte Weltöffentlichkeit kaum daran gedacht, daß die neue Regierung das Ende des 20. Jahrhunderts erleben würde. Khomeini war an die Spitze einer Protestbewegung gelangt, die vor allem politische und soziale Mißstände anprangerte und sich den Haß der Bevölkerung zunutze machte auf einen Herrscher, der in Nachahmung westlicher Ideale die eigene Tradition und Kultur und damit die religiösen Gefühle der Bevölkerung mit Füßen trat und der zunehmenden Verarmung seiner Landsleute teilnahmslos zusah.
Nach jahrhundertelangem Quietismus der schiitischen Geistlichkeit propagierte Khomeini die Übernahme religiöser und politischer Verantwortung durch einen Gottesgelehrten und betrieb nach dem Umsturz in Teheran eine umfassende Islamisierung des öffentlichen, politischen, sozialen und kulturellen Lebens. Verschiedene Institutionen sollten fortan die Umsetzung islamischer Prinzipien vom Alkoholverbot über die Kleiderordnung bis zur Geschlechtertrennung, auf allen Ebenen des Bildungswesens und der Gesetzgebung garantieren. Das neu eingerichtete Ministerium für „Rechtleitung" und Verbreitung islamischer Grundsätze im Land erleichterte die staatliche Kontrolle und Zensur über Medien und Presse. Revolutionswächter wurden eingesetzt mit dem Auftrag, die Einhaltung islamischer Prinzipien insbesondere im öffentlichen Leben streng zu überwachen, und der *Wächterrat*, ein Gremium aus 12 schiitischen Geistlichen und Rechtsgelehrten, überprüfte Gesetzesvorlagen und Verordnungen aller Art auf ihre Vereinbarkeit mit dem Islam.
Nach dem Tode Khomeinis 1989 ging die in der Person des greisen Ayatollah vereinigte theologische und politische Führerschaft auf zwei Personen über. Als religiöser Führer setzte sich der als Hardliner bekannte Ayatollah *Ali Khamenei* durch. Er ist unter den schiitischen Gelehrten gerade im Hinblick auf seine theologische Kompetenz umstritten. So

blieb ihm auch das Amt der höchsten geistlichen Autorität der Schiiten verwehrt. Staatspräsident und damit politischer Führer wurde hingegen der Pragmatiker *Ali Akbar Hashemi Rafsandschani*. Dieser war zwar loyal zur Islamischen Republik, wollte aber gleichzeitig Zusammenarbeit mit den Industrienationen und eine liberalere Wirtschaftspolitik durchsetzen und die Islamisierung lockern. Obwohl zahlreiche Persönlichkeiten aus Politik und Wirtschaft seiner Linie folgten, blieb er letztlich erfolglos.

Am Ende der Ära Rafsandschani

Ayatollah Khamenei, der mächtigste Mann im Staat, wandte sich seit 1992 verstärkt wieder radikalen Kräften zu. Als Oberbefehlshaber der Streitkräfte und Revolutionswächter sowie Chef der Sicherheits- und Geheimdienste, um nur einen Teil seiner Vollmachten zu nennen, unterliegt seine Machtausübung kaum realen Beschränkungen. Im Vorfeld der Parlamentswahlen im März 1996 nutzte er diese Machtposition in seinem Sinne. Der Wächterrat unter dem konservativen Ayatollah *Ahmed Dschannati* überprüfte die islamische Orientierung aller 5000 Kandidaten und verweigerte 1600 von ihnen die Zulassung. Nachdem sich zunächst eine Pattsituation zwischen dem konservativ-islamistischen Lager um Khamenei und den liberal-pragmatischen Anhängern Rafsandschanis ergeben hatte, ging ein zweiter Wahldurchgang im April 1996 zugunsten Khameneis aus.
Erwartungsgemäß stimmten bei der Wahl des Parlamentspräsidenten im Juni letzten Jahres 132 von 241 Abgeordneten für den erzkonservativen *Nateq Nuri*, der keine Gelegenheit ausläßt, um vor den satanischen Einflüssen des Westens und den Gefahren seiner Imitation zu warnen. Als er 1992 erstmals den Parlamentsvorsitz übernahm, galt er noch als Parteigänger Rafsandschanis. Wenig später sah er dessen Stern sinken und mauserte sich nun zum Sprecher des konservativen Lagers. Die geringste Tendenz zur Liberalisierung wird von ihm als Einflüsterung des Teufels, Kniefall vor dem Westen und Verrat am Islam gebrandmarkt.
Der Ausgang der Wahlen – wie immer er zustande gekommen sein mag – bedeutete ein klares Votum für die *buchstabengetreue Umsetzung des islamischen Rechts* und die nachdrückliche Absage an Liberalisierungsbemühungen oder ein westlich geprägtes Verständnis von Menschenrechten und Demokratie.

Die Ära Rafsandschani geht indes im Frühsommer 1997 zu Ende. Eine dritte Amtsperiode wäre nur durch Verfassungsänderung möglich, was aber nicht im Interesse des vorherrschenden konservativen Flügels ist. Der laufende Wahlkampf zwischen Nateq Nuri und seinem liberalen Herausforderer *Mohammed Khatami* wird allem Anschein nach zugunsten von Nuri ausgehen, obwohl dieser in der Bevölkerung äußerst unbeliebt sein soll.
Das Regime ging und geht mit eiserner Hand gegen Oppositionelle jeder Couleur vor. Seit 1979 wurden mehrere tausend Regimegegner hingerichtet, und die gefürchteten und für Folter bekannten Gefängnisse sind voll mit politischen Häftlingen. Zahlreiche Kritiker befinden sich im Exil, denn auf iranischem Boden ist eine ernsthafte Oppostion kaum zu betreiben.
Die offiziell zwar nicht erlaubte, de facto aber geduldete *Freiheitsbewegung* geht auf *Mehdi Bazargan* zurück, den ersten Ministerpräsidenten nach der Revolution, der aber bald wegen Differenzen mit Kohmeini und aus Protest gegen die Besetzung der amerikanischen Botschaft zurücktrat. Als einer der schärfsten Kritiker der Regierung war Bazargan bis zu seinem Tode im Januar 1995 bei der Bevölkerung sehr angesehen. *Ebrahim Yazdi* trat nunmehr aus seinem Schatten heraus und übernahm die Bewegung mit einem liberal-islamischen Kurs bei grundsätzlicher Anerkennung der iranischen Verfassung. Vor den Parlamentswahlen wurden die Kandidaten der Freiheitsbewegung mehrheitlich ohne Begründung vom Wächterrat abgelehnt.

Geduldete liberal-islamische Freiheitsbewegung

Die oppositionelle Gruppe der *Volksmujahedin*, deren nationaler Widerstandsrat im Irak residiert, propagiert hingegen einen gewaltsamen Umsturz der Teheraner Regierung. Nicht unerwähnt bleiben sollen hier die vielen iranischen Intellektuellen, die nicht müde werden, im In- und Ausland auf die Verletzung der individuellen Menschen- und Freiheitsrechte durch das Regime hinzuweisen.

Nachdem Medien, Presse und Kulturerzeugnisse aller Art durch die radikale Politik der Islamisierung in enge Grenzen gewiesen worden waren, kam es hier in den letzten Jahren zu einigen Lockerungen. Fast 80 neue, teilweise offen kritische Zeitungen wurden zugelassen, die Zensur wurde allgemein gelockert, und selbst offiziell verbotene Bücher gab es hier und da zu kaufen. Gleichzeitig werden von Zeit zu Zeit Exempel statuiert, wenn es denn zu weit geht, so unlängst im Falle des Schriftstellers *Abbas Maarufi*, dessen Literaturzeitschrift wegen kritischer Äußerungen verboten wurde; Maarufi selbst wurde zu 20 Peitschenhieben und sechs Monaten Haft verurteilt. Auch der regimekritische Schriftsteller *Faradsch Sarkuhi*, Herausgeber der bekannten Literaturzeitschrift „Adineh", wurde kürzlich unter dubiosen Umständen verhaftet und nach eigenen Angaben auch gefoltert. Zusehends erhebt sich schließlich eine bis dato wenig organisierte Opposition innerhalb der Bevölkerung, die die immer schlechter werdenden Lebensbedingungen beklagt und nicht mehr bereit ist, sich in Geduld zu üben und den Versprechungen des Regimes Glauben zu schenken.
Unterdessen wachen die Revolutionswächter „Pasdaran" weiterhin eifrig über die Einhaltung islamischer Vorschriften. In jüngster Zeit sind sie gehäuft auch wieder in Privatwohnungen eingedrungen, um mögliche Verstöße gegen die islamische Kleiderordnung, das Alkoholverbot oder den verbotenen Umgang von Männern und Frauen zu ahnden.

Betroffene müssen mit bis zu 80 Peitschenhieben rechnen, denen sie allerdings oft durch die Bestechlichkeit der Sittenwächter entgehen können.

Außenpolitisch versteht sich Iran als einer der Aufrechten im islamischen Lager, dies vor allem im Hinblick auf die unversöhnliche Haltung gegenüber Israel und die strenge Überwachung der islamischen Ordnung. Dem Westen gegenüber versucht das Regime, sich offen und liberal darzustellen und gegenteilige Eindrücke als Vorurteil zu entlarven. Vor allem Außenminister *Ali Akbar Velayati*, der in den USA Medizin studierte, ist um das Image seines Landes bemüht und ging sogar einmal soweit, das unlängst bekräftigte Todesurteil gegen den Schriftsteller *Salman Rushdie* offen zu bedauern.

Die Bundesrepublik ist wirtschafts- und außenpolitisch einer der wichtigsten Ansprechpartner Irans. Ob die *Politik des Dialoges* zugunsten der Menschenrechte bislang sehr erfolgreich war, darf bezweifelt werden. Von Kritikern des Teheraner Regimes und iranischen Intellektuellen wird sie scharf kritisiert, unter anderem, weil der iranische Geheimdienst in Deutschland über eine wichtige Basis verfügt. Die vorübergehende Krise, die durch Rafsandschanis Äußerung, der Mord an Rabin sei eine gerechte Strafe Gottes, hervorgerufen wurde, ist offensichtlich wieder beigelegt. Die USA sind trotz der schroffen Ablehnung offizieller Kontakte und ihrer diesbezüglichen Kritik an der Bonner Regierung drittstärkster Handelspartner Irans.

Neben den Spezifika einer weltweit einmaligen schiitisch-islamischen Republik zeigt der Iran mit graduellen Abstufungen die sozialen Probleme, die alle Länder im Entwicklungsprozeß haben. Mit einer Grundfläche von 1 648 000 Quadratkilometern und etwa 65 Millionen Einwohnern zählt das Land zu den größten und bevölkerungsreichsten Staaten des Nahen und Mittleren Ostens. Aus geographischen Gründen sind große Teile des Landes nahezu menschenleer. Dicht besiedelt sind demgegenüber die fruchtbaren Gegenden und Städte des Hochlandes wie Meschhed, Isfahan und Schiraz sowie das Ballungsgebiet um Teheran und die kaspischen Küstenprovinzen Gilan und Mazanderan. So leben im Nordwesten des Landes etwa 70 Prozent der Bevölkerung auf 29 Prozent der bewohnbaren Fläche, wohingegen der Südosten und das Binnenland sehr dünn besiedelt sind.
Die erhebliche *Landflucht* – hervorgerufen durch das trostlose und oft im wahrsten Sinne des Wortes brotlose Leben auf dem Lande einerseits und den Traum vom besseren Leben in der Stadt andererseits – hat zu einem Verstädterungsgrad von 56,7 Prozent (1990) mit steigender Tendenz, sowie punktuell zu Slumbildung und städtischer Verelendung geführt. Als mit Abstand größte Stadt des Landes hat Teheran offiziell 7,5 Millionen Einwohner, nach Schätzungen sind es aber bis zu 13 Millionen, die hier ihr Auskommen suchen.

Das Bevölkerungswachstum lag in den 80er Jahren bei bis zu vier Prozent jährlich und damit an der Weltspitze. Unter entwicklungspolitischen Aspekten zählt es heute zu den herausragenden Problemen des Landes. Wie andernorts konnte die Säuglingssterblichkeit erheblich reduziert werden von 145 auf 1000 Lebendgeburten 1965 auf 52 im Jahre 1990. Gleichzeitig ist die Lebenserwartung für Männer von 54 auf 65 Jahre und für Frauen von 53 auf 66 Jahre gestiegen. So ergibt sich die für ein Entwicklungsland typische Alterspyramide mit einer absoluten Dominanz der jüngeren Generation: etwa 60 Prozent der Iraner sind jünger als 20 Jahre, aber nur 6 Prozent älter als 60.

Ethnische, sprachliche und religiöse Vielfalt

Bis zum Jahr 2010 sind damit zahlreiche Eheschließungen zu erwarten. Selbst für den unwahrscheinlichen Fall, daß sich die Zweikindfamilie durchsetzen würde, käme es so zu einem enormen Bevölkerungszuwachs, da gleichzeitig im oberen Bereich der Alterspyramide nur wenige sterben. Diese demographische Entwicklung stellt enorme, ja fast unlösbare Anforderungen an das Bildungs- und Gesundheitswesen, die Agrarproduktion und den Arbeitsmarkt des Landes. Inzwischen öffnet sich sogar das sonst sehr konservative Regime für *Familienplanung*, die bislang im Iran gern als westliches Machwerk zur zahlenmäßigen Schwächung der islamischen Gemeinschaft verteufelt wurde. Nach offiziellen Angaben konnte die Zuwachsrate auf 1,8 Prozent jährlich gesenkt werden.

Die herrschende islamistische Ideologie ignoriert gerne die große ethnische, sprachliche und religiöse Vielfalt des Landes, insbesondere in den peripheren Gebieten. Das Gros der Bevölkerung – etwa 73 Prozent – ist indogermanischen Ursprungs und spricht indogermanische Sprachen und Dialekte wie Farsi (das iranische Persisch) und Kurdisch. Der turksprachige Bevölkerungsanteil von etwa 18 Prozent konzentriert sich auf den Nordwesten des Landes. Die in Rasse, Sprache und Religion eigenständigen arabischen Bevölkerungsgruppen in Khuzistan und einzelnen Küstenabschnitten des Arabisch-Persischen Golfes machen etwa 2,2 Prozent der Bevölkerung aus. Der armenischsprachige Bevölkerungsanteil schließlich beläuft sich auf 0,5 Prozent.
Dem Islam gehören 98,5 Prozent der Bevölkerung an, 91 Prozent der schiitischen Konfession, der Rest – vor allem die türkische und arabische Bevölkerung – der sunnitischen Richtung. Daneben gibt es religiöse Minderheiten wie Christen, Juden und Zoroastrier, die zwar Bürger zweiter Klasse sind, aber doch im allgemeinen unbehelligt leben und ihre Religion diskret praktizieren können. Anders verhält es sich mit der Gruppe der *Bahai*, einer Religionsgemeinschaft, die im 19. Jahrhundert in Iran aus dem Islam hervorgegangen ist und sich zur grundsätzlichen Gleichheit aller Religionen bekennt. Ihre Anhänger werden im Iran als Abtrünnige vom Islam mehr oder minder systematisch verfolgt.
Trotz teilweise beachtlicher Bemühungen der Regierung im *Bildungs- und Gesundheitswesen* kann von einer flächendeckenden Versorgung noch keine Rede sein. Nach der Re-

volution 1979 wurde auch das Bildungswesen einer radikalen Islamisierung unterzogen. Dies galt sowohl für die Unterrichtsmaterialien und Bildungsinhalte als auch für eine zusehends geschlechtsspezifische Ausbildung und die weitgehende Abschaffung der Koedukation.

Heute fließen 15 bis 18 Prozent der Staatsausgaben in den Bildungsbereich. Der Unterricht ist kostenlos; zahlreiche Schulen wurden seit 1979 neu gebaut oder erweitert. Doch sind die Probleme durch das Bevölkerungswachstum und den damit einhergehenden rasanten Anstieg der Schülerzahlen schwer in den Griff zu bekommen. Auch der Lehrerbedarf ist – insbesondere in den entlegenen Gebieten – nur schwer zu decken. Die allgemeine achtjährige Schulpflicht für sechs- bis vierzehnjährige Jungen und Mädchen ist insbesondere auf dem Lande nur schwer durchsetzbar. Die Einschulungsrate schulpflichtiger Kinder liegt in den Städten bei etwa 85 Prozent, auf dem Land hingegen unter 60 Prozent.

Die Hochschulausbildung bleibt insgesamt mangelhaft, ein Auslandsstudium damit das Ziel vieler junger Iraner. Außerhalb des formalen Bildungswesens hat die Regierung große Alphabetisierungskampagnen angestoßen, die beachtliche Erfolge hatten, wenngleich die nach offiziellen Angaben erreichte Senkung der Analphabetenrate von 70 auf 30 Prozent vielleicht eine allzu optimistische Sicht der Dinge ist.

Die Importabhängigkeit bei Nahrungsmitteln nimmt zu

Typische Tropenkrankheiten wie Cholera, Durchfallerkrankungen, TB, Typhus, Hepatitis und Malaria sind in Iran weit verbreitet und nehmen häufig einen tragischen oder gar tödlichen Verlauf. Die Bevölkerung ist völlig unterversorgt mit Ärzten, Zahnärzten und kurativen Einrichtungen, von Präventivmaßnahmen ganz zu schweigen. Ein umfassender nationaler Gesundheitsplan brachte gewisse Verbesserungen vor allem im ländlichen Bereich, allerdings werden die hier verbreiteten ambulanten Krankenstationen häufig nur einmal wöchentlich von einem Arzt oder einer Krankenschwester versorgt. Auch in diesem Bereich führt das Bevölkerungswachstum dazu, daß alle Erfolge statistisch gleich wieder relativiert werden.

Für die Wirtschaft des Landes ist das *Erdöl* von herausragender Bedeutung. Zehn Prozent der bekannten Ölvorkommen weltweit befinden sich auf iranischem Boden, außerdem zwölf Prozent der Erdgasvorräte. 15 über das Land verstreute Ölförderstellen sind heute durch ein ausgedehntes Netz miteinander verbunden. An der Küste der ölreichen südiranischen Provinz Khuzistan sind große Verarbeitungs- und Verladeeinrichtungen für Erdöl und Erdgas entstanden. Als die mit Abstand wichtigste Devisenquelle des Landes ist der Ölsektor ein zentraler Entwicklungsfaktor, der allerdings beschäftigungspolitisch eher unbedeutend ist.

Neben Erdöl werden vor allem Teppiche, Pistazien und andere Südfrüchte exportiert. Zu den offiziellen Importerzeugnissen zählen Nahrungsmittel, Maschinen- und Elektroteile sowie Fahrzeuge aller Art. Umfangreiche Waffenimporte werden statistisch kaum erfaßt. Der Versuch, die Importe zu reduzieren, hatte Mitte der 90er Jahre zwar günstige Auswirkungen auf die Devisenbilanz; gleichzeitig sank aber die Kapazitätsauslastung der importabhängigen Industrie auf 30–50 Prozent.
Die enorme Importabhängigkeit stellt ein besonderes Problem im Nahrungsmittelbereich dar. Der einschlägige Devisenbedarf liegt bereits jetzt bei fünf Milliarden US-Dollar jährlich, wobei die Lebensmittel – vor allem Weizen – häufig stark subventioniert an die Bevölkerung weitergegeben werden. Eine weitere Zunahme der Importabhängigkeit bei Nahrungsmitteln wird durch das Bevölkerungswachstum kaum zu umgehen sein.

Das höchste Arbeitsplatzangebot besteht im industriell-handwerklichen Sektor, in dem etwa ein Drittel aller Erwerbstätigen arbeiten. Meist handelt es sich um kleine Produktions- und Reparaturwerkstätten in Familienhand. Größere Betriebe mit mehr als zehn Beschäftigten konzentrieren sich auf die Ballungsgebiete. Seit den 1960er Jahren hat sich Teheran zum industriellen Schwerpunkt insbesondere in den Bereichen Automobilbau, chemische Industrie, Elektroherstellung und Nahrungsmittelindustrie entwickelt. Im Zuge der Bemühungen um eine dezentrale Entwicklung der Industrie wurden andere Standorte wie Isfahan, Meschhed, Tabriz, Schiraz und Ahwaz gezielt gefördert. Dennoch verbleiben etwa 40 Prozent der Beschäftigen des Industriesektors im Raum Teheran.
Die Arbeitslosenquote steigt ständig. Während sie 1990 noch bei etwa 20 Prozent lag, gehen inoffizielle Schätzungen heute bereits von einer Arbeitslosenquote von 30–40 Prozent unter der männlichen Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter aus. Die Beteiligung von Frauen am offiziellen Arbeitsleben ist gering und nach der islamistischen Ideologie auch nur in Ausnahmefällen erwünscht. Zahlreiche Großbetriebe wurden in den letzten Jahren stillgelegt. Gleichzeitig hintertreiben die mächtigen und einflußreichen Bazarhändler die notwendige Industrialisierung, die ihre privilegierte Situation ins Wanken bringen könnte.

Die schmale Oberschicht hat ihr Vermögen längst im Ausland in Sicherheit gebracht, und in- wie ausländische Investoren halten sich angesichts der politischen Verhältnisse im Land zurück. Aufgrund der genannten Faktoren ist eine weitere Eskalation der Verhältnisse auf dem iranischen Arbeitsmarkt zu erwarten. Parallel dazu schreitet die *Verarmung der Bevölkerung* ständig voran. Die Inflationsrate liegt bei 50 bis 60 Prozent jährlich, die durchschnittliche Lohnsteigerung aber bei fünf Prozent. Ein Lehrer muß einen ganzen Tag für ein Kilo Fleisch arbeiten, für ein Kilo Bananen sogar zwei Tage. Die Subventionen für Grundnahrungsmittel werden allmählich abgebaut. Das Gefälle zwischen Arm und Reich ist eklatant. Die reichsten 950 Familien im Land hal-

ten 40 Prozent des Vermögens und Einkommens in ihren Händen, die ärmsten 40 Prozent der Bevölkerung dagegen drei Prozent. Die zu Schahzeiten bedeutende Mittelschicht hat sich weitgehend aufgelöst. Mindestens 75 Prozent der iranischen Bevölkerung liegen im Bereich der knapp bemessenen Armutsgrenze, ein großer Teil darunter, ein Teil ein wenig darüber. Die immer krasser werdende soziale Ungerechtigkeit führt zur totalen Desillusionierung der Bevölkerung bezüglich der Islamischen Revolution und ihrer Versprechungen.

Dennoch: gut 18 Jahre nach der Revolution ist die Legitimität der Islamischen Republik weitgehend unangezweifelt. Es gibt keine wirksame Opposition im Land, und die außenpolitische Akzeptanz ist zumindest erträglich genug, um keinen Druck zu Veränderungen zu erzeugen. Wenn das Regime überhaupt in Gefahr ist, so lauert diese von innen, in Gestalt einer stetig wachsenden Bevölkerung, die kaum noch weiß, wovon sie morgen leben soll. Ihre Bereitschaft, an den Slogan vom Islam als Allheilmittel der Nation zu glauben, schwindet von Tag zu Tag. *Rita Breuer*

Unter staatlicher Aufsicht

Der Islam in Usbekistan

Die früheren Sowjetrepubliken in Mittelasien sind traditionell islamisch geprägt. Der Islam in den jetzt unabhängigen Staaten ist aber kein einheitliches Gebilde; eine umfassende islamische Renaissance hat bisher nicht stattgefunden. In Usbekistan versucht der Staat, die Muslime unter seine Kontrolle zu bekommen – die Parallelen zur sowjetischen Religionspolitik drängen sich auf.

1991 schrieb *Peter Scholl-Latour* in seinem Buch „Den Gottlosen die Hölle. Der Islam im zerfallenden Sowjetreich" (München 1991, S. 50): „Schließlich kommen wir nicht an der Tatsache vorbei, daß sich die Zukunft des sowjetischen Islam in Usbekistan entscheidet." Unter „sowjetischem" Islam verstand der Autor wohl die Kontrolle und Lenkung des Islam in der Sowjetunion. Unter dieser Voraussetzung hat Scholl-Latour recht behalten. Noch vor dem Zerfall der Sowjetunion, als Usbekistan noch eine Sowjetrepublik war, wurde 1989 in Taschkent der „rote Mufti" abgelöst. In den darauf folgenden Jahren lösten sich in der gesamten Sowjetunion, bzw. in der GUS alle muslimischen „Direktorate" von ihrer staatlichen Kontrolle. Unter „Direktorat" verstand man die jeweilige oberste geistliche Leitung der Muslime in der Sowjetunion. Am Ende der Sowjetunion gab es vier „Direktorate".

Für die Jahre nach dem Zerfall der Sowjetunion (Dezember 1991) trifft diese These allerdings nicht zu. Zum einen zeigte sich, daß es „den" Islam in der Sowjetunion/GUS nicht gegeben hat, sondern *verschiedene Gruppierungen und Richtungen des Islam.* Zum anderen verlief die Entwicklung in dem nun selbständigen Usbekistan, was den Islam anbetrifft, anders als etwa in Rußland. Nachdem das usbekische Staatsoberhaupt *Karimow* sich vergeblich bemüht hatte, den Islam für sich nutzbar zu machen, versucht er in den letzten Jahren, die Muslime in seinem Machtbereich wieder fest in den Griff zu bekommen. Die Ähnlichkeiten zur Sowjetzeit sind unübersehbar.

In Rußland leben rund 20 Millionen Bürger, die sich als Muslime bezeichnen. Sie sind also eine Minderheit unter rund 148 Millionen Bürgern der Russischen Föderation. Von staatlicher Seite sind in Rußland bisher keine direkten Eingriffe gegen Muslime zu verzeichnen, auch wenn ständig von der Bedrohung durch den „Fundamentalismus" gesprochen wird. Man beschränkt sich auf „Bremsmaßnahmen". Hierfür ein Beispiel: Als seinerzeit die gewaltige Gedenkstätte zur 50-Jahr-Feier des Sieges auf dem Verneigungshügel in Moskau errichtet wurde, waren eine orthodoxe Kirche, eine Moschee, eine Synagoge mit eingeplant. Errichtet wurde die orthodoxe Kirche, und vor kurzem hat Tschernomyrdin den Grundstein für eine Synagoge auf dem Hügel gelegt – die Moschee bleibt weiter in Planung.

Wie der Islam nach Mittelasien kam

1992 sagte der Vizepräsident des Muftiats (oder Direktorats) in Taschkent, *K. Sachichan,* 86 Prozent der Bevölkerung Usbekistans würden sich zum Islam bekennen (Gesamtbevölkerung rund 20 Millionen). Und in zehn Jahren wäre Usbekistan ein islamischer Staat. Sehen wir einmal davon ab, daß das Bekenntnis, Muslim zu sein, nicht gleichzusetzen ist, daß jeder, der sich als „Muslim" bezeichnet, auch an Allah glaubt. Wenden wir vielmehr den Blick in die Vergangenheit und fragen, wie der Islam nach Mittelasien gekommen ist.

Die Legende erzählt, daß ein Vetter des Propheten Mohammed, *Kussam Ibn Abbas,* im 7. Jahrhundert den wahren Glauben gebracht habe. Sein Sarkophag in der Mausoleums-Anlage „Scha-i-Sinda" in Samarkand ist bis heute eine Wallfahrtsstätte. Die Legende berichtet, die Ungläubigen hätten

ihm den Kopf abgeschlagen, er sei jedoch mit dem Kopf unter dem Arm in der Felswand verschwunden, um bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes weiterzuleben.
Es stimmt, daß der Islam aus Arabien gekommen ist. 751 besiegten die Araber bei Talas (heute Kasachstan) ein chinesisches Heer, damit war der Weg frei für die Ausbreitung des Islam im „Mawarannahr". „Mawarannahr" ist die Bezeichnung für das einstige „Transoxanien", später „Turkestan" genannt, also jenem Gebiet, zu dem das spätere Usbekistan gehört. Diese arabische Bezeichnung wird heute wieder verwendet.

Etwa 30 Kilometer von Buchara entfernt liegt das Grab von *Baha Nakschband,* der angeblich im 14. Jahrhundert eine fromme Bruderschaft (Tariqa werden diese Bruderschaften genannt) gegründet hat. Das Grab ist eine Wallfahrtsstätte, auch viele Türken in Deutschland bekennen sich zu dieser einst strenggläubigen Bruderschaft. In den Augen der muslimischen Korankenner hat diese – haben auch weitere Bruderschaften – heidnische Elemente in ihr Ritual übernommen. Dieses Beispiel verweist darauf, daß zum Islam nicht nur Sunniten und Schiiten gehören, sondern auch weitere Gruppierungen. Diese Aufsplitterung spielt auch in der heutigen Religionspolitik eine Rolle, auch wenn die meisten Usbeken zu den Sunniten gerechnet werden.

Der Islam zur Sowjetzeit

Gewaltige Lettern in kufischer Schrift auf dem Mausoleum von Timur Lenk in Samarkand verkünden, daß „Allah ewig ist" und Mohammed sein Prophet. Timur Lenk (bei uns zumeist als „Tamerlan" bekannt, in Usbekistan wird die Bezeichnung „Amir Temur" verwendet) war ein fanatischer Muslim, der durch seine Eroberungszüge von 1369 bis zu seinem Tod 1405 den Einflußbereich des Islam weit ausgedehnt hat. In der Geschichtsschreibung wird er als einer der brutalsten Eroberer der Menschheit geschildert, der auf seinen Feldzügen mehr Muslime als Christen umgebracht hat, weil er deren Territorien eroberte. Unter Präsident Karimow ist ein Timur-Kult entfaltet worden. Allerdings spielt hierbei sein Bekenntnis zum Islam keine Rolle, man hat ihn zu einer Art Ahnherrn der Usbeken gemacht. Man lobt seine Herrschaft, seinen Eifer für Kunst und Wissenschaft. Ein Reiterdenkmal in Taschkent preist in Inschriften seinen Gerechtigkeitssinn. Ein Usbeke ist Timur nie gewesen, eher ein türkisierter Mongole, verwandt mit Dschingis-Chan.
Die Bezeichnung „Usbek" geht auf einen Chan mongolischer Abstammung zurück, dessen Turkvolk um 1500 Mawarannahr eroberte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eroberte Rußland Turkestan... Die Zaren mischten sich nicht in religiöse Fragen ein. Die Muslime unterstanden der „Geistlichen mohammedanischen Verwaltung" und deren Mufti in Orenburg. Aufstände gegen die Fremdherrschaft hat es immer wieder gegeben, an ihnen haben sich auch Bruderschaften beteiligt.

Übergehen wir die wirre Zeit nach dem Ende der Zarenherrschaft. Im Kampf gegen das „Völkergefängnis" gab es auch Muslime, die mit den Bolschewiki kollaborierten. Nach der Eroberung Turkestans durch die Rote Armee scheuten sich die Machthaber in Moskau, direkt gegen den Islam vorzugehen. Sie saßen noch nicht fest im Sattel. Es dauerte bis zum Jahre 1928, ehe die Sowjetmacht alle muslimischen Einrichtungen zerschlug und mit der Vernichtung der Geistlichkeit und der Bruderschaften begann. 1914 gab es im Zarenreich 26273 Moscheen und muslimische Gebetsräume. 1942 zählte man noch 1312. Zu Beginn des Jahres 1989 gab es in Usbekistan noch 84 geöffnete Moscheen.

Noch vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, in dessen Verlauf die sowjetische Religionspolitik einen Schwenk machte, stellten die Behörden fest, daß „nichtoffizielle" Mullahs predigend das Land durchzogen, daß es nichtregistrierte (also illegale) Moscheen und Gebetsräume gab, daß Bruderschaften Anhänger um sich sammeln konnten, daß ein „inoffizieller" Islam entstanden war.
Bei Kriegsbeginn war *Abdul Rahman Rasulajew* aus Ufa „Haupt des Zentralrates der islamischen Religionszentren in der UdSSR". Im Volksmund hieß er „Sowjetmufti", weil er sich ganz in den Dienst der Sowjetpropaganda stellte. 1942/43 verlor er seine Vorrangstellung, als die staatliche Obrigkeit „Direktorate" (oder auch „Muftiate") in Taschkent (Usbekistan), Baku (Aserbaidschan), Buinaksk (Dagestan) einrichtete. *Ischan Babachan,* der „rote Mufti" von Taschkent, war zuständig für Mittelasien. Er vertrat unbeirrt die „sowjetische Friedenspolitik". Die „Gegengabe" war die Öffnung von Moscheen, die Erlaubnis zur Pilgerfahrt nach Mekka für „Auserwählte". Nach dem Tode Babachans im Jahre 1957 blieb das Amt in der Familie, der neue Mufti war der Sohn *Sia al-Din Babachanow.* Er hatte seinen Namen russifiziert. Und als dieser 1982 starb, wurde der Enkel *Schamsuddin Babachanow* der nächste „rote Mufti".
Moskau verfolgte die religiöse Situation in Usbekistan mit Besorgnis. Der inoffizielle Islam war nicht lenkbar, der Einfluß von Orden und Bruderschaften blieb. Die einzige Rede Gorbatschows, die direkt gegen eine Religionsgemeinschaft öffentlich gehalten wurde, erscholl am 24.11.1986 in Taschkent. Er wetterte gegen kommunistische Funktionäre, die sich an religiösen Zeremonien beteiligten. Eine entsprechende Säuberung folgte.
Die Besorgnis Moskaus war seit dem Ende der siebziger Jahre gesteigert worden, als im Zusammenhang mit dem Krieg in Afghanistan Vertreter des „reinen Islam" vor allem im Ferganagebiet, in Namangan (im Osten Usbekistans, an der Grenze zu Kirgisien und Tadschikistan) auftauchten. Sie verurteilten sowohl den staatlich gelenkten „offiziellen Islam" wie auch den mit abergläubischen Praktiken durchsetzten „inoffiziellen Islam". Zu Beginn der achtziger Jahre konnten sich die Vertreter des „reinen Islam" im Ferganagebiet recht unbehindert betätigen.

Im Februar 1989, also lange vor der Unabhängigkeit Usbekistans, demonstrierten 2000 Muslime in Taschkent und

forderten die Ablösung des „roten Mufti" Schamsuddin Babachanow. Die verschreckten Behörden wagten keinen Widerstand, zumal aus den Bezirken Zustimmung kam. Eigenmächtig begannen Muslime, säkularisierte Moscheen zu besetzen und wieder für den Gottesdienst zu öffnen.
Am 15.3.1989 wählte der „Kurultai" (Kongreß der muslimischen Geistlichkeit Mittelasiens und Kasachstans) den Rektor des „Islamischen Instituts" in Taschkent, *Mamajusupow* (auch: *Muchammad Sadyk Ibn Muchammad – Jusuf)* zum neuen Mufti. Unter Mamajusupow (1989 bis April 1993) wurden mehr als 5000 neue Moscheen geöffnet, wuchs die Zahl religiöser Ausbildungsstätten von zwei auf rund 20. Zugleich entfernte er aus dem Direktorat jene Personen, die eng mit den Behörden zusammengearbeitet hatten. Aus diesen bildete sich eine Opposition, die mit den neuen Machthabern zusammenarbeitete.
Im Juni 1989 wurde Islam Karimow Erster Parteisekretär Usbekistans, also der mächtigste Mann in der Sowjetrepublik. Im März 1990 wurde der KP-Chef zum Präsidenten der Republik gewählt. Im gleichen Jahr wurde die Souveränität proklamiert. 1990 und 1991 versuchte die oppositionelle Geistlichkeit, Mamajusupow zu stürzen. Man warf ihm vor, Hunderttausende von Saudi-Arabien geschenkte Korane zu Geld gemacht zu haben. Der Versuch mißglückte.

Am 14.6.1991 wurde das Gesetz „Über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen" verkündet. Es garantierte völlige Religionsfreiheit, verbot die Schaffung religiöser Parteien. Im gleichen Jahr wurde Usbekistan unabhängig. Präsident Karimow war sich klar darüber, daß er die Unterstützung der Muslime brauchte. Er verhieß den Usbeken eine große Zukunft, bastelte an der Schaffung eines Nationalbewußtseins herum – der Kult um Timur ist erwähnt worden. Die kommunistische Partei wurde im September 1991 in „Volksdemokratische Partei" umbenannt. Doch blieb die alte Nomenklatura an ihren Plätzen. Ungeachtet der Verfassung vom 8.12.1992 wurden und werden die Medien gelenkt.

Ein unabhängiger Mufti Mamajusupow war angesichts dieser Situation unbequem. 1990 und 1991 wurde an einem Plan gearbeitet, wahrscheinlich unter Anleitung der Behörden, das Direktorat in Taschkent durch 13 selbständige Muftiate in Usbekistan zu ersetzen. Im Januar 1992 wurde ein Muftiat des Gebietes Taschkent unter Leitung von *Abdulasis Mansurow* gebildet. Der Plan einer Aufsplitterung des Muftiates Taschkent wurde jedoch in den anderen Gebieten und Bezirken Usbekistans nicht unterstützt. Im Februar 1992 gelang es Mamajusupow auf einem „Kurultai", sich gegen seine Gegner durchzusetzen, er blieb im Amt. Das Gebiets-Muftiat Taschkent löste sich auf. Die Behörden legten ihren Teilungsplan zur Seite.
In seiner Rede Anfang Mai 1992 vor dem Obersten Sowjet biederte sich Karimow bei der muslimischen Geistlichkeit an, vermied jedoch, Mamajusupow zu erwähnen: „An dieser Stelle möchte ich als Präsident besonders die segensreiche Rolle der religiösen Persönlichkeiten bei der Festigung von Ruhe in unserem Gebiet und der Eintracht in unseren Häusern hervorheben. Die Imame, die in Hauptmoscheen und kleinen Ansiedlungen ihren Dienst verrichten, leisten eine große Arbeit im Namen des Friedens, der Freundschaft und der geistigen Sauberkeit der Menschen." Den Eid auf die Verfassung legte er auf den Koran ab.

Muslimische politische Organisationen

Der Islam kennt keine Trennung zwischen Politik und Religion. 1990 wurde in Namangan versucht, eine islamisch-demokratische Partei zu gründen. Der Versuch mißglückte. 1990 wurde in Dagestan – also nicht in Usbekistan – die „Islamische Partei der Wiedergeburt" (IPW) gegründet. Als am 26.1.1991 die Partei in Taschkent gegründet werden sollte, griff die Polizei ein. Der Mufti lehnte eine solche Partei ab, da der Islam selber die Partei Gottes sei.
Dahinter stand wahrscheinlich die Angst vor den „Wahhabiten". Der „Wahhabitismus" ist die Staatsreligion in Saudi-Arabien und wird dem „reinen Islam" zugerechnet, vielfach auch in Usbekistan dem gefürchteten Fundamentalismus. Hinter der IPW standen in Usbekistan vor allem wahhabitische Gemeinden. Die Partei der Wiedergeburt lehnt sowohl den offiziellen wie den inoffiziellen Islam ab, bezeichnet Kommunisten, Demokraten, Materialisten als Feinde des Islam. Die Behörden verfolgten die Anhänger der IPW, verhafteten z. B. im März 1992 die Führungsgruppe in Namangan. Nach weiteren Verfolgungsmaßnahmen und Verhaftungen verschwand zu Beginn des Jahres 1993 die IPW aus Usbekistan.

Mit amtlicher Genehmigung bildete sich zu Beginn des Jahres 1991 die Bewegung „Adolat" (Wahrhaftigkeit). Sie hatte sich die Bekämpfung von Verbrechen und Verstößen gegen die „islamische Sittlichkeit" auf die Fahne geschrieben. Da sie sowohl gegen Wirtschaftsvergehen wie gegen Alkoholgenuß vorging, paßte sie durchaus in staatliche Bemühungen. Bald aber zeigte sich, daß „Adolat" mehr wollte. Im Dezember kam es zu einem „Adolat"-Treffen, zu dem 40 000 Menschen kamen. Sie forderten die Ausrufung einer islamischen Republik, die Einführung des Islam als Staatsreligion. Karimow soll auf diesem Treffen in Namangan den Forderungen nachgegeben haben. Er dachte jedoch nicht daran, sie zu erfüllen. Ihm schwebte die Situation in der Türkei als Vorbild vor. Verfolgungen und Verhaftungen von „Adolat"-Anhängern folgten. Im April 1992 streikten die Arbeiter einer Maschinenbaufabrik in Namangan und forderten die Freilassung der Verhafteten. Die meisten wurden freigelassen, einige zu Haftstrafen verurteilt.

Bei der 1988 gegründeten Partei „Birlik" (Einheit) standen Probleme der Ökologie im Vordergrund. Sie wollte ferner demokratische Strukturen mit dem Islam verbinden. Aus „Birlik" löste sich die Gruppe „Erk" (Freiheit) heraus. Man sagt ihr nach, sie sei kompromißbereiter gewesen. Bei der Präsidentenwahl erhielt ihr Kandidat, ein Schriftsteller, zwölf

Prozent der Stimmen. Seit Mitte 1992 werden Führungspersonen dieser Parteien teils überfallen, teils vor Gericht gestellt. Man unterstellt den Parteien, durch Saudi-Arabien finanziert zu sein und bringt sie in Zusammenhang mit dem aus Tadschikistan einsickernden Fundamentalismus.
Zur Zeit gibt es in Usbekistan vier Parteien („Interfax", 7.1.1997). Die Nachfolgepartei der Kommunisten, die „Volksdemokratische Partei" zählt 410000 Mitglieder, die Partei „Adolat" 7000 Mitglieder. In der Meldung von „Interfax" wird „Adolat" interessanterweise als „sozialdemokratisch" bezeichnet. Das Parteiengesetz vom 7.1.1997 verbietet übrigens den Parteien, irgendwelche Mittel ausländischer Staatsorgane, Unternehmen oder religiöser Organisationen zu empfangen.

1992 und 1993 setzten die Behörden ihre Anstrengungen fort, den unbequemen Mufti Mamajusupow abzusetzen. Eine besondere Rolle spielte hierbei der Leiter des „Komitees für Angelegenheiten der Religion", *Abdugani Abdulajew*. Er war von Mamajusupow von seinem Posten als Vertreter des Muftis entfernt worden. Man begann mit immer neuen Überprüfungen der Finanzen der geistlichen Behörde. Die Behauptung wurde ausgestreut, Persönlichkeiten der geistlichen Verwaltung hätten 100000 Dollar der tadschikischen Opposition zum Ankauf von Waffen überwiesen. Zur Erklärung muß man hinzufügen, daß in Tadschikistan eine aus Demokraten und Muslimen zusammengesetzte Opposition von der dortigen kommunistisch orientierten Regierung mit Waffengewalt bekämpft wird. Der Bürgerkrieg ist bis heute nicht beendet. Zahlreiche Maßnahmen in Usbekistan werden damit begründet, daß man sich gegen den Fundamentalismus der Opposition in Tadschikistan zur Wehr setzen müsse. Immer wieder weist Karimow mit Stolz daraufhin, daß man in Usbekistan Ruhe und Ordnung habe.
Besonders verärgert hat Karimow ein Brief von Mamajusupow an den „Kurultai" der Muslime Tadschikistans vom Februar 1993. In diesem Brief zweifelt Mamajusupow die Rechtmäßigkeit der Wahl eines neuen Mufti in Tadschikistan an. Damit war für Karimow das Faß zum Überlaufen gebracht. Unter dem Druck der Behörden, um die Mitarbeiter des Muftiats vor Verhaftungen zu bewahren, verzichtete Mamajusupow am 20.4.1993 auf sein Amt. An seine Stelle wurde als Mufti *Abdulajew Muchtaran* gesetzt, der bis dahin der oberste Imam im Gebiet Buchara gewesen war. Die Geistlichkeit entschied dies in einem nicht ordnungsgemäßen Verfahren. Man sagt Muchtaran nach, daß er sich auf der einen Seite Mamajusupow gegenüber loyal verhalten habe, sich gleichzeitig aber aus dem politischen Streit herausgehalten habe. Danach wurde fast die gesamte Belegschaft der geistlichen Verwaltung ausgewechselt.

Der „religiöse" Boom" in Usbekistan ging 1991/92 zu Ende. Ganz ähnlich war dies in Rußland unter den orthodoxen Christen. Im Frühjahr 1993 verordnete Karimow, daß man den Bau von Moscheen einschränken und den Bau von Krankenhäusern und Schulen fördern solle. Die Zeitschrift „Muslime von Mawarannahr" wurde eingestellt, die Medresse (Koranschule) „Mir-Arab" in Buchara mußte die Zahl ihrer Studenten verringern. Dann wurden auch eine Reihe von Moscheen wieder geschlossen, die unter Mamajusupow eröffnet worden waren.
Gegen Mamajusupow war ein Gerichtsverfahren eingeleitet worden. Offensichtlich ließ man es jedoch, mit Rücksicht auf die Reaktion in der Bevölkerung, nicht zu. Hingegen wurden zahlreiche muslimische Geistliche verhaftet und angeklagt. Im Ferganagebiet sollen alle mehr oder weniger angesehenen Geistlichen verhaftet worden sein. Man warf ihnen die Aufbewahrung von Waffen oder Drogen vor. Der Imam *M. Radschab* aus Kokandis wurde 1995 zu 14 Jahren Haft verurteilt. Eine Gruppe von Mitarbeitern des Muftiats in Taschkent wurde abgeurteilt. Man hatte ihr vorgeworfen, der tadschikischen Opposition 200000 Dollar für den Ankauf von Waffen überwiesen zu haben.

Als Imam *A. Mirsajew* am 29.8.1995 nach Moskau fliegen wollte, um an einer religiösen Konferenz teilzunehmen, wurde er auf dem Flughafen in Taschkent verhaftet. Wie viele muslimische Geistliche sich in Haft befinden, ist unbekannt, die Behörden schweigen. Gegen Mirsajews Verhaftung und sein Verschwinden haben Muslime in Usbekistan, aber auch ausländische muslimische Organisationen protestiert. Drei muslimische Organisationen haben am 28.11.1995 vor der Botschaft Usbekistans in Moskau für die Freilassung Mirsajews demonstriert.
Gleichzeitig versuchen die Behörden, die Kontakte zum Ausland, soweit sie die religiösen Organisationen betreffen, zu unterbrechen. Im Ausland gedruckte muslimische Literatur wird aus dem Verkehr gezogen. Wie zu Sowjetzeiten muß jeder, der an einer Konferenz der Muslime im Ausland oder in der GUS teilnehmen will, sich dafür eine Genehmigung erbitten. Die Genehmigung zur Wallfahrt nach Mekka wird nur noch für einmal innerhalb von fünf Jahren erteilt. Gewiefte Muslime reisen nach Moskau und treten von dort aus die Pilgerfahrt an.

Das Problem Staat – Islam ist nicht gelöst

Die Geistlichkeit äußert in ihrer Mehrheit, sie sei gegenüber dem Präsidenten Karimow loyal. Seit Ende 1995 haben die Behörden ihre Maßnahmen gegenüber unbequemen Geistlichen abgemildert. So hat das Muftiat in Taschkent im Dezember 1995 ein Schreiben des Innenministeriums erhalten, das die Namen von 18 Imamen enthält. Sie wurden von ihrer Tätigkeit entbunden auf Grund von „Zulassung von Fehlern und unzulänglicher Arbeit". Gleichzeitig wurde die Schließung weiterer Moscheen in Taschkent angeordnet. Karimow rühmt sich zwar – im Unterschied zu Tadschikistan –, Ruhe und Ordnung bewahrt zu haben. Die gläubigen Muslime hat er jedoch nur teilweise in den Griff bekommen. Eine Reise nach Usbekistan zeigt dies. Im Ferganagebiet z. B. wird man nur mit Mühe eine unverschleierte Frau se-

hen, während dies in Taschkent durchaus üblich ist. Offizieller und inoffizieller Islam existieren nebeneinander, und der „reine Islam" ist vor allem im Ferganagebiet ungebrochen.
Um zu dokumentieren, daß Karimow einen weltlichen Staat haben will, hat er sich mehrfach an die nichtmuslimische Bevölkerung gewendet. Ein Teil der nichtmuslimischen Bevölkerung, vor allem Russen, haben in den vergangenen Jahren Usbekistan aus Angst vor einem fundamentalistischen Islam bereits verlassen. Im Juni 1995 versprach Karimow sogar Subsidien für die Russisch-Orthodoxe Kirche in Usbekistan.
Die Vertreter des offiziellen Islam billigen die Ausrichtung auf die Situation des Islam in der Türkei nur teilweise. Die Vertreter des nichtoffiziellen Islam lehnen die Hinwendung Karimows zur Türkei ebenso ab wie die Wahhabiten und die Anhänger des „reinen Islam". Das Problem „Staat – Islam" ist in Usbekistan nicht gelöst. Sieht man einmal von überspringenden Funken aus Afghanistan, Tadschikistan und dem Iran ab, so kann man ohne Skrupel das Ferganagebiet als einen Schwelbrand bezeichnen.

Tamara Ganda

Kurzinformationen

Johannes Paul II. in Sarajevo

Am 12. und 13. April besuchte der Papst die bosnische Hauptstadt Sarajevo und konnte damit endlich ein Vorhaben wahrmachen, das ihm seit Ausbruch des Kriegs im ehemaligen Jugoslawien besonders am Herzen lag. Für den 8. September 1994 war ein Besuch Johannes Pauls II. in Sarajevo fest vereinbart und wurde auch entsprechend vorbereitet; er mußte jedoch kurzfristig abgesagt werden, weil die damalige UNO-Schutztruppe keine Sicherheitsgarantien geben konnte. Johannes Paul II. traf jetzt in Sarajevo sowohl mit der politischen Führung des de facto tief gespaltenen und wirtschaftlich am Boden liegenden Landes wie mit Vertretern der Kirchen und Religionsgemeinschaften zusammen. Höhepunkt des unter erheblichen Sicherheitsvorkehrungen durchgeführten Besuchs war eine Eucharistiefeier im Kosevo-Stadion, zu der vor allem katholische Gläubige aus der Hercegovina und aus Kroatien kamen. Wie ein roter Faden zog sich durch alle Ansprachen und Begegnungen des Papstes das Leitwort *Versöhnung*: Er rief leidenschaftlich zur Versöhnung zwischen den Volksgruppen und Religionsgemeinschaften auf, so bei der Eucharistiefeier am Sonntag: „Wir können den schwierigen, aber unerläßlichen Weg der Vergebung nicht unterlassen, der zu einer tiefgehenden Versöhnung führt." Johannes Paul II. machte sich auch zum Anwalt eines multinationalen und multireligiösen Bosnien: Sarajevo müsse, zu einem Modell für Koexistenz und friedliche Zusammenarbeit zwischen Völkern unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft werden. Bei der Begegnung mit den drei Mitgliedern des bosnischen Staatspräsidiums forderte er gleiche Rechte für die ethnischen und religiösen Gemeinschaften des Landes ohne jede Bevorzugung oder Diskriminierung. Die *katholischen Bischöfe* von Bosnien-Hercegovina forderte er auf, mit allen legitimen Mitteln die Rechte der katholischen Gemeinschaft in ihrem Land zu verteidigen und Gewaltakte und Rechtsverletzungen beim Namen zu nennen. Das stehe nicht im Widerspruch zum Bemühen um Versöhnung.

Vertreter der Glaubenskongregation zur Rezeption lehramtlicher Dokumente

Zur Diskussion über den Verbindlichkeitsgrad des Apostolischen Schreibens „Ordinatio sacerdotalis" (vgl. HK, September 1996, 461 ff.) nahm der Sekretär der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre, Erzbischof *Tarcisio Bertone*, in einer ausführlichen Erklärung Stellung (Wortlaut in: Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 21.2.97). Entgegen manchen in dieser Diskussion geäußerten Ansichten betonte Erzbischof Bertone, „Unfehlbarkeit einer Lehre sowie die geschuldete und unwiderrufliche Zustimmung (kommen) nicht bloß jenen Lehren zu..., die in feierlicher Weise vom Papst oder einem ökumenischen Konzil ‚definiert' worden sind". Da es sich bei den Entscheidungen der letzten Jahre „um Lehraussagen handelt, die von Lehramt nicht durch einen definitiven Akt... vorgelegt und bekräftigt wurden", habe sich die Meinung verbreitet, „derartige Lehren könnten in einer späteren Epoche oder unter einem anderen Pontifikat revidiert bzw. geändert werden. Diese Auffassung entbehrt jeglicher Grundlage und zeugt von einem irrigen Verständnis der katholischen Lehre über das Magisterium". Das Lehramt könne eine Lehre „entweder durch einen definitiven Akt oder durch einen nicht definitiven Akt als endgültig zu halten vortragen". Die Frage, ob die päpstliche Bekräftigung einer Lehre des ordentlichen und universalen Lehramtes unfehlbar sei oder nicht, stelle ein „Scheinproblem" dar. Obgleich die Bekräftigung durch den Papst „an sich keine dogmatische Definition... darstellt, hat er dennoch an derselben Unfehlbarkeit teil, die der Lehre des ordentlichen und universa-

len Lehramtes eigen ist". Auf die Frage, wie eine als „endgültig zu haltende Lehre als solche erkannt" werden könne, stellt Bertone dreierlei fest: Eine ausdrückliche Bekundung des „einhelligen Konsenses des gesamten Bischofskollegiums" hält er für nicht nötig: Das ordentliche und universale Lehramt bestehe in der einmütigen Verkündigung der mit dem Papst verbundenen Bischöfe. An „außerordentliche Manifestionen" sei dabei nicht gedacht, sondern an „das normale Leben der Kirche". Was den Konsens der Bischöfe angeht, müsse es sich nicht nur um einen „synchronen" sondern auch um einen „diachronen" Konsens handeln. Die Lehre der ausschließlich Männern vorbehaltenen Priesterweihe sei von der „beständigen und umfassenden Tradition der Kirche bewahrt" und vom Lehramt „in Beständigkeit vorgetragen" worden. Es handele sich hierbei nicht um eine „eigene Entscheidung der Kirche", sondern um ihren „Gehorsam und ihre Abhängigkeit gegenüber dem Willen Christi und der Apostel".

Studie zu den „Kirchen im Fernsehen"

Über den Zeitraum eines Kirchenjahres, vom 3. Dezember 1995 bis zum 30. November 1996, hat die Forschungsgruppe „Phylax" im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung die Nachrichtensendungen der öffentlich-rechtlichen und privater Fernsehsender (ARD, ZDF, SAT 1, RTL, und Pro 7) auf ihre Berichterstattung über die beiden großen Kirchen in Deutschland untersucht. Durchschnittlich finden demnach die Kirchen in jeder der untersuchten Nachrichtensendungen in einem Monat zweimal Aufmerksamkeit, wobei es im Umfang der Berichterstattung große Unterschiede gebe. „Tagesschau", „heute"-Sendungen und die Nachrichten des privaten Senders Pro 7 gewichteten die Kirchen stärker als RTL und SAT 1. Insgesamt berücksichtigten die Sendungen die katholische Kirche etwas stärker als die evangelische (in den Untersuchungszeitraum fiel der Papstbesuch in Deutschland). Zentrale Veranstaltungen beider Kirchen wie Tagungen der EKD-Synode oder Vollversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz fänden etwa die gleiche Aufmerksamkeit. Zahlreiche Themen, die Zeitungen oder Agenturen aufgriffen, fänden keinen Niederschlag; als Beispiele werden dazu Veröffentlichungen des ZdK und des Kirchenamtes der EKD genannt. Während des ganzen Untersuchungszeitraums kam kein Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Wort. In erster Linie sei das Bild der Kirchen in den Nachrichten durch ihr Eintreten für soziale Gerechtigkeit, die Aufrufe zum Frieden in der Welt und ihre Hilfe für die armen Länder der Erde geprägt. Die meisten Aussagen zu den Kirchen gelten der Feier kirchlicher Feste. Glaubensverkündigung und Seelsorge spielten bei der Darstellung der Kirche in den Nachrichtensendungen nur eine sehr kleine Rolle. Auch die Auseinandersetzungen über kirchliche Normen und Vorschriften, die häufig in der öffentlichen Darstellung das Bild der Kirchen prägten, hätten in den Nachrichtenbeiträgen einen nur geringen Stellenwert. Von den insgesamt 392 den Papst betreffenden Aussagen (die Studie insgesamt bezieht sich auf 480 Beiträge, von diesen waren 36 Prozent dem Papst gewidmet, zehn Prozent seinem Besuch in Deutschland) bezogen sich über 100 auf das gesundheitliche Befinden Johannes Pauls II.

Protest gegen Erzbischof von San Salvador

Erneut ist der Erzbischof von San Salvador, Fernando *Sáenz Lacalle*, der im Mai 1995 die Nachfolge des plötzlich verstorbenen *Arturo Rivera y Damas* angetreten hatte, in die Schlagzeilen geraten. Im Januar dieses Jahres hatte Sáenz Lacalle, der auch als Apostolischer Administrator das Amt des Militärbischofs wahrnimmt, die Verleihung des Ranges eines Brigadegenerals der salvadorianischen Armee angenommen und damit heftige Kritik aus Kirchenkreisen in El Salvador wie auch aus dem Ausland provoziert. „Carta a las Iglesias", eine vom „Zentrum für Pastoral" der Zentralamerikanischen Universität der Jesuiten herausgebene Zeitschrift, kommentierte, die Annahme des militärischen Ranges zeige, daß Sáenz Lacalle die kriminelle Geschichte der Streitkräfte und die Tradition der „Märtyrerkirche" El Salvadors ignoriere. Ein an den Papst gerichteter offener Brief einer Gruppe von Laien aus San Salvador erinnerte an die Proteste, die bereits bei der Ernennung des Opus-Dei Mitgliedes an den Apostolischen Stuhl gerichtet worden seien; Sáenz Lacalle habe diese damaligen Befürchtung in seiner bisherigen Amtszeit bestätigt. Die Annahme des Generalsranges wird dabei eingereiht in eine Vielzahl von dem Erzbischof vorgeworfenen Maßnahmen und Personalentscheidungen, die sich insgesamt zu dem Vorwurf zusammenfassen lassen, dieser betreibe in seiner Pastoral eine konsequente Abkehr von der Linie seiner Vorgänger, vor allem des 1980 ermordeten Oscar Romero. Christliche Basisgemeinden aus der im Norden des Landes gelegenen Provinz Chalatenango bekräftigten ihre Verwirrung und Empörung über die Annahme des Generalsranges mit der Erinnerung an die von der salvadorianischen Armee während des Bürgerkriegs begangenen Massaker und Verbrechen (beide Texte sind dokumentiert in: dial 1.3.97). In der Stellungnahme der Zentralamerikanischen Universität wurde an die bis heute nicht aufgeklärte Ermordung des früheren Militärbischofs *Joaquín Ramos* erinnert; Erzbischof Rivera sei davon überzeugt gewesen sei, daß Mitglieder der Armee in die Ermordung des Bischofs verwickelt gewesen seien. In mehreren Stellungnahmen hat Sáenz Lacalle unterdessen die Kritik zurückgewiesen: Zum einen verteidigte er die Notwendigkeit der kirchlichen Präsenz in der Armee überhaupt und betonte die rein pastorale Rolle,

die die Kirche dabei spiele. Zum anderen verwies er auf die Gepflogenheit innerhalb der salvadorianischen Armee, Geistlichen, aber auch anderen verdienten Zivilisten militärische Ränge zuzuweisen und die Praxis unter anderen auch europäischer Armeen, den Militärbischöfen militärische Ränge zu verleihen.

Bücher

HUBERT KIRCHNER, Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1996. 192 S. 27,80 DM.

Wer als protestantischer Autor über die katholische Kirche schreibt, hat es gleichzeitig einfacher und schwerer als ein katholischer Kollege. Er ist unbelastet von innerkatholischen Grabenkämpfen und entsprechenden Etikettierungen. Gleichzeitig fehlt ihm aber die durch Sozialisation erworbene Innensicht. Hubert Kirchner, seit langen Jahren mit Catholica befaßter evangelischer Theologe aus den neuen Bundesländern, hat (als Band VI/1 der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen") eine Darstellung der neuesten katholischen Kirchengeschichte vorgelegt, die man insgesamt als gelungen bezeichnen kann. Über ein Drittel des Bandes ist dem Zweiten Vatikanum gewidmet; dem folgen Kapitel zur nachkonziliaren Entwicklung mit ihren Spannungen und Brennpunkten, zur katholischen Kirche in den verschiedenen Weltregionen sowie zu ihrem spirituellen „Innenleben". Kirchners Überblick ist durchweg kompetent, fair und ausgewogen gehalten, wobei man natürlich über Gewichtungen und Urteile im einzelnen gelegentlich streiten kann (mußten beispielsweise der „Fall Küng" oder der „Fall Drewermann" so breit dargestellt werden?). Hervorzuheben ist nicht zuletzt das umsichtige Porträt Pauls VI. als Papst des Konzils und der Nachkonzilszeit. Eine zusammenfassende Würdigung des jetzigen Pontifikats nimmt Kirchner nicht vor, da er sich auf die Darstellung der nachkonziliaren Entwicklung bis zur Sondersynode von 1985 konzentriert. Auch die Übersicht zur katholischen Kirche als Weltkirche auf den verschiedenen Erdteilen und in einzelnen Ländern ist eine respektable Leistung, bedenkt man die Schwierigkeit einer solchen Darstellung auf verhältnismäßig knappem Raum. Das Kapitel über „Aspekte von Frömmigkeit, Glaube und Leben im Zeichen des Konzils" ist von der Bedeutung des darin verhandelten Themas her etwas knapp geraten. Aber das schmälert nicht den positiven Gesamteindruck dieser gut lesbaren und für Katholiken wie Protestanten hilfreichen und anregenden Darstellung des Weges der katholischen Kirche im und nach dem Zweiten Vatikanum. *U. R.*

VOLKER DREHSEN/WALTER SPARN (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus. Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996. 323 S. 128,– DM.

Wer sich auf die geistige, kulturelle und religiöse Gemengelage der Gegenwart einlassen will, kann dem Thema „Synkretismus" kaum ausweichen. Die unüberschaubare Vielfalt auf dem Markt der Möglichkeiten erlaubt vielerlei Austausch- und Vermischungsprozesse und lädt dazu ein. Dabei handelt es sich um ein vielschichtiges, keineswegs nur auf die Religionen begrenztes Phänomen. Das zeigen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes eindrucksvoll. Aus religionswissenschaftlicher, soziologischer, psychologischer, theologischer und künstlerischer Perspektive eröffnen sie wertvolle Einblicke in die komplexe Problematik des Synkretismus. Subtil und anspruchsvoll sind die einführenden „Perspektiven und Interpretationen". Sie diskutieren u. a. „Austauschmechanismen im Bereich der Religion" (32), die synkretistische Natur des Alltagskulturellen sowie die religionstheoretische Leistungskraft des Synkretismusbegriffs. Dieser bezeichnet demnach „die begrifflich-strukturelle Transformation von Gehalten und Aussagen der Religion im Interesse einer Kommunikation mit den Fremdperspektiven der sozialen Umwelt" (108). Anschließend werden Kirchengeschichte, Feministische Theologie und religiöse sowie okkulte Praktiken Jugendlicher im Horizont des Synkretismus beleuchtet. Dieser erscheint als das „Kennzeichen einer kulturellen Formation, in der kulturelle Pluralität und Verwerfungen, der Umgang mit Vielfalt und Unterschiedlichem zum kulturellen Normalfall wird" (194). Die enorme theologische Bedeutung dieses Themas gründet in der besonderen „Traditionslogik des Christentums" (267), denn dieses kann und muß synkretistisch verstanden werden, weil es sich hermeneutisch und sozial zu einem anderen religiösen Verhalten in Beziehung setzt. Eine Fallstudie zum synkretistischen Charakter populärer christlicher Religiosität sowie kunsttheoretische Überlegungen beschließen den Band. Beeindruckend bleibt der Nachweis, daß ein geklärter Synkretismus einen legitimen Ort im Selbstverständnis des Christentums hat. Christliche Theologie kann sich daher ebenso kritisch wie konstruktiv auf dieses Gegenwartsphänomen einlassen. Sie dient dabei zugleich ihrer ureigenen Sache wie den Herausforderungen dieser Zeit. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FREITAG, JOSEF. Die Rolle der gratuidad in der Theologie der Befreiung. In: Münchner Theologische Zeitschrift Jhg. 48 Heft 1 (1997) S. 71–82.

Der in Marburg lehrende Dogmatiker beruft sich auf das Werk des oft als „Vater der Befreiungstheologie" apostrophierten peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez, wenn er zum einen die „gratuidad" Gottes, die bedingungslose, grundlose, unableitbare Güte, die unverdiente Liebe Gottes als Zentrum, Fundament, Motiv und bleibend kritisches Korrektiv der Befreiungstheologie bzw. des Engagements an der Seite der Armen und Unterdrückten ausweist. Gutiérrez dient zum anderen auch als Gewährsmann, um unter theologiegeschichtlicher Perspektive auf das Verdienst der Befreiungstheologie zu verweisen, das traditionelle theologische Verständnis der gratuidad Gottes geöffnet zu haben im Sinne eines auf Befreiung und Gemeinschaft zielenden, ohne Absicht auf Gewinn gratis eingegangenen Engagements. Freitag räumt dabei ein, seine Deutung der Theologie der Befreiung in einer Situation, in der diese stark in den Hintergrund gedrängt scheint, werde dem einen oder anderen als eher (zu) fromm erscheinen, gar den Verdacht der Verharmlosung auf sich ziehen. Dem hält der Autor jedoch entgegen, daß diese Deutung der Theologie der Befreiung „einerseits von den konkreten Erfahrungen der Christen ausgeht und diese theologisch (kritisch) zu korrigieren vermag, und daß sie andererseits Gottes eigenes Verhalten zum kritischen Maßstab und konkreten Stachel für das Verhalten der Christen macht."

GESCHÉ, ADOLPHE. L'invention chrétienne de la liberté. In: Revue théologique de Louvain Jhg. 28 Heft 1(1997) S. 3–27

Der Löwener Dogmatiker Gesché entfaltet das christliche Freiheitsverständnis im Horizont der philosophischen Diskussion der Gegenwart und versucht aufzuweisen, wo und in welcher Weise christliche Impulse auch für den Nichtglaubenden hilfreich sein können. So könne das christliche Verständnis der menschlichen Freiheit als einer von Gott freigesetzten die Einsicht befördern, daß die Freiheit des Menschen im Kontakt mit dem Absoluten nicht aufgelöst werde. Die Theologie könne der Philosophie auch zeigen, „daß sich der Mensch zwar durch sich begreift, aber ebenso durch ein Anderes". Als weitere Errungenschaft der jüdisch-christlichen Tradition sieht Gesché den Gedanken, daß die Freiheit Ursprung von allem und nicht wie im griechischen Denken zwischen Zufall und Notwendigkeit angesiedelt sei. Der christliche Glaube zeige die Freiheit nicht zuletzt als immer gefährdete, ohne sie damit zu leugnen. Schließlich sieht der Autor Parallelen zwischen der christlichen Konzeption eines voraussetzungslosen, nicht aus einem Prinzip ableitbaren Gottes und heutigen Versuchen, ein Jenseits der Vernunft zu denken. Hier liege der spezifische Beitrag der Theologie zum Diskurs über die Freiheit: „Indem sie diese im ‚Spiel der Schöpfung' situiert, bringt sie sie zu ihrem wahren Wesen als schöpferische Freiheit."

Kultur und Gesellschaft

BOLZ, NORBERT. Nicht Beethoven und Goethe, sondern MTV und Algorithmen. In: Universitas Jhg. 52 Heft 3 (März 1997) S. 293–303.

In einem Gespräch mit Adelbert Reif skizziert der Essener Philosoph und Kommunikationswissenschaftler Bolz die weitreichenden kulturellen Veränderungen, die sich mit der rasanten Verbreitung der neuen Informationstechnologien ergeben. Dabei hegt er die Befürchtung, daß man in Deutschland auf seiten der Politik wie der Intellektuellen sich der Tragweite dieses kulturellen Umbruchs noch keineswegs bewußt ist. Vielmehr beherrsche die Technikaversion der Intellektuellen die Diskussion. Der Computer werde als Werkzeug und die Informatik als ein Stück Bildung mißverstanden. Tatsächlich aber stelle der Computer ein neues Leitmedium dar, das alle kulturellen und gesellschaftlichen Formen umstrukturiere. So sei etwa die Theorieform einiger Wissenschaftsbereiche, etwa der modernen Physik, Mathematik oder Chemie, in der Darstellungsform Buch gar nicht mehr unterzubringen. In der Wirtschaft habe man längst die Kontrolle komplexer Prozesse an Computer abgetreten. Die bisherigen Kulturtechniken hätten Komplexität mit linearen, sequentiellen Programmen abgearbeitet, Linearität sei das Modell für Rationalität schlechthin gewesen. „Mittlerweile aber ist unsere Welt so komplex geworden, daß mit diesen alten bildungshumanistischen Techniken Weltdarstellung nicht mehr zu bewältigen ist." Erst der Computer ermögliche es, Darstellungen in ungeheurer Komplexität zu produzieren.

HONDRICH, KARL OTTO. Wie werden wir die sozialen Zwänge los? In: Merkur Jhg. 51 Heft 4 (April 1997) S. 283–292.

Nicht widerlegen will der Autor die Individualisierungsthese, wie sie gegenwärtig in aller Munde ist, sondern sie in einen weiteren Rahmen stellen, um so, wie er findet, den von ihr ausgeblendeten Aspekten der Wirklichkeit zu ihrem Recht zu verhelfen. Im Mittelpunkt des Aufsatzes steht die These, nach der die strukturellen Wandlungen der modernen Gesellschaften falsch verstanden würden, wenn sie als Individualisierung beschrieben werden. Sie seien immer, zugleich und gegenläufig, Individualisierung und Kollektivisierung. Kollektivisierung treibe Individualisierung hervor – und umgekehrt. Bildung eines Konsenses höherer Ordnung, Rückwendung zu traditionalen Mustern, Verdrängung nennt der Autor Formen der Kollektivisierung, die Individualisierung immer mitproduziere. Gewonnene Wahlmöglichkeiten der einen bedeuteten immer zugleich den Verlust von Wahlmöglichkeiten anderer. In dem Maße, wie die Vielzahl an Wahlbindungen sich gegenseitig entwerteten, behielten die ungewählten Herkunftsbindungen ihre Bedeutung bzw. ließen sich aktivieren. Illusionär nennt er eine Vorstellung von Individualisierung, die von fortschreitenden und realen Kollektivisierungen keine Kenntnis nehme. Während die Ehe als „individuelle Willens- und Notgemeinschaft schwächer" werde, werde sie als „kollektive Vorstellung vom Liebespaar stärker". Der Wert von Liebe und Ehe werde bestärkt dadurch, daß individuelle Liebes- und Ehebeziehungen aufgelöst werden.

Notizen

Um die historische Aufarbeitung des christlichen Antisemitismus und der Inquisition bemüht sich die „Theologisch-historische Kommission" im Rahmen der gesamtkirchlichen Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000. Vorsitzender dieser Kommission ist der Schweizer Dominikaner Georges Cottier, „Theologe des Päpstlichen Hauses" und Generalsekretär der Internationalen Theologenkommission. In einem Interview mit dem „Corriere della sera" (10. 4. 97) sagte Cottier, die Arbeit der Kommission an den beiden Themen geschehe im Blick auf kirchliche „Akte der Reue" im Zusammenhang mit dem Jahr 2000. Zum christlichen Antisemitismus wird es ein Symposium mit entsprechenden Fachleuten vom 28. Oktober bis 2. November 1997 geben; ein vergleichbares Symposium zu den verschiedenen Erscheinungsformen der Inquisition ist für 1998 vorgesehen.

Die in den vergangenen Monaten und Wochen heftig geführte Auseinandersetzung über die inzwischen in der Frankfurter Paulskirche angekommene Wanderausstellung „Verbrechen der Wehrmacht 1941–1945" nahm Anfang April der Geschäftsführende Vorstand der deutschen Sektion von Pax Christi zum Anlaß, um auf die ihrer Auffassung nach verschwiegene, unbearbeitete, kirchenhistorisch und pastoraltheologisch unerforschte, erst recht aber unbewältigte Stellung der katholischen Kirche in Deutschland zu „Hitlers Krieg" hinzuweisen. Immer wieder habe man kirchlicherseits bei den verschiedenen Gedenkveranstaltungen zum Kriegsbeginn wie zum Kriegsende mit Recht auf die weltanschaulich-ideologische Gegnerschaft zum Nationalsozialismus und auf dessen antikirchliche Kampfmaßnahmen hingewiesen: „Übergangen hat man jedoch nicht nur die innere Affinität der (damaligen) katholischen Kirche zu autoritären Regimen, sondern auch und vor allem ihre fast durchgängige Unterstützung des Hitler-Krieges", wobei diese keinesfalls aus Kriegssucht oder -begeisterung erfolgt sei, sondern in dem entsetzlichen Irrtum, eine Pflicht erfüllen zu müssen.

Die Kirche müßte viel mehr Leute in die Bereiche schicken, in denen es kaum oder gar keine Christen gibt. So Propst Heinz-Josef Durstewitz (Heiligenstadt) in einem Interview der Kirchenzeitung „Tag des Herrn" (13.4.97) über die Situation der Kirche in den neuen Bundesländern. Die Struktur der Diözesen in Ostdeutschland werde den Problemen der Gegenwart nicht gerecht: „Sie sind planungsmäßig, wirtschaftlich, personell viel zu klein. Sie haben kaum Fachleute, können sie sich auch nicht leisten." Die Kirche, so Durstewitz, könne heute nicht mehr gängeln, sondern nur noch einladen. Gemeindegottesdienste reichten nicht aus; man müsse sich ganz stark auf den einzelnen einstellen. Die Kirche brauche mehr Spezialisten: „Die Tourismus-Seelsorge am Erfurter Dom beispielsweise bewirkt mehr als so manche traditionelle Art der Seelsorge."

Als deutliches Signal dafür, daß sich Menschen einen solchen Umgang mit Feiertagen nicht gefallen lassen, wertete der nordelbische Bischof Karl Ludwig Kohlwage (Lübeck) das Ergebnis eines Volksbegehrens für die Wiedereinführung des Bußtages als gesetzlicher Feiertag. Dieses war von der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche initiiert worden. Nach offiziellen Angaben des Landes-Abstimmungsausschusses haben 136 792 Schleswig-Holsteiner für den Feiertag gestimmt (etwa 106 000 seien erforderlich gewesen). Mit diesem Ergebnis wurde der Weg zu dem landesweit ersten Volksentscheid über den Bußtag geöffnet. Soll dieser ebenfalls erfolgreich sein, müßten rund 530 000 wahlberechtigte Bürger Schleswig-Holsteins für den Bußtag stimmen.

Heute könne in Nordkorea mit etwa 12 000 Christen und 520 Gottesdiensträumen, für die die Gläubigen eine offizielle Versammlungserlaubnis besitzen, gerechnet werden, berichtet der Nachrichtendienst Eglises d'Asie (1. 4. 97) unter Berufung auf Angaben aus der Presbyterianischen Kirche Südkoreas, die sich wiederum auf Aussagen eines für Religionsangelegenheiten zuständigen Offiziellen des nordkoreanischen Regimes beziehen. Zum ersten Mal sei die Zahl der Gottesdienstträume, die in christlichen Kreisen Séouls schon länger kursiere, nun offiziell bestätigt worden. Es gebe Anzeichen dafür, daß sich das Regime Nordkoreas in jüngster Zeit darum bemühe, eine tolerantere Haltung gegenüber den Religionen zu demonstrieren.

Zum neuen Erzbischof von Denver (Bundesstaat Colorado) und damit zum ersten Erzbischof der USA indianischer Abstammung ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Bischof von Rapid City (South Dakota), Charles Joseph Chaput. Er ist Mitglied des Indianerstammes der Potawatomi, die im Nordosten des US-Bundesstaates Kansas leben, und Mitglied des Kapuzinerordens. Auf dem Gebiet des Erzbistums Denver leben bis heute mehrere Indianer-Stämme. Neben Chaput gibt es in den USA noch einen weiteren Bischof mit indianischer Abstammung.

Der Vatikan und Libyen haben am 10. März diplomatische Beziehungen aufgenommen. Zum ersten Apostolischen Nuntius ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Nuntius in Malta, Erzbischof José Sebastián Laboa. Laboa war seit Oktober 1995 bereits Apostolischer Delegat in Libyen. In einem Kommuniqué des vatikanischen Pressesaals hieß es, mit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen trage der Heilige Stuhl dem Fortschritt bei der Religionsfreiheit in Libyen Rechnung. Kritik aus den USA an diesem Schritt mit Blick auf die politischen Verhältnisse Libyens wies Erzbischof Laboa zurück. Der Apostolische Vikar in Tripolis, Bischof Giovanni Innocenzo Martinelli, ein Franziskaner, gab die Zahl der in Libyen lebenden Katholiken mit 50 000 an. Es handele sich dabei vor allem um Asiaten und Araber.

In einer Abschlußkundgebung mit geschätzten 100 000 Teilnehmern vor dem brasilianischen Präsidentenpalast endete am 17. April der im Februar aus den verschiedenen Landesteilen Brasiliens gestartete „Marsch der Landlosen". Mit dieser als Triumphzug" gewerteten spektakulären, von der Brasilianischen Bischofskonferenz unterstützen und begleiteten Aktion suchte die brasilianische Landlosenbewegung (MST) ihrer Forderung nach einer schnellen Agrarreform und der Zuteilung von Land Nachdruck zu verleihen. Im vergangenen Jahr hatte die MST in 21 von 27 Bundesstaaten Brasiliens 176 Landbesetzungen organisiert. Zugleich wurde bei der Abschlußkundgebung auch an das sich jährende Massaker an landlosen Bauern im nördlichen Bundesstaat Pará gedacht.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 6 51. Jahrgang Juni 1997

Gerufensein und Antwortsein bedeuten
Gegebensein, das befähigt, Gabe zu werden,
die sich selber gibt.

Klaus Hemmerle

Geistlich handeln

Es bräuchte nicht den 1964 von Paul VI. eingeführten „Weltgebetstag der geistlichen Berufe", um in einer Ortskirche wie der deutschen auf die Krise aufmerksam zu machen, in der sich die sogenannten geistlichen Berufe befinden. Die vor allem mit Blick auf die nächsten Jahre prekäre Personalsituation bei den im engeren Sinn kirchlichen Berufen ist längst auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens zum Dauerthema geworden.

Eindeutig liegt der Hauptakzent bei dem Krisenbefund auf den empfindlichen Einbrüchen beim *Priesternachwuchs.* Aber auch für diejenigen, die die pastoralen Laienberufe, die Pastoral- und Gemeindereferenten, ebenfalls zu den „geistlichen Berufen" zählen und diese nicht nur für eine Kompensation des Priestermangels halten, ist Anlaß zur Sorge gegeben: Auch bei diesen Berufen ist in absehbarer Zeit mit Rekrutierungsproblemen und unbesetzten Stellen zu rechnen.

Nicht in gleichem Maße wie die Nachwuchssorgen bei den Priestern sind die der *Orden* in Deutschland im Gespräch. Das mag daran liegen, daß diese sich immer schon mit einer gewissen Randstellung in der kirchlichen Öffentlichkeit begnügen müssen, zum anderen für die Gemeinden das Fehlen des Priesters sehr viel unmittelbarer erlebt wird. Gerade aber bei der Suche nach der künftigen Gestaltung geistlichen Handelns in der Kirche entsteht ein schiefes Bild, wenn das Engagement der Orden bei der geistlichen „Grundversorgung" nicht angemessen in den Blick kommt.

Nicht nur der Ausblick nach Auswegen aus der Krise gestaltet sich momentan äußerst schwierig. Schon die Auseinandersetzung mit dem Krisenbefund selbst, der ja zunächst einmal nicht viel mehr als pure Statistik ist, bleibt an vielen Stellen unübersichtlich und voller Spannungen. Kaum gelingt es, die verschiedenen Facetten und Aspekte des Problems auseinanderzuhalten: Die Verständigung über die Ursachen etwa des Priestermangels scheint ebenso schwierig wie die Festlegung einer Bezugsgröße, von der aus ein „Mangel" allererst sich definieren läßt. Brauchen wir denn so viele Priester, Ordensleute oder auch hauptamtliche Laien im pastoralen Dienst wie bisher? Sollen künftig Priester in gleichem Maß dieselben Aufgaben übernehmen wie die Generationen vor ihnen? Können nicht Laien in sehr viel höherem Maß auch mit dem „geistlichen Dienst" beauftragt werden? Die Frage, um was eigentlich am Weltgebetstag der geistlichen Berufe gebetet wird oder werden soll, dürfte zumindest ein großes Spektrum an Antworten zeitigen.

Ein mehrfach problematischer Begriff

Konfliktfreier und weniger angstbesetzt zumindest könnte die Diskussion verlaufen, gelänge es erst einmal, sehr viel stärker noch zwischen dem Handeln und Auftrag der geistlichen Berufe an sich und ihrer konkreten Form und geschichtlich gewachsenen Ausgestaltung zu unterscheiden. Denn wo die Krise beklagt wird, besteht sicherlich die tiefe Überzeugung fort, daß die Kirche solcher Menschen bedarf, die ihre Zeit, eine bestimmte Begabung und Befähigung ganz der geistlichen Dimension kirchlichen Handelns widmen.

Schon der Begriff „geistliche Berufe" ist nicht leicht zu fassen. Das liegt zu einem Teil an Begriffsverschiebungen, die

sich mit Veränderungen und Entwicklungen im Berufsfeld Kirche ergeben haben. Im neuen „Lexikon für Theologie und Kirche" definiert der Leiter der von der Bischofskonferenz 1967 in Deutschland eingerichteten Arbeitsstelle des Päpstlichen Werkes für geistliche Berufe: „Im kirchlichen Sprachgebrauch werden unter dem Begriff geistliche Berufe Dienste und Lebensformen zusammengefaßt, die durch Weihe und Rätestand charakterisiert sind." Nach dem Zweiten Vatikanum habe aber etwa das Päpstliche Werk für geistliche Berufe seine Zielsetzung unter anderem dahingehend erweitert, daß kirchliche beziehungsweise pastorale (Laien-)Berufe in die Pastoral der geistlichen Berufe aufgenommen worden seien.

Daß der Begriff schillernd bleibt, liegt aber nicht nur an solchen Zuordnungsfragen. Das LThK gibt grundsätzlich zu bedenken: Auch wenn auf ihn als „Sammelbegriff" nicht verzichtet werden könne, sei der Begriff doch in zweifacher Hinsicht problematisch: „Das Wort ‚geistlich' charakterisiert nicht primär eine begrenzte Personengruppe; das Wort ‚Beruf' ist meist verengt auf berufliche, durch Ausbildung ermöglichte Tätigkeiten und hat kaum Beziehung zu Berufung und Nachfolge."

Die Umbruchsituation in den Gemeinden wirkt abschreckend

In dieser Beziehung aber liegt zugleich ein weiteres Verständigungsproblem für die Auseinandersetzung über die Krise der geistlichen Berufe, ihre Ursachen und mögliche Auswege; die Bindung der geistlichen Berufe an das Phänomen der „Berufung" entzieht sie einem leichten Zugriff. Bei jeder Verständigung muß immer schon mit einem theologischen Mehrwert gerechnet werden, der schlechterdings nicht verrechnet werden kann. Dabei befindet sich das Thema „Berufung" selbst in einem lange noch nicht abgeschlossenen theologischen Klärungsprozeß. Zeigt doch der Blick auf die Theologie- und Spiritualitätsgeschichte, daß man sich des Begriffs „Berufung" und der dahinterstehenden Theologien keineswegs durchgängig oder selbstverständlich bediente – ein Eindruck, der bei dem heutigen gelegentlich recht umstandslosen Umgang mit ihm leicht entstehen kann. Nicht zuletzt das Verhältnis näherhin zu klären zwischen der „allgemeinen" Berufung, die jedem Christen zukommt, und einer „speziellen", auf einen bestimmten Dienst und Auftrag bezogenen, ist eine vergleichsweise neue pastoral-theologische Herausforderung.

Die Diskussion über die oft zu pauschale Krisendiagnose bewegt sich aber nicht nur terminologisch auf unsicherem Terrain. Die besondere Herausforderung ergibt sich daraus, daß sich fast zwangsläufig verschiedene, das Kirchenvolk derzeit heftig umtreibende Problemstellungen mischen: Kaum ausklammern läßt sich die momentan stark polarisierte Auseinandersetzung um die Schaffung neuer kirchlicher Ämter und Dienste, um Funktion und Aufgabe der verschiedenen Seelsorgeberufe und deren prekäre Berufsidentität. Besonders aber sind mit jeder Frage nach der künftigen kirchlichen Personalsituation auch die nach Veränderung der pastoralen Strukturen oder der künftigen Gestaltung der Gottesdienste in den Gemeinden verbunden.

Diese Umbruchsituation kann durchaus abschreckend wirken, auf Priesteramtskandidaten ebenso wie auf die, die einen pastoralen Laienberuf anzielen. Bei den geistlichen Berufe dürften kaum andere Gesetze als in der übrigen Berufswelt gelten: In Wandlung befindliche Berufsprofile sind häufig nur für solche Menschen attraktiv, die diesen Prozeß offen, aktiv und kreativ mitgestalten wollen, die eine unsichere Berufsidentität nicht als Bedrohung, sondern als Chance erfahren. Gerade für diese aber muß eine solche Gestaltungsmöglichkeit wirklich erkennbar sein.

Eng verschränkt mit der Frage, warum sich in weiten Teilen Europas immer weniger Menschen bereit finden, einen geistlichen Beruf anzustreben, ist selbstverständlich auch die nach den *Zulassungsbedingungen* für das Priesteramt, vornehmlich der Ausschluß von Frauen und der Pflichtzölibat. Ist doch eine immer größer werdende Zahl von Katholikinnen und Katholiken überzeugt, daß sich die Kirche selbst im ängstlichen Umgang mit Tradition und aus Gründen der Kirchendisziplin um ein nicht unerhebliches Potential von zu geistlichem Tun berufenen und auch befähigten Männern und Frauen bringt.

Nicht selten werden die Gründe für den ausbleibenden Priesternachwuchs in einer Fehlentwicklung der Kirche überhaupt gesucht: Hat die durch eine unzureichende oder doch einseitige Hermeneutik besonders der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums beförderte Überbetonung der Sendung und Beauftragung aller Christen letztlich zu einer Abwertung des Weihepriestertums geführt? Muß sich dies nicht wiederum negativ auf die Motivation potentieller Priester auswirken? Solche Streitpunkte zeigen, daß die Nachwuchssorgen bei den geistlichen Berufen schnell auch zu Stellvertreterkonflikten werden können.

Weiter noch gehen wieder andere, die in der mit dem Zweiten Vatikanum verbundenen Rede von der nun anbrechenden „Stunde der Laien" in der Kirche eine Demoralisierung für den Priesternachwuchs befürchten. Aber kann unter Rückgriff auf eine schon überwunden geglaubte Amtstheologie versucht werden, den Priesterberuf dadurch „schmackhaft" zu machen, daß ihm die alte Höher- und Sonderstellung wieder zugesprochen wird? Es läßt sich kaum übersehen, daß auch die Auseinandersetzung über die Zukunft der geistlichen Berufe oft davon bedroht ist, der mittlerweile einige Konflikte in der Kirche prägenden Laien-Klerus-Konkurrenz zum Opfer zu fallen.

Leichter als Gründe und Ursachen scheinen für manchen die *Verantwortlichen* für den ausbleibenden Priester- und Ordensnachwuchs ausgemacht. Mehr oder weniger direkt mit gezielten Vorwürfen verbunden sind etwa die keineswegs nur zum Weltgebetstag der geistlichen Berufe vehement vorgetragenen Appelle und Mahnungen. Adressiert sind diese an Gemeinden und deren Hauptamtliche, Eltern und Religionslehrer, aber auch an die kirchliche Jugendarbeit: Die

heutigen Gemeinden böten zuwenig Nährboden, um bei Jugendlichen die Sensibilität für eine geistliche Berufung wachsen zu lassen; zuwenig werde getan, um durchaus vorhandene Berufungen zu fördern. Für viele Bischöfe ist ein überzeugender Wunsch vor allem nach mehr Priestern im Kirchenvolk oft kaum mehr zu erkennen. So müssen sich Gemeinden gar einer widersprüchlichen Haltung zeihen lassen, wenn sie auf dem „eigenen" Pfarrer bestehen, selbst aber keine erfolgreichen Bemühungen um Priesternachwuchs vorweisen können.

Der hilfreiche Blick auf die weltkirchliche Situation

Wo ein insgesamt freudloses und düsteres Klima und die schlechte Stimmung in der Kirche verantwortlich gemacht werden für den fehlenden Zuwachs an Priestern, bleiben diese selbst von Vorwürfen nicht ausgenommen. Die stetig über Arbeitsüberlastung, den ausbleibenden Erfolg und ihr schlechtes Image klagenden Priester böten dem potentiellen Nachwuchs kaum ein besonders ermutigendes Vorbild. Auch ein Teufelskreis läßt sich so in die lange Reihe der Faktoren und Ursachen des Niedergangs des Priesterberufs einfügen: Wo es zu wenig Priester gibt, sind die im Dienst befindlichen chronisch überlastet; wenn aber diese Überlastung erkannt wird, gibt es weniger Priester.

Wohlfeil ist angesichts der monierten düsteren Stimmung zu Hause der Verweis auf steigende Priesterzahlen in dynamischen, glaubensbegeisterten „jungen Kirchen" Lateinamerikas, Afrikas und Asiens. Dieser Vergleich bleibt zwar wenig weiterführend, wenn die ganz anderen gesellschaftlichen Kontexte, sehr unterschiedliche Phasen und Ungleichzeitigkeiten in der Ausbildung von Struktur und Organisation des kirchlichen Lebens, und eben auch der kirchlichen Berufe und Dienste unberücksichtigt bleiben.

Der Blick in die Weltkirche aber ist dennoch hilfreich, um die Krise der geistlichen Berufe etwas handhabbarer zu machen. Gerade aus der Weltkirchen-Perspektive lassen sich einige der hinter dem so selbstverständlichen Krisenbefund verborgenen Annahmen und Leitvorstellungen leichter hinterfragen: zuallererst, ob es überhaupt eine exakte Vorstellung darüber geben kann, wie viele Träger „geistlicher Berufe", auch wie viele Priester, angemessen, wie viele wünschenswert sind und wo die Grenze liegt, ab der von einer Krise gesprochen werden kann.

Wo die Aussagen zur Zukunft der geistlichen Berufe in Deutschland nur durch die Fixierung auf stetig abnehmende Zahlen oder den Verweis auf vergangene bessere, den „Berufungen" zuträglichere Zeiten bestimmt sind, besteht vor allem eine Gefahr: Ein zu defätistisches Szenario verdeckt allzuleicht, daß auch heutige Christen nach den Diensten suchen, die – nach der Definition des LThK – „durch eine spezifische Form der Indienstnahme und Christusnachfolge charakterisiert sind und der Erbauung der Kirche als Gemeinschaft der Berufenen dienen". Als Beleg dafür kann etwa die Attraktivität der sogenannten neuen geistlichen Bewegungen gelten, in denen auch die für die ganze Kirche neu anstehende Verhältnisbestimmung zwischen Charisma und Amt schon jetzt die Tagesordnung prägt. Derzeit sind auch unter den Priesteramtskandidaten und Theologiestudierenden immer öfter solche, die Erfahrungen aus diesen Gruppen mitbringen.

Einen weiteren Beleg für die fortdauernde Wertschätzung „geistlicher Dienste" kann die aus den Exerzitienreferaten berichtete kaum zu befriedigende Nachfrage nach kompetenter geistlicher Begleitung liefern. In dem Maß, wie im Glaubensprofil unserer Zeit die persönliche Gottesbeziehung immer mehr an Bedeutung gewinnt, wird sich diese Tendenz noch weiter fortsetzen.

Mit der nüchternen Skepsis, mit der allzu defätistischen Zukunftszenarien begegnet werden sollte, läßt sich auch das oft gehörte Argument von einem den geistlichen Berufen schlechterdings feindlichen Zeitgeist relativieren. Auch in diesem Fall verdeckt ein resignativer Befund die möglichen Ansatzpunkte einer neuen, offensiven Pastoral der geistlichen Berufe. Sicher muß beispielsweise der eine oder andere junge Erwachsene mit Befremden, Verwunderung, reichlich blöden Witzen, aber auch ernsthaften Fragen rechnen, wenn er Altersgenossen oder auch der eigenen Familie offenbart, daß er auf das Berufsziel kirchlicher Dienst hinsteuert. Wer aber die „heutige Jugend" nicht nur auf Bindungsangst, Selbstverwirklichungsstreben, Anspruchsdenken und Konsumbesessenheit reduziert, wird zumindest in anderen Orientierungen und Haltungen Ansatzpunkte entdecken, solchermaßen „exotische" Berufswünsche auch außerhalb eines traditionellen kirchlichen Milieus vermitteln zu können. Dazu gehören auch die bei heutigen jungen Erwachsenen festzustellenden religiösen Sehnsüchte; darauf verweisen aber etwa auch der vielfach belegbare Wunsch nach sinnstiftender Arbeit, die Attraktivität alternativer, auch radikaler Lebensformen und erst recht die gerade in Teilen der jungen Generation immer wichtiger werdende Lebensstildiskussion.

In solchen Ansatzpunkten schon den Ausweg aus der Krise zu suchen, wäre sicherlich übertrieben. In der aktuellen Auseinandersetzung muß es erst einmal darum gehen, die verschiedenen Facetten einer Krisen- oder eher Umbruchsituation voneinander zu unterscheiden. Zuallerst um den Blick zu öffnen für durchaus fortbestehende vielfältige Chancen, Menschen auch künftig zur Übernahme eines geistlichen Dienstes begeistern und ermutigen zu können. Die Frage, welche institutionelle Struktur geistlichem Handeln künftig angemessen oder weniger angemessen sein wird, welche „Arbeitsteilung" zwischen Weltpriestern, Ordensleuten und Laien, zwischen Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen, zwischen Teilbeauftragung und voller Einbindung in das kirchliche Amt sich künftig in den einzelnen Regionen der Weltkirche herausbilden wird, bleibt damit noch offen. Eine neue Vergewisserung auf allen Ebenen kirchlichen Lebens darüber, daß das geistliche Tun eine zentrale Dimension im Leben des einzelnen wie der Kirche darstellt, wird aber am ehesten Menschen dazu motivieren, sich ihrer Berufung und Befähigung entsprechend in den Dienst dieser Aufgabe zu stellen.

Alexander Foitzik

Überzeugend?

Anmerkungen zur Berliner Rede des Bundespräsidenten

Von Bundespräsident Herzog ist man schnörkellose Reden gewohnt. Er sagt in der Regel ohne Umschweife, was er denkt, und wie er es denkt und spricht so direkt und unverblümt, wie es ihm sein Amt als oberster Repräsentant des Staates gerade noch erlaubt. Er hat darin alle seine Vorgänger längst übertroffen.

Daß seine Rede vom 26. April – gehalten vor der Crème de la crème der Republik und auf der gesamtdeutschen „Baustelle" Berlin bestens plaziert – trotzdem nochmal alles übertraf, was man bislang – zumindest an publizistischem Echo – gewohnt war, kann dennoch niemanden überrascht haben. Sie wollte bewußt aufrütteln und hat entgegen manch parteilicher, die Schale mit dem Kern verwechselnden Interpretation ein klares Ziel: die Nation, die Bürger wie die Verantwortlichen in Unternehmen, Verbänden und Institutionen, die Gesellschaft wie die Politik aus drohender Lethargie herauszuführen und dem Land ohne abseitige Visionen erreichbare Zukunftsmargen zu setzen.

Der unmittelbare Anlaß, Klartext zu reden, lag auf der Hand: die Bonner Blockade bei der *Steuerreform.* Sie hatte dem Bundespräsidenten schon Tage vorher, bei seinem Auftritt in Nürnberg die Zornesröte ins Gesicht getrieben. Um so leichter konnte er in Berlin den Ärger darüber in eine präsidiale Philippika über deutsche Miesepeterei verpacken, ohne den Anlaß selbst noch einmal zum Thema machen zu müssen.

Herzog sagte, was er meinte sagen zu sollen: in einer Ansprache mit vielen, aber erkennbaren Adressaten und mit klarer Zielrichtung. Nicht klagen über die immer noch stotternde Konjunktur, nicht vor der Massenarbeitslosigkeit den Kopf in den Sand stecken, sondern die wirtschaftliche Zukunft Deutschlands selbst in die Hand nehmen durch beherzte Reformen. Das gegenwärtige Grundübel war unschwer auszumachen in der (miserablen) „mentalen und intellektuellen Verfassung des Standorts"; die in der Gesellschaft festsitzende Unfähigkeit zur Innovation, die längst gravierender sei als Mängel des Finanzstandorts Deutschland oder das Problem der Lohnnebenkosten.

Eine starke Rede fürwahr! Christliche Bußprediger, die es allerdings kaum noch gibt, hätten sich davon ein schönes Stück abschneiden können. Aber auch überzeugend? Gewiß, der Bundespräsident listete sämtliche wunden Punkte, die Deutschland zur Zeit zu einem „neurotischen Standort" machen (so die „Süddeutsche Zeitung" vor einiger Zeit) in seltener Länge und Dichte auf: das Land, das in „unglaublicher mentaler Depression" angesichts seines weltweiten und von anderen Ländern bereits bewältigten Umbruchs zurückzufallen drohe; die Verunmöglichung von Reformen durch Bedenkenträger und Totschlag-Argumente; das Versagen der „Eliten", die den notwendigen Reformen hinterherlaufen und mangels Entscheidungswillen ihre Rolle als Vorbilder nicht zu rechtfertigen vermögen; die Politiker, die sich über Details verzanken und darüber die „große Linie" nicht mehr finden; die verunsichernde Rolle der Medien, denen Schlagzeilen wichtiger sind als Information.

Als Diagnose war das nicht neu, aber erfrischend unbekümmert. Auch für so manche Forderung des Bundespräsidenten, z. B. zur künftigen Gestaltung der Arbeitswelt und deren Rückwirkungen auf die Familien- und Lebensgestaltung, kann man nur dankbar sein. Wer wagt es schon, höheren Orts, öffentlich und konsequent der Tatsache ins Auge zu sehen, daß Arbeit (Beschäftigung) künftig sehr viel anders aussehen wird als noch in der sich bereits auflösenden Industriegesellschaft, von der wir mental so schwer loskommen: flexibler, wechselhafter, individueller, mit viel mehr Teilzeitarbeit? Natürlich wird das Volkseinkommen damit nicht exponentiell wachsen, sondern wird auch zwischen Mann und Frau und nicht nur bei der Altersversorgung anders und variabler verteilt werden müssen. Da allerdings machte auch der Bundespräsident halt.

Oder: „Solidarität", sagt der Bundespräsident, „ist Hilfe für den, dem die Kraft fehlt, für sich selbst einzustehen." Aber er sagt nichts dazu, daß in den letzten Jahren gerade bei denen gespart wurde, die sich am wenigsten selbst helfen können (Langzeitarbeitslose, Sozialhilfeempfänger), während die Verschiebebahnhöfe für Subventionen, Steuerbegünstigungen und Sozialtransfers, die mehr dem bürgerlichen Einkommen als der Hilfe für Notleidende dienen, so gut wie intakt geblieben sind und nach wie vor reichlich befahren werden.

Und erst recht ist nach der Weite oder Enge der *Gesamtperspektive* zu fragen, soweit eine solche erkennbar ist. Die Zielrichtung ist eindeutig die *wirtschaftliche Zukunft.* Deutschland soll im Zeitalter der Globalisierung durch beschleunigte strukturelle Anpassung in seiner internationalen Wettbewerbsfähigkeit gestärkt werden. Deswegen hinein in die Zukunftsproduktionen mit Arbeitsplätzen von hoher Wertschöpfung. Deswegen auch sollen Bildung und Forschung – wirklichkeitsnah und nicht formal verstanden – zum „Megathema" werden. Und natürlich: Bildung und lebenslanges Lernen sind in der Wissens- und Informationsgesellschaft *die* soziale Lebensressource schlechthin. Allerdings ist sein Bildungssystem trotz all der beklagten Schwächen und Längen immer noch einer der größten Standortvorteile Deutschlands. Und ist es gut, Bildung und sei es auch nur indirekt so eindeutig zum Zulieferbetrieb der wirtschaftlichen Zukunft des Landes zu machen?

Sicher ist die Konzentration in der Zielrichtung auf die wirtschaftliche Wettbewerbsfähigkeit angesichts der internationalen Herausforderungen und der nationalen Verzagtheiten, mit

denen darauf reagiert wird, höchst legitim und ist die Forderung einer „Gesellschaft der Selbständigkeit" der dafür plausible Rahmen. Aber müssen wir deswegen so vornehmlich und so hektisch auf die Beschleunigung von Produktionszyklen setzen? Sollen wir uns zu Tode konkurrenzieren?
Natürlich ist Deutschland viel stärker, als es die USA sind, exportabhängig. Aber was ist für ein Gemeinwesen gleichberechtigter Bürger entscheidender: daß dieses im globalen Ringen um Marktanteile Nummer 1, 3 oder 5 ist oder sich als eines erweist, in dem Ressourcen, Chancen und Erträge annähernd gerecht (auch leistungsgerecht) verteilt sind?

Ein Letztes noch. Die gewiß nicht rhetorisch gemeinte Frage des Bundespräsidenten, ob Politik noch fähig ist, Entscheidungen zu treffen, und was überhaupt noch den Gang der Gesellschaft bestimme. Liegt das hauptsächlich an den „dogmatischen Schützengräben" oder nicht noch viel mehr an der geschriebenen wie an der praktizierten Verfassung? Selbstverständlich ist es unverantwortlich kurzsichtig, bereits anderthalb Jahre vor der nächsten Bundestagswahl nur noch parteidogmatisch bzw. bloß taktisch zu operieren. Aber kann man Parteien in einer kompetitiven Demokratie des Machterhalts und des Machtwechsels verdenken, wenn sie sich Positionen verschaffen, die sie für vorteilhaft halten?
In Deutschland führen nicht nur Parteien viel unechten Streit, sondern es blockieren sich die Verfassungsorgane, Bundestag und Bundesrat, gegenseitig. Will man künftig Selbstblockaden wirklich vermeiden, muß man an das Heiligste gehen, was nach den Grundrechten im Grundgesetz festgeschrieben ist: an die bundesstaatliche Ordnung, nicht um diese abzuschaffen, sondern um sie von einem ungut gewordenen Mitwirkungs- wieder auf einen Kompetenzföderalismus zurückzuführen, der Bund und Ländern gegenseitig mehr Freiheit läßt.

Roman Herzog hat vor etwa fünf Jahren, anläßlich der Vierzigjahrfeier von Baden-Württemberg als „bekennender" Föderalist eine interessante bundesstaatliche Zuständigkeitsverteilung vorgenommen: 1/3 Brüssel, 1/3 Bonn/Berlin, 1/3 Länder. Ein bißchen schematisch war solche Verteilung – zugegeben, aber doch anregend. Andeutungsweise konkrete Vorschläge, wie die 2/3 zwischen Bund und Ländern ausgestaltet werden könnten, wären vermutlich auch aus dem Munde des Bundespräsidenten willkommen. Oder verletzte dieser damit schon die Regeln institutioneller political correctness? Dann wären allerdings die rhetorischen Leistungen christlicher Bußprediger, gäbe es sie denn, selbst politisch wirksamer als die eindringlichste Rede des Staatsoberhaupts. *se*

Prozeß

Der Deutsche Caritasverband gibt sich ein Leitbild

Rechtzeitig im Jahr der Feier des 100jährigen Bestehens schloß der Deutsche Caritasverband seine Arbeiten an einem sogenannten „Leitbild" ab. Der Zentralrat stimmte Anfang Mai auf seiner Sitzung in Limburg der über mehrere Jahre hinweg erarbeiteten Beschlußvorlage zu. Zugleich bestätigte der Zentralrat denjenigen, unter dessen Ägide man sich auf das nicht geringe Risiko eines Leitbildprozesses eingelassen hatte, Prälat *Hellmut Puschmann*, für weitere sechs Jahre im Amt des Präsidenten dieses größten deutschen Wohlfahrtsverbandes.

Bei der letzten Vertreterversammlung im Oktober vergangenen Jahres in Schwäbisch Gmünd war der damals vorliegende Entwurf ausführlich beraten worden – „mehr Abstimmung gab es noch nie", hieß es damals von Caritas-Insidern. Der langjährige Präsident *Georg Hüssler* sprach von einer „Sternstunde der Caritas". Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung stimmte im Februar 1997 dann die Deutsche Bischofskonferenz zu.

Gegenüber früheren Fassungen ist der verabschiedete Text theologischer (in den theologischen Grundlagen heilsgeschichtlicher) geworden, aber deswegen nicht unpolitisch. Dreh- und Angelpunkt der Zielbestimmung ist eine theonom begründete Menschenwürde. Die anwaltschaftliche Aufgabe des Caritasverbandes den Menschen in Not bzw. den Benachteiligten gegenüber, wurde bestätigt. Was den viel diskutierten Bezug zur prophetischen Dimension der Caritasarbeit angeht, hat sich weniger als mehr erwiesen.

Der Text gliedert sich in vier Abschnitte: von den „Zielen und Aufgaben" über die „theologischen Grundlagen" bis zum „Organisations-" und „Leistungsprofil". In den beiden letztgenannten Abschnitten bekennt sich der Caritasverband zu einem „partizipativen Führungsstil", zur Professionalität seiner Dienstleistungen sowie zu den unternehmerischen Grundsätzen der Wirksamkeit, Wirtschaftlichkeit und Sparsamkeit.

Was die strittige Frage nach der Kirchlichkeit der Caritas-Mitarbeiter angeht, heißt es recht allgemein „Caritasarbeit ist kirchlicher Dienst". Und: „Es gilt die Grundordnung des kirchlichen Dienstes". Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Caritas sollen darüber hinaus bereit sein, „die in diesem Leitbild formulierten Ziele und Aufgaben mittragen und in ihrer Tätigkeit umsetzen".
Die hohe Zustimmung, die das Leitbild schlußendlich findet, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich innerhalb des Erarbeitungsprozesses Meinungsverschiedenheiten von einigem Gewicht zeigten. Diese wird man jedoch nicht überbewerten dürfen. Mit der Entscheidung, sich auf diesen Prozeß einzulassen, betrat der Caritasverband Neuland. Nur schon die Frage, was ein Leitbild ist, was hineingehört und was nicht, bot mehr als genug Gelegenheit zu Meinungsverschiedenheiten. Da man die verbandliche Basis ausdrücklich beteiligen wollte, war alles weitere erst recht vorgezeichnet. Im übrigen ist es eine Funktion von Leitbildern dieser Art, Prozesse krea-

tiver Selbstvergewisserung und Klärung anzustoßen.
Ein Leitbild ist kein Statut – und dennoch sind daran begrifflich-systematische Anforderungen zu stellen, die denen einer Satzung durchaus verwandt sind. Ein Leitbild ist auch kein Hirtenbrief – aber um ein Mindestmaß an Differenziertheit, Ausgewogenheit, kommt es nicht aus. Ein Leitbild ist ebensowenig eine theologisch-wissenschaftliche Ausarbeitung – und bedarf dennoch der theoretischen Durchdringung, wenn man nicht von vornherein darauf verzichten möchte, daß das Ergebnis dieses Prozesses auch von theologischer Seite ernst genommen werden soll. Wenn sich hier innerhalb des Erarbeitungsprozesses unterschiedliche Sichtweisen auftaten, war dies weithin unvermeidlich. Vielleicht lassen sich aber auch sie noch produktiv nutzen.
Ein Leitbildprozeß, wie ihn der Deutsche Caritasverband nun zunächst abgeschlossen hat, hört nie auf. Es ist Teil heutiger pluralisierter Kultur, daß manch elementarer Konsens – auch im kirchlichen Raum nicht – nicht einfach als gegeben vorausgesetzt werden kann, sondern ständig aktiv erarbeitet werden muß. Hierbei können Leitbilder der wichtige Unterstützung leisten. Vor allem insoweit, wie sie weiterhin zur Revision anstehen, und wie die eigene Praxis sich am Inhalt des Leitbildes immer wieder auszurichten hat. Der Prozeß der Erarbeitung und Verabschiedung eines Leitbildes des Caritasverbands ist beendet – die Arbeit mit dieser Selbstverpflichtung beginnt erst. *nt*

Keine Lösung

Sind außergerichtliche Ehenichtigkeitsverfahren ein möglicher Weg?

Was kann einem Buch Besseres passieren, als wenn es Monate nach seinem Erscheinen für Wirbel sorgt, könnte man meinen, wenn man in den letzten Wochen die Diskussionen in der italienischen Presse über Äußerungen Kardinal *Joseph Ratzingers* in seinem Interview-Buch „Salz der Erde“ (vgl. HK, Dezember 1996, 646 f.) zur weiteren Entwicklung der kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren verfolgt. Solange der Interviewte sich in der Sache jedoch nicht eingehender äußert, mag man spekulieren, worum es eigentlich geht: Um einen wohlüberlegten Vorstoß, der im Zusammenhang mit konkreten Reformabsichten in den dafür zuständigen vatikanischen Gremien zu sehen ist, oder um eine Äußerung en passant in einem z. T. nicht sehr sorgfältig lektorierten Interviewbuch.
Angesprochen darauf, ob die Frage nach dem kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen „ein für alle mal entschieden und geregelt“ sei, bejaht Ratzinger dies zunächst, schränkt dann aber ein, „Einzelfragen“ seien immer möglich. Und dann folgt der Satz: „Zum Beispiel könnte es vielleicht in Zukunft auch eine außergerichtliche Feststellung geben, daß die erste Ehe nichtig gewesen ist. Dies könnte dann vielleicht auch durch die erfahrene Seelsorge vor Ort festgestellt werden. Solche Rechtsentwicklungen, die entkomplizieren können, sind denkbar.“
Befragte Kirchenrechtler zeigten sich verwundert über diese Äußerung. Nicht als wären Rechtsentwicklungen mit vereinfachender Wirkung nicht tatsächlich denkbar – aber der Ansatz, Lösungen über den außergerichtlichen Weg zu suchen, spielt offenbar in der jüngsten Diskussion keine Rolle mehr. Aus der Zeit vor der Inkraftsetzung des heute gültigen Kirchenrechts im Jahre 1983 sind Vorstöße dieser Art bekannt, ohne daß sie sich jedoch hätten durchsetzen können.
Auch in der Vorlage einer Arbeitsgruppe der deutschen Offizialenkonferenz von 1995 findet dieser Ansatz keinen Niederschlag (Wortlaut in: *Klaus Lüdicke*, Die Frage der wiederverheirateten Geschiedenen und die Antwort der kirchlichen Gerichte in Deutschland, in: *Richard Puza, Andreas Weiß* [Hg]., Iusticia in caritate, Frankfurt 1997, S. 371 ff.). Im Anschluß an den negativen Bescheid Roms von 1994 zum Vorstoß der drei südwestdeutschen Bischöfe von 1993 sprach sich die Deutsche Bischofskonferenz lediglich dafür aus, im Hinblick auf die Lebenssituation der betroffenen Gläubigen die Möglichkeiten des kirchlichen Eheprozeßrechtes künftig besser auszuschöpfen.
Auch die von den Bischöfen mit der Ausarbeitung von Vorschlägen beauftragten Offiziale setzten sich für verschiedene prozedurale Erleichterungen und eine bessere Ausstattung der Ehegerichte ein – gerade nicht jedoch für die Öffnung für einen außergerichtlichen Weg der Feststellung der Nichtigkeit einer Ehe.
Auch Kardinal Ratzinger geht es um eine angemessene Reaktion der Kirche auf das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen im Rahmen der ihr gegebenen Möglichkeiten. Und niemand bestreitet, daß entsprechende Rechtsentwicklungen theoretisch „denkbar“, wenn auch allem Anschein nach gegenwärtig wenig wahrscheinlich sind. Gegen außergerichtliche Lösungen wird vor allem eingewandt, die Materie sei zu vielschichtig, die Gefahr im übrigen groß, daß die Entscheidungen zu unterschiedlich ausfallen.
Bei Reform-Überlegungen spielt dagegen seit langem eine Rolle, daß weit mehr gescheiterte Ehen für nichtig erklärt werden könnten, als dies tatsächlich geschieht. In ihrer Antwort an die Deutsche Bischofskonferenz betonten daher die Offiziale, daß „über mehr Ehen Nichtigkeitsprozesse geführt werden könnten, wenn die Möglichkeiten des kanonischen Rechts besser bekannt wären und mehr Betroffene dazu bewogen würden, den Weg zu den kirchlichen Gerichten zu gehen“.
Der Ständige Rat der Bischofskonferenz machte sich dieses Anliegen zu eigen, kam aber ansonsten zum Ergebnis, „daß die Möglichkeiten der vorgegebenen Rechtsordnung in den deutschsprachigen Offizialaten bereits weitgehend ausgeschöpft werden“.
Zumal man, und das ist Jahr für Jahr etwa in den Ansprachen des Papstes vor der Rota nachzulesen, in Rom

selbst immer wieder vor allzu großzügigen Auslegungen, „bequemen Lösungen“ (Johannes Paul II.) im Zusammenhang mit den Eheannullierungsverfahren warnt. Bei der Untersuchung einer eventuellen Eheunfähigkeit dürfe, so der Papst noch im Januar 1997, kein „allzu sehr idealisiertes Verständnis“ von den Beziehungen zwischen den Ehepartnern zugrundegelegt werden. Die „normale Mühe“ im täglichen Miteinander könne nicht als Eheunfähigkeit interpretiert werden.
Wo immer man Spielräume für mögliche veränderte künftige Regelungen sieht, ob in den außergerichtlichen Lösungen – wie offenbar Kardinal Ratzinger – oder in der Weiterentwicklung bestehender Regelungen zusammen mit mehr Information – wie die deutschen Offiziale – die eigentliche Crux liegt darin, daß dies alles letztlich keine Antwort auf das pastorale Problem der wiederverheirateten Geschiedenen darstellt.
In Einzelfällen mögen auf solchen Wegen Hilfen erreichbar sein. Zur inneren Glaubwürdigkeit und Konsistenz des Annullierungsweges mag die Realisierung mancher dieser Überlegungen sogar angezeigt sein. In der entscheidenden Frage ändert sich damit aber nichts, und die lautet: Wie verfährt die Kirche mit jenen, denen der Annullierungsweg nicht offensteht bzw. die ihn gar nicht für sich anstreben? *nt*

Sprachrohr

BDKJ feiert sein 50jähriges Jubiläum

Wenn in den letzten Jahren Bischöfe und der Bund der Deutschen Katholischen Jugend in einem Satz genannt wurden, ging es in den allermeisten Fällen um Konflikte, Spannungen, Vorwürfe und gegenseitige Forderungen. Um so aufmerksamer wurde daher wahrgenommen, mit welcher Wertschätzung die zwei berufenen Repräsentanten der Deutschen Bischofskonferenz dem Geburtstagskind BDKJ gratulierten.
Dieser feierte im April unter dem Motto „katholisch – politisch – aktiv“ in Altenberg sein 50jähriges Jubiläum. Die erste „Hauptkonferenz der Führerschaft der katholischen Jugend“, die vom 24. bis 28. März 1947 in Hardehausen stattfand, gilt als die eigentliche Geburtsstunde des BDKJ, der zunächst als Bund konzipiert wurde, sich seit Anfang der 70er Jahre aber als Dachverband versteht von derzeit 16 in Profil und Struktur selbständigen Kinder- und Jugendverbänden.

Weder die im Festgottesdienst gehaltene Predigt des Vorsitzenden der Bischofskonferenz noch das Grußwort des Vorsitzenden der Kommission für Jugendfragen der Deutschen Bischofskonferenz lassen sich einfachhin als von Festtagsstimmung animierte Freundlichkeiten abtun. Der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* wie der Osnabrücker Bischof *Franz-Josef Bode* haben gerade ein vor der jüngsten Konfliktgeschichte nicht selbstverständliches Bekenntnis zum BDKJ abgelegt.

In Abgrenzung gegenüber der Vorstellung von vereinzelten, ihre jeweiligen Ziele absolut setzenden Gruppen und Verbänden betonte Lehmann: „Die Präsenz junger Katholiken und der kirchlichen Jugendarbeit braucht ein Sprachorgan und eine Vertretung sowohl in der Kirche als auch im gesellschaftlichen Konzert vieler Stimmen. Wir müßten so etwas erfinden, wenn wir den BDKJ nicht hätten.“ Bode unterstrich, die „Einbindung des BDKJ in die Kirche“ stehe, auch wenn er offene Fragen und wunde Punkte pointiert benenne, außer Frage.
Damit gaben beide Bischöfe ein Signal, das wohl auch in den eigenen Reihen verstanden werden sollte. Gerade etwa der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner*, hatte zuletzt beim Papstbesuch 1996 in Deutschland formuliert, er erwarte in bezug auf dessen eigentliche Aufgabenstellung nichts mehr vom BDKJ. Dabei lobte er zugleich den Evangelisierungseifer der Jugendgruppen in den sogenannten neuen geistlichen Bewegungen. Ein anderer profilierter BDKJ-Gegner unter den deutschen Bischöfen, der Erzbischof aus Fulda, *Johannes Dyba*, gab dem Jubilar in einem Beitrag der Fuldaer Bistumszeitung mit auf den Weg: An die Stelle des Dienstes am Reich Gottes sei beim BDKJ in den vergangenen 25 Jahren eigentlich nur noch die Vertretung vielfältiger eigener Interessen getreten.

In eben diesen vergangenen 25 Jahren – Anfang der 70er begann die „politische“ Phase des BDKJ – richtete sich das bischöfliche Unbehagen meist gegen ein unterstelltes Mißverhältnis bei den zentralen Aufgaben: Zuviel Engagement in der Kirchen- und Gesellschaftspolitk, zuwenig Einsatz für Glaubensweitergabe und Spiritualität. Zu einem besonders dicken Stein des Anstoßes aber wurde der von der BDKJ-Hauptversammlung im April 1994 verabschiedete „Demokratieförderplan für die katholische Kirche in Deutschland“, versehen mit einem Titel, der auch nicht gerade Harmoniestreben beim BDKJ vermuten läßt: „Macht teilen – Gleichheit anerkennen“. Noch weniger verdaulich war für die Bischöfe aber die gegen das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis“ gerichtete Unterschriften-Aktion des BDKJ beim Dresdner Katholikentag 1994.
Die von der Bischofskonferenz bei ihrer Herbstvollversammlung im gleichen Jahr beschlossene Aufhebung der Personalunion zwischen dem Leiter der Arbeitsstelle für Jugendseelsorger der Bischofskonferenz und dem BDKJ-Bundespräses wurde von vielen Beobachtern und Kritikern entsprechend als Strafaktion der Bischöfe gegen einen BDKJ empfunden, der endgültig den Bogen überspannt hatte (vgl. HK, November 1994, 549 ff.). In jedem Fall aber war zu diesem Zeitpunkt sicherlich der Tiefpunkt des Verhältnisses zwischen dem Dachverband und den Bischöfen erreicht.

„Jugendbischof“ Bode machte um den Demokratieförderplan beim Jubiläum keinesfalls einen Bogen. Auch wenn die Bischöfe bei mancher theologi-

scher Argumentation noch Klärungsbedarf sähen, würdigte er doch ausdrücklich das Anliegen des BDKJ selbst. Die vom BDKJ pointiert vorgetragenen Hoffnungen beschäftigten schließlich keinesfalls nur die Jugendarbeit: Menschen unserer Tage sollten als mündige Christen die Möglichkeiten haben, durch echte Partizipation an kirchlichen Entscheidungsprozessen stärker das kirchliche Leben mitzugestalten.
Weder der „Jugendbischof" noch der Konferenzvorsitzende wollten die vergangenen Konflikte dabei herunterspielen. Und beide Bischöfe rechnen realistisch damit, daß, wie es Lehmann formulierte, „wir gewiß immer wieder miteinander zu streiten haben". Tabuthemen dürfe es dennoch zwischen Amt und Jugendverband keine geben. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz machte auch keinen Hehl aus der auch auf sich selbst bezogenen Unzufriedenheit mit den „weißen Flecken auf der Landkarte der Jugendarbeit", namentlich was den Umgang mit der Schrift, der großen Tradition und dem spirituellen Erbe des Glaubens betreffe. Ausdrücklich betonte er dazu jedoch sofort, das Beklagen des Defizits wolle er mehr als Aufruf zu gemeinsamer Phantasie, nicht als Schuldvorwurf verstanden wissen.
So hatten die Reden beider Bischöfe auch den Charakter der Mahnung zum Schulterschluß angesichts der enormen künftigen Herausforderungen der Kirche, vor denen die Jugendverbände sicherlich nicht verschont bleiben. Fast beschwörend gab Lehmann dem BDKJ mit auf den Weg: „Wir haben nur miteinander eine wirkliche Zukunft." *fo*

„Netzwerk"

Lutherische Leitlinien für das kirchliche Leben

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), der acht lutherische Landeskirchen innerhalb der EKD angehören, möchte sich neue *Leitlinien für das kirchliche Leben* geben. Ein Entwurf für solche Leitlinien liegt seit kurzem vor (Texte aus der VELKD, Nr. 76); jetzt sollen zunächst die Gliedkirchen Stellung nehmen, bevor eine Endfassung erarbeitet werden kann.
Ordnungen bzw. Leitlinien für das kirchliche Leben wie die jetzt von der VELKD im Entwurf vorgelegten sind etwas spezifisch Protestantisches. Am Anfang der Reformation in den deutschen Territorien standen *Kirchenordnungen*. In ihre Tradition gehören die Ordnungen, die heute in evangelischen Kirchen in Geltung sind. Eine direkte katholische Entsprechung dazu gibt es nicht. Vieles von dem, was die kirchlichen Lebensordnungen auf protestantischer Seite inhaltlich abdecken, ist für die katholische Kirche gesamtkirchlich im Codex des kanonischen Rechts geregelt.

Die noch geltende Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD stammt aus dem Jahr 1955. Schon von daher ist es mehr als verständlich, wenn jetzt eine Neufassung in Arbeit ist. Als Begründung verweist die VELKD-Kirchenleitung auch auf den Wiedereintritt der drei ostdeutschen lutherischen Landeskirchen (Mecklenburg, Sachsen, Thüringen). Der Bund der evangelischen Kirchen in der DDR hatte seinerzeit eine Lebensordnung unter dem Titel „Mit der Kirche leben" erarbeitet.
Der Entwurf für Leitlinien des kirchlichen Lebens ist ein aufschlußreicher Text, nicht nur für Lutheraner bzw. Protestanten. Er spiegelt kirchliche und gesellschaftliche Veränderungen der letzten Jahrzehnte wider, er läßt erkennen, wie sehr Anspruch und Wirklichkeit vielfach auseinanderklaffen, er belegt die Schwierigkeiten kirchlichen Handelns in einer nachchristlichen Gesellschaft in Ost- wie in Westdeutschland.

Interessant ist schon, wie sich in dem Entwurf die kirchlich-pastoralen Sprachspiele mischen. Da ist auf der einen Seite in herkömmlicher Weise davon die Rede, daß sich die Gemeinde aus Gebet, Gottesdienst und Abendmahl erneuere. Gleichzeitig geht es sehr organisationssoziologisch zu, wird die Entwicklung von Leitungskompetenz und von Leitbildern für die gemeindliche Arbeit angemahnt, spricht der Text von „zeitgemäßen Leitungs- und Steuerungsmechanismen". In ein und demselben Absatz findet sich der Verweis auf die Geschichten und Gebete der Bibel als die „elementare Ausdrucksform der Seelsorge" und die Aussage, das Verständnis für die aktuellen Lebenssituationen und die Sinnsuche von Menschen müsse sich verbinden mit Kenntnissen innerpsychischer Vorgänge sowie Methoden der Gesprächsführung.

Es nimmt nicht wunder, daß sich der Entwurf ausführlich mit der Frage nach den Voraussetzungen für die Taufe, für die kirchliche Eheschließung und die kirchliche Beerdigung befaßt. Hier treten für die einzelnen Pfarrer bzw. Gemeinden immer wieder Problemfälle auf, bei denen zwischen den Wünschen der Menschen und den Anforderungen aus dem Selbstverständnis der Kirche abzuwägen ist. Die lutherischen Pfarrerinnen und Pfarrer werden in den Leitlinien ermahnt, sich am Bekenntnis ihrer Kirche zu orientieren. Wo dieses unbeachtet bleibe, könne es zu einer mißbräuchlichen Verwendung der Heiligen Schrift kommen.

Die Leitlinien sollen ein „Netzwerk der Orientierung" sein: „Indem sie das unter der Oberfläche liegende Netzwerk der Tradition emporheben und sichtbar machen, eröffnet sich für den einzelnen und die Gemeinden die Möglichkeit der situationsbezogenen und biographischen Aneignung". Das ist bei weitem nicht der einzige ziemlich wolkig-unscharfe Satz in dem vorliegenden Entwurf. Aber vielleicht ist eine gehörige Portion Unbestimmtheit und Sowohl-Als-auch der Preis, den die lutherische Kirche zahlen muß, wenn sie heute überhaupt das Wagnis solcher Leitlinien eingeht. Es sage im übrigen niemand, die entsprechenden Probleme gebe es auf katholischer Seite nicht. *ru*

Mediengesellschaft: Gemeinsame Erklärung der Kirchen

Eine breite öffentliche Auseinandersetzung über die sozialen und kulturellen Veränderungen, die einhergehen mit der rasanten Entwicklung bei den Medien, vor allem den elektronischen, fordern die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD in einer Ende April veröffentlichten gemeinsamen Erklärung.

Den Verweis auf das „Gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" legt schon der kurze zeitliche Abstand nahe. Knapp drei Monate nach dessen Veröffentlichung legen die beiden großen Kirchen in Deutschland erneut gemeinsam eine Stellungnahme zu einem brisanten Thema vor: „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft".

Erarbeitet wurde die Erklärung von einer 16köpfigen, aus Theologen, Journalisten und Kommunikationswissenschaftlern zusammengesetzten Arbeitsgruppe unter der Leitung des stellvertretenden Vorsitzenden der Publizistik-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof *Friedrich Ostermann* (Münster), und des Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, *Peter Steinacker*. Den Anstoß zu dieser gemeinsamen Erklärung, zu deren Fortschreibung sich die Kirchen angesichts der Schnellebigkeit der Medienwelt schon verpflichtet haben, gab in diesem Fall die evangelische Seite, konkret die 1992 mit dem Schwerpunktthema „Kirche und Medien" in Suhl tagende EKD-Synode.

Medienentwicklung ist keine Naturgewalt

Auch mit dieser Erklärung wollen die Kirchen Impulsgeber für einen möglichst breit zu führenden gesellschaftlichen Dialog sein. Dieser Auseinandersetzung mit der künftigen Gestaltung des Mediensystems messen sie dabei große Bedeutung bei, komme diesem doch „wegen seiner prägenden Kraft für kollektive Deutungsmuster, an denen die Menschen ihr Verständnis vom Leben und ihre Orientierung im Handeln ausrichten", eine gesellschaftliche Schlüsselstellung zu. Ausdrücklich konzentrieren sich die Kirchen in ihrer Erklärung auf die *ethischen Fragestellungen* und den Orientierungsbedarf, der sich aus der Medienentwicklung der letzten Jahre ergibt. Ihre Zuständigkeit für diesen Themenbereich erklären sie direkt und schnörkellos: „Die Pflege von Kultur und Kommunikation ist wegen ihrer Bedeutung für die individuelle Wahrnehmung und für den Aufbau von Lebensorientierungen und Weltbildern immer ein wichtiges Anliegen der Kirchen gewesen."

Die Erklärung ist dabei von einer zentralen Sorge getragen: Gegenüber der enormen Dynamik der technischen und ökonomischen Entwicklung auf dem Medien- und Kommunikationssektor drohen deren „schwer kalkulierbare" soziale und kulturelle Folgen unterbelichtet zu bleiben. Die Frage, ob das technisch Machbare und in ökonomischer Perspektive Sinnvolle auch „Sozial- und Humanverträglichkeit", ebenso „Verträglichkeit im internationalen Zusammenhang" gewährleiste, scheinen oftmals ausgeklammert.

So sehen die Kirchen beispielsweise auch die *Medienpolitik* seit gut einem Jahrzehnt zunehmend in den Dienst von Technologie- und Standortpolitik genommen und weniger an kultur- und gesellschaftspolitischen Zielsetzungen orientiert wie der Informations- und Meinungsfreiheit, Bildung und Aufklärung, gesellschaftlicher Integration und kultureller Identität.
Dagegen betonen die Kirchen den notwendig fortdauernden, immer dringlicher werdenden politischen Gestaltungsbedarf der Medien- oder Informationsgesellschaft; dabei müsse diese Gestaltungsaufgabe immer schon im globalen Zusammenhang gesehen werden. Bei der Vorstellung der 80seitigen Erklärung am 30. April in Frankfurt betonte dazu der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*: „Weder die technische Entwicklung der Medien noch ihre wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten müssen quasi wie eine Naturgewalt zu unvermeidlichen Ergebnissen führen."

Vorrangig aber mahnen die Kirchen, die Medien als „Instrumente sozialer Kommunikation" auch und wieder stärker von ihrer „dienenden" Funktion und Aufgabe her zu betrachten, ihre Entwicklung nach dem Nutzen oder Schaden für die Würde des einzelnen und das Gemeinwohl zu beurteilen. Für die Kirchen sei entscheidend, ob die Medien- und Kommunikationstechniken „dem Menschen, der Entfaltung von Lebensmöglichkeiten, seiner kritischen Verantwortung und dem Zusammenleben in der (Welt-) Gesellschaft dienen"; gefördert und ausgebaut werden müßten jene Instrumente medialer Kommunikation, „die der Orientierung, der Aufklärung, der Selbstvergewisserung und Verständigung der Menschen dienen".

Die Gefahr gesellschaftlicher Desintegration

Gemäß dem schon im Titel der Erklärung erhobenen Anspruch, sich Chancen *und* Risiken der Mediengesellschaft widmen und beide gegeneinander abwägen zu wollen, bemühen sich die Kirchen um eine ausgewogene Darstellung einer *höchst ambivalenten Entwicklung*, der mit der gegenwärtigen Entwicklungsdynamik verbunde-

nen politischen und ethischen Zielkonflikte.

Bestehen auf der einen Seite berechtigte Hoffnungen, der rasante Fortschritt der Medien- und Kommunikationstechnologie (Stichworte: Digitalisierung, Datenkompression, Verknüpfung von Informations- und Kommunikationstechnik, Internet) werde zum Wachstumsmotor der Wirtschaft, sind andererseits beispielsweise negative Beschäftigungseffekte bereits absehbar. Eine quantitative Zunahme des Informationsangebotes bedroht bei gewachsenem ökonomischem Druck die Qualität. Eine aus der nun schier unbegrenzten Informationsfülle resultierende Unübersichtlichkeit und Überlastung, der damit gewachsene Selektionsdruck senken möglicherweise das Informations- und Orientierungsniveau. Auch die Gefahr der Manipulierbarkeit steigt mit dem Zwang zur Auswahl.

Dem durch Vernetzung und weltweiten Datentransfer erreichten Fortschritt in Forschung, Wissenschaft und Bildung steht der Verlust an „Primärerfahrungen", die Verlockung zur Flucht in Scheinwelten gegenüber. Prinzipiell fast unbegrenzte Kommunikationsmöglichkeiten gehen einher mit der Gefahr sozialer Isolation. Die Möglichkeit, aus einem fast unbegrenzten Medienangebot nach individuellen Bedürfnissen und Interessen wählen zu können, befördert unter Umständen erst recht Konsumhaltung und Passivität bei der Medienrezeption.

Die Ausdifferenzierung des Medienangebotes für eine kleine Zielgruppe, erkennbar beispielsweise an der stetigen Zunahme von Special-Interest-Zeitschriften und Spartenkanälen, könne zu einer weiteren Segmentierung der Gesellschaft führen. Mit der Erweiterung des Informationsangebotes vergrößere sich auch die Kluft zwischen gut und schlecht Informierten; Menschen mit einer guten Ausbildung und hoher Medienkompetenz könnten das erweiterte Medienangebot am besten nutzen.

Vor allem in solchen möglichen gesellschaftlichen Desintegrationstendenzen sowie der Spaltung auch der Weltgesellschaft in Informationsbesitzer und Informationshabenichtse („Länder mit guter Bildungs- und Wissenschaftsstruktur profitieren weit mehr vom Fortschritt der Informations- und Kommunikationstechnik als unterentwickelte") sehen die Kirchen ein Hauptrisiko der gegenwärtigen Entwicklung. Ein anderes liegt für sie in der Bedrohung der Informations- und Meinungsvielfalt durch die wettbewerbsbedingt zunehmende Konzentration wirtschaftlicher und publizistischer Macht in den Händen oft international operierender Medienkonzerne.

Aufgrund dieses komplexen Befundes folgern die Kirchen beispielsweise die Notwendigkeit einer stetigen Neubesinnung auf die *journalistische Berufsethik*. Ihr Stellenwert habe mit der Expansion der Medien zugenommen. Konkreter noch fordern die Kirchen etwa auch, die individuellen und sozialen Folgen der Entwicklung der Mediengesellschaft sollten von einer unabhängigen wissenschaftlichen Forschung untersucht werden. An Bundesregierung und Bundesländer ergeht die Aufforderung, regelmäßig und zumindest alle zwei Jahre einen Bericht über diese Entwicklung vorzulegen, „der nicht nur die Daten zur wirtschaftlichen, technischen und rechtlichen Entwicklung enthält, sondern die Bereiche Sozialverträglichkeit, Meinungsvielfalt und Verantwortlichkeit der Medien einbezieht".

Medienkompetenz als zentrale Bildungsaufgabe

Die im letzten Teil der Erklärung vorgelegten konkreten ethischen Orientierungshilfen und „Handlungsempfehlungen" lassen sich auf zwei Punkte konzentrieren: Zum einen drängen die Kirchen, Möglichkeiten zu suchen, „die Verantwortung von Medienschaffenden für die Folgen ihres Handelns sowie die Einflußmöglichkeiten der Mediennutzerinnen und Mediennutzer zu stärken". Entschieden setzen sie damit gerade angesichts der Abnahme ordnungspolitischer Steuerungsmöglichkeiten im nationalen Rahmen auf Selbstregulierung, Eigenverantwortung und Selbstkontrolle. Ordnungspolitische Vorkehrungen zur Sicherung der Meinungs- und Medienvielfalt, zur Begrenzung von vorherrschender Meinungsmacht werden damit jedoch nicht obsolet.

Zum anderen aber legt die Erklärung besonderes Gewicht auf den kompetenten Umgang mit den Medien durch die *Nutzer*. Die Ausbildung einer solchen Medienkompetenz soll zu einer zentralen Bildungsaufgabe, der Umgang mit Medien zu einem integrierten Teil jeder Bildungsarbeit werden – vom Kindergarten ab bis zur Seniorenarbeit. Auch die Befähigung, die einzelnen Angebote selbst in kritischer und ethisch verantwortbarer Weise erstellen, beurteilen und nutzen zu können, sei um so wichtiger, „je mehr die Bedeutung anderer Steuerungsmöglichkeiten im Zuge der Deregulierung schwindet".

Selbstkritisch weisen die Kirchen an einigen Stellen auch auf *eigene Versäumnisse* gegenüber den neuen medialen Herausforderungen hin und benennen den Nachholbedarf auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens und Handelns. Die Auswirkungen der Medienentwicklung auf die kirchliche Arbeit seien dabei ebenso ambivalent wie die auf die Gesamtgesellschaft: So rechnen die Kirchen beispielsweise damit, daß in bezug besonders auf die elektronischen Medien die Ausweitung der Programmangebote dazu führen wird, „daß im Verhältnis zum Gesamtangebot die Zahl kirchlicher Beiträge zurückgeht (Verdrängung durch Angebotsmenge)". Die Ausweitung der Programme habe bereits in den vergangenen Jahren zu teilweise erheblichen Einschaltquotenverlusten bei Sendungen mit religiös-kirchlichen Themen geführt, da diese mit massenattraktiven Programmen konkurrieren müßten. Gleichzeitig böten die neuen Medienanwendungen jedoch auch den Kirchen vielfältige Möglichkeiten, „in einem kreativen Prozeß die kirchliche Verkündigung

des christlichen Glaubens in neuen (auch unterhaltsamen Formen) zu präsentieren". Dabei verspricht man sich einiges vor allem von den dialogisch orientierten Angeboten.
Als ein Ziel der vehement eingeforderten medienpädagogischen Anstrengungen weist die Erklärung eine „nüchterne Grundskepsis" aus, mit der der Nutzer das ihm reichlich und empathisch Angebotene prüfen solle. Mit „nüchterne Grundskepsis" könnte man auch den Tenor der Erklärung beschreiben. Bei verhaltener Begeisterung und Faszination für die neuen technischen Errungenschaften der Medien- und Kommunikationswelt kommen die Kirchen dennoch ohne kulturpessimistische Zwischentöne oder gar Katastrophenszenarien aus. *A. F.*

ZdK: Unter neuer Führung

Zum neuen Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken wurde der sächsische Wissenschaftsminister Hans Joachim Meyer gewählt. Er möchte sowohl das gesellschaftliche wie das kirchliche Profil des ZdK schärfen.

„Ich finde, daß das Aufbauprinzip des ZdK, die Zusammenführung gewählter Delegierter kirchlicher Räte und von Vertretern der Verbände, ein gutes Prinzip ist, weil es ein ausgewogenes Zusammenwirken der beiden wichtigsten Formen des Apostolats ermöglicht." Diese anerkennenden Worte zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken fand im Frühjahr 1990 *Hans Joachim Meyer*, damals Bildungs- und Wissenschaftsminister im Kabinett *de Maizière* und Vorsitzender des „Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen in der DDR", in einem Interview mit dieser Zeitschrift (vgl. HK, Mai 1990, 231). Jetzt wurde Meyer, inzwischen sächsischer Wissenschaftsminister, von der Frühjahrsvollversammlung des ZdK zu dessen neuem Präsidenten gewählt.
Rita Waschbüsch, seit 1988 ZdK-Präsidentin, hatte nicht mehr kandidiert. Viele Blicke richteten sich auf die baden-württembergische Kultusministerin *Annette Schavan* als erwünschte Nachfolgerin; sie stand dann aber für eine Kandidatur nicht zur Verfügung. Als einziger Bewerber ging der sächsische CDU-Wissenschaftsminister und frühere Anglistik-Professor ins Rennen, bisher wie Annette Schavan einer der vier Vizepräsidenten des Zentralkomitees. Meyer wurde am 25. April mit deutlicher, wenn auch nicht überwältigender Mehrheit gewählt: Er erhielt 136 Ja-Stimmen, bei jeweils 26 Neinstimmen und Enthaltungen.

Für nüchternen Realitätssinn

Der neue ZdK-Präsident kommt aus den neuen Bundesländern und war zu DDR-Zeiten im Rahmen der durch staatlich-ideologische Zwänge wie bischöfliche Vorgaben begrenzten Möglichkeiten als katholischer Laie aktiv, etwa als Mitglied der Dresdner Pastoralsynode. Ins gesamtdeutsche kirchliche Rampenlicht trat er beim Berliner Katholikentag vom Sommer 1990 (vgl. HK, August 1990, 316 ff.). Damals sagte Meyer bei der Schlußveranstaltung vor dem Reichstag, die DDR-Katholiken kehrten in die Gemeinschaft der deutschen Katholiken erhobenen Hauptes zurück, „mit leeren Händen, aber nicht in Armut".
Von solchem Selbstbewußtsein geprägt war jetzt auch die Rede, mit der sich der neue Präsident unmittelbar nach seiner Wahl dem ZdK und der Öffentlichkeit vorstellte. Sie enthielt keine provozierend-einseitigen Spitzen, war aber auch nicht im schlechten Sinn ausgewogen. Meyer äußerte sich programmatisch zum *gesellschaftlichen* wie zum *kirchlichen* Aufgabenfeld des ZdK, unter Voranstellung des ersteren: Wichtig sei es vor allem, „die ethischen Werte zu retten und zu verteidigen, die für Christen als Grundlage der Menschenwürde und des menschlichen Miteinanders lebenswichtig sind, ganz unabhängig von jeder gesellschaftlichen Struktur". Gleichzeitig plädierte er dafür, an den „nüchternen Realitätssinn" des sozialen Katholizismus anzuknüpfen und diesen innovativ zu verteidigen.

Im innerkirchlichen Teil seiner Antrittsrede wandte sich Meyer gegen ein ungeschichtliches Verständnis von Kirche: „Eine lebendige Kirche muß sich entwickeln, und sie hat sich auch stets entwickelt, um die Botschaft des Glaubens verkünden und leben zu können." Die Erneuerung der Kirche könne aber nur aus dem Geist der Frohen Botschaft erfolgen. Der Dialog bleibe ein christliches Zeugnis, „wenn wir diesen Dialog auf der Grundlage des Glaubens und in der Gemeinschaft der Kirche führen". Das müsse das Profil des Zentralkomitees sein.

In ihrem letzten „Bericht zur Lage" hatte es Rita Waschbüsch weitgehend bei einer jeweils knapp chrakterisierenden Aufzählung der wichtigsten ZdK-Ereignisse und -initiativen während ihrer Amtszeit belassen: Die Katholikentage von Berlin, Karlsruhe und Dresden, der Hildesheimer „Katholische Kongreß" zum Thema Solidarität; Bemühungen um das christlich-jüdische und christlich-islamische Gespräch sowie um das Verhältnis zu Kunst und Kultur; Stellungnahmen zum Lebensschutz, zur Familien- und Ausländerpolitik. Sie kam zu dem Fazit, der deutsche Katholizismus habe sich in der zurückliegenden Zeit als „ausgesprochen lebendig und lebensfähig" erwiesen. Das Verhältnis zwischen Zentralkomitee und Deutscher Bischofskonferenz bezeichnete sie als „gut und tragfähig".
Mit dem Wechsel an der Spitze sind

die Probleme nicht vom Tisch, die dem ZdK in den vergangenen Jahren zu schaffen gemacht haben. Das Zentralkomitee muß vor allem seinen Ort in einer sich verändernden kirchlichen Landschaft erst noch finden: Es eignet sich nicht als Speerspitze von Reformforderungen, drängt aber doch auf situations- wie traditionsgerechte Lösungen für die großen Herausforderungen für die Kirche in Deutschland. Es möchte die Stimme des deutschen Katholizismus in Politik und Öffentlichkeit zur Geltung bringen, bildet aber gleichzeitig erst einmal den größer gewordenen Pluralismus im früher einmal weithin geschlossenen katholischen Lager ab.

Abgeschlossen ist jetzt die – allerdings nicht besonders spektakuläre – *Strukturreform* des ZdK. An die Stelle des bisherigen Geschäftsführenden Ausschusses ist ein „Hauptausschuß" mit 35 Mitgliedern getreten, von denen fünfzehn durch die Vollversammlung zu wählen waren. Ebenfalls neu ist das Amt des Sprechers bzw. der Sprecherin von zehn *Sachbereichen*, die die Arbeit des Zentralkomitees inhaltlich profilieren sollen.
Für pastorale Grundfragen ist jetzt z. B. *Werner Remmers* als Sprecher zuständig, Direktor der Berliner Katholischen Akademie, für politische Grundfragen der als Einzelpersönlichkeit in das ZdK gewählte Heidelberger Jurist und Verfassungsrichter *Paul Kirchhof*. Die weiteren Sachbereiche: Gesellschaftliche Grundfragen, kulturpolitische Grundfragen, familienpolitische Fragen, soziale Arbeit, publizistische Aufgaben, Umwelt und Technik, weltweite Solidarität und Entwicklungszusammenarbeit sowie europäische Zusammenarbeit.

Christen in der pluralistischen Gesellschaft

Zu Vizepräsidenten wählte die Frühjahrsvollversammlung *Walter Bayerlein* (er hatte dieses Amt früher schon einmal inne), *Christian Bernzen*, *Irmgard Jalowy* und *Annette Schavan*. Während die baden-württembergische Kultusministerin Schavan, der im ZdK bewährte und durch schnörkelloskompetente Redebeiträge profilierte Münchner Richter Bayerlein und der 34jährige Hamburger Rechtsanwalt Bernzen (früher in der BDKJ-Spitze aktiv) auf Anhieb gewählt wurden, brauchte es für den vierten Vizepräsidenten mehrere Wahlgänge. Schließlich setzte sich Frau Jalowy, bis vor kurzem Vorsitzende der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, mit wenigen Stimmen Vorsprung gegen den bisherigen Vizepräsidenten *Karl Nothof* von der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung durch.

Die nächste Vollversammlung unter Leitung des neuen, verjüngten ZdK-Präsidiums findet Anfang Oktober in Erfurt statt. Ihr schließt sich eine *Studientagung* mit dem Titel „Dialog und Solidarität" an, bei der es um kritische Zeitgenossenschaft und solidarisches Zeugnis der Hoffnung von Christen in der pluralistischen Gesellschaft gehen soll. Das Spektrum der Themen für die Erfurter Veranstaltung umfaßt die Zukunft der freiheitlichen Demokratie ebenso wie die Entwicklung der Arbeitsgesellschaft im Zeitalter der Globalisierung, den ökologischen Wandel ebenso wie die Frage nach Bildungs- und Erziehungszielen oder die Rolle der Medien.
Ob es gelingt, bei einem so breiten Themenfeld über eine grobe Bestandsaufnahme und allgemeine Appelle für das gesellschaftliche Engagement von Christen im Pluralismus hinauszukommen, bleibt abzuwarten. Es trifft sich jedenfalls gut, daß die erste größere ZdK-Veranstaltung nach Amtsantritt von Hans Joachim Meyer als Präsident in den neuen Bundesländern stattfindet, wo die Herausforderung durch ein nichtchristliches Umfeld stärker spürbar ist als in manchen Teilen der „alten" Bundesrepublik.

Meyer erinnerte in seiner Antrittsrede an die ökumenische Gemeinsamkeit mit den evangelischen Christen, die alte Frontstellungen überwunden habe. Rita Waschbüsch hatte zuvor nochmals den Beschluß von ZdK und Evangelischem Kirchentag verteidigt, Anfang des kommenden Jahrhunderts einen ökumenischen Kirchentag zu veranstalten. Es gehe darum, das „Wenige, was uns noch trennt, in geduldigem Aufeinanderzugehen zu überwinden". Man werde diesen Weg selbstverständlich mit dem kirchlichen Amt gemeinsam gehen, sich aber nicht von ihm abhalten lassen, „weil wir wissen, daß die Zukunft des Christentums wesentlich vom gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens abhängt".

Verheißungsvolles Signal

Unabhängig davon, was aus dem Projekt des ökumenischen Kirchentags im einzelnen wird, zeigt der Plan ein gewisses *ökumenisches Dilemma des ZdK*: Es hat auf evangelischer Seite keinen adäquaten Partner. Schließlich ist der Deutsche Evangelische Kirchentag keine Institution, die die evangelische Laienarbeit repräsentiert, sondern hat nur die Aufgabe, die Kirchentage zu organisieren und zu gestalten. Partner für den Rat der EKD ist nicht das ZdK, sondern die Deutsche Bischofskonferenz, mit der zusammen im Frühjahr das Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage und jetzt eine Erklärung zur Medienentwicklung vorgelegt wurden (vgl. ds. Heft, S. 279).
In der Diskussion der ZdK-Frühjahrsvollversammlung zum Sozialwort kam das Problem kurz zur Sprache: Soziale und politische Fragen sind *die* klassische Domäne des deutschen Laienkatholizismus. Das grundlegende, methodisch wie inhaltlich sorgfältig erarbeitete und durchweg gut aufgenommene Gemeinsame Wort zu diesem Themenfeld wurde auf katholischer Seite jetzt aber nicht vom ZdK, sondern von der Bischofskonferenz verantwortet.

Die Aussprache über das Wort zur sozialen und wirtschaftlichen Lage war solide, aber nicht gerade aufregend. Wirklich spannend wurde es bei der Frühjahrsvollversammlung außer bei den vielen Wahlgängen erst bei der Diskussion über die Bioethik-Konven-

tion („Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin") des Europarats, die von der Bundesregierung bislang nicht unterzeichnet wurde. Während der Bonner Philosoph *Ludger Honnefelder* (Mitglied des Europarats-Lenkungsausschusses für Bioethik) trotz etlicher Bedenken für eine Zustimmung Deutschlands zur Konvention plädierte, warnte der SPD-Abgeordnete *Robert Antretter* davor, nicht ohne die Verbesserungen während der Erarbeitung des Textes anzuerkennen. Ein Beschluß war vom ZdK in dieser Sache nicht zu fassen. Aber die so engagiert wie kompetent geführte Debatte über die Probleme der Biomedizin war ein verheißungsvolles Signal für die weitere Arbeit des Zentralkomitees: Es muß ihm vor allem darum gehen, christliches Zeugnis durch nüchterne Sacharbeit glaubwürdig und in der Öffentlichkeit präsent zu machen. *U. R.*

Frankreich: Brief der Bischöfe an die Katholiken

Drei Jahre haben die französischen Bischöfe an einem Text gearbeitet, den sie Ende 1996 als „Brief an die französischen Katholiken" veröffentlichten. Der Bischofskonferenz gelang damit, was seit langem von ihr erwartet wurde: eine konzeptionelle und gegenwartsanalytische Grundsatzerklärung, auf die hin sich kirchliches Handeln beziehen läßt.

„Die französischen Katholiken befinden sich heute auf der Suche nach ihrem Standort" – so lautete der Schlüsselsatz eines Referates von Kardinal *Pierre Eyt*, dem Erzbischof von Bordeaux, das dieser Mitte April in der Katholischen Akademie in München hielt. Auch wenn der Papstbesuch vom vergangenen Herbst aus Anlaß des Jubiläums der Chlodwig-Taufe positiv verlief (vgl. HK, Oktober 1996, 509 ff., 535) – zurück bleibt der Eindruck, daß die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft bzw. Kultur in Frankreich gefährdeter sind denn je.

Positiv, aber nicht unkritisch zur Gegenwartskultur

Der französische Katholizismus realisiert, wie sehr er an kultureller Prägekraft verliert. Praktizierende Katholiken erfahren sich zunehmend als Minderheit in dem katholisch geprägten Land. Der dramatische Strukturwandel auf der Ebene der Pfarreien konfrontiert mit nachhaltigen Veränderungen an der kirchlichen Basis, die verkraftet sein wollen (vgl. HK, April 1997, 175 f.). Der Fall Gaillot wirkt unter den Bischöfen nach – für die Französische Bischofskonferenz war er wie eine „Verwundung" (Eyt).

Von daher ist es mehr als verständlich, wenn Frankreichs Kirche in letzter Zeit vermehrt Bemühungen um *Selbstvergewisserung* unternimmt. Große Bedeutung kommt in dem Zusammenhang einem Text zu, der auf der letzten Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz im November 1996 in Lourdes verabschiedet wurde (vgl. HK, Dezember 1996, 645) und auf den man sich in den letzten Monaten wiederholt bezog. Für die Kirche in Frankreich ist dieser Text zu einem viel zitierten und diskutierten Referenztext geworden. Aus ihm läßt sich ablesen, wie ein gewichtiger Teil des französischen Episkopates über die gegenwärtige religiös-kirchliche Lage denkt.

„Proposer la foi dans la société actuelle" – so der Titel des Dokuments (Wortlaut: Documentation catholique, 1.12.96, S. 1016 ff.) – ist das Ergebnis eines dreijährigen Erarbeitungsprozesses. Zusammen mit einer Arbeitsgruppe hatte der Bischof von Angoulême, *Claude Dagens*, einer der ausgewiesenen Theologen unter den französischen Bischöfen, auf der Vollversammlung 1994 hierzu eine erste Ausarbeitung vorgelegt, die auf erhebliches Interesse stieß (vgl. HK, Januar 1995, 13 ff.).

Die beiden Untertitel des Schreibens deuten die Spannung dieser Weiterentwicklung an: Schon vom Genus her handelt es sich nun um einen anderen Text – es wurde ein „Brief an die französischen Katholiken" daraus. Zugleich blieb es aber, was es von Anfang an war: ein von Dagens und seinen Mitarbeitern erstellter Bericht – mit etwas andersgelagerten Schwerpunkten, die Grundanliegen der ursprünglichen Fassung aber unverändert.

Zu den wichtigsten und überzeugendsten Teilen des Briefes gehören diejenigen, in denen sich die Autoren um eine ungeschminkte, realistische Darstellung der Präsenz des Glaubens in der französischen Gegenwartsgesellschaft bemühen (Überschrift des ersten Kapitels: „Unsere Lage als Katholiken in der Gegenwartsgesellschaft verstehen"). Dem gesamten Projekt ging es vor allem darum, Deutungen der (schwierigen) Gegenwartssituation, die die Ursachen einzelnen innerkirchlichen Entwicklungen zuweisen und womöglich in eine Fundamentalopposition gegenüber der Gegenwartskultur verfallen, argumentativ etwas entgegenzusetzen.

Die Ursachen für die gegenwärtig erlebte Krise habe im letzten nicht damit zu tun, daß „bestimmte Gruppen von Katholiken den Glauben verloren hätten oder den Werten der christlichen Tradition den Rücken kehren würden". Die Krise sei das Ergebnis einer ganzen Reihe von „sozialen und kulturellen Veränderungen", die „schnell, tiefgreifend und weltweit" wirkten.

Grundlegendes Lebenswissen, wie es von den großen Traditionen ausgehe, erlebe gegenwärtig eine Krise. Die „Elementar-Grammatik humaner Exi-

stenz" werde neu geschrieben: ob es der Geschlechterunterschied sei, die unterschiedlichen Rollen von Vater und Mutter oder alles, was mit Geburt und Tod zusammenhänge. Sich auf Traditionen und überlieferten Bräuchen auszuruhen, reiche nicht aus, „persönliche Aneignung" müsse ermöglicht werden.

Der Brief der Bischöfe ist um ein positives Verhältnis zur modernen Gegenwartskultur bemüht. Betont wird von ihnen ein gerade nicht immer schon negativer, sprich: kämpferisch antikirchlicher Begriff des Laizismus, sondern ein innerlich bejahter und für unverzichtbar gehaltener Laizismus, wie er sich „nach mehr als einem Jahrhundert kultureller und politischer Entwicklung" herausgebildet habe.

Wort- und Begriffsschöpfungen haben die – zuweilen auch nur erhoffte – Eigenschaft, ein Anliegen gut unterscheidbar auf den Punkt zu bringen und damit die öffentliche Diskussion zu bestimmen. Wie schon der Dagens-Bericht bedient sich auch der Brief der Bischöfe dieses Mittels. Mit den Begriffen „proposition" bzw. „proposer" ist Dagens eine Wortprägung gelungen, in der sich sein Anliegen auf anschauliche Weise verdichtet. Ob als Verb oder als Substantiv – mit proposition / proposer (vorschlagen, einbringen) wird auf eine *neue Beziehung* zwischen Kirche und Glauben einerseits und Gesellschaft andererseits gezielt, ist eine den heutigen Verhältnissen angemessene Methode der Glaubensverkündigung gemeint.

„Proposition" – das heißt: Was in der Vergangenheit von einer mehrheitlich katholischen Bevölkerung allgemein befürwortet und verlangt wurde, muß heute eigens eingebracht, vorgeschlagen, angeboten werden, ist inzwischen Gegenstand *individueller Entscheidung*. Was bisher allenfalls weiterzuführen war, muß nun ausdrücklich *gewollt* sein und *gefördert* werden. Man kann nicht mehr auf das traditionelle Erbe und die kulturelle Prägung setzen, es kommt auf die *persönliche Aneignung* an.

Das dritte Kapitel (Titel: „Eine Kirche bilden, die den Glauben einbringt") knüpft unmittelbar an die Themen des ersten an. In ausdrücklicher Abgrenzung zu anderen gängigen Auffassungen von „Evangelisierung" reklamiert der Brief einen eigenen Ansatz für sich. Die bisherige, für breite Teile der Kirche in Frankreich kennzeichnend gewordene „pastorale de l'accueil" müsse ergänzt werden durch eine „pastorale de la proposition".

Offen gegenüber pluralisierter Religiosität

Anliegen einer „pastorale de l'accueil" sei es, mit den Menschen in Kontakt zu treten und für diejenigen offen zu sein, die mit ihren Wünschen und Erwartungen kommen. Um nun weder das Glaubensgeheimnis zu „verschleudern", noch auch den Menschen etwas abzuverlangen, das sie nicht verstünden, müsse eine „pastorale de la proposition" hinzutreten. Die Kirche müsse *selbst die Initiative ergreifen* und die Menschen dazu einladen, Christus in den Sakramenten zu begegnen.

An dieser Stelle schließt das neue Konzept an eine für die Kirche in Frankreich kennzeichnende, zuweilen schmerzlich erlebte Diskussion vor allem der 80er Jahre an. Den vermeintlichen Gegensatz von „doktrinaler Sicherheit" und „Aufmerksamkeit für die gelebte Erfahrung" bemühen sich die Bischöfe zu überwinden. Die Auseinandersetzung zwischen den Befürwortern einer „sicheren Lehre" und den Anhängern einer „aktiven Präsenz in der Gesellschaft" sei im Begriff, von den Verhältnissen überholt zu werden. Die lehrmäßige Vertiefung des Glaubens sei im allgemeinen eng verbunden mit dem Wunsch, der Mission der Kirche zu dienen: „Theologische und die Lehre der Kirche betreffende Bildung erscheint nicht wie ein abgetrennter, mehr oder weniger eigenständiger Bereich, sondern als für das Wachstum des Glaubens und der Kirche lebensnotwendig."

Gegenüber dem ersten „Bericht Dagens" neu hinzugekommen ist ein Kapitel, in dem die Bischöfe den Versuch einer „Konzentration auf das Wesentliche" der Glaubensaussagen unternehmen. Vor dem Hintergrund einer religiösen Lage, die sie gleichermaßen gekennzeichnet sehen von Indifferenz der Religion gegenüber wie auch „vielfältigen Ausdrucksformen religiösen Bedürfnisses", arbeiten sie Spezifika des christlichen Glaubens heraus, die genau diese Situation treffen sollen.

Die französischen Bischöfe zeigen sich zum einen offen und wenig ängstlich gegenüber einem pluralisierten Interesse an Religion. Realistischerweise gehen sie davon aus, daß Katholiken kein Monopol auf den Gottesglauben hätten. Zum anderen loten sie aus, an welchen Punkten Menschen heutige mit traditionellen christlichen Glaubensaussagen angesprochen werden können: etwa das Anliegen, die „Sache Gottes" und die des Menschen nicht dualistisch auseinanderzureißen; die Wiederentdeckung religiöser Wirklichkeit unter dem Stichwort des Mysteriums; die Neuheit des Gottes Jesu im Unterschied zu deistischen Gottesvorstellungen; der Umgang mit dem Bösen in der Welt; der Versuch, Glaube und Ethik stärker aufeinander zu beziehen; die Verbindung von richtig verstandener Autonomie und Gemeinschaftsbezogenheit.

Keine nostalgische Erinnerung

Ergänzt wurde der Brief gegenüber dem ersten Bericht von Bischof Dagens durch ein insgesamt angehängt wirkendes Schlußkapitel mit dem Titel „Auf dem Weg zum dritten Jahrtausend". Mit ihm wird der Brief in den Kontext der vor allem von Johannes Paul II. angestoßenen Vorbereitungen auf das Jahr 2000 hineinzustellen versucht, ohne daß dies die Systematik des ganzen Briefes auf nennenswerte Weise tangieren würde.

Mit „Proposer la foi dans la société actuelle" liegt ein Dokument vor, das sich in weiten Teilen auf der Höhe der religionssoziologischen wie theologischen Diskussion befindet. In den europäischen Bischofskonferenzen dürfte es gegenwärtig wenig Vergleich-

bares geben. Es ist ein entschlossener Versuch, in einer als zerklüftet und pluralisiert erlebten kirchlich-religiösen Lage zusammenzuführen und Konsens zu bilden.
Der Brief wurde von einer großen Mehrheit der französischen Bischöfe angenommen. Ob sich wirklich jeder Bischof diesen Argumentationstyp zu eigen gemacht hat, ist eine andere Frage. In seinem Münchener Referat brachte Kardinal Eyt den Inhalt des Briefes mit einer Bewegung in Verbindung, die er als „Neuevangelisierung" bezeichnete. Im „Brief an die französischen Katholiken" kommt dieser Begriff jedoch nicht vor.

Aufmerksam erwartete man in Frankreich auch, auf welche Weise sich der Papst in den Ansprachen vor den verschiedenen französischen bischöflichen Ad-limina-Gruppen im letzten halben Jahr auf den Bischofsbrief beziehen würde. In seiner Ansprache vor den Mitgliedern der Apostolischen Region Süd-West am 25. Januar 1997 erwähnte Johannes Paul II. den Brief positiv als ein Beispiel dafür, wie die Gläubigen in den Diözesen Frankreichs zu einem intensivierten Engagement auf dem Gebiet der Evangelisierung ermutigt würden (vgl. Osservatore Romano, 26.1.97).
Außerdem befaßte sich der Papst mit einem Anliegen, das auch ein zentrales Anliegen des Briefes bzw. des Berichts Dagens ist: Er wies darauf hin, daß die Ursachen der gegenwärtigen Veränderungen in der Kirche, allem voran des Rückgangs der Priesterzahlen und der praktizierenden Katholiken, „komplex" seien. Die Einflüsse gesellschaftlicher Veränderungen auf die Gläubigen und die kirchlichen Gemeinschaften dürften hierbei nicht übersehen werden. Es dürfe nicht darum gehen, die „nostalgische Erinnerung an eine im übrigen nicht selten idealisierte Vergangenheit" zu pflegen oder bestimmte Personen dafür individuell verantwortlich zu machen. *K. N.*

Eine gewaltige Hypothek

Zaire im Übergang zur Nach-Mobutu-Ära

Nachdem das Mobutu-Regime zusammengebrochen ist, rückt die Frage in den Mittelpunkt, wie es im ebenso reichen wie daniederliegenden Zaire weitergehen kann. Sein großes Potential läßt sich nur mit ausländischer Hilfe erschließen. Die weitere staatliche Existenz hängt auch davon ab, ob es gelingt, den Zerfall des Landes in rivalisierende Einheiten aufzuhalten. Der Autor unseres Beitrags ist Mitarbeiter des Hamburger Instituts für Afrikakunde.

Zaire, einst und jetzt wieder Kongo, ist ein geschundenes Land. Während der vergangenen 112 Jahre hat der mit 2,345 Millionen Quadratkilometern nach Fläche dritt- und mit 45 Millionen Einwohnern nach Bevölkerungszahl viertgrößte Staat Afrikas praktisch nur zwei für die Menschen wenig erfreuliche Perioden gekannt: Bis 1960 knechtete die Kolonialmacht Belgien Belgisch-Kongo. Seit 1965 beherrschte und plünderte der durch Staatsstreich an die Macht gelangte Diktator *Mobutu Sese Seko* während einer mehr als drei Jahrzehnte dauernden Regentschaft den 1971 in Zaire umbenannten Staat und seine Bevölkerung. In dieser Zeit fiel das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen in dem wegen unermeßlicher Rohstofflager potentiell sehr reichen Land 1995 auf das Rekordtief von 125 US-Dollar.

Mobutu machte den Staat zu seiner Beute, sein Regime verkam zur Kleptokratie: Während das Völkerrechtssubjekt Zaire beim Ausland Verbindlichkeiten von etwa 15 Milliarden US-Dollar und Zinsrückstände von über 2,5 Milliarden US-Dollar anhäufte, zweigte eine kleine Clique um den Herrscher ein Privatvermögen von ebenfalls etwa 15 Milliarden, nach alternativen Schätzungen sogar bis 60 Milliarden US-Dollar aus öffentlichen Mitteln ab. Das Raubgut wurde auf Nummernkonten Schweizer und anderer ausländischer Banken deponiert, in prunkvolle Immobilien in Europa und Nordamerika investiert, bei Luxuseinkäufen im Ausland oder auf rauschenden Festen verpraßt.

Die Mittel für einen (Wieder-)Aufbau stehen bereit

Für die Bevölkerung hingegen blieb nichts zu feiern, ja nicht einmal genug zu essen übrig. Vor allem Säuglinge und Kleinkinder starben häufig an Hunger und Krankheiten. 120 von 1000 Neugeborenen überstehen das erste Lebensjahr nicht, für statistisch fast 200 von 1000 Kindern ist der fünfte Geburtstag unerreichbar. Armut, Not und der Zwang zur Improvisation bestimmten unter Mobutu den Lebensalltag der Menschen. Wirtschaft und Infrastruktur verfielen, soziale, schulische und medizinische Einrichtungen verkamen, die öffentliche Moral versank in einer unvorstellbaren Korruption.
Abgesichert wurde die Herrschaftsform der Kleptokratie durch einen willfährigen Repressionsapparat aus Militär,

Spezialeinheiten, Zivilgarde und Geheimdiensten, ausgerüstet mit Waffen aus westlichen Industriestaaten und der Volksrepublik China. Schwere und schwerste Menschenrechtsverletzungen zählten von Anfang an zu den Wesensmerkmalen und Bestandsvoraussetzungen der Mobutu-Tyrannei. Zwar mußte auch der bei der Bevölkerung verhaßte zairische Diktator eine politische Öffnung zulassen, als 1990 der internationale „Wind of Change" über Afrika hinwegfegte. Doch seither zögerte er die Demokratisierung so lange hinaus, bis ein friedlicher Wandel nicht mehr möglich war. 1996 sah sich Mobutu mit einer bewaffneten Aufstandsbewegung namens „Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo-Zaire" (AFDL) unter seinem alten Widersacher *Laurent Kabila* konfrontiert.

Im Frühjahr 1997 zeichnete sich das Ende einer Epoche ab: Nicht nur der militärische Vormarsch der AFDL steuerte unaufhaltsam auf die Beseitigung der Mobutu-Herrschaft zu, auch eine fortschreitende Krebserkrankung des bedrängten Herrschers zeugte von der „Götterdämmerung" des Regimes. Die Einsetzung einer von Militärs dominierten Regierung unter dem Mobutu-treuen General *Likulia Bolongo* im April bot angesichts der militärischen Rückschläge keine Perspektive mehr – die reguläre Armee erwies sich trotz Unterstützung durch ausländische Söldner den Truppen der Aufständischen unterlegen.
Wer immer das Land nach Mobutu schließlich regiert, es wird eine gewaltige Hypothek zu schultern geben. Die Bürde lastet nicht nur auf der Politik, sondern auch auf Wirtschaft und Gesellschaft. Doch trotz schier übermächtiger Probleme gibt es auch Chancen.
Das durch die Kleptokratie zerrüttete Land wird hochgradig durch Entwicklungen der *Weltwirtschaft und der Weltkonjunktur* beeinflußt. Seit der Kolonialzeit ist es als Bergbau- und Plantagenökonomie auf nur wenige Exportprodukte ausgerichtet, die Devisen- und Steuereinnahmen des Staates hängen von Kupfer, Kobalt, Diamanten, Gold, Erdöl und Kaffee ab. Schwankungen der Weltmarktnachfrage und des Weltmarktpreises der einzelnen Produkte bestimmen über Aufschwung oder Krise. Mobutu hat die unter belgischer Herrschaft geprägte Weltmarktabhängigkeit durch eine noch höhere Konzentration der Exportwirtschaft auf wenige Produkte verstärkt und damit die Ökonomie durch externe Schocks leichter verwundbar gemacht. Aus der Sicht des Regimes machte die Konzentration Sinn, weil sie die Selbstbereicherung der herrschenden Clique erleichterte. Denn die Hauptdevisenbringer warfen kurzfristig mehr Gewinn ab als andere potentielle Exportwaren.

Unter neuen politischen Vorzeichen wäre es wichtig, *Alternativen* zu erschließen, um die Krisenträchtigkeit der einseitigen Ausrichtung zu überwinden. Zum einen gäbe es angesichts der weithin fruchtbaren Böden Weltmarktpotentiale im *Agrarbereich* – neben Kaffee unter anderem Palmöl, Kakao, Kautschuk, Baumwolle und Zucker. Zum anderen verblieben trotz der „Nach-uns-die-Sintflut"-Ressourcenplünderung unermeßliche Reichtümer an mineralischen Bodenschätzen: außer Kupfer, Kobalt, Diamanten, Gold und Erdöl unter anderem Silber, Kohle, Zink, Zinn, Kadmium, Mangan, Wolfram, Germanium und Uran. Die Vorkommen sind so groß, daß ihr mutmaßlicher Geldwert die Summe von Auslandsschulden und aus dem Staatssäckel abgezweigten Geldern des Mobutu-Clans um ein Vielfaches überragt. Die Mittel für einen langfristigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen (Wieder-)Aufbau stehen also bereit.
Allerdings müssen die Schätze gehoben werden – und dabei gibt es Schwierigkeiten. Ganz auf die Selbstbereicherung fixiert, unterließ es nämlich Mobutu, bestehende Förder- und Verhüttungsanlagen instandzuhalten oder zu reparieren, sie an moderne Standards heranzuführen und die Produktion zu optimieren. Stattdessen wurden die vorhandenen Installationen nach allen Regeln der Kunst zugrunde gerichtet. Bei umfangreichen Investitionen zur Rehabilitation und Neuerschließung im Bergbausektor könnte indes die Einnahmenbasis des Staates konsolidiert und unter veränderten entwicklungspolitischen Prioritäten dem Wohl von Land und Leuten zugeführt werden. Da jedoch das erforderliche Kapital kurz- und mittelfristig nicht von Kongo-Zaire selbst aufgebracht werden kann, sind Finanzspritzen aus dem Ausland erforderlich.

Ausländisches Kapital und Know-how sind unverzichtbar

Weil externe Geldzuflüsse in der Mobutu-Epoche nur einer kleinen Clique nützten, dem Land aber eine hohe Auslandsverschuldung hinterließen, wäre unter Umständen der Gedanke verlockend, die Verbindlichkeiten als illegitim zu betrachten und die Gläubiger an den Mobutu-Clan zu verweisen, um so vermeintlich Eigenmittel frei zu bekommen. Die Nichtanerkennung der Auslandsschulden würde bei vordergründiger Betrachtung den Staat entlasten und die Voraussetzungen für den Aufbau in der Zeit nach Mobutu verbessern.
Doch ein solcher Kurs hätte *verheerende Konsequenzen*: Rechtlich liegen die Schulden beim Staat, unabhängig von der Frage, wer ihn regiert. Die Zurückweisung der Auslandsverbindlichkeiten – die Weigerung, Zinsen und Tilgungen zu bezahlen – würde den Weg zu Umschuldungen und den Zugang zu dringend benötigten neuen Krediten und Investitionen aus dem Ausland verbauen. Länder wie Kuba, Nordkorea und Ghana haben mit einer solchen Politik sehr schlechte Erfahrungen gemacht. Die internationale Kreditwürdigkeit und das Verhältnis zu den für den Wiederaufbau bedeutsamen Agenturen IWF und Weltbank wären im Falle einer „Debt Repudiation" (so der Terminus technicus) gründlich ruiniert.

Von der Kreditwürdigkeit des Staates und seiner Kooperation mit den Bretton-Woods-Zwillingen hängt in der Zeit nach Mobutu auch die Investitionsbereitschaft internationaler Konzerne ab, deren Kapital und Know-how vor allem für

die Entwicklung von Bergbau, Industrie und Infrastruktur unverzichtbar sind. Nicht zuletzt ist Kongo-Zaire auf die Lieferung von Maschinen, Ersatzteilen, Vorprodukten, Transportmitteln und anderen notwendigen Dingen angewiesen, zu deren Finanzierung wiederum Kredite erforderlich sind. Zwar haben viele Konzerne und Banken aus dem Ausland als Komplizen von der Mobutu-Kleptokratie profitiert und sind deshalb moralisch diskreditiert, aber an ihrem Geld und ihrer Technologie führt kein Weg vorbei. Für Unternehmen aus den USA, Kanada, Südafrika, Australien, Großbritannien, Frankreich, Belgien, Deutschland und anderen Ländern wiederum bilden die Rohstoffressourcen ihres Partnerlandes eine Art Pfand.

Für Projekte mit ausländischen Konzernen stünde ein Potential an Energie zur Verfügung, dessen Erschließung unter Mobutu nicht vorankam, weil die kurzsichtigen Eigeninteressen und die uferlose Korruption der herrschenden Clique den Blick für langfristige entwicklungspolitische Notwendigkeiten verstellten. Kongo-Zaire verfügt über das nach dem Amazonas wasserreichste Flußsystem der Erde: Der Kongo-Zaire-Strom und seine Nebenflüsse bergen ein hydroelektrisches Potential, das theoretisch den gesamten afrikanischen Kontinent und darüber hinaus Teile Europas oder des Nahen Ostens mit elektrischer Energie versorgen könnte.

Von Mobutu wurden jedoch in diesem Bereich vor allem während der frühen Jahre seiner Herrschaft Dollar-Milliarden für die Realisierung von technisch unausgereiften und finanziell abenteuerlichen Großprojekten verschwendet, die zum entwicklungspolitischen Desaster maßgeblich beitrugen: Namentlich der Inga-Staudamm westlich der Hauptstadt Kinshasa und insgesamt über 2000 km lange Hochspannungsleitungen von dort in die Bergbauregion Shaba und andere Landesteile erwiesen sich als „weiße Elefanten" (Investitionsruinen mit geringem Nutzungswert). Intelligente dezentrale Erschließung hydroelektrischer Energie – und eventuell auch der ebenfalls reichlich vorhandenen Sonnenenergie – könnte den Ausweg aus der Misere weisen.

Politisch rivalisierende Machtzentren entwickelten sich

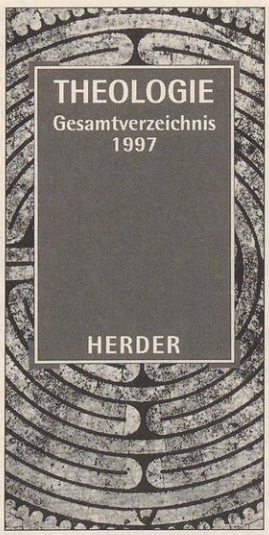
Für die Mehrheit der Bevölkerung liegen die Chancen weniger in Bergbau, Industrie und Energie als vielmehr auf dem Gebiet der Landwirtschaft, die während der Mobutu-Herrschaft unter staatlichen Schikanen, plündernden Soldaten und fehlenden Anreizen für eine marktorientierte Produktion litt. Infolgedessen bauten die meisten Bauern nicht mehr an, als sie und ihre Großfamilie zum Überleben benötigten. Der Mobutu-Clan und die Bevölkerung der Städte waren deshalb auf teure Nahrungsmittelimporte angewiesen. Viele Arme hungerten.

Wenn eine neue Regierung ohne Korruption und staatliche Gängelung den Bauern Entfaltungsmöglichkeiten gäbe, würden sie sich nicht mehr auf Selbstversorgungswirtschaft beschränken, sondern so viele Produkte anbauen, daß die Stadtbevölkerung mitversorgt werden könnte. Außerdem hält das Flußsystem des Kongo-Zaire Fisch bereit, mit dem die Proteinversorgung verbessert werden könnte. Fischer und Bauern könnten eine einträgliche Existenzgrundlage gewinnen – und die Städter erschwingliche Lebensmittel.

In den Städten waren die Lebens- und Arbeitsbedingungen unter Mobutu durch einen fortwährenden *Verfall der formellen Ökonomie* und ihrer regulären Beschäftigungsmöglichkeiten charakterisiert. Der staatliche Sektor wurde aufgebläht, aber die dort Beschäftigten wurden nicht oder kaum bezahlt. Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung bestimmten das Bild. Die Kleinkorruption – Schmiergeld für mehr oder sinnvolle öffentliche Dienstleistungen aller Art – bot für Staatsbedienstete oft einen Rettungsanker. Die Haupterwerbs- und -einkommenschancen entstanden im informellen Sektor, in Schwarzmarkt, Schmuggel und vielerlei Aktivitäten in oder jenseits der Grauzone zur Kriminalität. Kalkulierbar waren die Einkünfte aus solchen Tätigkeiten für die darauf angewiesenen Menschen freilich nicht.

Die *Wiederbelebung der regulären Ökonomie* in Industrie, Gewerbe, Handwerk, Dienstleistung und Handel könnte einen Ausweg weisen, doch für einen kurzfristigen Erfolg sind die Voraussetzungen nicht günstig. So mangelt es an Massenkaufkraft der Bevölkerung, die die Produkte oder

Das neue Theologie-Gesamtverzeichnis



80 Seiten, geheftet
Best.-Nr. 939285

Sie finden hier alle lieferbaren Titel unseres Verlages zu Themen der biblischen, systematischen, historischen und praktischen Theologie – von den aktuellen Neuerscheinungen und den bewährten Standardwerken bis hin zu den großen Gesamtausgaben und Lexika.

Bitte zur kostenlosen Lieferung anfordern bei:
Verlag Herder
79080 Freiburg
Telefon: (0761) 2717-233
Fax: (0761) 2717-411

HERDER

Dienstleistungen nachfragen müßte, um eine langfristig tragfähige Entwicklung zu erreichen. Auch für die zweite Möglichkeit, international wettbewerbsfähige Betriebe aufzubauen und wirtschaftliche Entwicklung über den Export anzusteuern, liegen die Realisierungschancen in weiter Ferne. Für den Wiederaufbau braucht es Geduld und die Bereitschaft zu weiterer Entbehrung.
Die Perspektive dieses Wiederaufbaus steht und fällt mit dem Zustand der *Infrastruktur* und des *Transportwesens*, insbesondere Straßen-, Eisenbahn-, Schiffs- und Flugverbindungen. Unter Mobutu war dieser Bereich dem Verfall preisgegeben, weil das Regime Investitionen in Instandhaltung und Erneuerung versäumte. Was auf den ersten Blick wie eine Selbstschädigung wirkt, zeigt bei genauerer Analyse eine verborgene Rationalität: Fehlende Verkehrsverbindungen zu Lande waren ein Rezept Mobutus zur Herrschaftssicherung. Denn der schlechte Zustand insbesondere von Straßen und Pisten sollte den Vormarsch bewaffneter Regimegegner erschweren, wenn nicht unmöglich machen.

Die Entwicklung des Krieges seit Herbst 1996 offenbarte, daß sich der Diktator bei dieser Kalkulation verrechnet hatte. Aber Kongo-Zaire lebt mit der Hypothek, daß etwa ein halbes Dutzend weitgehend voneinander abgeschlossene wirtschaftsgeographische Räume existieren. Seit Jahren sind die einzelnen Regionen wesentlich stärker als untereinander mit dem Weltmarkt oder den jeweils angrenzenden Nachbarländern verflochten. So sind die beiden Bergbauregionen Shaba (Katanga) und Kasai stark auf das südliche Afrika ausgerichtet, aber nur ganz lose mit der Zentralgewalt in Kinshasa verbunden. Für die Wiederherstellung infrastruktureller Verbindungen und dem Wiederaufbau von Vernetzungen zwischen den einzelnen Landesteilen werden umfangreiche Investitionen notwendig sein, deren Finanzierung wiederum auf Mittelzuflüsse aus dem Ausland angewiesen sein wird.
Die Bewältigung dieser Aufgabe ist dringlich, denn die *Stärkung des inneren Zusammenhalts* hat existentielle Dimensionen – nicht nur ökonomisch, sondern auch kulturell und politisch. Der Zerfall Kongo-Zaires in voneinander weitgehend unabhängige wirtschaftsgeographische Räume war von der Entwicklung eigenständiger kulturell-sprachlicher Einheiten und rivalisierender politischer Machtzentren begleitet, die um den Zugriff auf Ressourcen und Macht im Gesamtstaat rangen. Diejenigen Regionen, die, wie Shaba (Katanga) oder Kasai bei diesem Tauziehen in Nachteil gerieten, entwickelten separatistische Tendenzen. In den frühen 60er Jahren hatten sich beide Regionen in blutige, aber für sie letztlich erfolglose Sezessionsabenteuer gestürzt.

Wer immer Zaire regiert, wird mit dem Problem zu kämpfen haben, wie die staatliche Einheit des Riesenlandes angesichts von einem halben Dutzend Machtzentren, vier Hauptsprachen (Lingala, Kikongo, Kisuaheli, Tshiluba) und 365 Ethnien gesichert werden kann. Die von der Kolonialmacht Belgien implantierte, nur von einer Minderheit der Bevölkerung beherrschte Amts-, Verkehrs- und Unterrichtssprache Französisch ist als Klammer zu schwach. Ein Rezept zur Überwindung von Gegensätzen könnte neben einer bundesstaatlichen Gliederung, also einer föderalen Ordnung, die Durchsetzung der von Mobutu unterdrückten Demokratisierung sein. Während des 1990 verkündeten, aber vom Herrscher nie ernsthaft betriebenen Übergangs zur Demokratie hat sich eine große Vielfalt an politischen Parteien entwickelt. Diese meist ethnischen und regionalen Kriterien folgende Vielfalt könnte sich allerdings als ein Sprengsatz erweisen.
Denn in dem im 19. Jahrhundert von der Kolonialmacht willkürlich zusammengefügten Staat entstand auch nach der Abnabelung von Belgien nur oberflächlich ein Zusammengehörigkeitsgefühl. Zunächst setzten die als „Kongo-Wirren" in die Geschichte eingegangenen Kriegsgeschehnisse unmittelbar nach der Unabhängigkeit die Zentrifugalkräfte frei. Mobutu sicherte dann mit harter Faust und Unterstützung des Westens die staatliche Einheit unter antikommunistischen Vorzeichen. 1960 entmachtete er den ersten Regierungschef *Patrice Lumumba* (der 1961 im Gewahrsam von Mobutu-Soldaten durch Mißhandlung zu Tode kam) und übernahm nach einem zweiten Putsch im Jahre 1965 für Jahrzehnte die Regierungsmacht. Mit Gewalt und wiederum dank westlicher Unterstützung gelang es Mobutu, die staatliche Einheit und die Ausrichtung des Staates auf den Westen zu sichern. Doch bei der danach jahrzehntelang aufgegangenen Kalkulation, ethnisch-regionale Gegensätze zur Herrschaftssicherung zu instrumentalisieren, hat sich Mobutu in den 90er Jahren übernommen.

Bei dem gefährlichen Spiel mit dem in Rwanda und Burundi immer wieder mörderisch ausgetragenen Konflikt zwischen den auch in Ostzaire beheimateten Hutu und Tutsi steckte er das eigene Haus in Brand. Nachdem Mobutu zur Jahreswende 1995/96 laut über die Einrichtung eines „Hutu-Land" für die seit 1994 im Osten seines Staates lebenden weit über eine Million Hutu-Flüchtlinge aus Rwanda und Burundi nachgedacht und zugleich die seit vorkolonialer Zeit dort ansässigen Tutsi zu Ausländern gemacht hatte, kam eine Lawine der Gewalt ins Rollen, die bald außer Kontrolle geriet. Als im Laufe des Jahres 1996 teils mit Duldung, teils mit aktiver Unterstützung lokaler Armeeverbände Mobutus eine „ethnische Säuberung" Ostzaires von den Tutsi begann, reagierten diese schließlich mit einem bewaffneten Aufstand.

Diktatur und Krieg verursachten tiefe seelische Verwundungen

In Anbetracht monatelanger krankheitsbedingter Abwesenheit Mobutus entwickelte sich aus dem Aufstand ein Krieg – ein Krieg mit dem Ziel einer grundlegenden Veränderung der Machtverhältnisse in Kinshasa. Dabei sah sich Mobutu nicht nur mit einheimischen Gegnern konfrontiert, er hatte auch die Nachbarstaaten Uganda, Rwanda, Burundi und Angola zum Feind, die die Aufständischen kaum verhohlen

unterstützten. Die jahrelange aktive Verstrickung in innere Konflikte dieser Staaten schlug jetzt mit großer Wucht auf den zairischen Herrscher zurück.

Wie jeder Krieg brachte auch dieser erhebliches Leid für die Zivilbevölkerung. Zahlreiche unbewaffnete Menschen wurden Opfer von Übergriffen marodierender und plündernder Mobutu-Soldaten. Nicht wenige erlitten das Schicksal von Flucht und Vertreibung, und besonders elend stellte sich das Los der Flüchtlinge aus Rwanda und Burundi dar. Mobutu mißbrauchte sie zunächst als menschliches Bollwerk gegen seine innenpolitischen Gegner und gegen die östlichen Nachbarstaaten. Jene Flüchtlinge, denen während des Krieges nicht die Rückkehr in ihre Herkunftsländer gelang, wurden als Schutzschild gegen die vorrückenden Truppen der Mobutu-Gegner instrumentalisiert. Später erging es den Flüchtlingen im Einflußgebiet der Aufständischen schlecht, unter anderem weil zeitweise der Zugang für humanitäre Hilfe versperrt blieb. Auch für die neuen Herren in Ostzaire waren die Flüchtlinge Figuren auf dem Schachbrett der Macht.

Diktatur und Krieg verursachten tiefe seelische Verletzungen der in Kongo-Zaire lebenden Menschen, die sich zugleich angesichts der Zerrüttung des Gesundheitssystems oft in einem schlechten körperlichen Zustand befinden. Die Verbesserung des Gesundheitswesens und der materiellen Lebens- und Überlebensbedingungen hängt vom wirtschaftlichen Wiederaufbau und vom Engagement internationaler humanitärer Hilfe ab. Die seelischen Verwundungen hingegen können nur durch eine demokratische Regierungsform, eine humanere politische Kultur und die Reinigung des Bewußtseins und der Empfindungen von den Hinterlassenschaften der Mobutu-Diktatur heilen.

Die Zukunft muß zeigen, ob bei der – nur langfristig möglichen – moralischen und seelischen Erneuerung auch Religionen und Religionsgemeinschaften eine wichtige Funktion erlangen können. Neben den traditionellen Glaubenssystemen, die den Menschen im ländlichen Raum oft noch Halt und Kraft geben, haben Christentum und Islam Bedeutung. Während der Islam in Kongo-Zaire bisher fünf bis zehn Prozent der Bevölkerung erreichte, haben die christlichen Kirchen einen Verbreitungsgrad von 80 bis 90 Prozent.

Die *katholische Kirche*, mit Abstand größte Religionsgemeinschaft im Land, paktierte als vom Selbstverständnis her unpolitische Institution durch ihr Tun faktisch mit der Kolonialherrschaft und in den frühen Jahren auch mit der Mobutu-Diktatur, bevor sich seit den 80er Jahren mutige Repräsentanten – zunächst Erzbischöfe und Kardinäle als Einzelpersonen, später auch die Bischofskonferenz – durch Regimekritik exponierten. In den 90er Jahren amtierte Erzbischof *Monsengwo Pasinya* als Präsident von Nationalkonferenz und Übergangsparlament, den Institutionen der von Mobutu hintertriebenen Demokratisierung.

Anfang 1996 warf Monsengwo das Handtuch, da er sich aufgrund objektiver Schwierigkeiten, aber auch infolge unklugen Taktierens und offenbar mangelnder Rückendeckung durch den Vatikan als Vermittler zwischen Regime und Opposition aufgerieben hatte. Im Mai 1997 wurde jetzt Monsengwo erneut zum Parlaments- und damit auch Übergangspräsidenten gewählt. Die Annahme des Amtes machte dieser aber von einigen nationalen wie internationalen Zusicherungen abhängig, auch von der Zustimmung des Vatikans. Während des Krieges hatte die Kirche die Ermordung des Erzbischofs von Bukavu, *Christophe Munzihirwa*, zu beklagen, der öffentlich die Verletzung zairischen Staatsgebiets durch die östlichen Nachbarstaaten Uganda, Rwanda und Burundi angeprangert hatte.

Politisch weniger exponiert waren in den 90er Jahren die *protestantischen Kirchen* und vor allem die *kimbanguistische Kirche*, eine autochthone christliche Gemeinschaft, die auf den „Propheten" *Simon Kimbangu* zurückgeht. Als antikoloniale Bewegung entstanden, stützte sie aufgrund ihrer dann staatstragenden Einstellung jahrzehntelang die Mobutu-Diktatur. Zwischen dem gläubigen Katholiken Mobutu und dem 1992 verstorbenen Oberhaupt der kimbanguistischen Kirche, *Joseph Diangienda*, einem Sohn Kimbangus, soll sich sogar eine persönliche Freundschaft entwickelt haben. Die vom Selbstverständnis her unpolitische Gemeinschaft war in den 90er Jahren keine Agentur des Wandels.

Unabhängig von ihrer Rolle im politischen System erlangten allerdings die christlichen Kirchen erhebliche Bedeutung als soziales, humanitäres und entwicklungspolitisches Netzwerk. Dabei ging es um die Linderung der für die Bevölkerung katastrophalen Auswirkungen des vom Mobutu-Regime angerichteten wirtschaftlichen und entwicklungspolitischen Niedergangs. In diesem Bereich werden die Kirchen auf Jahre hinaus auch nach Mobutu eine wichtige Rolle zu spielen haben.

Die Verantwortung der westlichen Industriestaaten

Mit einer moralischen Verantwortung bei der Bewältigung der Erblasten seiner Herrschaft werden die westlichen Industriestaaten konfrontiert, die Mobutu als antikommunistischen Verbündeten während des Kalten Krieges stützten und ihm die Rückendeckung mehrheitlich erst entzogen, als ein friedlicher Wandel nicht mehr möglich erschien. Die moralische Verantwortung betrifft neben Belgien, Frankreich und den USA auch Deutschland.

Bereits 1978 war der damalige Bundeskanzler *Helmut Schmidt* Gastgeber eines Treffens in Stuttgart, auf dem der Westen eine Militärintervention zur Rettung des schon damals in Shaba von Rebellen bedrohten Diktators koordinierte. 1987 empfingen Bundespräsident *Richard von Weizsäcker*, Bundeskanzler *Helmut Kohl* und Außenminister *Hans-Dietrich Genscher* Mobutu anläßlich eines Besuchs in Bonn, 1995 gratulierte ihm Bundespräsident *Roman Herzog* nach undementierten Berichten zum dreißigsten Herrschaftsjubiläum.

Nicht zuletzt half die Bundesrepublik Mitte der 80er Jahre beim Aufbau von Mobutus „Zivilgarde", der in einschlägi-

gen Menschenrechtsbilanzen genauso schwere Verstöße gegen die Menschenrechte angelastet wurden wie den übrigen Säulen von Mobutus Herrschaftsapparat auch. Deutsche Unternehmen machten mit Mobutu Geschäfte: Die Deutsche Bank gewährte ihm ein Konto für seine geraubten Gelder, die Druckerei Giesecke & Devrient in München druckte – gegen Devisen – in seinem Auftrag zairische Banknoten, Mercedes-Benz verdiente an seiner Vorliebe für Luxuslimousinen aus Stuttgart.

Zairische Flüchtlinge, die der inhumane Charakter der Mobutu-Herrschaft aus ihrem Heimatland vertrieben hatte, erhielten hingegen in Deutschland nur selten Asyl. Obwohl in ihrem Herkunftsland Folter, Mißhandlung, Terror und Willkür an der Tagesordnung waren, wurden ihnen in ihrer großen Mehrheit unlautere – etwa wirtschaftliche – Motive unterstellt. Viele von ihnen wurden nach Ablehnung ihrer Asylanträge ins Reich Mobutus zurückgeschickt, und bei manchen verloren sich die Spuren. Erst unter dem Eindruck des Krieges entschlossen sich mehrere Bundesländer wenigstens zu einem vorläufigen Abschiebestopp. *Peter Körner*

Tradition und Wandel

Die Situation der Familien in der Schweiz

In der Schweiz liegen erste Ergebnisse eines Mikrozensus zur Situation der Familien vor. Sie zeigen u. a. die Schwierigkeiten, Beruf und Familie miteinander zu vereinbaren. Die Ehe wird nach wie vor hoch geschätzt; jedoch hat sich das Durchschnittsalter bei der Eheschließung wie bei der Geburt des ersten Kindes deutlich erhöht. Als ideale Familiengröße wird die Zweikindfamilie angesehen.

Wie innerhalb der Europäischen Gemeinschaft ein Konsultationsprozeß durchgeführt wurde, um eine europäische Armutspolitik entwickeln zu können (HK, Mai 1997, 253–258), wurden auch europaweit Daten erhoben, um die Informationsgrundlagen für die Familien- und Sozialpolitik zu verbessern. So sind die zunehmende Alterung der Bevölkerung, der Geburtenrückgang, die gefährdete Bindung zwischen den Generationen, der wachsende Bedarf an Betreuungseinrichtungen in verschiedenen Lebensbereichen, kurz: der beschleunigte Wandel von Familie und Geburtenhäufigkeit eine europaweite Erscheinung. Das hat die Wirtschaftskommission für Europa (ECE) der Vereinten Nationen veranlaßt, eine international vergleichende Erhebung über „Familie und Geburtenhäufigkeit" durchzuführen. Inzwischen beteiligen sich daran die meisten westeuropäischen und eine erhebliche Anzahl osteuropäischer Staaten sowie die USA und Kanada.

Der Schweizer Beitrag zu diesem Projekt ist der vom Bundesamt für Statistik erstmals durchgeführte Mikrozensus Familie, von dessen Ergebnissen ein bedeutender Erkenntnisgewinn erwartet werden darf. Wohl haben bislang die Volkszählungen und die Schweizerischen Arbeitskräfteerhebungen grundlegende Veränderungen in der Haushaltsstruktur dokumentiert, und wohl informiert die Statistik der natürlichen Bevölkerungsbewegung jährlich über die Geburten-, Heirats- und Scheidungshäufigkeit. Doch fehlte in der Schweiz bislang eine umfassende Berichterstattung über die Familie und die Situation der Eltern und Kinder; denn auf der verfügbaren Grundlage sind der Verknüpfung von Daten über Gründung, Erweiterung und Auflösung von Familien mit sozioökonomischen und kulturellen Informationen Grenzen gesetzt. Mit der Erhebung von Lebensverlaufsdaten (biographischen Daten) über die zentralen Lebensbereiche Ausbildung, Erwerbstätigkeit, Wanderungen, Partnerschaft, Schwangerschaften und Geburten wird es erstmals möglich, die Dynamik der Familienbildung in direktem Vergleich zur Vorgeneration sowie die Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Lebensbereichen zu untersuchen.

Erhoben wurden die Daten des Mikrozensus Familie zwischen Oktober 1994 und Mai 1995 in 5964 Interviews mit zwischen 20 und 49 Jahren alten Frauen und Männern, die aufgrund von zwei Zufallsstichproben aus der ständigen Wohnbevölkerung ausgewählt wurden. Die Ergebnisse im Hinblick auf die dringendsten Fragen der Öffentlichkeit und interessierter Kreise sollen vom Bundesamt für Statistik in Form von verschiedenen Publikationen in den Jahren 1997 und 1998 veröffentlicht werden. Dazu gehören namentlich die Modalitäten der Gründung. Umgestaltung und Auflösung von Familien und die Entwicklung während der vergangenen Jahrzehnte, die Entwicklung der Geburtenhäufigkeit und der gewünschten Kinderzahl, die Vereinbarkeit von Familie und Beruf bzw. längerer Aus- und Weiterbildung sowie die Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau.

Als Beitrag zum internationalen Projekt erarbeitet das Bundesamt zudem einen Bericht über die Situation in der Schweiz. Die beiden Hochschulinstitute, die das Bundesamt bei diesem Projekt beraten haben, das Soziologische Institut der Universität Zürich und das „Laboratoire de démogra-

phie économique et sociale" der Universität Genf, führen derzeit eine vertiefende demographische und soziologische Analyse der Lebensverlaufsdaten durch.

Die Wertschätzung der Ehe ist geblieben

Die ersten Ergebnisse des Mikrozensus hat das Bundesamt dieses Frühjahr unter dem Titel „Die Familie in der Schweiz: Tradition und Wandel" der Öffentlichkeit vorgestellt, wobei namentlich die Familiengründung und die Vereinbarkeit von Familie und Beruf thematisiert wurden. Denn in den letzten Jahrzehnten hat sich der Übergang vom Jugendalter zur Familiengründung deutlich verändert; dazu gehören das spätere Verlassen des Elternhauses, die immer häufigeren und länger anhaltenden nichtehelichen Lebensgemeinschaften, die Verschiebung der Erstgeburt in spätere Lebensabschnitte und die Verringerung der durchschnittlichen Familiengröße.
Die Geburtsjahrgänge 1965 bis 1974 sind etwas später von zu Hause weggezogen als die älteren Jahrgänge (1945 bis 1954). Ein noch größeres Hinauszögern des Wegzugs von zu Hause der damals 20- bis 24jährigen wurde in den fünf Jahren vor der Erhebung festgestellt. *Yvon Csonka,* wissenschaftlicher Mitarbeiter des Bundesamtes, führt diesen Trend auf die zunehmende Schwierigkeit der Jungen zurück, einen Einstieg ins Berufsleben zu finden und somit finanzielle Unabhängigkeit zu erlangen.

Hingegen haben sich die Durchschnittsalter beim ersten Zusammenziehen mit einem Partner oder einer Partnerin, sei es zur Bildung einer ehelichen oder nichtehelichen Lebensgemeinschaft, seit 1960 nicht wesentlich verändert. Hierbei haben die Männer die Tendenz, mit dem Verlassen ihres Elternhauses und der Gründung eines gemeinsamen Haushaltes länger zuzuwarten als die Frauen. Nur bei den Frauen gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der Bildung und ihrem Alter beim Auszug aus dem Elternhaus und der Haushaltsgründung: mit einer höheren Bildung steigt dieses Alter.
Immer öfter beginnt die Haushaltsgründung mit der Bildung einer *nichtehelichen Lebensgemeinschaft*, und immer seltener wird der erste Lebenspartner bzw. die erste Lebenspartnerin später Ehepartner bzw. Ehepartnerin. Von den Angehörigen der Jahrgänge 1945 bis 1949 haben eine Mehrheit der Frauen (67,5 Prozent) als auch der Männer (61,3 Prozent) ihr Paarleben mit der Ehe begonnen und nicht zuerst unverheiratet zusammengelebt. Bei den zwischen 1960 und 1964 Geborenen hat sich dieses Verhältnis mehr als umgekehrt. Ihr erstes unverheiratetes Zusammenleben führten die Angehörigen der Jahrgänge 1945 bis 1949 öfters in eine Ehe über (82 Prozent der Frauen und 77 Prozent der Männer). Im Unterschied zu ihnen haben die Angehörigen der jüngeren Jahrgänge ihre erste nichteheliche Lebensgemeinschaft öfter aufgelöst und ihr also keine Ehe folgen lassen. Weiter ist festzustellen, daß sich die Zeit des vorehelichen Zusammenlebens von Jahrgangsgruppe zu Jahrgangsgruppe verlängert.
Trotz dieser Entwicklung spielt die Ehe im Bewußtsein der Bevölkerung immer noch eine wichtige Rolle. Weder der Jahrgang noch der Bildungsstand haben einen Einfluß auf die gegenwärtige Einstellung gegenüber der Ehe. Bei den 20- bis 49jährigen sind nur gerade 9,6 Prozent der Frauen und 12,8 Prozent der Männer der Meinung, „die Ehe sei eine veraltete Einrichtung". Dabei ist ein Zusammenhang zwischen dieser Meinung und der religiösen Einstellung festzustellen; aber selbst von den Konfessionslosen bezeichnet nur gut ein Viertel die Ehe als überholt.
Im Unterschied zu mehreren anderen europäischen Ländern besteht in der Schweiz ein enger Zusammenhang zwischen Heirat und Kindern. Bei den Frauen der Jahrgänge 1955 bis 1969 betrug der Anteil der Erstgeburten von unverheirateten, mit ihrem Partner zusammenlebenden Müttern an allen Erstgeburten 7,8 Prozent, von nicht in einer Paarbeziehung lebenden Unverheirateten nur 5 Prozent. Hingegen hat das Alter der zwischen 1945 und 1974 geborenen Eltern bei der Geburt des ersten Kindes von Jahrgangsgruppe zu Jahrgangsgruppe zugenommen. Mit 24 Jahren waren 24 Prozent der Frauen und 20 Prozent der Männer der Jahrgänge 1945 bis 1949 zum ersten Mal Eltern geworden, von den Jahrgängen 1965 bis 1969 erhielten mit 24 Jahren nur noch 21 Prozent der Frauen und 8 Prozent der Männer ihr erstes Kind. Von den Frauen der Jahrgänge 1960 bis 1964 hatten noch 57 Prozent ihr erstes Kind mit weniger als 30 Jahren.

Die Eltern werden zunehmend älter

Je höher der Bildungsstand der Frauen ist, desto mehr haben sie die Tendenz, die Geburt ihrer Kinder auf einen späteren Lebensabschnitt zu verschieben oder überhaupt auf Kinder zu verzichten. Das hat Auswirkungen auch auf die endgültige Nachkommenschaft. Von den Frauen der Jahrgänge 1945 bis 1954 hatten jene mit einer Primarausbildung 2,1 Kinder, jene mit einer Sekundarausbildung 1,8 Kinder und jene mit einer Tertiärausbildung 1,35 Kinder. Bei den Männern der gleichen Jahrgänge zeigt sich der Zusammenhang zwischen dem Bildungsstand und der Anzahl Kinder anders. Von ihnen hatten jene mit einer Primarausbildung 2,3 Kinder, jene mit einer Sekundarausbildung 1,7 Kinder und jene mit einer Tertiärausbildung 1,9 Kinder. Dabei ist die Gruppe der auf Tertiärstufe ausgebildeten Männer die heterogenste: viele haben überhaupt keine (23,2 Prozent), viele aber auch drei oder mehr Kinder (29,5 Prozent).

Erhöht hat sich das mittlere Alter nicht nur der Eltern bei der Geburt ihres ersten Kindes, sondern auch der Paare bei ihrer ersten Heirat. Während die Tendenz, die Heirat und die Geburt des ersten Kindes in spätere Lebensabschnitte zu verschieben, bei den jüngeren Jahrgängen zugenommen hat, hat sich die Zeitspanne zwischen Heirat und Geburt des ersten Kindes kaum verändert. Praktisch unverändert geblie-

ben ist auch die durchschnittliche Zeitspanne zwischen dem Wegzug aus dem Elternhaus und der ersten Haushaltsgründung mit einer Partnerin oder einem Partner. Kennzeichnend für die Entwicklung im zeitlichen Ablauf der Familiengründung ist hauptsächlich die immer weitere Verbreitung und die immer längere Zeit des unverheirateten und kinderlosen Zusammenlebens. Geheiratet wird nicht mehr, um zusammenzuziehen, sondern falls ein Kind gewünscht wird oder bereits unterwegs ist.
Auf die Frage, ob man sich persönlich vorstellen könne, ohne verheiratet zu sein, aber mit dem Partner bzw. der Partnerin zusammenlebend, ein Kind zu haben, antworteten 57,6 Prozent der Frauen und 58,7 Prozent der Männer zustimmend. Yvon Csonka vermutet deshalb, daß ein Großteil der Bevölkerung Heirat und Geburt nicht aus Einstellungs-, sondern aus praktischen Gründen verbindet.

Über die *ideale Familiengröße* in der Schweiz herrscht bei den Befragten im großen ganzen Einigkeit: als „ideal für eine Familie in unserem Land" werden zwei (71 Prozent der Frauen und der Männer) bis drei (17 Prozent der Frauen und 19 Prozent der Männer) Kinder bezeichnet. Weil sich die 20- bis 34jährigen in der Phase möglicher Familiengründung oder Familienerweiterung befinden, läßt sich von ihren Kinderwünschen auf die Entwicklung der Geburtenhäufigkeit schließen. Für sich selber wünschen die Frauen dieser Altersgruppe durchschnittlich 2,35 und die Männer der gleichen Altersgruppe durchschnittlich 2,19 Kinder. Innerhalb dieser Gruppe nimmt die Anzahl gewünschter Kinder indes mit abnehmendem Alter ab. Diesen Sachverhalt richtig einzuschätzen ist aber schwierig, weil der Kinderwunsch im Verlauf des Lebens nach unten wie nach oben korrigiert werden kann.
Aufgrund der Erhebung ergibt sich kein Zusammenhang zwischen dem Bildungsstand der 20- bis 34jährigen Frauen und ihren Kinderwünschen, sehr wohl aber zwischen ihrem Bildungsstand und der Zahl der tatsächlich geborenen Kinder. Das liegt vermutlich am Umstand, daß die Frauen mit zunehmendem Bildungsstand die Geburt ihres ersten Kindes hinauszögern, was dazu führt, daß sie mit 35 Jahren der Zahl der gewünschten Kinder weniger nahe gekommen sind als die Frauen mit niedrigem Bildungsstand. Wiederum anders wirkt sich der Bildungsstand auf die Kinderwünsche der gleichaltrigen Männer aus. Jene mit einer Primarausbildung wünschen durchschnittlich 2,25, jene mit einer Sekundarausbildung 2,12 und jene mit einer Tertiärausbildung 2,35 Kinder. Tatsächlich aber haben jene mit einer Primarausbildung durchschnittlich 0,7, jene mit einer Sekundarausbildung 0,48 und jene mit einer Tertiärausbildung 2,35 Kinder.

Die bisherige Entwicklung läßt vermuten, daß der Entscheid der Paare, die bereits zwei Kinder haben, für oder gegen ein drittes Kind die allgemeine Geburtenhäufigkeit in der Schweiz in der nahen Zukunft entscheidend beeinflussen wird. Als häufigsten Grund, ein Kind oder noch ein oder mehrere Kinder zu wünschen, antworteten 45 Prozent der befragten Frauen und 43 Prozent der befragten Männer, daß „Kinder einem Freude und Zufriedenheit im Alltag geben"; und als zweitwichtigsten Grund nannten 34 Prozent der Frauen und 28 Prozent der Männer die Bereicherung, sich mit Kindern zu beschäftigen. Die Gründe, kein Kind oder kein zusätzliches Kind zu wollen, sind entsprechend dem Alter und der Zahl der bereits vorhandenen Kinder recht unterschiedlich. Die Gesundheit oder das Alter sind für die über 40jährigen verständlicherweise entscheidend.
Von jenen, für welche weder die Gesundheit noch das Alter ein Grund für den Verzicht auf ein Kind oder ein weiteres Kind sind, gibt rund ein Viertel keinen besonderen Grund an. Ein einziger der in der Erhebung zur Auswahl gestellten Gründe wurde von einer Mehrheit (58 Prozent der Frauen und 54 Prozent der Männer) als wichtig erachtet: „Mit Kindern ist es für eine Frau schwierig, berufstätig zu sein." Für 43 Prozent der Männer und 47 Prozent der Frauen sind die bereits gegebenen familiären Verpflichtungen ein wichtiger Grund, kein weiteres Kind zu wollen. 46 Prozent der Frauen und 38 Prozent der Männer ohne Kinder finden, „mit Kindern bleibe nicht genügend Zeit für andere im Leben wichtige Dinge".

Von jenen, die aus anderen als alters- oder gesundheitsbedingten Gründen kein Kind oder kein Kind mehr möchten, erklärten 53,9 Prozent der Frauen und 52,8 Prozent der Männer, daß „keine Maßnahme ihre Einstellung verändern könnte". 11,5 Prozent der Frauen und 17 Prozent der Männer würden ihren Entscheid überdenken, falls sie oder ihr Partner bzw. ihre Partnerin ihre Arbeitsbedingungen ändern könnten; ein höheres Gehalt könnte 8,2 Prozent der Frauen und 11,4 Prozent der Männer dazu bewegen, ihren Entscheid zu ändern, während Maßnahmen im Bereich der Steuern oder der Sozialversicherung 6,9 Prozent der Frauen und 9,2 Prozent der Männer dazu veranlassen würde.

Familie und Beruf vereinbaren

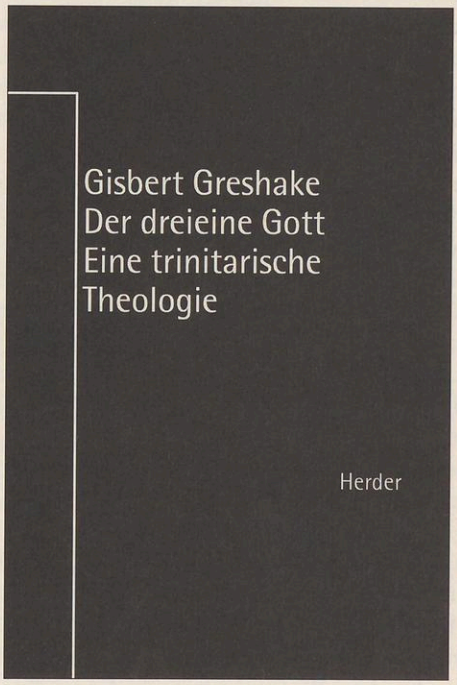
Die Daten zur Familiengründung zeigen den Wandel der Familie auf, sie weisen aber bereits auf sich daraus ergebende Herausforderungen hin; dazu gehört namentlich, den familiären und den beruflichen Lebensbereich miteinander zu vereinbaren. Die Daten des Mikrozensus zum Themenbereich „Beruf und Familie vereinbaren" zeigen auf, wie heute Männer und Frauen Beruf und Familie vereinbaren, welche Zielkonflikte und Spannungsfelder auftreten und ob Veränderungswünsche an der aktuellen Situation bestehen.
Befragt über die wichtigste Aktivität in ihrem gegenwärtigen Leben, antworten 24 Prozent aller Frauen und der erwerbstätigen Männer mit Beruf oder Studium, 31 Prozent mit Partnerbeziehung pflegen und 27,1 Prozent mit Erziehung und Pflege der Kinder; zusammen decken diese drei Handlungsfelder 82,1 Prozent der Aktivitäten ab. Für die erwerbstätigen Frauen haben die beiden Familienaktivitäten Partnerschaft mit 30,6 Prozent und Kinder mit 29,4 Prozent Vorrang vor dem Beruf mit 20,3 Prozent. Bei den nichter-

werbstätigen Frauen stehen Kinder mit 51 Prozent und Partnerschaft mit 24,5 Prozent im Vordergrund; der Beruf bleibt mit 11,7 Prozent jedoch im Blickfeld. Bei den erwerbstätigen Männern ist mit 33,9 Prozent die Partnerschaft und mit 31,5 Prozent der Beruf die wichtigste Aktivität; mit 15,7 Prozent bilden die Kinder einen wichtigen Bezugspunkt.

Ein hohes Einkommen, gute Aufstiegsmöglichkeiten, viel Freizeit und flexible Arbeitszeiten erweisen sich als wichtige Anforderungen für die subjektive Beurteilung der beruflichen Arbeit. Von den erwerbstätigen Frauen bezeichnen 76,1 Prozent flexible Arbeitszeiten als wichtig bis sehr wichtig. Von den erwerbstätigen Männern nennen 72,4 Prozent ein hohes Einkommen, 71,5 Prozent flexible Arbeitszeiten und 66,5 Prozent gute Aufstiegsmöglichkeiten als wichtig bis sehr wichtig. 48, 8 Prozent der Frauen und 49,3 Prozent der Männer geben an, wegen der beruflichen Arbeit in anderen Aktivitätsfeldern Zeitkonflikte zu haben. Bei den Frauen geht der wichtigste Zeitkonflikt hauptsächlich zu Lasten von Erholung und Hausarbeit, bei den Männern hauptsächlich zu Lasten von Erholung und Partnerschaft.
Die Hausarbeit in Paarhaushalten bedeutet für die erwerbstätigen Frauen eine Doppelbelastung, auch wenn ihre Partner sich daran zunehmend beteiligen. 61,3 Prozent der erwerbstätigen Frauen sehen sich bei den fünf wichtigsten Haushaltsarbeiten in der Hauptrolle; 27,2 Prozent erledigen die Hausarbeit gemeinsam mit ihrem Partner, und 9 Prozent der Paarhaushalte wird nach Auskunft der Frauen die Hausarbeit durch die Männer allein erledigt. Dabei steigt der Anteil für die gemeinsame Erledigung der Hausarbeit von den älteren zu den jüngeren Altersgruppen an. Von den nichterwerbstätigen Frauen erklären sich 76,9 Prozent als für den Haushalt allein zuständig. Die zumeist erwerbstätigen Männer beteiligen sich jedoch aus der Sicht der Frauen mit sinkendem Alter immer stärker an der Erledigung der Haushaltsarbeiten. Die erwerbstätigen Männer selbst bezeichnen zu 60 Prozent ihre Partnerin als hauptzuständig für die Hausarbeiten.
Über die Altersgruppen betrachtet, stimmen die Wahrnehmungen der Frauen und Männer überein: eine immer stärkere Beteiligung der jüngeren Männer an den Haushaltsarbeiten. Rund ein Viertel aller Frauen und Männer haben wegen der Hausarbeit Zeitkonflikte: bei den Frauen geht er hauptsächlich zu Lasten von Erholung und Beruf, bei den Männern hauptsächlich zu Lasten von Erholung und Partnerschaft. 20,8 Prozent aller Frauen möchten die Aufgabenteilung im Haushalt ändern, von den Männern jedoch nur 10,2 Prozent.

Auch bei der Erziehung und Pflege der Kinder sehen sich die Frauen als Hauptzuständige bzw. Hauptverantwortliche. Die Männer ihrerseits sehen die Partnerin bei der Erziehung und Pflege der Kinder zu einem großen Teil als hauptzuständig; eine Mehrheit versteht sich jedoch bei einer Reihe von Aufgaben als partnerschaftlich mitverantwortlich. Während sich 47,3 Prozent der Frauen bei der Erziehung und Pflege der Kinder als hauptzuständig betrachten, beträgt dieser

Das Handbuch zum Kern der Dogmatik



568 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 68,– /öS 496,– /SFr 65.–
ISBN 3-451-26239-8

Der Autor zeigt, daß der christliche Glaube als ganzer und in all seinen Teilbereichen nur begriffen und gelebt werden kann, wenn Gott nicht als monarchische Einheit verstanden wird, sondern als Communio, das heißt als Gemeinschaft von drei Personen, deren Einheit die Einheit gegenseitiger Liebe ist. Er zeigt weiter – und das ist in dieser umfassenden Form noch nie versucht worden –, daß das Bekenntnis zum dreieinen Gott nicht nur Bedeutung für den Glauben hat, sondern geradezu ein Schlüssel ist für das Verstehen und Bestehen all dessen, was das Leben bewegt.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung,
oder direkt beim Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 – 79104 Freiburg
Tel. 0761 / 2717-328 – Fax 0761 / 2717-360

HERDER

Wert aus männlicher Sicht 38,2 Prozent. Andererseits betrachten 31,4 Prozent der Frauen und 40,3 Prozent der erwerbstätigen Männer die Erziehung und Pflege der Kinder als partnerschaftliche und gemeinsam zu bewältigende Aufgabe.

43,1 Prozent der erwerbstätigen Frauen nutzen eine externe Einrichtung der Kinderbetreuung, und auch 30,2 Prozent der nichterwerbstätigen Frauen treten ihre Betreuungsaufgaben zeitweise ab; in beiden Fällen werden private Möglichkeiten mit Anteilen von 75 Prozent bzw. über 95 Prozent bevorzugt genutzt, mit 63,5 Prozent hauptsächlich die Unterstützung durch die eigene Familie. Eine Änderung der Aufgabenteilung bei der Erziehung und Pflege der Kinder wünschen 13,8 Prozent der Frauen und 8,7 Prozent der erwerbstätigen Männer. Bezüglich der Betreuung der Kinder haben 11 Prozent der Frauen und 8,3 Prozent der erwerbstätigen Männer einen Änderungswunsch. Den stärksten Änderungswunsch bei der Kinderbetreuung haben Frauen und Männer mit tertiärem Bildungsabschluß. Die Bildungshöhe beeinflußt auch die Einstellung zur Hausarbeit: bei Frauen mit tertiärem Bildungsabschluß wird die Hausarbeit am partnerschaftlichsten verteilt, und der Veränderungswunsch bei der Hausarbeit steigt bei Männern und Frauen mit dem Bildungsniveau.

Insgesamt zeigt sich so, daß die Vereinbarung von Beruf und Familie für die Mehrheit der 20- bis 49jährigen in der Schweiz Probleme birgt und daß fast ein Viertel Veränderungen wünscht. Für *Jürg Noth*, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Bundesamtes für Statistik, ist die Feststellung zentral, „daß über 80 Prozent der Frauen und Männer in ihrer gegenwärtigen Situation eine Aktivität im Mittelpunkt sehen, die Teil des Verhältnisses von Erwerbstätigkeit und Familienarbeit bildet".

Für eine schweizerische Armutspolitik

Wie mit diesen Ergebnissen des Mikrozensus Familie wichtige Informationen für eine wirklichkeitsnahe Familienpolitik vorliegen, brachten die Ergebnisse der ersten schweizerischen *Armutsstudie,* die im Rahmen des Nationalen Forschungsprogrammes „Wandel der Lebensformen und Soziale Sicherheit" durchgeführt wurde, endlich Informationen für eine wirklichkeitsnahe Sozialpolitik und näherhin für eine schweizerische Armutspolitik bei *(Robert E. Leu, Stefan Burri, Tom Priester,* Lebensqualität und Armut in der Schweiz, unter Mitarbeit von *Peter Aregger,* Verlag Paul Haupt, Bern 1997). Die hohe Arbeitslosigkeit, die finanzielle Belastung der Sozialversicherungen und die Belastung der Kantone und Gemeinden durch die gestiegenen Sozialhilfeleistungen machten Verarmung und soziale Ausgrenzung nämlich zu einem wichtigen öffentlichen Thema.

Armut wird in dieser Studie mit *Ressourcenschwäche* gleichgesetzt; um die soziale Wirklichkeit indes angemessen in den Blick zu bekommen, wird der Ressourcenansatz – wie zunehmend auch in den Kirchen (HK, Mai 1997, 253–256) – mit dem *Lebenslagenansatz* kombiniert. Damit wird nicht nach der Möglichkeit gefragt, ein bestimmtes Versorgungsniveau zu erreichen, sondern nach der tatsächlichen Versorgungslage von Personen, Haushalten oder sozialen Gruppen in zentralen Lebensbereichen. Die der Studie zugrunde liegenden Daten ermöglichen so die bisher umfassendste Beschreibung der wirtschaftlichen Lage und der Lebensqualität der Wohnbevölkerung und einzelner Bevölkerungsgruppen in der Schweiz. Weil es sich um eine einmalige Querschnittserhebung handelt, lassen sich wesentliche Fragen beispielsweise bezüglich *Armutsursachen* damit allerdings noch nicht beantworten.

Das mit Hilfe des Ressourcenansatzes ermittelte Ausmaß der Armut in der Schweiz entspricht, je nach verwendeter Armutsgrenze bzw. Äquivalenzskala, einer Gesamtzahl von 390000 bis 710000 Armen; berücksichtigt man ihren Vertrauensbereich, liegen die Armutsquoten zwischen 4,8 Prozent und 11,4 Prozent. Aufgrund der Schweizerischen Einkommens- und Vermögensstichprobe wurde errechnet, daß die Armut in der Schweiz zwischen 1982 und 1992 nicht gestiegen ist. Am höchsten ist die Armutsquote für Alleinerziehende und alleinlebende Männer, gefolgt von Paaren mit drei und mehr Kindern sowie von Personen in sogenannten Nichtfamilienhaushalten wie Wohngemeinschaften (bei Personen in Ausbildung ist sowohl die Armutslücke als auch die Armutsintensität am größten). Im Gegensatz zu den Ergebnissen anderer Untersuchungen sind die Alters- und Invalidenrentner nicht überdurchschnittlich von Ressourcenschwäche betroffen. Im Rentenalter oder bei Invalidität kann Ressourcenarmut jedoch auftreten, wenn die Betroffenen die bedarfsabhängigen Leistungen der Sozialversicherungen nicht einfordern. So beträgt die Nichtbezügerquote für die Altersrentner 33 Prozent, für die Invaliditätsrentner gar 39 Prozent.

Zusätzlich zum ressourcenorientierten Ausmaß der Armut ging die Studie den Lebensbedingungen und dem subjektiven Wohlbefinden nach: der Wohnungsversorgung und der Wohnqualität, der Ausbildung und der Arbeit, der Gesundheit, der Quantität und Stabilität privater Netzwerke, den Problemen und ihrer Bewältigung sowie dem subjektiven Wohlbefinden. Weil die gravierendste Form der Unterversorgung im Arbeitsbereich die Erwerbslosigkeit ist, sei sie hier herausgestellt: Nach den Auswertungen der Studie sind zwischen 1982 und 1992 insgesamt 13 Prozent der Bevölkerung im Erwerbsalter mindestens einmal arbeitslos gewesen. Eine neuere Problematik im Arbeitsbereich ist die abnehmende Nachfrage nach wenig qualifizierten Arbeitskräften, was auch in der Schweiz zu beobachten ist. So sind schlecht qualifizierte Arbeitskräfte bei den Arbeitslosen übervertreten, und so sind die Reallöhne im Niedriglohnbereich gesunken. So beträgt der Anteil der erwerbstätigen Armen (working poor) an der Gesamtbevölkerung bereits zwischen 3,6 Prozent und 5,9 Prozent.

Besonders untersucht wurde noch die Einkommens- und Vermögensverteilung. Dabei ergab sich, daß die Schweiz eine gleichmäßigere Einkommensverteilung hat als bei-

spielsweise Italien, hingegen eine ungleichmäßigere als beispielsweise Deutschland. Der Vergleich mit dem Jahr 1982, der mit Hilfe der Schweizerischen Einkommens- und Vermögensstichprobe durchgeführt wurde, ergab, daß die Ungleichheit in der Schweiz zugenommen hat. Die Armutsbekämpfung erfolgte in der Schweiz bislang im Rahmen des föderalistisch aufgebauten Staatswesens mittels eines komplexen, relativ gut ausgebauten sozialen Sicherungssystems. Soziale Sicherungssysteme sind an sich gut in der Lage, mit Ressourcenschwäche umzugehen; trotzdem gibt es in der Schweiz Armut. Deshalb empfiehlt die Studie besonders Maßnahmen, die geeignet erscheinen, die Lebensqualität bestimmter Bevölkerungsgruppen gezielt zu verbessern.

Rolf Weibel

„Weder Hexenjagd noch Bagatellisierung"

Fragen an den tschechischen Theologen Tomáš Halík

Unter dem Thema „Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens" tritt vom 23. bis 29. Juni in Graz die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung zusammen. Acht Jahre nach der Wende wird dabei Bilanz gezogen in bezug auf die gesellschaftlichen und ökumenischen Einungsprozesse im zwar nicht mehr geteilten, aber deswegen noch längst nicht versöhnten Europa. Über die Thematik von Graz sprachen wir mit dem tschechischen Soziologen und Theologen und Inhaber des Lehrstuhls für Religionswissenschaften an der Prager Karls-Universität, Tomáš Halík. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Halík, im Mittelpunkt der Beratungen auf der bevorstehenden Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz steht der Begriff der „Versöhnung". Man wird mit diesem Begriff nicht zuletzt auf den inneren Zustand der ehemals kommunistisch beherrschten Länder in Mittel- und Osteuropa zielen. Mit welcher Berechtigung kann man in bezug auf diese Länder eigentlich von „unversöhnten Gesellschaften" sprechen?

Halík: Mir scheint dies eine überaus treffende Bezeichnung zu sein. Die Unversöhntheit der Gesellschaft ist ein Aspekt der Entwicklung seit 1989. Innerhalb des Kommunismus hatten wir es mit einer „eingefrorenen" Gesellschaft zu tun. Freiheit wurde unterdrückt, wichtige gesellschaftliche Prozesse kamen nicht zum Tragen. Bei der raschen Entwicklung der letzten Jahre sehen wir nun, daß Freiheit nicht nur ein leerer Raum ist, sondern eine Herausforderung. Bestimmte Folgen des Kommunismus werden jetzt erst sichtbar. Die sozialen, ethnischen Konflikte und Spannungen in den postkommunistischen Ländern heute werden gerne – so auch im Vorbereitungsdokument zur Grazer Versammlung – als etwas Neues angesehen. Dabei liegen die Wurzeln dafür in der Zeit des Kommunismus. Uns fehlt bis heute eine gründliche Analyse darüber, was dieser Kommunismus eigentlich war.

HK: Auffällig ist aber, daß von der Unversöhntheit dieser Gesellschaft ausgerechnet zu einem Zeitpunkt gesprochen wird, zu dem staatliche Gängelung und Unterdrückung der Vergangenheit angehören. Im Vergleich zur Situation vor 1989 hätten die „postkommunistischen" Gesellschaften doch allen Grund, mit sich versöhnt zu sein.

Halík: Von westlicher Seite wurde dies gerne recht einseitig gesehen. Wenn Besucher aus dem Westen hierher kamen, erkundigten sie sich nach der Zahl der Insassen von Gefängnissen u. ä. So bedeutsam dies auch war, das Wichtigste war es nicht. Das Wichtigste war eine bestimmte Atmosphäre und ein Menschentypus, der sich in dieser Atmosphäre ohne Freiheit des Geistes entwickelte. Der Staat verstand sich wie der große Vater: er sorgte für alles. Die Menschen wurden bestenfalls wie Kinder behandelt, im Grunde wurden sie unmündig gehalten. Einige haben am Kampf gegen den Totalitarismus teilgenommen. Ansonsten aber herrschte ein ungeschriebener Pakt zwischen den Herrschern und den Beherrschten. Dies bedeutete: der Staat kümmerte sich um vieles, soziales Elend herrschte nicht, man verfügte über eine gewisse soziale Sicherheit. Die Bürger brauchten die Angelegenheiten der Zivilgesellschaft nicht in die eigenen Hände nehmen.

HK: Was können jetzt nach der „Wende" unter dem Stichwort „Versöhnung" die christlichen Kirchen anstoßen, das bisher nicht schon von anderen gesellschaftlichen Kräften getan wird?

Halík: Eine Versöhnung im christlichen Sinne würde einen

tiefen geistlichen Prozeß bedeuten. Dieser hält sich gleichermaßen fern von zwei Extremen, die man beide meiden sollte: Das eine ist die Hexenjagd, der Geist der Rache, das andere die Bagatellisierung der Schuld. Wir haben eine Bagatellisierung der Schuld erlebt. Man gab sich zufrieden darüber, daß die Revolution bei uns so sanft verlief. Die Revolution war ein Volksfest, mit Humor und Kreativität. Die Kommunisten verschwanden so unbegreiflich schnell von der Macht – das war wie ein Wunder. Aber es war vielleicht auch zu leicht.

„Es fehlt ein symbolischer Akt, eine Verurteilung des Kommunismus"

HK: Aber Sie können doch nicht ernsthaft bedauern, daß es in der damaligen ČSSR – anders als etwa in Rumänien – nicht zu Gewalt gekommen ist, zu Ausschreitungen oder was sonst in vergleichbaren Situationen passieren kann.

Halík: Natürlich war es gut, daß diese Revolution keine jakobinische Phase kannte. Unser Problem besteht aber nun darin, daß es zum anderen Extrem kam: Schuld wurde verschwiegen, tabuisiert. Niemand ist persönlich schuldig und damit letztlich keiner. Es fehlt ein symbolischer Akt, eine Verurteilung des Kommunismus, wie es die Nürnberger Prozesse nach Ende des Zweiten Weltkrieges waren.

HK: Unter dem Begriff der Versöhnung scheint nun aber auch nicht ausgeschlossen zu sein, daß man Schuld verharmlost, sich in fromme Formeln flüchtet. Gerade die Vorbereitung von Graz zeugt von entsprechenden Befürchtungen.

Halík: Vergebung bedeutet dem christlichen Verständnis nach gerade nicht die Bagatellisierung der Schuld. Christliche Vergebung ist ein Prozeß der Benennung der Schuld, des Bekenntnisses zur Schuld. Zu diesem Prozeß der inneren Verwandlung gehört die Buße. Der Schuldig-Gewordene braucht die anderen zur Annahme, zum Geduld-Haben. Nach einem solchen Prozeß kann der Schuldig-Gewordene besser leben als derjenige, der sich oberflächlich durchwurschtelt.

HK: Kann man andererseits die Menschen nicht auch verstehen, wenn ihnen die Bearbeitung der Vergangenheit im Rahmen individueller Schuld und Vergebung Angst macht? Besteht nicht auch hier die Gefahr, daß man der gesellschaftlichen Dimension dieser Vorgänge nicht ausreichend gerecht wird?

Halík: Diese Schuld kann man, das ist richtig, nicht nur einzelnen Personen individuell zuweisen, sie ist eine Sache der ganzen Gesellschaft. Die Befreiungstheologie – aber auch der Papst bei seinem letzten Besuch hier in Prag – spricht von der „sozialen Sünde", von den gesellschaftlichen Strukturen der Sünde. Das trifft genau auch die Situation des kommunistischen Systems. Viele Leute waren mal mehr, mal weniger beteiligt.

HK: Mit anderen Worten: Versöhnung würde bedeuten, sich mit einer Vergangenheit konfrontieren, in der man weniger Opfer war, als man heute wahrhaben will.

Halík: So ist es. Hier fehlt eine nüchterne Analyse. Der Kommunismus war nicht nur etwas von außen Aufgezwungenes. Für den totalitären Staat brauchte es auch bestimmte Voraussetzungen in der Gesellschaft. In einem totalitären System leben einige Leute durchaus zufrieden. Für manche ist es leichter, in einem Staat voller manipulativer Fürsorglichkeit als in Freiheit zu leben und so keine anspruchsvolle Verantwortung zu übernehmen zu müssen. Das ist genau das Thema der postkommunistischen Gesellschaft: Was heißt es, in Freiheit zu leben? Freiheit ist nicht nur ein leerer Raum, in dem man machen kann, was man will. Wie der Papst es ja auch in „Centesimus annus" sagt: Es gibt so etwas wie eine „Ökologie der Freiheit". Eine freie Gesellschaft braucht eine Atmosphäre von Werten.

HK: Sind die postkommunistischen Gesellschaften vielleicht auch deshalb so „unversöhnt", weil die Bürger noch kein rechtes Verhältnis zu ihren Vertretern, den Politikern, ja zum neuen demokratischen System insgesamt gewonnen haben?

Halík: Das mag durchaus eine Rolle spielen. Auch hier dürfte die Kontinuität über die Wende von 1989 hinaus größer sein, als man gerade im Westen für möglich hält. Hierzulande hat man sich daran gewöhnt, daß die Herrscher immer Fremde waren. In dieser Lage war es immer leicht zu sagen: „die da oben". Diese Haltung überlebt in gewissen Schichten der Bevölkerung. Für diese Leute sind immer „die da oben" schuld, ob es nun Kommunisten oder Demokraten sind. Man sieht sich selbst auch weiterhin als „Opfer" fremder Herren. Ein Gefühl der Solidarität innerhalb der Bevölkerung ist gering ausgeprägt.

HK: Im Fall der ehemaligen DDR hält sich in dem Zusammenhang vielfach die Ansicht, man habe seinerzeit solidarischer gelebt und gehandelt, als dies heute geschieht.

Halík: In praktischen Dingen, in der Nische des privaten Lebens mag man so gehandelt haben. Die allgemeine Atmosphäre war jedoch „verspitzelt". Auch auf dem Privatleben lastete ein erheblicher Druck. Frauen mußten aus wirtschaftlichen Gründen außerhäuslich arbeiten; das Familienleben wurde dadurch beschädigt. In den christlichen Familien war dies dagegen in vielen Fällen vorbildlich. Eine gewisse Solidarität war typisch für die christlichen Kreise. Hier bestand eine eigene Kultur. Auch im Dissidentenmilieu bestand ein starkes Gefühl der Solidarität. Dies waren in gewisser Weise Inseln der Freiheit – und Inseln der Solidarität. Diese Leute standen immer in einem bewußten Konflikt mit dem Regime.

HK: In wirtschaftlicher Hinsicht steht das heutige Tschechien im Vergleich zu anderen postkommunistischen Staaten gut da. Inwieweit trägt die wirtschaftliche Lage dennoch auch zur Unversöhntheit der Gesellschaft bei?

Halík: Auch die ökonomische Demokratie hat moralische Voraussetzungen. Die Änderungen der wirtschaftlichen Strukturen waren leicht herbeizuführen. Man hatte gute Wirtschaftsfachleute. Aus der Zeit der Ersten Republik gab es noch die Traditionen einer hochentwickelten Wirtschaft. Die Tschechoslowakei war bereits vor dem Kommunismus ein im ökonomischen wie im demokratischen Sinne hochentwickeltes Land. Darauf sind die Tschechen stolz. Daran kann man heute anknüpfen. In Rußland fehlt dies. Was dagegen bei uns fehlt, ist die moralische Dimension. Die Kriminalität auf wirtschaftlichem Gebiet ist schwierig in den Griff zu bekommen. Das beeinflußt die ganze Atmosphäre. Es fehlt eine entsprechende Rechtskultur. Das scheint mir ein Schlüssel für die gesamte gesellschaftliche Entwicklung zu sein. Die Menschen fühlen sich ohnmächtig gegenüber diesen Erscheinungen. Große Geldmengen sind verschwunden, und keiner weiß, wer dafür verantwortlich ist. Die Verantwortlichen werden nicht entsprechend bestraft. Dies vergiftet das gesamte Klima. Es fehlt an Vertrauen in die neue Demokratie. Am Anfang war die Euphorie angesichts der neu gewonnenen Freiheit sehr groß. Jetzt aber ist der Skeptizismus, die Ernüchterung eine reale Gefahr.

„Von der gesellschaftlichen Dimension des Lebens haben wir uns entfremdet"

HK: Der frühere Ost-West-Gegensatz ist in sich zusammengefallen. Zugleich scheint ein neuer Ost-West-Gegensatz aufzubrechen, gerade auch in manchen kirchlichen Milieus. Wie konnte es dazu kommen?

Halík: Mich ärgert dieses Phänomen außerordentlich. Während der kommunistischen Ära war es für uns immer ein Traum, wieder Teil des westlichen Kulturraums zu sein. Die marxistische Phraseologie über den verdorbenen Westen, über gefährliche westliche Einflüsse habe ich noch im Ohr. Wenn ich dasselbe nun heute von kirchlicher Seite höre, kann ich nicht anders, als energisch dagegen zu protestieren. Wir Tschechen sind integraler Teil der westlichen Kultur. Gegenüber der Sichtweise von den angeblich andersgearteten slawischen Welten bin ich sehr skeptisch. Wir sprechen die slawische Sprache, aber von der Mentalität her, den Wurzeln unserer Kultur, der Grundstimmung gehören wir zum Westen.

HK: Und wo ziehen Sie da nach Osten die Grenze? In der Phase des Umbruchs nach 1989 hat das Bild von Europa mit den zwei Lungen eine gewisse Rolle gespielt. Gibt dies Bild die Verhältnisse richtig wieder?

Halík: Gegenüber der Vision vom Europa, das mit zwei Lungen atmet, bin ich gleichfalls skeptisch. Bei der Bewältigung des Verfalls des Kommunismus hat diese Idee geholfen. Aber inzwischen frage ich mich, ob der wirkliche Osten Europas, etwa die ehemalige Sowjetunion, sich tatsächlich demokratisieren lassen. Dort haben wir es mit einer anderen Kultur zu tun. In der russischen Kultur zeigen sich hier und da masochistische Züge. Das ist eine Versuchung, die auch Ursache für eine gewisse Arroganz sein kann. Gegenwärtig erleben wir diese Arroganz vor allem bei der Debatte über den Eintritt der Tschechischen Republik, Polens und Ungarns in die NATO. Nicht alle Länder des ehemaligen Ostblocks verfügen über die Voraussetzungen, Teil des demokratischen Europas zu sein.

HK: Wie können westeuropäische Länder helfen, daß die Vorbehalte in bestimmten kirchlichen Kreisen dem Westen gegenüber abgebaut werden?

Halík: Man sollte sich vor allem fernhalten von zwei Grundpositionen, mit denen sich Besucher aus dem Westen immer wieder präsentieren. Konservative Leute kommen mit der Vorstellung zu uns, hier lebe die Kirche der Vergangenheit – so wie im Märchen von dem schlafenden Dornröschen, das die vielen Jahre verschlief und danach, durch einen Kuß wiederbelebt, erneut aufblüht. Die Kirche habe 40, 50 Jahre verschlafen; jetzt solle sie in ihrer ganzen vorkonziliaren Schönheit neu erstehen. Die Kirche der Märtyrer soll nun dem Westen den Weg zeigen. Diese Vorstellung ist nicht nur eine naive Selbsttäuschung, sondern obendrein auch sehr gefährlich.

HK: Und die andere Vorstellung?

Halík: Progressive Kreise machen auf mich zuweilen den Eindruck, als seien sie durch ihre eigenen Probleme verblendet. Die Verhältnisse hier sieht man nur durch die eigene Optik. Die hochentwickelten mündigen Christen des Westens begegnen jetzt dem verspäteten, unmündig und vorkonziliar gebliebenen Christentum im Osten. Als ich mich als junger Konvertit 1967 in den Niederlanden aufhielt, bedeutete diese Haltung für mich geradezu einen kulturellen Schock. Für gefährlich halte ich diese Haltung deshalb, weil postkommunistische Christen schon aus verständlichem Stolz heraus die Gegenposition einnehmen und sich mit fundamentalistischen Tendenzen identifizieren.

„Im Osten war und ist man konsumistischer eingestellt als im Westen"

HK: Gemeinsam ist beiden Haltungen, daß sie die Verhältnisse in den Ortskirchen Mittel- und Osteuropas ganz aus westeuropäischer Sicht und Interessenlage beurteilen.

Halík: Für mich sind beide Haltungen letztlich narzißtischer Art. Man nimmt den anderen, in diesem Fall also die Christen in den postkommunistischen Ländern, nicht wirklich als Partner ernst, mit der Tendenz, daß man im anderen nur das akzeptiert, was die eigenen Züge und Träume widerspiegelt.

HK: Nun ist aber doch nicht zu bestreiten, daß das Konzil stark von westeuropäischen Bischöfen geprägt wurde …

Halík: Richtig. Nur ist bei uns die Entwicklung auch nicht

stehengeblieben. Priester wie *Josef Zvěřina* haben in der Zeit der Verfolgung Ähnliches durchlebt wie das Zweite Vatikanische Konzil. Die Zeit des Kommunismus wurde wie eine Zeit der Reinigung der Kirche erlebt, der Buße und der inneren Verwandlung. Eine Kirche in Freiheit, so hieß es auch bei uns, müsse eine andere, erneuerte Kirche sein. Gerade im Gefängnis dachten diese Leute darüber nach, was das Wichtigste ist: nicht der Triumphalismus, sondern Tiefe und Authentizität. Der Glaube braucht mehr Substanz. Dort haben sie auch einen praktischen Ökumenismus erlebt. In Gefängnis und Konzentrationslager erlebten sie andersdenkende Leute, evangelische Christen. Man hat gesehen: Wir sind uns nicht so fern. Vereinfachung und Vertiefung der Kirche, Ökumenismus, Dialog mit der heutigen Kultur – all das war das innere Anliegen dieser Menschen. Als die Teilnehmer des Konzils zurückkamen, sagten sie: Das ist das, was auch wir erbeten und erlebt haben.

HK: Was ist unterdessen aus diesen Ansätzen geworden?

Halík: Einige von diesen Leuten sind gestorben, und ihre Impulse werden überlagert vom Pragmatismus der Kirche. Ich selbst habe die Möglichkeiten einer Entwicklung in diese Richtung überbewertet. Alles in allem muß man eben doch sagen, daß solche Gedanken im engen Milieu von Leuten wie Zvěřina lebendig waren. Ich hielt sie für typisch für die Kirche in der Tschechoslowakei. Die Mehrheit der Priester ist jedoch anders eingestellt. Sie hat sich an ein Modell der Kirche gewöhnt, das ihnen vom Kommunismus aufgezwungen wurde. Dieses Modell verinnerlichten sie als normal. Zusammenarbeit mit Laien scheute man. Die Kirche hierzulande ist bis heute, Kardinal Vlk bedauert dies immer wieder, eine zu klerikale Kirche.

HK: In der kirchlichen Kritik in den postkommunistischen Staaten wird der Westen gerne als „konsumistisch" angeprangert. Sehen Sie das auch so?

Halík: Ich bin entschieden dagegen, den Westen als konsumistisch zu verteufeln. Im Osten herrscht und herrschte mehr konsumistische Mentalität als im Westen. Eine aufgezwungene Armut ist etwas anderes als die Tugend der Armut im Geiste. Jetzt müssen wir diese Tugend zeigen. Jetzt ist eine Zeit der Prüfung. In den postkommunistischen Ländern ist man im Grunde in wirtschaftlichen Dingen verblendeter als im Westen. Die Menschen in Westeuropa haben uns in dieser Hinsicht mancherlei Erfahrung voraus. Die Gefahr des Konsumismus ist im Osten größer als im Westen. Das ist *unser* Problem und nicht eines, das wir aus dem Westen importieren.

HK: Dient die kirchliche Distanzierung von allem Westlichen nicht mehr der eigenen Identitätsbildung, als daß eine wirkliche Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten unternommen würde?

Halík: Diesen Eindruck kann man durchaus gewinnen. Besonders für die Kirche in Polen dürfte hier eine Gefahr liegen, aber auch für die in Tschechien: Sie war gewohnt, eine Bastion gegen die Feinde im Kommunismus zu sein. Einige Leute in der Kirche sind offenbar nicht imstande, ohne einen klaren Feind zu leben. Und so sagen sie: Der alte Feind, der Kommunismus, ist tot, aber der neue Feind, der Liberalismus, ist lebendig. Eine solche Haltung finde ich in hohem Maße problematisch. Der Liberalismus könnte ein Partner sein. Auf bestimmten Gebieten könnte man mitarbeiten, auf anderen Gebieten muß man kritischer sein, aber der Dialog ist möglich.

HK: Wie steht es angesichts der neuen gesellschaftlichen Verhältnisse um die ökumenische Zusammenarbeit? Inwieweit kann man heute auf dem aufbauen, was in der Zeit vor 1989 gewachsen ist?

Halík: Die Zeit des Kommunismus war für die Tschechoslowakei zugleich die Zeit eines praktischen Ökumenismus, und zwar aus dem Gefühl heraus, einen gemeinsamen Feind zu haben. Der Kommunismus hatte eine große Angst vor dem Ökumenismus. Man sah in diesen Bestrebungen immer so etwas wie eine Verschwörung gegenüber dem Kommunismus. Unter dem ideologischen Druck lebte man eine gewisse Solidarität.

„Zu wenig sensible Katholiken und übersensible Protestanten"

HK: Und was ist, seitdem dieser ideologische Druck von außen nicht mehr vorhanden ist?

Halík: Diese spontane Ökumene ohne tiefere theologische Reflexion reicht auf die Dauer nicht. Ein bloß negativer Ökumenismus angesichts eines übermächtigen Feindes ist zu wenig, wir brauchen einen positiven Ökumenismus, ein Verständnis von dem, was uns wirklich gemeinsam ist.

HK: Was hat sich konkret in den ökumenischen Kontakten im Vergleich zur Zeit vor 1989 verändert?

Halík: Spannungen auf ökumenischem Gebiet sind unübersehbar. Schon beim ersten Papstbesuch im April 1980 war dies zu spüren. Der Besuch war ein großes Fest der Freiheit. Aber schon damals bestand bei Vertretern der evangelischen Kirchen eine gewisse Ängstlichkeit, ob der Katholizismus nicht zu stark werden könnte. Die Sympathie, die damals dem Katholizismus entgegenschlug, hatte auch damit zu tun, daß dieser gegenüber dem Kommunismus mutiger aufgetreten war als die evangelischen Kirchen. Ihren Status hatten die protestantischen Kirchen mit mehr Kompromissen mit dem Staat bezahlt. Dissidenten gab es zwar in der evangelischen wie der katholischen Kirche. Aber die katholische Kirche besaß mit Kardinal *Tomášek* auf höchster Ebene ein Symbol des Widerstands gegenüber dem Kommunismus. Weit über die katholische Kirche hinaus genoß er als solcher Achtung.

HK: Die Kanonisierung von Johannes Sarkander, eines Ver-

treters der Gegenreformation, im Rahmen des zweiten Papstbesuches 1995 wurde weit über Tschechien hinaus registriert. Sind bei Vorgängen dieser Art nicht Mißverständnisse ökumenischer Art vorprogrammiert?

Halík: Das war sicherlich eine große Prüfung für die ökumenische Gesinnung. Beide Seiten waren dieser Herausforderung nicht gewachsen. Ein Bischof sagte damals treffend: Wir Katholiken waren zu wenig sensibel gegenüber dem Protestantismus und die Protestanten waren übersensibel. In den protestantischen Kreisen bestand der Eindruck, mit Hilfe dieser Kanonisierung wolle der Katholizismus wieder einen gegenreformatorischen Geist entwickeln. Diese Absicht hatte niemand, weder der Papst noch die Bischöfe. Für die mährischen Priester war Sarkander ein Symbol eines Mannes, der – vor der Periode der Rekatholisierung – vom Staat bestraft wurde. Mit Antiökumenismus hat dies nichts zu tun. Wir sollten aber lernen, solche Vorgänge mit den Augen der anderen Seite zu sehen.

HK: Welchen Stellenwert haben in diesem Zusammenhang regionale Unterschiede innerhalb Tschechiens?

Halík: In Mähren, einem Land mit starker volkskirchlicher Tradition, die in Böhmen so nicht mehr existiert, herrscht weniger Sensibilität gegenüber Menschen außerhalb der katholischen Kirche, sowohl was die evangelischen Christen angeht als auch die Bürgergesellschaft.

HK: Für Irritationen hat in der Vergangenheit der Einsatz der katholischen Kirche für das gesorgt, was man gerne eine „neue Evangelisierung" nennt. Wie steht es heute um die Angst vor möglichen Rekatholisierungsversuchen?

Halík: Es muß klar sein, daß es bei diesem Begriff nicht um Rekatholisierung geht, sondern um eine Inkulturation des Evangeliums innerhalb eines breiten ökumenischen Kontextes. Katholizität darf nicht auf den Katholizismus reduziert werden.

HK: Inwieweit läßt sich so etwas wie eine Rekonfessionalisierung feststellen?

Halík: Von Rekonfessionalisierung kann keine Rede sein, dafür fehlen uns schon rein äußerlich die Kräfte. In bestimmten Teilen Mährens gibt es zwar fundamentalistische Tendenzen und Bestrebungen im Sinne eines bestimmten kirchlichen Triumphalismus, Kritik am Ökumenismus und an der Jan-Hus-Rehabilitation. Im Fall Sarkanders hat der Papst aber deutlich gemacht: Auf beiden Seiten hat es Opfer gegeben. Wir müssen die Opfer beider Seiten achten. Alle, denen Unrecht geschehen ist, bat der Papst um Entschuldigung. Diese Position bekräftigte er bei seinem jüngsten Besuch. Diese Haltung hat sich auf ökumenischem Gebiet positiv ausgewirkt. Aber was die ältere Generation angeht, muß man auf eine Veränderung der Mentalitäten hinarbeiten. Die theologischen Impulse zum Ökumenismus müssen von der Basis rezipiert werden. Die wirklich entscheidenden Grenzen sind nicht die Grenzen zwischen den Konfessionen, sondern diejenigen zwischen den Mentalitäten. Aber es fehlt weiterhin an theologischer Reflexion, auch bei den jüngeren Priestern. Auch an den theologischen Fakultäten war das Verständnis für ökumenische Zusammenarbeit bisher schwach ausgeprägt.

HK: Welchen Stellenwert haben gegenwärtig Kontakte und Zusammenarbeit der katholischen Ortskirchen in den postkommunistischen Ländern untereinander? Kann und will man überhaupt voneinander lernen?

Halík: Die Tschechen haben heute mehr Interesse an den Verbindungen zum Westen, aber nur wenig Interesse an Kontakten zu den Ländern des ehemaligen Ostblocks. Es gibt polnische Priester, die in Tschechien im Einsatz sind – mit guten und weniger guten Erfahrungen. Reaktionen auf Veröffentlichungen von mir etwa aus Polen zeigen jedoch interessante Entwicklungsmöglichkeiten. Insgesamt scheint man in Polen auf die neue Situation weniger vorbereitet zu sein.

„Die theologische und gesellschaftliche Dimension von Versöhnung zusammensehen"

HK: Inwieweit ist die katholische Kirche in einem Land wie Tschechien eigentlich eine Kraft, deren Impulse zu mehr Versöhnung in der Gesellschaft tatsächlich etwas bewirken können?

Halík: Wenn die Kirche eine Versöhnungskraft sein will, muß sie zunächst selbst mit sich versöhnt sein. Es bestehen viele Spannungen und Polarisierungen innerhalb der Kirche, die z. Z. bewußt werden. In der Kirche Tschechiens fehlt eine Streitkultur. In Deutschland ist die Kirche mit dieser Situation besser vertraut. Spannungen, wie sie in manchen westeuropäischen Ländern heute bestehen, so dachten einige bei uns, könnten uns erspart bleiben. Viele Leute tun sich schwer mit diesen Spannungen, obwohl sie unvermeidlich sind. Gegenüber dem Kommunismus bildeten wir eine Einheit, die wir heute so nicht mehr sind. Diese Einheit war, das wissen wir aus heutiger Sicht, eine negative Einheit. Wenn aber die Kampfsituation vorüber ist, brechen Differenzierungen und Polarisierungen auf. Es ist eine große Aufgabe, angesichts dieser normalen Polarisierung versöhnende Einheit zu stiften.

HK: Lassen sich religiös geprägte Versöhnungsvorstellungen in einer säkularen Gesellschaft wie der der Tschechischen Republik überhaupt ins Gespräch bringen?

Halík: Ich glaube schon, daß dies möglich ist. Tiefenpsychologie etwa kann uns dabei helfen, die kirchlich-theologische und die politisch-gesellschaftliche Seite der Versöhnungs-Problematik zusammenzusehen. Es ist eine große Aufgabe, Schattenprojektionen zurückzunehmen. Für den politischen, oder sagen wir besser: vorpolitischen Raum ist es wichtig zu entscheiden, was mit diesen Schattenprojektionen, mit den Fremdbildern geschehen soll. Wenn politische Veränderungen von diesem Ausmaß vonstatten gehen, bedeutet dies für die Menschen eine erhebliche Verunsicherung. Die Selbst-

identifikation jedes einzelnen ist dadurch in Frage gestellt. Die Menschen fragen sich: Was bin ich, wenn alles sich in diesem Ausmaß ändert?

HK: Inwieweit besteht überhaupt gesellschaftlich in dieser Hinsicht eine Erwartung an die Kirchen?

Halík: Das ist schwer zu sagen. Am Anfang bestanden große Erwartungen an die christlichen Kirchen. Soziologisch war dies sehr interessant. Die Kirche war eine Minderheit, zugleich gab es aber breite Kreise von Sympathisanten mit Teilidentifikationen. Die Mehrheit dieser Sympathisanten hat man unterdessen verloren – aus verschiedenen Gründen. Die Kirche hat z. T. nach der Wende die falschen Prioritäten gesetzt. Teilweise rührt dies von einer allgemeinen Überschätzung der Möglichkeiten der Kirche her. Auch die Kritiker des Katholizismus haben dessen Möglichkeiten überschätzt. Die Frage der Restitution kirchlicher Güter wurde gelegentlich zur Projektion – dabei geht es um weit mehr als nur die kirchlichen Güter, so wie es auch beim Streit um die Abtreibungsgesetzgebung in Polen um mehr als die Entscheidung in dieser konkreten Sachfrage geht. Es steht die Frage dahinter, welche Rolle die katholische Kirche in der pluralistischen Gesellschaft spielen soll.

HK: Hat man inzwischen die Anfangsschwierigkeiten überwunden?

Halík: Inzwischen sieht es tatsächlich schon etwas differenzierter aus. Auch manche Kritiker erkennen, daß die Kirche in sich vielschichtig ist. Man kann sie nicht einseitig abstempeln. Einige überzeugende christliche Persönlichkeiten genießen Autorität in der ganzen Gesellschaft. Die Kirche als solche wird mit Distanz und Mißtrauen betrachtet. Aber in Zukunft kann sich dies verbessern. Einige positiv aufgenommene Zeichen haben hierzu beigetragen, etwa die Ernennung des früheren Bürgerrechtlers *Václav Malý* zu einem der Prager Weihbischöfe.

HK: Nimmt man in Tschechien Notiz von der bevorstehenden Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, und welche Erwartungen hat man?

Halík: Man weiß, daß die Ökumenische Versammlung stattfindet. Die ökumenische wie auch die Entwicklung in Europa werden positiv gesehen und mit Interesse verfolgt. Aber es gibt auch skeptische Töne. Einige unserer Christen haben bereits 1989 an der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel teilgenommen. Damals kamen manche mit dem Eindruck zurück, die Erfahrungen der Christen in der kommunistischen Welt seien nicht wirklich ernst genommen worden. Westliche und politisch links orientierte Positionen hätten das Gespräch beherrscht.

HK: Also sollte in Graz auf jeden Fall auch die Vergangenheit der west-östlichen kirchlichen Beziehungen auf der Tagesordnung stehen?

Halík: Das wünsche ich mir jedenfalls. Die gemeinsamen Erfahrungen aus der Zeit des Kommunismus spielen in der Erinnerung eine Rolle. Mancher Vertreter westlicher Kirchen verhielt sich naiv gegenüber dem Kommunismus. Kollaborateure und Agenten wurden z. T. von ihnen positiv angenommen. Billy Graham besuchte Prag und gab anschließend eine öffentliche Erklärung ab, in der er behauptete, es gebe in der Tschechoslowakei keine Verfolgung der Christen. Zur selben Zeit fand eine starke Verfolgung statt, wegen des Samisdat saßen einige im Gefängnis. Solche Vorgänge wurden als skandalös empfunden. Diese Kreise haben nie „mea culpa" gesagt. Das gehört auch zur Versöhnung. Auch in dieser Hinsicht darf es in Graz unter dem Stichwort der „Versöhnung" keine Bagatellisierung von Schuld geben.

In begrenztem Umfang ermutigen

Zur Diskussion über evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft

Die Ankündigung eines ökumenischen Kirchentags in den Jahren 2002 bis 2004 (vgl. HK, Januar 1997, 6f.) hat der Diskussion über eine gegenseitige Zulassung evangelischer und katholischer Christen zum Herrenmahl neue Nahrung gegeben. Der emeritierte Hamburger Ökumeniker Otto Hermann Pesch plädiert im folgenden Beitrag für eine behutsame Öffnung. In ausführlicher Form hat sich Pesch zum Thema geäußert in: Bernd Jochen Hilberath / Dorothea Sattler [Hg.], Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Mainz 1995, S. 539–571.

In den letzten Jahren war es um die Frage der Gemeinschaft beim Herrenmahl zwischen evangelischen und katholischen Christen, zumindest um die Möglichkeit gegenseitiger Zulassung, einigermaßen ruhig geworden. Zwar kann man keinen Vortrag über den Stand der ökumenischen Beziehungen halten, ohne daß spätestens in der zweiten Runde der nachfolgenden Diskussion gefragt wird, wann denn die „Abendmahlsgemeinschaft" endlich komme und warum die katholische Kirche sich so unnachgiebig weigere, einer gegenseitigen Zulassung zum Tisch des Herrn zuzustimmen. Doch in der theologischen Diskussion sind die Argumente pro und contra ausgetauscht, substantiell neue sind nicht zu erwarten.

Da könnte es überraschen, wenn in den letzten Monaten nun doch die Frage neu auf der Tagesordnung steht – vor allem im Zusammenhang mit dem Projekt eines „Ökumenischen Kirchentages" im Jahre 2002 oder 2004. Die Überraschung liegt jedoch nicht auf dem theologischen Feld. Gestritten wird zwischen denen, die endlich praktische Konsequenzen aus nach ihrer Überzeugung wahrlich hinreichender theologischer Einsicht fordern, und solchen, die dabei zumindest seelsorgliche, psychologische, auch kirchenpolitische Probleme sehen, wenn nicht gar auch noch unerledigte theologische Fragen. Neue *theologische* Argumente aber fördert diese neue Debatte bis jetzt nicht mehr zutage. Ist dies der Stand der Dinge? Da lohnt sich zur Klärung ein Rückblick in die theologische Diskussion der letzten drei Jahrzehnte.

Begrenzte Herrenmahlsgemeinschaft bislang nur mit der Ostkirche

Es ist noch nicht so lange her, da war es Katholiken verboten, an einem nicht-katholischen, in Deutschland also vor allem: einem evangelischen Gottesdienst teilzunehmen. Dort mitzubeten und mitzusingen galt als öffentliches Anti-Bekenntnis gegen die allein wahre Kirche Jesu Christi, die römisch-katholische. Nur „passives Dabeistehen" war erlaubt, wenn es sich aus protokollarischen oder Höflichkeitsgründen nicht vermeiden ließ (vgl. CIC 1917: can. 1258 §§ 1 u.2; can. 2316).

Doch seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es mit dem „passiven Dabeistehen" vorbei. Das Ökumenismusdekret erklärt: „Bei besonderen Anlässen, zum Beispiel (also: *nicht nur!*) bei Gebeten, die ‚für die Einheit' verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen ist es erlaubt und auch erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden" (Art. 8). Seitdem ist „Ökumenischer Wortgottesdienst" ein fester Begriff geworden. Das „Ökumenische Direktorium" von 1967, 1970 und wieder 1993 hat die Bestimmungen des Ökumenismusdekretes voll „ausgereizt" und die Möglichkeiten des ökumenischen Wortgottesdienstes auf alle wichtigen Anliegen und zudem auf alle nicht-sakramentalen Gottesdienste ausgeweitet.

Seit derselben Zeit flammt aber eine lebhafte Debatte um eine weitergehende Gottesdienstgemeinschaft auf, die auch den Sakramentsgottesdienst einbezieht, praktisch also die Eucharistiefeier, das Abendmahl, oder mit dem gemeinsamen ökumenischen Wort: das Herrenmahl. Denn ein jetzt sogar „erwünschter" und gut gestalteter ökumenischer Wortgottesdienst läßt um so dringlicher fragen, warum es denn nicht nun auch mit gemeinsamer Herrenmahlsfeier weitergehen darf.

Diesbezüglich nun sind in der katholischen Kirche die Bestimmungen, wiederum gestützt auf das Ökumenismusdekret, wesentlich restriktiver. Sie erlauben eine begrenzte Herrenmahlsgemeinschaft mit der Ostkirche im Rahmen von deren Recht und Ordnung, verbieten sie aber mit den Kirchen der Reformation, ausgenommen den sogenannten „dringenden Fall", wenn evangelische Christen Amtsträger der eigenen Kirche nicht erreichen können und in der katholischen Kirche im Einklang mit dem katholischen Glauben in bezug auf das Sakrament und in rechter Einstellung um die Kommunion bitten. Als entscheidenden Grund nennt das Ökumenismusdekret, daß die Kirchen der Reformation „nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes (des *defectus ordinis*) die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (die *substantia*) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben" (Artikel 22). So steht es dann auch im „Katholischen Erwachsenenkatechismus" der Deutschen Bischofskonferenz von 1985 (S. 361), im neuen „Katechismus der Katholischen Kirche" (Nr. 1400) und im Ökumenischen Direktorium von 1993 (Nr. 130–131).

Dies alles hat eine Diskussion von seltener Lebhaftigkeit nicht verhindern oder stoppen können. Denn die evangelischen Kirchen und ihre Theologie sagen zwar nein zu bestimmten Einzelheiten des katholischen Verständnisses vom Herrenmahl. Dennoch lassen sie ihrerseits katholische Christinnen und Christen zu, wenn sie bei ihnen das Abendmahl begehren, weil sie, so die Begründung, trotz der Einwände in der katholischen Eucharistiefeier das Mahl des Herrn nach biblischem Zeugnis wiedererkennen. Man fragt sich: Wenn die umstrittene Herrenmahlsgemeinschaft zu den wesentlichen Fragen gehört oder zumindest eng mit ihnen verbunden ist – ist man sich dann am Ende weniger einig, als man sonst im ökumenischen Gespräch vorgibt?

Diese Frage stellt sich besonders im Hinblick darauf, daß Rom und der Lutherische Weltbund ja für 1998 eine Erklärung planen, wonach die Rechtfertigungslehre, das Zentrum reformatorischer Theologie, an der im 16. Jahrhundert die Einheit der abendländischen Kirche zerbrochen ist, die Kirchen von heute nicht mehr trenne! Wenn die Frage nach der Herrenmahlsgemeinschaft aber *nicht* zu den Kernfragen des ökumenischen Gesprächs gehören sollte bzw. sich mit deren Klärung mitklärt – warum ist dann eine Verständigung in Theorie und Praxis so schwierig?

Die Subtilitäten dieser theologischen Diskussion können auch gebildete Christenmenschen nur noch schwer einsehen. Darum ist inzwischen bei vielen Christinnen und Christen Gemeinschaft beim Herrenmahl längst Praxis – bei Mitgliedern ökumenischer Arbeitsgemeinschaften und Sozialdienste, zwischen gut unter der Leitung ihrer Pfarrer zusammenarbeitenden evangelischen und katholischen Gemeinden und, das vor allem, bei konfessionsverschiedenen Ehepaaren und Familien. Sie wird besten Gewissens geübt, aber vielleicht nicht immer mit bester theologischer Gewißheit – obwohl sie unter den deutschen Theologen auch Kronzeugen hätte, die heute Bischöfe sind und also gegenteilige Positionen einnehmen müssen.

Naturgemäß verläuft die Diskussion auf zwei „Schienen", der theologischen und der „kirchenpolitisch-seelsorglichen". Die theologische Frage lautet: Ist Herrenmahlsgemeinschaft beim gegenwärtigen Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen den beteiligten Kirchen verantwortbar, oder würde

sie kirchentrennende Gegensätze überspringen und darum unredlich sein? Die kirchenpolitisch-seelsorgliche Frage lautet: Was wären – selbst wenn theologisch alles mit rechten Dingen zuginge – die Folgen für das Verhältnis der Kirchen zueinander und für das Verhältnis der Christinnen und Christen zu ihren eigenen Kirchen? Wir müssen auf beiden Linien einen kurzen Einblick in die Diskussion versuchen. Bei näherem Zusehen ist nicht jedes Argument oder Gegenargument aus Gold, sondern nicht selten schiere Schutzbehauptung oder gar Denkverweigerung, und zwar auf beiden „Schienen" der Diskussion.

Dennoch: Die Debatte ist, aufs Ganze gesehen, von einer ganz unglaublichen Intensität und Differenziertheit. Vor einigen Jahren habe ich sie mit einer Gruppe von Studierenden einmal in einem Seminar durchgearbeitet und dabei „stur" die Argumente aufgelistet. Wir kamen auf 50 Pro- und 21 Contra-Argumente! Daß die letzteren so erheblich weniger sind, liegt am „Besitzstand": Leider muß sich größere Mühe der Argumentation geben, wer die Herrenmahlsgemeinschaft *befürwortet*, nicht, wer sie *ablehnt*. Eigentlich seltsam – wo doch der Papst selbst mehrfach erklärt hat: Was uns eint ist viel mehr und viel bedeutsamer, als was uns trennt!

Unter den vielen Argumenten schälen sich einige Hauptargumente und entsprechende Gegenargumente heraus, die wiederum Rückfragen herausfordern. Werfen wir zunächst einen Blick auf die *theologischen* Stellungnahmen. Die Hauptargumente zugunsten einer Herrenmahlsgemeinschaft – zumindest in bestimmten Fällen und unter bestimmten Bedingungen – sind diese:

1. Die Einladung Jesu Christi zum Herrenmahl ist Einladung zum Eintritt in die Herrschaft Gottes und Verheißung der Vergebung der Sünden. Diese Einladung ist bedingungslos und darf darum nicht kirchlich eingeschränkt werden, es sei denn, der Hinzutritt wird erkennbar gerade nicht als Antwort auf diese Einladung vollzogen. *Darin* sind die neutestamentlichen Herrenmahlstexte einig, mögen sie ansonsten schon eine unterschiedliche Herrenmahlstheologie spiegeln. Der Umgang mit der Frage der Gemeinschaft beim Herrenmahl ist damit unausweichlich ein Test auf die grundlegende Vorordnung Christi vor der Kirche – mit dem evangelischen Theologen *Gerhard Ebeling* zu sprechen: auf die „Fundamentalunterscheidung" zwischen Christus und der Kirche.

2. Das Herrenmahl ist gewiß das eindrücklichste Zeichen der vollendeten Gemeinschaft der Kirchen im Glauben. Doch in der Situation der zerrissenen Christenheit kann es zugleich und vorab auch Zeichen, Ausdruck der ersehnten, werdenden, erbeteten, immer unvollkommenen, unvollständigen, somit zu erhoffenden Gemeinschaft sowie Mittel, Quelle und Voraussetzung dafür sein. Daß eine solche Sicht der Dinge in der Tradition wenig Anhaltspunkte hat, spricht nicht gegen Herrenmahlsgemeinschaft aus den genannten Gründen, sondern gegen die Begriffsstutzigkeit der Tradition, die in Sachen Ärgernis der zerstrittenen Christenheit die Lektion noch nicht gelernt hatte, die wir inzwischen gelernt haben oder doch haben lernen können.

3. *Die Gemeinsamkeiten im Verständnis des Herrenmahles* – wirkliche Gegenwart des erhöhten Christus bei der Gemeinde in, mit und unter den eucharistischen Gaben, Vergegenwärtigung des Todes Christi für uns, innerster Kern des Kircheseins der Kirche – sind so bedeutsam, daß davor die verbleibenden Interpretations- und Praxisunterschiede verblassen. Beim Herrenmahl darf schon gar nicht passieren, was immer wieder passiert: daß die Kirchen für eine Gemeinschaft untereinander mehr an Einheit fordern, als sie für den Zusammenhalt innerhalb ihrer eigenen Kirchengemeinschaft für nötig erachten.

4. Die bereits gegebene und von allen im ökumenischen Gespräch stehenden Kirchen anerkannte *Einheit der Christen im Glauben* ist längst so groß, daß sie die gemeinsame Feier des Herrenmahls rechtfertigt. Gerade dies soll ja in der geplanten „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" auf das eindrucksvollste festgestellt werden. Im Klartext: Im Gegensatz zu dem quantitativen Bild, das die Diskussion bietet, tragen nicht die Befürworter, sondern die Gegner jeglicher Öffnung des Herrenmahls die theologische Beweislast für ihre Haltung.

Welches sind die Gegenargumente, und was ist darauf zu antworten?

1. Die historisch-bibelwissenschaftliche Diskussion, sagt das (vor allem katholische und ostkirchlich-orthodoxe) Gegenargument, mag urteilen, wie sie es mit ihren Methoden erkennt, die Kirche hat über die richtige Interpretation entschieden, und demgemäß ist Herrenmahlsgemeinschaft nur auf der Grundlage des so entschiedenen Verständnisses möglich. – Rückfrage: Kann man eine alte kirchliche Entscheidung gegen heutige ernsthafte Fragen der Bibelwissenschaft ins Treffen führen, die zur Zeit der Entscheidungen – im Mittelalter, zur Reformationszeit – noch gar nicht vor dem Blick standen? Vor allem aber: Kann selbst eine legitime Entscheidung über das Verständnis des Herrenmahls die Bedingungslosigkeit der Einladung Jesu in eine bedingte Einladung verwandeln?

2. Wir sind, sagt das Gegenargument, gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation im Verständnis des Herrenmahls nicht so hinreichend einig, daß eine Herrenmahlsgemeinschaft redlich sein könnte. – Rückfrage: Wie kann die katholische Kirche den Kirchen der Reformation *verweigern, was sie den orthodoxen Ostkirchen zuerkennt,* wo diese doch niemals die (westkirchliche) vorreformatorische wie nachreformatorische Lehre von der sogenannten „Transsubstantiation", das heißt von der Wesensverwandlung von Brot und Wein, sowie die Lehre vom „Meßopfer" akzeptiert haben, die man gleichwohl den Reformationskirchen als kirchentrennend vorhält?

3. Die evangelischen Kirchen, sagt das Gegenargument unter Berufung auf Ökumenismusdekret Art. 22, haben *keine „gültig" geweihten Amtsträger.* – Rückfrage: Kann man die

Kirchen der Reformation, wie das Zweite Vatikanische Konzil es tut, „Kirchen" nennen (Ökumenismusdekret Art. 19; Kirchenkonstitution Art. 15) und gleichzeitig ihre Amtsträger für eine Art Usurpatoren halten, die man nur höflich beim Sektempfang respektiert, ansonsten aber, wäre man konsequent, objektiv als Hochstapler ansehen müßte? Mit welchen Gefühlen müßten katholische Theologen evangelischen Kolleginnen und Kollegen in ihrer Eigenschaft als Amtsträgern – Pastoren und Pastorinnen, Bischöfen und Bischöfinnen – bei ökumenischen Gesprächen gegenübersitzen, wenn sie die offiziellen Auffassungen ihrer Kirche ganz ernst nähmen? Und will man sich wirklich dem Verdacht aussetzen, gegen den man ansonsten so energisch protestiert, nämlich, die römisch-katholische Kirche habe ein halb-magisches Weiheverständnis, wenn sie mit der in den Kirchen der Reformation abgebrochenen sogenannten „apostolischen Amtsnachfolge" argumentiert, als sei diese zum Zwecke ihrer „Gültigkeit" eben doch an die (historisch ohnehin ungesicherte) lückenlose Abfolge der Handauflegungen gebunden?

4. Die evangelischen Kirchen, sagt das Gegenargument, verstehen den Zusammenhang von Herrenmahl und Kirche fundamental anders als die katholische Kirche. – Aber: Dieses Problem ist zwar ernst zu nehmen, aber erst im 20. Jahrhundert wurde es zu Abgrenzungszwecken wie eine Straßenblockade auf den Weg der Ökumene gerollt. Darf dann das gemeinsame Herrenmahl nur als Prämie für die Beseitigung selbstgemachter zusätzlicher ökumenischer Hindernisse ausgeschrieben werden – wo es doch die unbedingte Gabe Christi an die Sünder und an die Glaubenswilligen ist?

5. Herrenmahlsgemeinschaft, sagt ein fünftes Gegenargument, führt auch unter begrenzenden Bedingungen zum Indifferentismus gegenüber der eigenen Kirche und damit zum dogmatischen Indifferentismus überhaupt. – Rückfrage: Greift das Indifferentismus-Argument wirklich etwa in der Situation der bewußt und gläubig gelebten konfessionsverschiedenen Ehen, der ökumenischen Arbeitsgemeinschaften, der bewußt ökumenisch zusammenarbeitenden Gemeinden, der wissenschaftlich-theologischen Tagungen? Greift es auch angesichts der Tatsache, daß selbst Katholiken, die „berechtigt" zum Herrenmahl hinzutreten, sich vielfach nur partiell mit ihrer Kirche identifizieren, so daß man sie besser nicht nach ihrem persönlichen Herrenmahlsverständnis fragt?

Die Motive für die Forderung nach Herrenmahlsgemeinschaft sind vieldeutig

Um also Klartext zu reden: Wer sagt, Herrenmahlsgemeinschaft sei aus streng *theologischen* Gründen nicht möglich und daher auch nicht in umschreibbaren Ausnahmefällen legitim, betreibt Denkverweigerung und verfällt Kurzschlüssen. Bei den zentralen Argumenten wird mit zweierlei Maß gemessen (etwa bei der Frage der Gegenwart Christi oder beim „Opfercharakter" des Herrenmahls) oder nicht zu Ende gedacht (wie bei der Amtsfrage) oder eine theologische oder kirchliche Lehrgestalt dem normativen biblischen Zeugnis vorgeordnet (wie bei der Frage nach Herrenmahl und Einheit der Kirche bzw. dem Kirchenverständnis überhaupt).

Wie steht es aber mit den *kirchenpolitisch-seelsorglichen* Argumenten?

Wer sich vorurteilsfrei einarbeitet, stellt mit größter Überraschung fest, wie eine Reihe kirchenpolitischer, seelsorglicher, ja psychologischer Argumente – solcher *gegen* eine Herrenmahlsgemeinschaft! – an Gewicht gewinnen. Zum Beispiel kann man nicht einfach argumentieren, die Kirchen müßten hier dem zunehmenden Trend im Kirchenvolk sich anbequemen, müßten zusehen, daß sie nicht den längst abgefahrenen Zug verpassen. Dürften sie sich zum Beispiel auch „dem Trend anbequemen", wenn dieser die Botschaft von der Auferweckung Jesu nicht mehr hören wollte?

Die Motive, die hinter der Forderung nach Herrenmahlsgemeinschaft erkennbar werden, sind keineswegs immer klar und eindeutig, sie sind im Gegenteil vielfältig und vieldeutig, von der ungeduldigen Neigung, „Ballast" abzuwerfen, bis zur Gleichgültigkeit gegenüber dem Bereich der Sakramente überhaupt. Nicht einmal dies ist klar, wie breit die Einmütigkeit im Kirchenvolk in dieser Hinsicht überhaupt ist und ob sich die Forderung nach Herrenmahlsgemeinschaft nicht doch nur auf kleine, persönlich vom Problem betroffene Gruppen beschränkt. Kurzum: An der notwendigen Unterscheidung der Geister führt kein Weg vorbei, und Kirchenleitungen tun recht daran, wenn sie darauf bestehen.

Keine weitgehenden Lösungen in Sicht

Stark ist auch die Überlegung, eine vorschnelle, in ihren Konsequenzen nicht bedachte Herrenmahlsgemeinschaft führe zu falscher Beruhigung über den Konfessionsgegensatz und schwäche den Impuls zur Bemühung um *wirkliche* neue Kirchengemeinschaft.

Nicht zu unterschätzen ist auch das sogenannte *Ostkirchen-Argument.* Bekanntlich sind die orthodoxen Ostkirchen gegenüber jeglicher Form der Herrenmahlsgemeinschaft noch reservierter als die römisch-katholische Kirche – und übrigens auch dieser gegenüber. Sie haben darum aus Gründen der Treue zu ihrer Tradition das ökumenische Gespräch mit den Kirchen abgebrochen oder drohen mit dem Abbruch, die Herrenmahlsgemeinschaft mit Kirchen aufnehmen, die nicht nach orthodoxem Verständnis „Kirchen" sind.

Die ökumenischen Fragen zwischen den getrennten Kirchen des Westens betrachten sie als eine inner-westkirchliche Angelegenheit und fühlen sich dadurch nicht betroffen. Nun ist es zwar fragwürdig, wenn entweder die Ostkirchen selbst oder interessierte Kräfte im Westen diese Haltung als kirchenpolitisches Druckmittel gegen weitergehende Verständigung mit den Reformationskirchen einsetzen. Anderseits ist die Einbindung der orthodoxen Ostkirchen in den ökumenischen Dialog sowohl mit der katholischen Kirche als

auch auf der Ebene des Weltkirchenrates etwas Kostbares. Dies leichtfertig aufs Spiel zu setzen, müßte genau jenen Verdacht bestärken, unter dem das Christentum in der heutigen Welt ohnehin schon steht: ein westlicher Import zu sein.

Das wichtigste kirchenpolitisch-seelsorgliche Gegenargument aber ist dies: Wie würde es mit dem nachfolgenden Weltbezug der Herrenmahlsgemeinschaft stehen? Eine Gemeinschaft am Tisch des Herrn, nach der alles zwischen Menschen, Gemeinden, Kirchen vor der Welt in Zeugnis und Diakonie so getrennt und konkurrierend weiterginge wie bisher, wäre ein leeres Ritual, mehr noch: wäre gerade unter dem Anspruch, Zeichen und Mittel ersehnter neuer Kirchengemeinschaft zu sein, eine Lüge – nicht weniger!

Wo sind wir hingeraten mit unseren Überlegungen? Theologisch alles klar – und kirchenpolitisch alles blockiert?
Ich kann zur Zeit keine weitgehenden Lösungen befürworten. Es würde mehr drohen als neue Spaltungen innerhalb der Kirchen, es droht angesichts der Uneinheitlichkeit und Unklarheit der Motive vor allem die Gefahr, in einer Art Selbstbefreiung geschichtliche Lasten der Entfremdung einfach abzuschütteln statt sie geduldig abzutragen. Und es droht danach die Lüge einer „Gemeinschaft", die nicht errungen, sondern äußerlich erschlichen ist, also ihren Namen nicht verdient.

Aber wäre es nicht redlich und einfach gläubig, die Hindernisse dort einzureißen, wo *theologisch* Klarheit über die Probleme besteht, Indifferentismus also ausgeschlossen ist, und wo die kirchenpolitischen und psychologischen Bedenken nicht greifen? Ich plädiere daher dafür, *Herrenmahlsgemeinschaft in begrenzter und dafür vorbereiteter Situation zu ermutigen.* Es sind im wesentlichen die schon genannten Situationen: problembewußte ökumenische Arbeitsgemeinschaften und Sozialdienste aller Art, herausgehobene Gottesdienste gut zusammenarbeitender konfessionsverschiedener Gemeinden, bewußt und gläubig gelebte konfessionsverschiedene Ehen, gegebenenfalls extreme Diaspora-Situationen. Und eben auch, als Zeichen und Ausdruck der Hoffnung, ein eventueller ökumenischer Kirchentag. Die seelsorgliche Vorbereitung, die dazu nötig ist, wird man sich doch wohl zutrauen und abfordern können. Wer übrigens daraufhin die anschließende große Vermischung der Gemeinden befürchtet, unterschätzt die Bindungskraft in Jahrhunderten gewachsener konfessioneller Traditionen in beiden Kirchen.

Dieses Plädoyer will aber nicht auf ein paar abzählbare Ausnahmen hinaus, sozusagen auf kirchliche Reservate unter Sonderrecht, sondern zielt auf die Dynamik neuer Erfahrungen. Die für die Zukunft zu erhoffende volle und uneingeschränkte Gemeinschaft am Tisch des Herrn setzt, um jeden Indifferentismus auszuschließen, wesentlich verbreiterte, wesentlich mehr Christinnen und Christen in unseren Kirchen erfassende gemeinsame Glaubenserfahrung und dazu erst einmal wesentlich verbreiterte Kenntnis des Lebens und der Lehre der Schwesterkirchen voraus und damit ein klares Bewußtsein von den Problemen, die bisher wirklich oder angeblich Herrenmahlsgemeinschaft verhindern. Nach allen Regeln menschlichen Zusammenlebens bedarf es dazu der kleinen Gruppen der Vordenker und Vor-Praktiker, die sich den Problemen, aber auch den neuen Erfahrungen aussetzen. Sie müssen ermutigt werden zu eben dem Zweck, daß daraus immer mehr ein breiter Trend wird, in dem Problembewußtsein, neue Gewichtung der Einzelfragen und neue gemeinsame geistliche Erfahrungen und deren Austausch *miteinander* wachsen.

Solche Ermutigung wiederum hat Konsequenzen für die Seelsorge. Ökumenischen Arbeitskreisen und wissenschaftlichen ökumenischen Gremien muß man hier keine Hilfestellung geben. Aber gut zusammenarbeitende Gemeinden, Schulen mit gut funktionierendem „kooperativem" Religionsunterricht, kirchliche Bildungseinrichtungen und auch „normale" Gemeinden an konfessionell gemischten Orten – wozu gerade auch die Diaspora der einen oder der anderen Kirche gehören! – müssen sich immer wieder in angemessener, aber intensiver Form des Themas annehmen. Im Trauungsgespräch für konfessionsverschiedene Paare muß das Thema angesprochen werden. Unterbleibt dies, dann hat das, was jetzt noch Ausnahme ist, wenngleich oft sehr zahlreiche Ausnahme, keinen geistlichen Boden, das heißt: es bleibt *individuelle* Ausnahme, Notlösung, von der kein Impuls in die Zukunft ausgeht.

Darf das Tischtuch bis zum jüngsten Tag zerschnitten bleiben?

Und ein letzter Klartext: Auch die beschriebene und auf die gegenwärtige Lage bezogene begrenzte Herrenmahlsgemeinschaft setzt die Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikationen und Verwerfungen zwischen den Kirchen voraus. Zwar müssen diese im Ernstfall, wenn alle anderen Voraussetzungen gegeben sind, nicht hindern – das Urteil sachkundiger ökumenischer Theologen, daß diese alten Verwerfungen und „Lehrverurteilungen" die Kirchen von heute nicht mehr mit kirchentrennender Wirkung treffen, darf dann Gewissensorientierung genug sein, auch wenn die kirchenoffiziellen Vorgänge noch nicht so weit gediehen sind, weil sie anderen Mechanismen und Zeitplänen folgen (müssen).

Doch bleibt die ernste Frage: Was soll man vom Zutritt zum Herrenmahl in einer anderen Kirche halten, wenn und solange diese „offiziell" noch immer unter der „Verwerfung" durch die eigene Kirche steht? Teilnahme am Herrenmahl in der Schwesterkirche hat dann immer etwas Gewaltsames, sie muß entweder die Exkommunikation nicht ernst nehmen oder aus übergeordneten Gesichtspunkten das Herrenmahl so sehr von der Zugehörigkeit zur Kirche trennen, daß es auf neue Weise in eine Verengung des Verständnisses sowohl vom Herrenmahl als auch von der Kirche umschlägt.

Im Jahre 1974 tagte in Accra im westafrikanischen Ghana die Vollversammlung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates. Ein deutscher Theologieprofessor – er ist heute Bischof – nahm als Beobachter und Diskussionsredner teil. Am Rande der Tagung erzählte ihm ein Missionar von der praktischen Ökumene in seiner Gemeinde. Wenn er, der Missionar, einmal sonntags verhindert sei, schicke er seine Gemeindeglieder zum Gottesdienst des evangelischen Amtsbruders, und zwar einschließlich Abendmahlsteilnahme. Das gleiche geschähe im umgekehrten Falle. Auf die Frage des deutschen Professors, ob er denn dabei theologisch ein gutes Gewissen habe, antwortete der Missionar: „Wir werden uns doch im afrikanischen Busch nicht noch einmal eure Probleme aus dem 16. Jahrhundert antun!"

Zur Klarstellung: Die Frage der Herrenmahlsgemeinschaft war im 16. Jahrhundert *kein* Problem. Sie war schlicht ausgeschlossen. Der Empfang des Herrenmahls bei der „anderen Religionspartei" war *der* Ritus der Konversion – entweder zur reformatorischen oder zur altgläubigen Seite. Und doch geht unsere heutige Frage auf das unselige Erbe der Spaltungen des 16. Jahrhunderts zurück. Daß sie inzwischen immerhin eine *Frage* ist, zeigt, daß wir schon dabei vorangekommen sind, das unselige Erbe abzutragen. Der ganzen Christenheit dürfen wir es wirklich nicht mehr zumuten. Wird man nicht so fragen dürfen: Haben wir überhaupt noch ein Recht darauf, das Tischtuch am Tisch des Herrn bis zum jüngsten Tag zerschnitten zu lassen?

Otto Hermann Pesch

Hilfe zur Orientierung

Ein Blick auf das neue „Lexikon für Theologie und Kirche"

Seit 1993 erscheint die dritte Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" (LThK); die Hälfte der Bände liegt inzwischen vor. Die letzte Auflage des LThK fiel in die Umbruchzeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die jetzt erscheinende Neuauflage spiegelt die in vieler Hinsicht widersprüchliche und spannungsreiche Situation der katholischen Theologie und der Weltkirche im ausgehenden 20. Jahrhundert wider.

Nicht nur Bücher ganz allgemein, sondern gerade auch Lexika haben ihre Schicksale, seien es Konversationslexika oder Nachschlagewerke für ein bestimmtes Fach bzw. einen bestimmten Wissensbereich. Lexika spiegeln in der Auswahl und Behandlung ihrer Stichworte den Geist einer Zeit und den Stand einer Wissenschaft wider, sie bieten ein mehr oder weniger buntes und zuverlässiges Panorama dessen, was in den Jahren und Jahrzehnten zuvor wissenschaftlich geforscht und diskutiert wurde.

Gründe für eine Neuauflage

Für den Bereich Kirche und Theologie laufen im deutschen Sprachraum derzeit gleich mehrere größere lexikalische Unternehmungen. Um mit der jedenfalls quantitativ größten davon zu beginnen: Die neue „Theologische Realenzyklopädie" (Verlag De Gruyter, Berlin), deren erster Band 1977 erschien, ist inzwischen beim Band 26 („Paris" – „Polen") angelangt. Bis auf den für Herbst dieses Jahres angekündigten Registerband abgeschlossen ist die dritte Auflage des „Evangelischen Kirchenlexikons" (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen). Die vier Bände dieser „internationalen theologischen Enzyklopädie" (so der Untertitel) wurden zwischen 1986 und 1996 vorgelegt. Im kommenden Jahr soll der erste Band der 4. Auflage des traditionsreichen Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart" (Verlag Mohr, Tübingen) erscheinen.

Alle drei genannten Lexika hatten Vorgänger mit dem gleichen Namen und stehen dementsprechend in einer bestimmten Tradition, die sie allerdings nicht einfach ungebrochen fortsetzen, sondern unter den Bedingungen des späten 20. Jahrhunderts neu durchbuchstabieren. Das gilt auch für das „Lexikon für Theologie und Kirche", dessen dritte Auflage in diesen Jahren bei Herder erscheint. Von den zehn Bänden liegt inzwischen die Hälfte vor; der sechste Band wird im September 1997 erscheinen.

Die erste, zwischen 1930 und 1938 erschienene Auflage des LThK, ist heute nur noch Spezialisten ein Begriff. Demgegenüber ist die zweite Auflage nach wie vor ein selbstverständliches und unentbehrliches Arbeitsinstrument für jeden, der sich mit den entsprechenden Themenbereichen beschäftigt. Sie fiel in eine ausgesprochene kirchliche Umbruchzeit: Als 1957 der erste Band veröffentlicht wurde, führte Pius XII. die katholische Kirche, und niemand konnte ahnen, daß sein Nachfolger umgehend ein Konzil einberufen würde. Als dann 1965 der letzte Band vorlag, ging das von Johannes XXIII. initiierte und unter Paul VI. fortgesetzte Zweite Vatikanum zu Ende. Diesem größten Ereignis für die katholische Kirche des 20. Jahrhunderts trug das LThK

durch seine drei Ergänzungsbände mit Kommentaren zu den Konzilstexten Rechnung. Sie sind bis heute eine unerschöpfliche Fundgrube für Kenner und Liebhaber.
Die Gründe für eine Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" hat Bischof *Walter Kasper*, Hauptherausgeber der dritten Auflage, vor dem Erscheinen in einem programmatischen Beitrag zusammengestellt (vgl. HK, Dezember 1990, 583–588). Er nannte dabei die neue Phase, in die Kirche und Theologie seit dem Konzil getreten sind, die Veränderungen innerhalb der einzelnen theologischen Disziplinen, die neue ökumenische Situation sowie die Wandlungen in der gesellschaftlichen und kirchlichen Lebenswelt.

Alle diese Faktoren haben sich in den bisher vorliegenden Bänden des neuen LThK jetzt auch niedergeschlagen. Unübersehbar ist jedoch auch das *hohe Maß an Kontinuität* zwischen der zweiten und dritten Auflage des Lexikons, vor allem was den Lexikon*typ* betrifft. Die „Theologische Realenzyklopädie" bietet zu ihren verhältnismäßig wenigen Stichworten jeweils umfangreiche Abhandlungen, die oft monographischen Charakter haben. Das „Evangelische Kirchenlexikon" ist demgegenüber weit knapper gehalten; seine Artikel sind aber im Schnitt immer noch länger als die des neuen LThK.
Die dritte Auflage des LThK bietet wie schon die zweite ungemein viele „Realien", die meist in Kurzartikeln abgehandelt werden: Es sind Stichworte zu Personen (z. B. gleich im ersten Band auf drei Seiten fünfundzwanzig Artikel zu Personen mit dem Vornamen „Albert"), zu Begriffen der theologischen Fächer wie von Nachbardisziplinen (Humanwissenschaften, Geisteswissenschaften), zu Orten, zu Bistümern, Klöstern, kirchlichen Institutionen und Organisationen. Das Kloster „Katharinental" in der südniederländischen Diözese Breda ist ebenso vertreten wie die „Katholische Glaubensinformation", das ehemalige Kloster Kemnade ebenso wie die KIM-Bewegung. Diese enorme Auffächerung der Nomenklatur verbindet das neue LThK mit seinem Vorgänger und macht es zu einem äußerst nützlichen Nachschlagewerk für unzählige Sach- und Personeninformationen, die man sich anderswo mühsam zusammensuchen müßte.

Das gilt nicht zuletzt für den Bereich der Kirchen- und Theologiegeschichte. So verzeichnet das LThK zahlreiche Namen von Theologen der verschiedenen Epochen und Regionen, die auch theologisch einigermaßen versierten Zeitgenossen normalerweise nicht geläufig sind und leistet damit einen wichtigen Beitrag dazu, daß die geschichtliche Dimension des Theologietreibens nicht noch mehr in Vergessenheit gerät. Daß dabei auch die reformatorische, anglikanische und orthodoxe Theologiegeschichte in breitem Umfang Berücksichtigung finden, entspricht der ökumenischen Ausrichtung des Gesamtwerks.
Gerade auch bei den Namensartikeln greift das neue LThK über den engeren theologisch-philosophischen und kirchlichen Bereich hinaus und bringt auch Artikel zu Politikern (z. B. Konrad Adenauer), Dichtern (z. B. André Gide), Musikern (z. B. César Franck) und bildenden Künstlern (z. B. Sandro Botticelli). Allerdings kommt das Werk dabei an gewisse Grenzen. Man kann sich durchaus fragen, wem etwa mit einem Artikel von neun Zeilen über Gabriel Fauré oder von fünfzehn Zeilen über Theodor Fontane in einem primär theologisch-kirchlich orientierten Nachschlagewerk wirklich gedient ist.

Nach dem bekannten und oft zitierten Wort eines mittelalterlichen Theologen sind die Menschen der jeweiligen Gegenwart Zwerge, die auf den Schultern von Riesen stehen. Das neue LThK ist dementsprechend über weite Strecken ein Lexikon, das kompetent und gleichzeitig knapp *historisches Material* zu Personen, Sachen und Gedanken zusammenstellt und dadurch das geschichtliche Erbe von Kirche, Theologie und verwandten bzw. benachbarten Wissensbereichen bewahren und erschließen hilft. Wahrscheinlich liegt darin auch der wichtigste Dienst, den ein solches umfassend angelegtes Nachschlagewerk sowohl für kirchlich-theologische Insider wie für eine breitere wissenschaftlich-kulturelle Öffentlichkeit leistet. Schließlich reicht es nicht, das christlich-abendländische Erbe mit seinen verschiedenen Verzweigungen und Bezugsgrößen nur allgemein zu beschwören; man muß es auch kennen, um produktiv mit diesen Pfunden wuchern zu können.
Gleichzeitig gehört zu einem solchen Lexikon aber auch ein ausdrücklicher Bezug auf die *Gegenwart*. Das neue LThK bemüht sich in seiner Nomenklatur durchweg, der ungemein verzweigten religiösen, theologischen und kirchlichen Landschaft am Ende des 20. Jahrhunderts gerecht zu werden. Ein Artikel „Ethikkommission" fehlt ebensowenig wie einer zum „Enneagramm"; der „Diplomtheologe" ist als Begriff ebenso vertreten wie „EATWOT" (die ökumenische Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen). Die „Fristenlösung" ist mit einem eigenen Artikel genauso aufgenommen wie die vor allem durch *Erich Fromm* bekanntgewordene Formel vom „Haben und Sein". Auch Leitbegriffe heutiger Seelsorgepraxis und -reflexion wie etwa die „Heilende Seelsorge" oder die (kirchlichen) „Handlungsfelder" sind vertreten.

Die zunehmende innere Ausdifferenzierung der Theologie

In der zweiten Auflage des LThK endete der Überblicksartikel zu Afrika mit einem nur zwanzigzeiligen Abschnitt über die Gegenwart. Die dritte Auflage informiert demgegenüber unter dem Stichwort „Afrika" jetzt auf anderthalb Spalten über „Kirche in der Gegenwart" und läßt weitere zwei Spalten über „Afrikanische Theologie in Geschichte und Gegenwart" folgen. Entsprechende Ausführungen enthalten auch die Überblicksartikel des neuen LThK zu Amerika und Asien. Das Lexikon trägt so der größeren Pluralisierung und Regionalisierung von Theologie und Weltkirche während der letzten Jahrzehnte Rechnung.
Deutlich zugenommen hat gegenüber der zweiten Auflage

bei vielen längeren Artikeln des LThK die *Untergliederung in einzelne Aspekte*. So bringt es das Stichwort „Amt" bei insgesamt sechzehn Spalten auf nicht weniger als zwölf Unterpunkte mit dreizehn Autoren. In der zweiten Auflage genügten noch fünf Unterpunkte beim Amtsartikel: Auf „Allgemeines", Amt im AT und NT sowie die systematisch-theologische Betrachtung folgte nur noch das protestantische Verständnis. Jetzt wird die Theologie- und Dogmengeschichte des Amtes mit einem eigenen Unterartikel bedacht; ebenso das Amt in den Ostkirchen, im ökumenischen Gespräch und in „Mission und jungen Kirchen". Dazu kommt noch ausführlich „Frau und kirchliches Amt".

Das neue LThK zollt so durchgehend dem stärkeren Eigenprofil und der Ausdifferenzierung der einzelnen Disziplinen Tribut, das die gegenwärtige Situation der Theologie kennzeichnet, gleichzeitig aber auch manche Probleme im Blick auf die Einheit des Fachs aufwirft. Besonders auffallend ist, wie konsequent neben dem exegetischen, dem dogmen- bzw. theologiegeschichtlichen und dem dogmatisch-systematischen bei allen größeren Artikeln der *praktisch-theologische* Aspekt eigens thematisiert wird. Das gilt z. B. für den Artikel „Gnade" wie für den zu „Himmel" und „Hoffnung; selbst im Artikel „Dritte Welt" wird der religionspädagogische Aspekt behandelt.
Der Ertrag der einschlägigen Teilartikel für das jeweilige Stichwort ist unterschiedlich. Manchmal beschränken sich die praktisch-theologischen Ausführungen auf predigthafte Appelle zum Verhalten des Christen in der heutigen Welt oder es kommt zu unnötigen Doppelungen. Teilweise liefert der praktisch-theologische Teilartikel aber auch unverzichtbare Gesichtspunkte (z. B. beim Artikel „Bußsakrament"), oder es ergibt sich eine fruchtbare Spannung zwischen der dogmatischen und der praktisch-theologischen Betrachtungsweise, so etwa beim Artikel über den Ablaß (der praktisch-theologische Abschnitt beginnt mit der so lapidaren wie korrekten Feststellung: „Trotz neuer Verstehensversuche gehört für einen Großteil der Gläubigen die traditionelle Ablaßpraxis der Vergangenheit an").

Eine Nagelprobe für ein theologisch-kirchliches Lexikon besteht darin, wie es mit „heißen Eisen" der innerkirchlichen Diskussion umgeht. Die dritte Auflage des LThK hat in den bisher vorliegenden Bänden bei solchen Streitpunkten durchaus den Mut wenn nicht zum ungeschützt freien, so doch zum differenzierten, die Probleme und kritischen Punkte offen benennenden Wort. Das zeigt sich etwa beim theologisch-ethischen Teil des Artikels „Homosexualität". Dort heißt es, eine undifferenzierte und grundsätzliche Verwerfung homosexuellen Verhaltens erscheine besonders dort problematisch, wo die Betroffenen ihre Homosexualität in eine dauerhafte, auf personale Bindung gerichtete partnerschaftliche Beziehung integrierten.
Ein weiteres Beispiel: Im Artikel „Humanae vitae" wird zum Schluß vermerkt, es spitze sich je neu die Frage zu, „welche Bedeutung den biologischen Gesetzen im Ganzen der menschlichen Natur und somit für die Sinnbestimmung des personal-menschlichen Handelns auch im verantwortlichen Vollzug der Ehe zukommt". *Vor* dem päpstlichen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" erschienen die Ausführungen des neuen LThK zu „Frau und kirchliches Amt", wo es heißt, die in den letzten Jahrzehnten gewachsene Sensibilität für die gleiche Würde von Mann und Frau sowie ihre Gleichberechtigung in Kirche und Gesellschaft mache nicht Halt vor der Frage nach der Zulassung zum Weihe-Amt.

Die zweite Auflage des LThK trug in den systematischen Artikeln über weite Strecken die Handschrift von *Karl Rahner*. Die Reihe seiner Beiträge reichte quer durch das Alphabet von „Atheismus" und „Dogma" über „Gott" und „Jesus Christus" bis zu „Sakrament" und „Sünde". Rahner, gleichzeitig einer der beiden Herausgeber des zweiten LThK, entfaltete in den entsprechenden Artikeln auf der Grundlage der überlieferten kirchlichen Lehrentscheidungen seinen transzendentaltheologischen Neuansatz.
Diese Konstellation der zweiten Auflage des LThK war einmalig: Ein Herausgeber, der gleichzeitig systematisch-theologisches Neuland betritt und seine Arbeit unmittelbar in das Lexikon und damit die kirchliche Öffentlichkeit einfließen lassen kann. In der katholischen Systematik des ausgehenden 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum gibt es keine vergleichbare Leitfigur. Die entsprechenden Artikel bzw. Teilartikel in den Bänden der neuen Ausgabe stammen teils aus der Generation von Dogmatikern und Fundamentaltheologen, die schon emeritiert sind oder auf die Emeritierung zugehen (z. B. *Gisbert Greshake*, *Peter Hünermann*, *Max Seckler*), teils aus der „Enkelgeneration", deren Vertreter inzwischen auf die Lehrstühle nachgerückt sind (z. B. *Bernd-Jochen Hilberath*, *Medard Kehl*, *Jürgen Werbick*).

Katholisches Lexikon mit ökumenischer Offenheit

Das neue LThK spiegelt weithin die systematische Theologie wider, die derzeit an den deutschen Fakultäten gelehrt wird, die sich in den einschlägigen neueren Handbüchern und Monographien zu einzelnen Traktaten findet, was individuelle Stile und Akzente nicht aus-, sondern durchaus einschließt. Heutige systematische Theologie – und das gilt durchweg auch für ihren Niederschlag im neuen LThK – ist sich der Grenzen ihrer Begrifflichkeit bewußt, versucht den mehr oder weniger pointierten Brückenschlag vom Offenbarungszeugnis und der es auslegenden Tradition zur Verstehens- und Handlungssituation der Gegenwart, neigt nicht zu spekulativer Überschwänglichkeit und trägt dem inneren Zusammenhang und der Rangordnung der Glaubenswahrheiten Rechnung.
So heißt es z. B. beim Stichwort „Hölle" gleich einleitend, grundlegend für die Hermeneutik traditioneller Aussagen über die Hölle sei die Einsicht, „daß sie nur innerhalb des Evangeliums von dem in Jesus Christus erfüllten universalen Heilswillen Gottes und der in ihm begründeten Hoffnung für

alle verstanden werden können", nicht als davon getrennte Drohbotschaft. Und der systematisch-theologische Unterartikel zum Stichwort „Gott" schließt mit dem Hinweis, daß es dem Projektionsverdacht standzuhalten gelte: Gott bleibe verwechselbar mit der Erfüllung „jener Sehnsucht, der die Menschen in ihrer Geschichte mit Gott auf die Spur kommen". Auch Gottes Offenbarwerden in Jesus Christus sei das Offenbarwerden des Verborgenen.

Auch in seiner dritten Auflage ist das „Lexikon für Theologie und Kirche" ein *katholisches* Lexikon, genauso wie das „Evangelische Kirchenlexikon" und „Religion in Geschichte und Gegenwart" protestantisch geprägt sind: Katholisch sind die Herausgeber und fast alle Fachberater bzw. Fachberaterinnen des LThK, die katholische Prägung schlägt sich auch in der Nomenklatur unübersehbar nieder. Das Werk informiert in vielen Artikeln über Heilige aller kirchengeschichtlichen Epochen, enthält statistische Angaben zu den Bistümern der Weltkirche (an die Stelle der Bistums-Einzelartikel in der zweiten Auflage sind zum großen Teil Länderübersichten getreten), registriert die verschiedenen Ausprägungen der katholischen Frömmigkeit, macht Angaben zu den Ordensgemeinschaften und geistlichen Bewegungen in der katholischen Kirche.

Gleichzeitig ist das Werk aber auch in mehrfacher Weise *ökumenisch offen*. Zum einen wird bei allen dafür relevanten Stichworten neben dem katholischen auch das protestantische und orthodoxe Verständnis behandelt. Das gilt beispielsweise für den Artikel „Ehe" genauso wie für den über die Buße. Zum zweiten greift das neue LThK bei Themen aus dem Bereich anderer christlicher Kirchen in großem Umfang auf Autoren aus diesen Kirchen zurück, sei es in der Theologie-, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte oder bei Artikeln zu kirchlichen Institutionen und Organisationen. Der Artikel über die Altkatholischen Kirchen ist auf drei Autoren aufgeteilt, davon zwei Altkatholiken; auch über die Anglikaner wird man von anglikanischen *und* katholischen Autoren informiert.

Auch diesmal eine Übergangszeit

Die gewandelten Verhältnisse seit der zweiten Auflage des LThK spiegeln sich nicht nur bei der Behandlung der anderen christlichen Kirchen und Konfessionen wider, sondern auch für die Darstellung *nichtchristlicher Religionen und Weltanschauungen*. Der umfangreiche Islam-Artikel informiert so auch über den Islam im Westen und geht auf die praktischen Probleme des Zusammenlebens von Christen und Muslimen ein: „Die Konsolidierung der Muslime in der Diaspora ist der auffälligste Trend der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Er äußert sich in einem erhöhten Organisationsgrad der islamischen Verbände und dem verstärkten wirtschaftlichen Engagement muslimischer Unternehmer (sog. Nischenökonomie)." Der Artikel „Judentum" befaßt sich auf vorbildliche Weise mit dem jüdisch-christlichen Verhältnis in Geschichte und Gegenwart.

Der Artikel „Anthroposophie" in der zweiten LThK-Auflage endet mit einer unmißverständlichen Charakterisierung dieser Weltanschauung als „Irrlehre". Der einschlägige Artikel in der neuen Auflage verzichtet auf eine solche Qualifizierung und setzt sich differenziert-kritisch mit der Anthroposophie auseinander. Der philosophische Teil des Artikels „Atheismus" im neuen LThK enthält eine präzise Beschreibung des modernen Atheismus, der seine Plausibilität nicht mehr aus seinem Gegenpart gewinne: „Er ist nicht mehr Gottesleugnung, sondern eher Gottlosigkeit oder Gottesabwesenheit."

Ein Lexikon vom Typ des LThK verlangt seinen Autoren einiges ab, gerade weil es so viele knappe Artikel enthält. In gewissem Sinn ist es für einen Fachmann auf dem jeweiligen Gebiet leichter, sich auf mehreren Seiten über eine Gestalt der Kirchengeschichte oder einen theologischen Begriff auszulassen, als das Wichtige in zwanzig oder dreißig Zeilen zusammenfassen zu müssen. Das Schreiben von Lexikonartikeln ist eine eigene Kunst, die nicht jeder Autor gleich gut beherrscht. Dementsprechend stößt man in den bisher vorliegenden Bänden des neuen LThK auch gelegentlich auf theologischen Jargon oder auf erbauliche Verkündigungssprache, die in der Sache wenig austragen. In vielen anderen Fällen ist die gestellte Aufgabe aber auch ausgezeichnet gelöst: Sei es in Kurzartikeln, die ohne Redundanz die Dinge auf den Punkt bringen, sei es in größeren Artikeln, die Sachinformation und Problemerhellung zum Nutzen des Lesers souverän verbinden.

Schon die zweite Auflage des LThK erschien in einer *Übergangszeit*, nämlich der zwischen der Neuscholastik und einer produktiv auf die Geschichte wie auf die Gegenwart bezogenen katholischen Theologie. Auch die neue Auflage steht im Zeichen von Übergängen, sowohl in der Theologie wie in der Kirche. Die katholische Theologie leidet unter einem eklatanten Mangel an öffentlicher Ausstrahlung, wird von lehramtlicher Seite vielfach ignoriert und versucht den Spagat zwischen unvermeidbarer Spezialisierung und Ausdifferenzierung einerseits und dringend gebotener Konzentration auf die vordringlichen Aufgaben andererseits. Die Kirche kämpft mit dem Problem des rechten Verhältnisses von Einheit und Vielfalt in Lehre, Leitung und Spiritualität, ist mit den Herausforderungen der Inkulturation in den verschiedenen Weltregionen, nicht zuletzt im wieder vereinten Europa, konfrontiert.

In einer solchen Situation kann man von einem Lexikon ebensowenig wie von einem theologischen Handbuch Wunder erwarten. Es ist schon viel erreicht, wenn ein solches Lexikon auf dem heute erreichten methodischen und inhaltlichen Standard Informationen zu Geschichte von Glauben und Kirche wie zu ihrer gegenwärtigen Lage und ihrem Umfeld so solid und kompetent zusammenstellt, daß sie dem Benutzer hilfreich sind und ihm die weitere Orientierung erleichtern. Dieser Aufgabe wird das neue LThK in den bisher vorliegenden Bänden gerecht, und deshalb kann man dem Werk ein gedeihliches Fortkommen wünschen. *Ulrich Ruh*

Auf dem Weg

Voraussetzungen und Ziele des katholisch-orthodoxen Dialogs

Nach mehrjähriger Unterbrechung soll der offizielle theologische Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche in diesem Monat mit einer Sitzung der Koordinierungskommission weitergehen. Der Wiener Patrologe und Ostkirchenkundler Ernst Christoph Suttner gehört dieser Kommission an. Sein Beitrag fragt nach den theologisch-ekklesiologischen Grundlagen und Zielen des katholisch-orthodoxen Dialogs.

Die Kirche ist das im Mysterium gegenwärtige Reich Christi. Sie ist überall anzutreffen, wo Gott die Erlösung schenkt; wo die neue Schöpfung bereits beginnt; wo gemäß der Bilderrede des Sehers der Apokalypse das neue Jerusalem von Gott her aus dem Himmel herabsteigt (vgl. Offb 21,10).
Dies ist überall dort der Fall, wo eine gläubige Gemeinde die Wahrheit des Evangeliums verkündet, die Sakramente feiert und sich um ihren Bischof (bzw. um einen vom Bischof beauftragten Priester) versammeln kann, um Eucharistie zu feiern. An allen diesen Orten ist die Kirche, denn an allen diesen Orten werden den Gläubigen die Gnadengaben der Erlösung, der Gotteskindschaft und des ewigen Heiles in sakramentaler Weise vermittelt. An jedem solchen Ort lebt die Kirche voll und ganz, weil Gott seine Liebe und sein Heil immer vollkommen schenkt.
Trotz der Vielzahl von Kirchen, die an unzählig vielen Orten in der Welt leben, handelt es sich immer um die eine Kirche Gottes. Denn es gibt nur eine einzige Kirche. Dies bekennen wir, wenn wir im Glaubensbekenntnis sprechen: „Wir glauben die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche." Wir erleben, daß es viele Kirchen an vielen Orten gibt, und wir glauben, daß die zahlreichen Verwirklichungen der Kirche miteinander die eine Kirche Christi sind.
Die Kirchen, von denen eine jede an ihrem Ort dem Heil der Menschen dienen darf, sind einander ranggleich, denn sie haben alle denselben Dienst. Um ihre gleiche Würde hervorzuheben, werden sie Schwesterkirchen genannt. Wie die Geschwister einer Familie sollen sie einträchtig zusammenstehen, ihre geistlichen Gaben miteinander teilen und untereinander volle Sakramentengemeinschaft pflegen. Nur wenn sie durch solche Gemeinschaft bezeugen, daß sie miteinander die eine Kirche Christi sind, entsprechen sie dem Willen des Herrn. Denn dieser verlangt, daß alle eins seien.

Die gestörte Einheit der einen Kirche

Im Lauf der Geschichte kam es aber oftmals dazu, daß die Gemeinschaft zwischen den Schwesterkirchen verlorenging. Denn ähnlich dem Apostel tragen auch sie während der irdischen Pilgerschaft ihren Schatz in zerbrechlichen Gefäßen (vgl. 2 Kor 4,7). Erst bei der Wiederkunft Christi werden sie ihre Vollkommenheit erreichen; bis dahin entsprechen sie ihrer Berufung nur unvollkommen und tragen zahlreiche Mängel „an ihrem irdischen Kleid".
Um solcher Mängel willen müssen die Schwesterkirchen, die ihre geistlichen Gaben miteinander zu teilen und einander zu fördern haben, aneinander auch Kritik üben. Auch sind sie verpflichtet, recht geübte Kritik anzunehmen, um die Mängel nach Kräften zu beheben. Wenn eine Kirche jedoch auf keine Mahnung hört, kann es erforderlich werden, ihr den Abbruch der Gemeinschaft anzudrohen und – falls auch dies noch nichts nützt – die Gemeinschaft tatsächlich abzubrechen. Denn im Extremfall können die Mängel einer Kirche so groß sein, daß sie die volle Gemeinschaft verbieten.

Doch auch dann, wenn Schwesterkirchen untereinander die Gemeinschaft abgebrochen haben, sind sie einander nicht völlig fremd. Denn viele geistliche Gaben Gottes bleiben auch nach Abbruch der Gemeinschaft ihr gemeinsamer Besitz. Dann trennt sie zwar ihre irdische Mangelhaftigkeit, aber Gottes Segen verbindet sie weiter. Beim Beurteilen des gegenseitigen Verhältnisses von Schwesterkirchen, welche untereinander die vom Herrn gewollte volle Gemeinschaft verloren haben, blickte Papst Paul VI. zusammen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in erster Linie auf die fortbestehende geistliche Gemeinsamkeit und erst in zweiter Linie auf die Mängel. Er prägte für sie den Ausdruck „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft". Solche Kirchen sind es dem Herrn schuldig, alles daranzusetzen, um die volle Gemeinschaft wiederzuerlangen.

Ehe die Gemeinschaft zwischen ihnen wieder aufgenommen wird, müssen die bestehenden Probleme geklärt werden. Einer solchen Klärung bedarf es zwischen den *katholischen* und den *orthodoxen* Kirchen. Darum stehen sie derzeit in einem theologischen Dialog, den sie offen und aufrichtig führen wollen.
Um einen theologischen Dialog führen zu können, dürfen sich die beteiligten Kirchen nicht in sich selbst verschließen wollen, sondern müssen aufeinander zugehen. Sie müssen den Mut haben, die ihnen wichtig erscheinenden Anliegen ehrlich, aber in rücksichtsvoller Weise ins Gespräch einzubringen. Außerdem müssen sie eingestehen, daß nicht nur die anderen, sondern auch sie selber der *Korrektur* bedürfen und daß sie von den Partnerkirchen manches lernen können. Sie müssen folglich bereit sein, gut auf das hinzuhören, was die Partnerkirchen vorbringen.
Von Amts wegen sind die orthodoxe und die katholische Kirche in den theologischen Dialog eingetreten. Doch die Kirchen sind deswegen noch nicht gänzlich vom Geist gegen-

seitiger Ehrerbietung und Rücksichtnahme geprägt. Auf beiden Seiten gibt es immer noch Kleriker und Laien, die den Zeiten nachtrauern, in denen die Kirchen sich voneinander scharf abgrenzten und einander mit Vorwürfen überhäuften. Bis beiderseits auch der *kirchliche Alltag* vom Geist der Brüderlichkeit zu den Partnerkirchen geprägt sein wird, bedarf es noch langer und geduldiger aufklärender Tätigkeit.

Um das gegenseitige Vertrauen und die wechselseitige Hochachtung zwischen den Kirchen zu stärken, muß der theologische Dialog mit dem beginnen, was der große Patriarch Athenagoras I. den „Dialog der Liebe" nannte. Die Rede ist von einem ausdrücklichen Bemühen der Kirchen, ihr gegenseitiges Verhältnis zu entkrampfen und die Spannungen zu vermindern, damit zwischen ihnen neue wechselseitige Zuneigung aufblühe.
Dies hat eine Ähnlichkeit mit dem, was die Politiker „vertrauensbildende Maßnahmen" nennen, ist aber viel mehr: Es handelt sich um eine echte ekklesiologische Notwendigkeit. Denn *erstens* verpflichtet Christi Auftrag, daß alle eins sein sollen, die Schwesterkirchen auch dann zu wechselseitiger Hochachtung und Liebe, wenn sie die volle Communio noch suchen müssen. Wie sich beim ehrlichen Studium der Kirchengeschichte nur allzu deutlich ergibt, bedarf es diesbezüglich einer grundlegenden Korrektur im Verhalten unserer Kirchen. Auch in der Gegenwart gibt es hinreichend viele Phänomene, die beweisen, daß es immer noch viel zu schlecht bestellt ist um den Gehorsam gegen Jesu Liebesgebot an seine Jünger.
Zweitens ermöglicht nur wechselseitige Liebe die beim Dialog anstehende theologische Arbeit, denn die bestehenden Probleme sind an der göttlichen Wahrheit zu messen. Gott aber ist die Liebe, und nur jene, die lieben, können die Wahrheit erkennen.
Der „Dialog der Liebe" muß dem Versuch, die Probleme zu klären, vorangehen, und er muß ihn begleiten. Seine vollendete Form wird er erst erlangen, wenn die Klärung gelungen ist und die Schwesterkirchen wieder in voller Gemeinschaft zueinander leben.

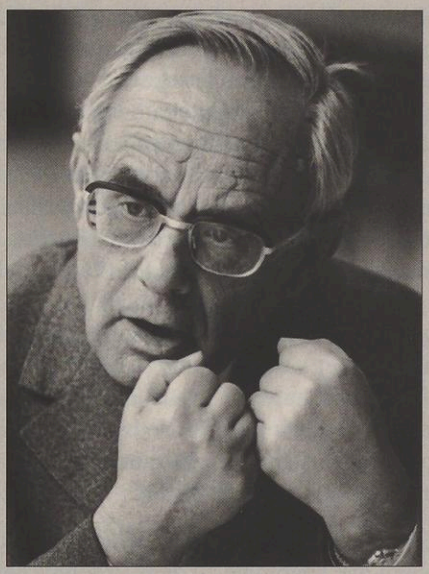
Unter „Dialog der Wahrheit" wird verstanden, daß sich Delegierte der Kirchen, denen das nötige Wissen über die Lehre, die Pastoral und die Geschichte ihrer eigenen Kirche eignet und die auch möglichst gute Kenntnisse von den wahren Gegebenheiten bei den Partnerkirchen haben, um die Klärung der anstehenden Probleme mühen.
Manche Kreise befürchten, beim theologischen Dialog werde hinsichtlich der Lehrgegensätze zwischen den beteiligten Kirchen ein Kompromiß gesucht. Daher lehnen sie den Dialog ab, denn mit vollem Recht betonen sie, daß die Kirche als Hüterin und Lehrmeisterin der göttlichen Wahrheit keine Kompromisse in Fragen der Lehre eingehen darf. Doch ihre Befürchtung ist unbegründet. Um Kompromisse geht es bei diplomatischen Verhandlungen zwischen den Staaten. In der Diplomatie sucht man den Ausgleich, und wenn ein solcher glückt, wird Frieden geschaffen.
Der Auftrag einer Dialogkommission der Kirchen ist von anderer Art. Eine solche Kommission kann die Kircheneinheit nicht herbeiführen, denn Kircheneinheit ist kein Ergebnis menschlichen Tuns. Nur zwischen jenen kann es sie geben, die in gleicher Weise vom Heiligen Geist begnadet sind. Die Kircheneinheit muß von Gott her bestehen. Von der Dialogkommission der Kirchen kann sie nur entdeckt, aber keinesfalls durch Verabredungen herbeigeführt werden.
Darum hat die Kommission auf keinen Fall nach Kompromissen zu suchen. Sie hat vielmehr zu prüfen, ob es so ist, daß Gott alle erforderlichen Voraussetzungen für die Kircheneinheit bereits schenkte, daß unsere Kirchen dies aber infolge der vielen Streitigkeiten, die sie austrugen, übersehen haben. Oder ob es nicht so ist.
Mit anderen Worten: Der Dialogkommission stellt sich die Frage, ob jene Katholiken und Orthodoxen recht haben, die meinen, daß nur die eine von den beiden dialogführenden Seiten im vollen Sinn die vom Heiligen Geist belebte Kirche Gottes ist, die andere Seite hingegen wegen ihrer Fehler dieser Gnade verlustig ging. Die Kommission muß untersuchen, ob sie die Wahrheit sprechen, wenn sie sagen, daß es wegen schwerer Irrtümer „der anderen" unerbittliche Pflicht bleibt, auch in Zukunft gespalten zu sein.

Es gibt aber auch Katholiken und Orthodoxe, die die Unterschiede zwischen beiden Kirchen für vordergründige geschichtliche Erscheinungsformen halten, hinter denen ein und derselbe Gottesgeist am Wirken ist. Sie sind überzeugt, daß Gott diesseits und jenseits des Grabens der Spaltung dieselben Gnadengaben schenkt. Darum bestreiten sie, daß es schwere Irrtümer und Mängel gäbe, die es der katholischen und der orthodoxen Kirche unmöglich machen, unverzüglich die volle Gemeinschaft aufzunehmen. Die Kommission muß auch deren Auffassung prüfen und muß nachforschen, ob sie recht haben, wenn sie sagen, daß es Kurzsichtigkeit und Oberflächlichkeit wäre, trotz der gottgeschenkten Einheit das Schisma wegen bloßer Verschiedenheit in irdischen Angelegenheiten fortbestehen zu lassen.

Wohin kann die Arbeit der Kommission führen?

Erste Pflicht der Dialogkommission ist es daher, nach den Gnadengaben Ausschau zu halten, die der einen und der anderen von den dialogführenden Gemeinschaften geschenkt sind. Diese Gaben zu würdigen, wo immer sie sich finden, sich über sie zu freuen und dem Herrn zu danken, daß er sie der eigenen und der anderen Kirche verlieh, ist die geistliche Aufgabe beim Dialog. Es ist eine wahrhaft theologische Aufgabe, denn recht verstandene Theologie ist nicht einfach forschendes Suchen, sondern mit lobpreisendem Dank an Gott verbundenes Nachdenken über das Heilswerk.
Sodann hat die Kommission sich auch den Unzulänglichkeiten unserer Kirchen zuzuwenden, die zum Entstehen der zwischen uns aufgetürmten Probleme führten, und sie hat deren Gewicht zu prüfen. Die den Kirchen verliehenen Gaben gegen die Unzulänglichkeiten abzuwägen, ist der

Karl Rahner – Wegbereiter der modernen Theologie



Karl Rahner
Sämtliche Werke
Hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung

Geplant sind ca. 32 Bände.
Jeder Band umfaßt ca. 600 Seiten, ist fadengeheftet und gebunden mit Schutzumschlag.
Die Reihe kann sowohl einzeln wie auch zur Fortsetzung bezogen werden. Jährlich erscheinen etwa zwei bis drei Bände in nicht numerischer Reihenfolge.
Die Reihe „Karl Rahner – Sämtliche Werke“ ist eine Koproduktion der Verlage Benziger und Herder.

Band 4 der „Sämtlichen Werke“ Karl Rahners enthält seine Arbeit zur Grundlegung der Religionsphilosophie, die unter dem Titel „Hörer des Wortes“ Geschichte gemacht hat. Die Version des Jahres 1941 wie auch die von Johann Baptist Metz überarbeitete Fassung aus dem Jahre 1963 werden einander direkt gegenübergestelllt und durch die Vorlesungen ergänzt, die Rahner auf den Salzburger Hochschulwochen 1937 gehalten hat. Hinzu kommen Aufsätze und Literaturberichte sowie Rezensionen und weitere Begleittexte.

Band 4, bearbeitet von Dr. Albert Raffelt
672 Seiten, gebunden,
bei Abnahme des Gesamtwerkes:
DM 128,– /öS 934,– /SFr 122.–
Apartpreis: DM 158,– /öS 1153,– /SFr 150.–
ISBN 3-451-23704-0

Karl Rahner
Sämtliche Werke

Hörer des Wortes

4

Benziger · Herder

Band 4 ist erschienen!

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung,
oder direkt beim Freiburger BuchVersand - Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
Tel. 0761/2717-328 - Fax 0761/2717-360

HERDER

Forschungsauftrag, den die Kommission beim Dialog zu erfüllen hat. Denn sie hat für die Kirchen eine Antwort auf die Frage vorzubereiten, ob die Unzulänglichkeiten die gottgeschenkte Einheit zunichte machen und zu weiterem Gespaltensein nötigen, oder ob sie dies nicht tun.
Wenn sie ihre geistliche und ihre forschungsmäßige Pflicht ernst nimmt, kann sie zu jenem theologischen Urteil über die Nähe bzw. Ferne zwischen den getrennten Kirchen finden, das die Kirchenleitungen, von denen sie eingesetzt wurde, von ihr erwarten. Findet die Kommission in ehrlicher theologischer Arbeit zu der Überzeugung, daß von Gott her die Einheit besteht und daß uns nur geschichtliche Verwicklungen trennen, wird sie den Kirchen vorschlagen, das Schisma für beendet zu erklären. Es gäbe dann nämlich keine Veranlassung mehr für dessen Fortbestand.
Von manchen Katholiken und Orthodoxen werden aber bis auf den heutigen Tag ernste Zweifel erhoben, ob zwischen unseren Kirchen wirklich die Voraussetzungen für die Kircheneinheit bestehen. Die Dialogkommission hat die Sorgen dieser Christen ernst zu nehmen. Sie wird, wenn sie die Kircheneinheit für möglich hält, die Aufgabe haben, den Skeptikern unter den Katholiken und Orthodoxen die Gründe für ihr Urteil hinreichend klar zu erläutern, damit das Ergebnis der Untersuchungen von den Kirchen rezipiert werden kann.

Käme die Kommission hingegen nach ernsthafter Prüfung zum entgegengesetzten Urteil, könnte sie nichts weiter tun als ihre Tätigkeit einstellen. Denn keine menschliche Instanz kann die Kircheneinheit herbeiführen, wenn sie nicht von Gott her geschenkt ist. Zumindest aus der Sicht der katholischen Ekklesiologie ist ein solcher Ausgang der Dialogarbeiten aber nicht zu erwarten, denn bereits das Zweite Vatikanische Konzil anerkannte das Kirche-Sein der östlichen Christenheit. Die Grundlage für die Anerkennung legte es in Art. 8 der dogmatischen Konstitution über die Kirche, und eindeutig sprach es sie in Art. 15 des Dekrets über den Ökumenismus aus.
Das Schisma zu beenden, ist nicht mehr Aufgabe der Dialogkommission. Denn sie hat keine Vollmacht, Entscheidungen zu treffen. Sie ist zur Beratung eingesetzt und hat das Resultat ihrer Arbeit den Kirchen mitzuteilen. An diesen liegt es zu entscheiden, was letztendlich geschehen wird.
Im Dialog geht es darum, ob die notwendigen Voraussetzungen für die Kirchengemeinschaft gegeben sind. Dies kann nach dem Abschluß gründlicher theologischer und historischer Untersuchungen mit logischer Stringenz bestätigt oder, falls notwendig, bestritten werden. Fällt das mit logischer Stringenz erarbeitete Resultat der theologischen Prüfung positiv aus, so reicht dies noch nicht hin, um die Kirchengemeinschaft tatsächlich zu erneuern. Denn Kirchengemeinschaft bedeutet wechselseitige Liebe. Liebe aber ist frei und muß frei geschenkt werden. Darum erwächst die Kirchengemeinschaft nicht wie von selbst aus der Tatsache, daß das Vorhandensein ihrer Voraussetzungen erkannt wird. Sie muß vielmehr gewährt werden.

Ob sie tatsächlich gewährt wird oder nicht, bleibt auch dann noch offen, wenn die Theologie zu dem Ergebnis gekommen ist, daß sie gewährt werden könnte. Dann stellt sich nämlich die Frage, ob und inwieweit die Kirchen gewillt sind, sich das Resultat der theologischen Forschung zu eigen zu machen und es ins kirchliche Leben umzusetzen. Die Kirchen sind frei, es zu tun und es zu unterlassen. Allerdings müssen die Hierarchen und das gläubige Volk, von denen die Annahme oder Zurückweisung des theologischen Ergebnisses abhängen werden, bedenken, daß sie Rechenschaft werden ablegen müssen über den Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen.

Ernst Christoph Suttner

Ein untypisches Bankhaus

Zu Lage und Entwicklung der Vatikan-Bank IOR

Die Vatikan-Bank IOR geriet verschiedentlich im Zusammenhang mit Devisenbetrügereien und Bankkonkursen in die Schlagzeilen. Der folgende Beitrag skizziert Geschichte und heutige Struktur dieses ungewöhnlichen Bankhauses, das autonom ist und zugleich nach internationalen Geschäftsregeln arbeitet. Der Autor publizierte verschiedentlich zu Fragen der Vatikanfinanzen (vgl. HK, November 1995, 606 ff.).

Acht Jahre ist es her, seit die umstrittenste Einrichtung im Vatikanstaat, das zumeist „Vatikan-Bank" bezeichnete „Istituto per le Opere di Religione" (IOR), gründlich reformiert sowie mit einem professionellen Management ausgestattet wurde. Das „Institut für die Werke der Religion" wurde am 27. Juni 1942 von Pius XII. als autonome juristische Körperschaft mit Sitz im Vatikanstaat gegründet (AAS 34/1942, S. 217 ff.). Seither steht es im Geflecht der Kurie völlig unabhängig da und ist nur dem Papst Rechenschaft schuldig. Es trat an die Stelle der am 11. Februar 1887 von Leo XIII. ins Leben gerufenen „Amministrazione delle Opere di Religione", die alle aus Testamenten, Schenkungen

und Stiftungen an den Papst fließenden Gelder „zur Aufbewahrung für fromme Zwecke (per i depositi ad pias causas)" sammelte.

Den Anstoß zur Gründung einer Bank auf Vatikangebiet gab die Situation der Orden im Italien der frühen vierziger Jahre. Die meisten Ordenshäuser hatten ihr Geld bei italienischen Banken angelegt und wickelten über sie die Geldgeschäfte mit den Tochterhäusern in aller Welt ab. Als am 11. Dezember 1941 Italien den USA den Krieg erklärte und aus dem bisher neutralen Hauptfinanzplatz USA ein Kriegsgegner geworden war, geriet der Kapitalfluß von und nach Rom ins Stocken. Von der plötzlichen Kapitalknappheit wurden besonders kleine Orden empfindlich getroffen. Wohlhabende Ordensleitungen hatten keine Möglichkeit mehr, Geld aus Italien zu transferieren. Wäre der Krieg für Italien ungünstig verlaufen, hätten die Faschisten eine Konfiskation von Ordensgut verfügen können. Eine sich nach einem Sturz Mussolinis eventuell etablierende sozialistische oder kommunistische Regierung hätte ebenfalls für den Einzug von Kirchenbesitz votieren können.

So sollte das IOR „für die sichere Aufbewahrung und Verwaltung von Kapitalien (in Wertpapieren und Bargeldern) und Immobilien... sorgen, die von natürlichen oder juristischen Personen... übergeben wurden" (in: Artikel 2 des IOR-Regolamento vom 1. Juli 1944). Konten eröffnen dürfen Organe und Angestellte vatikanischer Dikasterien, Diözesen, Pfarreien, Kongregationen, Orden, Bürger des Vatikanstaates, dort akkreditierte Diplomaten sowie einige Privatpersonen. Einleger können beim IOR Ersparnisse deponieren, ins Ausland transferieren oder in ausländische Valuten wechseln lassen, ohne italienische Kapitalausfuhr- und Devisenbestimmungen zu beachten. Alle Gelder, mit denen das Institut operiert, sind Einlagen, die den jeweiligen juristischen und natürlichen Personen, und nicht dem Heiligen Stuhl oder dem Papst, gehören.

Das IOR ist eine *autonome Institution*, die treuhänderisch dem Papst persönlich angetragene Stiftungen in Form beweglicher und unbeweglicher Güter mit dessen Erlaubnis für die Überantworter jener Gelder verwaltet. Der nach der Verrechnung verbleibende Reingewinn wird zum größten Teil, oft bis zu 85 Prozent, dem Papst überwiesen. So erhielt 1971 Paul VI. 16 Millionen Dollar aus IOR-Überschüssen. Die übrigen Prozente dienen zur Deckung der Verwaltungskosten. Das IOR gibt zu niedrigen Zinssätzen Kredite an Bistümer und Ordensleitungen und erzielt weitere Erträge, indem es einen Teil seiner Einlagen in kurzfristige Staatsanleihen und bei anderen Banken investiert. Es wird auch als Handelsbank tätig. Den Einlegern werden Zinsen zwischen fünf Prozent (bei normalen Sparkonten) und zehn Prozent (für Dikasterien) gezahlt. Das IOR zieht von den Zinsen, die in den letzten Jahren gesenkt wurden, 1 bis 1,5 Prozent Provision ein, erhebt jedoch keine Kontoführungsgebühren.

Die *Zahl der Einleger* wuchs auf heute 9500 juristische und natürliche Personen an. Auch die *Höhe der Einlagen* stieg an: hatte sie 1942 nur wenige Millionen Dollar betragen, erreichte die Summe aller verwalteten Güter bereits 1945 rund 25 Millionen Dollar und 1965 betrug das gesamte in Wertpapieren angelegte IOR-Kapital 100 bis 150 Millionen Dollar, von denen 74,2 Millionen Dollar in italienischen Werten angelegt waren. Bis in die frühen siebziger Jahre war das IOR eine fast ausschließlich in Italien tätige Spar- und Kreditanstalt. Anfang der siebziger Jahre änderte sich seine Anlagepolitik grundlegend.

Personalpolitisch wurde der Wandel durch die Einsetzung des US-amerikanischen Bischofs *Paul C. Marcinkus* zum Präsidenten (von Januar 1971 bis Juli 1989 im Amt) unterstrichen. Die Mehrheitsbeteiligungen, die man an italienischen Konzernen besaß, wurden abgestoßen. Nur bei einigen Banken und Gesellschaften blieb das IOR beteiligt, so bei „Fiat" und (mit zehn Prozent) bei „Italcementi", Bergamo. Das IOR ging dazu über, offensiv ins internationale Investmentgeschäft einzusteigen und kaufte Aktienbesitz in den USA, Kanada, Japan, Frankreich, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz, Ländern mit liberalem Kapitaltransfer und Steuervorteilen für religiöse Körperschaften.

Verwickelt in italienische Bankkonkurse

Über die Rolle des IOR als Einleger im internationalen Bankensystem ist man für die zweite Hälfte der siebziger Jahre durch die Jahresberichte der Basler „Bank für Internationalen Zahlungsausgleich" (BIZ) am besten informiert. Zwischen Dezember 1974 und Juni 1978 blieb das IOR bei den Banken der einzelnen Berichtsländer (Belgien, der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Luxemburg, den Niederlanden, Schweden und den US-Banken an den Offshore-Finanzplätzen) schuldenfrei. Dem standen in jenem Zeitraum Verbindlichkeiten zwischen 90 Millionen Dollar (Dezember 1974) und 130 Millionen Dollar (Juni 1977) gegenüber. Zwischen Dezember 1978 und Juni 1980 stellten sich auch Forderungen an das IOR ein, sie reichten von 52 Millionen Dollar (Dezember 1978) bis zu 22 Millionen Dollar (Juni und Dezember 1979 sowie März 1980). Die Forderungen erhöhten sich innerhalb dieser Quartale ebenfalls und stiegen bis auf 213 Millionen Dollar (September 1979) an. Im Juni 1980 verfügte das IOR über Einlagen und Bankwerte von über zwei Milliarden Dollar. Zu seinem Vermögen zählten neben Aktien und Bankeinlagen auch Goldwerte, Immobilien und Obligationen. Ende 1978 sollen alle Vermögenswerte 5,5 Milliarden Dollar betragen haben.

Seit Mitte der siebziger Jahre wurde das IOR immer wieder mit italienischen Devisenbetrügereien und Bankkonkursen in Zusammenhang gebracht. Als 1974/75 das Bankenkonsortium von *Michele Sindona* (1920–1986), des ab 1961 maßgeblichen Finanzberaters des IOR, zusammenbrach, verlor das IOR, das zuletzt noch an vier Sindona-Banken beteiligt war, 40 bis 50 Millionen Dollar. Bedeutend höhere Einbußen mußte es 1982 beim Konkurs des Mailänder „Banco Ambrosiano" (BA) von *Roberto Calvi* hinnehmen. Calvi (1920–1982), seit 1971 BA-Generaldirektor, baute in den

siebziger Jahren ein Netz von Schein- und Briefkastenfirmen in europäischen, mittelamerikanischen und karibischen Steueroasen auf und handelte seit 1974 auch in großem Umfang mit Eurokrediten.
Das IOR war seit seiner Gründung am traditionell katholischen BA beteiligt, so 1978 mit 1,85 Prozent des Aktienkapitals. In der Presse wurden speziell die 1981 von Marcinkus für Calvi ausgestellten *Garantiebriefe* diskutiert. Der IOR-Präsident hatte Calvi auf dessen Bitte Patronagebriefe des Inhalts ausgestellt, daß das IOR 20 Firmen der BA-Gruppe direkt oder indirekt kontrolliere und deren Gesamtschulden von insgesamt 1,2 Milliarden Dollar anerkenne. Gleichzeitig ließ Marcinkus sich eine Gegenerklärung unterzeichnen, die das IOR von jeder Belastung freistellte, da besagte Firmen tatsächlich gänzlich zum Bereich des BA gehörten. Diese, zumindest gegen Treu und Glauben verstoßenden Garantiebriefe ließen nach dem Zusammenbruch des BA (30. Juni 1982) Stimmen laut werden, das IOR müsse sich, da an der Insolvenz mitverantwortlich, auch an den Schulden von 1,4 Milliarden Dollar beteiligen.

Kurz vor der Liquidierung des BA besaß das IOR noch offiziell ausgewiesene 1,589 Prozent des Aktienkapitals jener Bank. Nimmt man die Anteile an den verschiedenen Briefkastenfirmen und an zur BA-Gruppe gehörenden Banken hinzu, addierte sich die IOR-Beteiligung auf 16 Prozent des Aktienkapitals. Im Zuge des Streits um die Garantiebriefe leitete die Mailänder Staatsanwaltschaft bereits am 30. Juli 1982 wegen der Beihilfe zum betrügerischen Bankrott ein Ermittlungsverfahren gegen Erzbischof Marcinkus sowie Hauptkassierer *Pellegrino de Stroebel* und Chefbuchhalter *Luigi Mennini* ein. Ein am 25. Februar 1987 erlassener Haftbefehl konnte, da der Vatikan eine Auslieferung ablehnte, nicht vollstreckt werden. Die 119 Gläubiger-Banken des BA forderten insgesamt 406 Millionen Dollar zurück. Nach mehrjährigen Verhandlungen und internen Untersuchungen, an denen auf Vermittlung des damaligen Kölner Erzbischofs, Kardinal *Joseph Höffner*, auch *Hermann Josef Abs* teilnahm, gestand das IOR die „moralische Verpflichtung" zur Zahlung eines Teiles der BA-Schulden ein und überwies am 1. Juli 1984 240,82 Millionen Dollar.

Der Zusammenbruch des BA hatte nicht alleine dem IOR finanzielle Einbußen, sondern Vatikan und Heiligem Stuhl insgesamt einen immensen Verlust an Reputation beschert. Das IOR als Geschäftspartner illegaler Devisenspekulanten und ihre Manager als per Haftbefehl gesuchte Bankrotteure ließen das offizielle Bild des „armen" Vatikan wenig glaubhaft erscheinen. Um 240,82 Millionen Dollar aufzubringen, hatte das IOR 1984 zwei Beteiligungen, an der „Vianini-Holding" und der „Banca del Gottardo di Lugano", verkauft sowie in London ein Euro-Darlehen von 230 Millionen Dollar aufgenommen. In den Jahren 1983 bis 1986 mußte das IOR gehörige Abschreibungen hinnehmen. Von 1984 bis 1986 wurde sogar keine Dividende ausgeschüttet. 1982 und 1983 sanken die Erträge auf 1,9 bzw. 2,6 Millionen Dollar. 1986 und 1987 lagen die Gewinne bei drei bis vier Millionen Dollar. In den ersten Pontifikatsjahren Johannes Pauls II. hatten sie noch sechs bis zwölf Millionen Dollar betragen.
Inzwischen hat sich das IOR von den Folgen des BA-Zusammenbruchs erholt. Zum 31. März 1992 wurde sein bewegliches Vermögen, das deutlich über 50 Prozent des IOR-Gesamtbesitzes ausmacht, mit rund 3,2 Milliarden Dollar angegeben. Die 1991/92 erzielten Gewinne wurden mit 34 bis 44 Millionen Dollar beziffert. Hinzu kamen Immobilienwerte von zwei Milliarden Dollar, so daß sich das IOR-Gesamtvermögen auf ca. 5,2 Milliarden Dollar belief. In den darauf folgenden Jahren ist durch die für den Vatikan günstige Lage am internationalen Devisenmarkt mit ihrer anhaltenden Lira-Schwäche stets ein noch positiveres Ergebnis erzielt worden.

Umstrukturierung zu einer nach internationalen Geschäftsregeln arbeitenden Bank

Der Skandal um den BA war Anlaß zur *Umstrukturierung* des IOR. Sie wurde 1987 begonnen und 1994 vorläufig abgeschlossen. 1989 wurden die Leitungsgremien neu besetzt und am 1. März 1990 ein neues Statut erlassen (AAS 82/1990, S. 1619–1629). Ab 18. Juli 1989 besitzt das IOR einen Aufsichtsrat aus fünf Finanz- und Wirtschaftsexperten, der für die Investitionsrichtlinien verantwortlich ist. Alle Mitglieder wurden Ende 1994 für weitere fünf Jahre im Amt bestätigt.
Als Präsident amtiert seither Professor *Angelo Caloia* (58) vom „Mediocredito Lombardo di Milano". Vize-Präsident ist *Philippe De Weck* (78), der vor 1982 Präsident des Verwaltungsrates der „Schweizerischen Bankgesellschaft" war. Als weitere Mitglieder sind Professor *José Angel Sánchez Asiaín* (68) vom „Banco Bilbao de Vizcaya", *Theodor E. Pietzcker* (71) von der „Deutschen Bank" in Essen und *Virgil C. Dechant* (66), Oberhaupt der finanzstarken katholischen US-Laienorganisation „Knights of Columbus", aktiv. Letzterer ersetzte 1990 den verstorbenen Direktor der New Yorker „Allied Stores Corporation", *Thomas M. Macioce*.
Die Alltagsgeschäfte der Bank mit ihren (Mai 1996) 105 Mitarbeitern, die übrigens – einzig im Vatikanstaat – 14 Monatsgehälter beziehen, führt seit 1995 *Lelio Scaletti* als Generaldirektor. Ihm sind 13 Abteilungs- und Büroleiter mit eigenen Zuständigkeitsbereichen unterstellt. Dem Aufsichtsrat sind seit 1989 drei Wirtschaftsprüfer beigeordnet, die die Jahres- und Monatsbilanzen prüfen. Der Klerus ist formell durch einen Prälat-Sekretär (der Posten ist seit 25. März 1993 unbesetzt und dürfte dauerhaft vakant bleiben) sowie fünf Mitglieder einer überwachenden Kardinalskommission vertreten, von finanzpolitischer Weisungsbefugnis aber ausgeschlossen.
Besonders der New Yorker Erzbischof, Kardinal *John O'Connor* (77), der schon vor der Reform von 1989 im IOR-Aufsichtsrat saß und dessen einziger Nicht-Kurienkardinal ist, bringt volks- und betriebswirtschaftliche Erfahrung in die IOR-Spitze ein. Alle vor 1989 verantwortlichen Führungskräfte des IOR sind heute ausgeschieden. Erzbischof Mar-

cinkus (75) arbeitet ab Anfang 1991 als Subsidiar der Pfarrgemeinde St. Clemens in Sun City (USA), die Prälaten *Donato de Bonis* und *Carmine Recchia* verließen das IOR 1993, wobei de Bonis zum Bischof ernannt und Recchia pensioniert wurde. *Luigi Mennini*, der 1942 zum IOR stieß, und Pellegrino de Stroebel gingen 1989 in Ruhestand.

Seit 1989 haben Aufsichtsrat und Geschäftsführung die Umstrukturierung des IOR zu einer nach internationalen Geschäftsregeln arbeitenden Bank betrieben. Das Serviceangebot wurde erheblich erweitert und eine größere Freigabe im Devisenverkehr durchgesetzt. In der Auswahl der Geschäftspartner, Berater und Einleger ist man heute sehr vorsichtig und hat strengere Richtlinien, speziell bei der Annahme neuer Fonds, geschaffen. 1994 waren die Büroräume im Turm Nikolaus' V. gründlich renoviert und mit modernster EDV ausgerüstet worden.

Als im Zusammenhang mit *Schmiergeldzahlungen* an das Chemieunternehmen „Enimont" (1993/94) und des Baukonzerns „Gilardi" an römische Parlamentarier das IOR (1993) erneut als eine Durchgangsstelle für Bestechungsgelder genannt wurde, bot die Bank der Mailänder bzw. Turiner Staatsanwaltschaft sofort ihre „loyale Zusammenarbeit... für sorgfältige Nachforschungen" an, um ein Debakel wie 1982 zu vermeiden. Auf einem über das Staatssekretariat abgewickelten schriftlichen Weg konnten die Einleger der numerierten Staatsanleihen identifiziert und die Angelegenheit 1994 bereinigt werden. Im November 1995 (und erneut Mitte 1996) wurde dem IOR die Verwicklung in angeblich über ein Konto des Erzbischofs von Barcelona, Kardinal *Ricardo Maria Carles Gordó*, gelaufene Geldwäschen vorgeworfen. Eine Untersuchung ergab jedoch, daß Carles beim IOR kein Konto hatte.

1997 führt das IOR unter dem Schlagwort „Change Management" einen weitergehenden *Umbau seiner Organisationsstruktur* durch. Spezielles Augenmerk soll der Wertpapierabteilung geschenkt werden, um eine effizientere Führung der Liquidität und Kontrolle schwankender Wechselkurse und Zinssätze zu erreichen. In der Führung dieser sensiblen Sektion hat es bereits 1996 einen Leitungswechsel gegeben. Als wichtigstes Resultat kann die neue Geschäftsführung auf seit 1989 ununterbrochen ansteigende Jahresabschlüsse verweisen.

Diese Bilanzen hält das IOR noch immer geheim und gewährt anderen Kuriendikasterien keinen Einblick in seine Unterlagen. Nur der 1981 gegründete „Consiglio di Cardinali per lo studio dei problemi organizzativi ed economici della Santa Sede", ein Beratergremium aus 15 Bischöfen der Weltkirche, dem seit 1990 auch Kölns Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner*, angehört, wird seit 1989 mit Informationen versorgt. Die „Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Heiligen Stuhls" wird auf Anfrage mündlich über die Arbeit des IOR unterrichtet. Beide Abteilungen haben aber keine Weisungsbefugnis. Seit 1994 werden die IOR-Haushalte zudem von einer externen Bilanzprüfungsgesellschaft, der Zürcher „Revisuisse", schweizerische Tochter des US-Unternehmens „Price Waterhouse", geprüft. Die Gewinn- und Verlustrechnung für 1995 wurde von „Revisuisse", die bislang noch kein Büro beim IOR unterhält, als „fair and true internationals standards" entsprechend bezeichnet.

Dennoch ist das IOR bis heute ein *untypisches Bankhaus* mit ausgewählt privilegiertem Kundenkreis, den Vorteilen einer steuerfreien Zone und selbst im Vatikan nicht nachprüfbarer Finanzpolitik. Eine auch von allen Mitgliedern des Aufsichtsrats gewünschte Publizierung offizieller Jahresberichte wird mit davon abhängen, inwieweit sich die Banker, die als Laien keine kurialen Eigeninteressen wahren müssen, durch seriöse sowie gewinnbringende Arbeit beim Papst Mitspracherechte erwirken.

Hartmut Benz

Rückkehr des Terrorismus?

Die Hintergründe des peruanischen Geiseldramas

Am 22. April befreite ein Spezialkommando 70 Geiseln, die über vier Monate von einer bewaffneten Gruppe der MRTA in der japanischen Botschaft in Lima gefangen gehalten worden waren. Den Blick auf Hintergründe der Geiselnahme lenkt für uns die Juristin Gabriela M. Sierck. Ihr Buch „Kriminalität und soziale Kontrolle in Peru" ist soeben im Lit-Verlag (Münster) erschienen.

Peru wurde die letzten 16 Jahre von politisch motivierter Gewalt in Form des Terrorismus und der kriminellen Akte durch die Staatsführungen beherrscht. Obwohl die Zahlen eindeutig nachweisen, daß das Ausmaß der Gewalt heute längst nicht mehr so groß ist wie zu Beginn der neunziger Jahre, wurden dennoch allein im vergangenen Jahr 400 Menschen Opfer politisch motivierter Gewalt.

Seit am 17. Dezember 1996 eine Gruppe der „Revolutionären Bewegung Tupac Amaru" (Movimiento Revolucionario Tupac Amaru – MRTA) die japanische Botschaft in

Lima stürmte und fast 500 Menschen als Geiseln nahm, hat dieser Gewaltakt die peruanischen Medien, die Politik und auch die internationale Gemeinschaft in Atem gehalten. Die Freilassung der Mehrzahl der Geiseln einige Tage nach der Geiselnahme, wurde mit Erleichterung aufgenommen, aber bis zur „Rückeroberung" der japanischen Botschaft durch Spezialeinheiten der peruanischen Armee am 22. April 1997 wurde im Land heftig über die Forderungen der MRTA, die Sicherheit der verbliebenen 72 Geiseln und die Frage, wie die Geiselnahme beendet werden soll, diskutiert.

Der Terrorismus in Peru galt als besiegt

Von dem selbstmörderisch anmutenden Angriff der MRTA waren alle überrascht, und das aus verschiedenen Gründen. Als 1992 erst der Führer der MRTA, *Victor Polay*, und später der Führer der Terroristenorganisation „Sendero Luminoso", *Abimael Guzman*, festgenommen und in der Folgezeit Hunderte von Mitgliedern der terroristischen Gruppen inhaftiert wurden oder sich ergaben, glaubte man in Peru den Terrorismus besiegt zu haben.
Darüber hinaus hatte man in Peru der MRTA schon immer weniger Aufmerksamkeit gewidmet als „Sendero Luminoso". Ein Blick auf die Zahlen erklärt dies recht schnell. Zwischen 1984 und 1996 wurden nach Angaben der peruanischen Menschenrechtsorganisation „IDL" (Instituto de Defensa Legal) 13 167 Menschen Opfer der Gewalt von „Sendero Luminoso" während der MRTA 429 Opfer zugeschrieben werden. Nur vier Prozent aller Gewaltakte entfielen in diesem Zeitraum auf die MRTA. Hauptoperationsgebiete der MRTA waren die Departemente San Martin und Junin, während „Sendero Luminoso" vor allem im Hochland und in Lima Gewaltakte verübte. Die Mehrzahl der Attentate der MRTA wurde zwischen 1987 und 1991 begangen.
Die Konfliktforscher wurden in Peru „Senderologen" genannt, was allein schon darauf verweist, daß die Ursachen und Erscheinungsformen der Gewalt der MRTA fast nie Gegenstand von Forschungen und Untersuchungen waren. Die MRTA ist 1982 aus linken Splitterparteien hervorgegangen mit dem Ziel, eine Alternative zur Partei „Izquierda Unida" (Vereinigte Linke) und zu „Sendero Luminoso" zu bilden. Die Entführung des Industriellen *José Antonio Onrubia Romero* im Jahr 1983 und Banküberfälle brachten der Gruppe das finanzielle Startkapital für weitere bewaffnete Aktionen. Ihre erste bewaffnete Aktion war 1984 der Angriff auf die Polizeistation in Villa El Salvador in Lima. Ihr folgten Angriffe auf die Wohnhäuser verschiedener Wirtschaftsminister des Landes und auf die Botschaft der Vereinigten Staaten. Ähnlich wie die ehemalige Guerillaorganisation „M 19" in Kolumbien stahl auch die MRTA aus einem Museum Insignien – die des Befreiers Perus von der Kolonialmacht Spanien, General *José de San Martín*.
Im Jahr 1985 kam es immer wieder zu propagandistischen Aktionen und zur Verteilung gestohlener Lebensmittel in den Armenvierteln, was der MRTA zunächst Sympathie in der Bevölkerung eintrug. Im November 1985 besetzten acht Mitglieder der MRTA die Redaktion der Tageszeitung „El Nacional" und erzwangen eine Pressekonferenz, um die Bevölkerung über die Ziele der Gruppe aufzuklären. Bei dieser Gelegenheit trat der Anführer des Überfallkommandos auf die japanische Botschaft, *Nestor Cerpa Cartolini*, zum ersten Mal in Erscheinung.
Die besonders gewalttätige Phase der MRTA begann 1987. Polizeistationen wurden angegriffen, Polizisten ermordet und Geschäftsleute entführt. Interne Machtkämpfe wurden zunehmend gewalttätig gelöst, und es kam immer wieder zur Ermordung abtrünniger Mitglieder. Im Februar 1989 wurde der Führer der MRTA, Victor Polay, das erste Mal inhaftiert. Zusammen mit 47 Mitgefangenen gelang ihm jedoch im Juli 1990 durch einen Tunnel die Flucht aus dem Hochsicherheitsgefängnis „Canto Grande".

Ab 1989 gab es immer häufiger Übergriffe auf die Zivilbevölkerung. Z. B. wurde der Führer der Ureinwohner Ashaninkas, *Alejandro Calderon*, entführt und ermordet. Auch ein Richter wurde von Mitgliedern der MRTA ermordet. Mit diesen Übergriffen verließ die MRTA den Pfad einer Guerilla und verwandelte sich in eine *terroristische Gruppe*. Terrorismus wird international als Gewaltanwendung oder als Drohung mit Gewalt gegen Personen oder Sachen zu politischen Zwecken definiert, die von Einzelpersonen oder Gruppen angewandt werden, die im Auftrag einer oder gegen eine Regierung handeln. Alle gängigen Definitionen des Terrorismus gehen davon aus, daß an einem Terrorakt mindestens drei Parteien beteiligt sind: die Täter, die Opfer und die eigentliche Zielgruppe. Mit den Übergriffen auf die zivile Bevölkerung sollte der Staat zunehmend unter Druck gesetzt werden.

Ab 1989 kam es auch zu Machtkämpfen mit „Sendero Luminoso". Während dieser vor allem im Hochland agierte, wurde die MRTA in die Urwaldgebiete im Norden Perus abgedrängt. Im Juni 1992 wurde Victor Polay erneut verhaftet und im April 1993 zu lebenslanger Haft verurteilt. Viele Kämpfer der MRTA ergriffen die Chance, die ihnen das „Gesetz über den freiwilligen Rücktritt" (Ley de Arrepentimiento) aus dem Jahr 1992 bot: Dieses Gesetz sollte Mitgliedern der terroristischen Gruppen bei Strafreduzierung oder Straffreiheit die Rückkehr in ein gewaltfreies Leben ermöglichen. Vor allem junge und minderjährige Mitglieder der MRTA im Gebiet von San Martin ließen sich in das zivile Leben eingliedern. Viele von ihnen hatten in der Mitgliedschaft bei der MRTA einen Ausweg aus der hoffnungslosen Situation gesucht, in der sich arbeitslose Jugendliche in Peru befinden. So ist es nicht erstaunlich, daß auch dem Überfallkommando auf die japanische Botschaft viele Minderjährige angehörten.
Ein Beispiel dafür, daß in Peru den wahren Ursachen des Terrorismus zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, und die Regierungen mehr auf militärische Lösungen setzten als auf soziale Maßnahmen: Der Leiter des Menschenrechtsbüros der Diözese Moyobamba hatte 1995 bei einer Konfe-

renz der FiACAT (Internationale Vereinigung der Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter) in Münster über die Arbeit der Diözese bei der Auflösung der Truppen der MRTA berichtet: Mitglieder der terroristischen Gruppen meldeten sich auf einen Aufruf der Kirche hin bei dem Menschenrechtsbüro und baten dieses, das Verfahren zu überwachen. Das Menschenrechtsbüro registrierte die Rücktrittswilligen und beobachtete die nachfolgenden Strafverfahren auf ihre Rechtmäßigkeit. Vier Einheiten der MRTA aus der Region lösten sich so auf.
Die Kirche versuchte durch verschiedene Maßnahmen die Wiedereingliederung der Jugendlichen zu fördern. Die peruanische Regierung versprach zwar Mittel für die Eingliederungsmaßnahmen, hat aber diese nie zur Verfügung gestellt. Für den Leiter des Menschenrechtsbüros der Diözese Moyobamba sind die fehlenden Mittel für soziale Maßnahmen eines der größten Hindernisse bei der Befriedung der Region.

Seit dem Amtsantritt von Präsident *Alberto Fujimori* im Jahr 1990 hat die Armut stark zugenommen, obwohl es gerade in den letzten drei Jahren von Regierungsseite Bemühungen gab, die Armutsquote zu senken. 48 Prozent der peruanischen Familien gelten als arm. Die Arbeitslosigkeit und die versteckte Arbeitslosigkeit sind eines der größten Probleme des Landes. Die derzeitige Wirtschaftspolitik hat weitere Arbeitsplätze vernichtet. Allein der Staat hat mehr als 650 000 Beschäftigte entlassen.
Die große Distanz zwischen den durch die Medien vermittelten Einstellungen und Werten und dem tristen Alltag ist gerade für die Jugendlichen nur schwer zu ertragen. Viele von ihnen schließen sich kriminellen oder terroristischen Gruppen an, in der Hoffnung einen Ausweg aus ihrer Misere zu finden. Hinzu kommen die ethnischen Probleme des Landes. Diese hatte sich vor allem „Sendero Luminoso" zunutze gemacht, indem er auf alte indianische Mythen zurückgriff und so gerade bei der entwurzelten städtischen Bevölkerung mit Zuspruch rechnete.
Die Hautfarbe, die Zugehörigkeit zu einer Minderheit sowie seine populistischen Maßnahmen beeinflußten auch das Ansehen von Präsident Fujimori. Dieses ist trotz der ungelösten wirtschaftlichen Probleme nie ganz tief gesunken. Die Bevölkerung ist ihm dankbar, daß er das Problem der Hyperinflation, die Ende der achtziger Jahre teilweise mehrere Tausend Prozent erreichte, sowie das der Sicherheit im Land gelöst hat. Durch die gewaltsame Beendigung des Geiseldramas stieg sein Ansehen in der Bevölkerung von 38 Prozent auf 67 Prozent.

Die Geiselnahme lenkt den Blick auf die peruanische Justiz

Die wichtigste Forderung der MRTA war die Freilassung der Gefangenen und verurteilten Kämpfer der MRTA. Diese Forderung wirft ein Licht auf die Rechtsprechung und die allgemeine Situation in den peruanischen Gefängnissen. 1992 verabschiedete Fujimori und sein Ministerrat, die das Land von April bis Dezember des genannten Jahres per Dekret regierten, eine neue *Antiterrorismusgesetzgebung*. Diese neuen Gesetze sollten der Legislative einen größeren Handlungsspielraum zur Bekämpfung der bewaffneten Gruppen von „Sendero Luminoso", aber auch der MRTA, einräumen, denn 1991/1992 hatten deren Aktionen ein solches Ausmaß angenommen, daß Peru schon als „Libanon Lateinamerikas" bezeichnet wurde.

Die Anti-Terrorismus-Gesetze zielten auf die Umsetzung einer neuen Strategie der Aufstandsbekämpfung durch die Stärkung der Rolle der Geheimdienste und der vom Militär gestützten *Zivilpatrouillen*. Mit der Einführung der Anti-Terrorismus-Gesetzgebung und der Rückkehr zu einer autoritären Regierungsform änderte sich das Schema der Menschenrechtsverletzungen: Waren zuvor Tausende Opfer des „Verschwindenlassens" nach einer Inhaftierung oder von extralegalen Hinrichtungen geworden, so wurden zwischen 1992 und 1996 nach Angaben der peruanischen Regierung etwa 5000 Menschen wegen terroristischer Verbrechen angeklagt und verurteilt.
Die Verfahren widersprechen dabei allen internationalen Standards. So werden Zivilpersonen vor Militärgerichten mit anonymen Richtern angeklagt, ihre Rechte auf angemessene Verteidigung völlig mißachtet. (Siehe hierzu *G. M. Siercк*. Peru: Düstere Zukunft? Dokumentation Nr. 37 der Deutschen Kommission Justitia et Pax.) Private nationale und internationale Menschenrechtsorganisationen sowie das Menschenrechtskomitee der Vereinten Nationen, das Komitee gegen Folter der Vereinten Nationen und verschiedene Sonderberichterstatter der UN-Menschenrechtskommission haben mehrfach die peruanische Regierung aufgefordert, das System der *anonymen Gerichtsverfahren* abzuschaffen und für die Freilassung der unschuldig Inhaftierten zu sorgen. Die peruanischen Menschenrechtsorganisationen vermuten, daß etwa 1400 Menschen unschuldig in den Gefängnissen einsitzen.

Im August 1996 verabschiedete der Kongreß endlich ein Gesetz, nach dem eine Ad-hoc-Kommission über die Begnadigung zu Unrecht Verurteilter befinden soll. Eine Wiederaufnahme der Verfahren oder die Annullierung der Urteile ist nicht vorgesehen. Auch fehlt eine Regelung zur Wiedergutmachung der zu Unrecht erlittenen Haft sowie der während der Haft erlittenen Qualen. Bislang wurden erst etwa 100 zu Unrecht Verurteilte entlassen. Der Ad-hoc-Kommission gehört auch der Priester *Hubert Lanssiers* an, der in Aufsätzen und Büchern immer wieder den inhumanen Strafvollzug anprangerte.
Die Probleme des peruanischen *Strafvollzuges* begannen nicht erst mit der Amtszeit von Alberto Fujimori, sondern bestimmen seit mehr als drei Jahrzehnten die Diskussion von Kriminologen, Juristen und Menschenrechtsorganisationen. Überfüllte Gefängnisse, fehlende sanitäre Einrichtungen, mangelhafte Gesundheitsfürsorge, mangelnde

Ernährung, jegliche Art der Korruption innerhalb des Strafvollzuges, jahrelange Haftzeiten für Untersuchungsgefangene (etwa 75 Prozent aller Strafgefangenen sind Untersuchungshäftlinge, die im Durchschnitt vier Jahre auf eine Verurteilung warten müssen), das Fehlen jeglicher Resozialisierungsziele und Resozialisierungsmaßnahmen bestimmen den Gefängnisalltag.
Vollzugsbedienstete und Leiter von Strafvollzugseinrichtungen sind für ihre Aufgabe nicht ausgebildet. Die Organisation innerhalb der Anstalten bleibt weitgehend den Insassen überlassen. Dies hat oft zur Folge, daß die Stärkeren die Schwächeren drangsalieren und ausbeuten, beispielsweise durch Erhebung von sog. „Abgaben" für die Benutzung eines Bettes. In der Provinz werden oft Männer und Frauen in den gleichen Einrichtungen festgehalten, was für die Frauen oftmals sexuelle Ausbeutung und Vergewaltigung mit sich bringt.

Für die unter Terrorismusverdacht Inhaftierten bzw. die wegen Terrorismus oder Landesverrat Verurteilten kommt erschwerend hinzu, daß sie nur einmal im Monat für 30 Minuten von einem Angehörigen besucht werden können. Nach dem spektakulären Überfall auf die japanische Botschaft untersagte die Regierung jegliche Besuche für die Tausende wegen Delikten des Terrorismus und des Landesverrats Inhaftierten und Gefangenen. Und um Mißverständnissen vorzubeugen: Als Nestor Cerpa die Freilassung der gefangenen MRTA-Kämpfer forderte, hatte er nicht die unschuldig Verurteilten im Sinn. Ihm ging es um diejenigen, die sich zur Organisation bekennen, und von deren Freilassung er sich eine Stärkung der terroristischen Gruppe versprach.

Die Rolle der Kirche während der Geiselnahme

Im Zusammenhang mit der Geiselnahme erregten zwei Kirchenmänner Aufsehen: der Jesuitenpater *Juan Julio Wicht* und der Erzbischof von Ayacucho, *Juan Luis Cipriani Thorne*. Während der erste von vielen Peruanern bewundert wird, stehen sie Cipriani zweifelnd gegenüber. Juan Julio Wicht gehörte zu den Geiseln, die am 22. Dezember aufgrund ihres Alters oder wegen gesundheitlicher Probleme als erste freigelassen wurden. Als das MRTA-Kommando Wicht freilassen wollte, hatte er gebeten, bei den anderen Geiseln als Seelsorger ausharren zu dürfen. Zweimal in der Woche hörte er Beichte und hielt Gottesdienst. Die Menschenrechtskoordination, in der 47 peruanische Menschenrechtsorganisationen zusammengeschlossen sind, verlieh ihm am 14. Februar 1997 für diese Geste der Solidarität den Menschenrechtspreis der Organisation. Juan Julio Wicht ist dabei in der Menschenrechtsbewegung nicht unbekannt. 1989 gründete er die Friedensbewegung „Peru, Vida y Paz", eine Organisation, die inmitten der politisch motivierten Gewalt des Landes, Zeichen des Friedens setzte und große Friedensdemonstrationen organisierte.
Das Friedensengagement von Erzbischof Cipriani ist dagegen neu. Bislang hatte er wenig Sympathie für die Menschenrechtsorganisationen in Peru. Im Gegenteil, mehrfach äußerte er sich abfällig und nicht gerade mit gewählten Worten über sie. Er verteidigte die Einführung der Todesstrafe und stellte sich hinter Geheimdienstchef *Vladimir Montesinos*, dem vorgeworfen wird, paramilitärische Gruppen gegen Oppositionelle eingesetzt und unterstützt zu haben. Auch kritisierte Cipriani den Vorsitzenden der Peruanischen Bischofskonferenz, als dieser die Sanktionsimmunität von Mitgliedern der Streitkräfte, die an Menschenrechtsverbrechen beteiligt waren, monierte. Nach der Geiselnahme in der japanischen Botschaft bot er am 25. Dezember nach einem, wie er es nannte, „pastoralen Besuch" in dem Botschaftsgebäude seine Dienste als Vermittler an.
Erstaunlicherweise akzeptiert Nestor Cerpa dieses Angebot. Die Zeitschrift „ideele" fragt in der Aprilausgabe, ob in der Osterwoche mit Bischof Cipriani ein Wunder geschehen sei, da dieser plötzlich von der Menschenwürde der MRTA-Kämpfer sprach, eine friedliche Beendigung des Geiseldramas forderte und zur Versöhnung aufrief. Damit widersprach er allen seinen bisherigen Äußerungen.

Allen öffentlichen Diskussionen und Demonstrationen der Angehörigen der Opfer zum Trotz beendete Präsident Fujimori die Geiselnahme gewaltsam. Alle Kämpfer der MRTA, zwei Soldaten und eine Geisel starben. Augenzeugen berichteten, daß auch Geiselnehmer, die sich bereits ergeben hatten, anschließend tot aufgefunden wurden. Erinnerungen wurden wach an die nie wirklich aufgeklärte Niederschlagung der Gefängnisaufstände in Lima im Jahr 1986: Auch damals wurde der Vorwurf erhoben, Gefangene, die sich bereits ergeben hätten, seien erschossen und anschließend ohne gerichtsmedizinische Untersuchungen verscharrt worden.
Dies hatte letztlich den Zulauf zu „Sendero Luminoso" gefördert. Terroristische Organisationen zielen darauf ab, den Staat zu Überreaktionen zu provozieren, um hierdurch Sympathie in der Bevölkerung zu erlangen. Mit der gewaltsamen Lösung des Konfliktes, die gleichzeitig den Verdacht bestehen läßt, daß auch Terroristen erschossen wurden, die unbewaffnet waren oder sich ergeben hatten, wurde die Möglichkeit verspielt, einer wirklichen Befriedung des Landes näherzukommen bzw. über sie nachzudenken. Nun steht zu erwarten, daß neue terroristische Gruppen auf sich aufmerksam machen werden, da die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Ursachen, die der politisch motivierten Gewalt zugrunde liegen, nach wie vor die peruanische Gesellschaft beherrschen.

Als einzige Geisel starb der Richter *Carlos Guisti*. Sein Tod ist für die peruanische Justiz ein großer Verlust. Guisti hatte der Menschenrechtsbewegung immer nahe gestanden und 1990 zusammen mit anderen demokratisch gesinnten Richtern und Staatsanwälten eine alternative Richtervereinigung und ein Institut zur Förderung der Rechtsstaatlichkeit in Peru gegründet. Die peruanische Justiz verliert mit ihm einen Richter, der den Willen und die Fähigkeit gehabt hätte, an einer Reform der Justiz mitzuwirken. *Gabriela M. Sierck*

Kurzinformationen

Die Kirchen zur pränatalen Diagnostik

Im Zentrum der Anfang Juni zum siebten Mal von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD gemeinsam veranstalteten „Woche für das Leben" stehen in diesem Jahr die Chancen und Risiken der verschiedenen Methoden der Pränatalen Diagnostik und die psychosozialen Folgen für Eltern und medizinisches Personal, die mit den immer häufiger vorgenommenen Untersuchungen einhergehen. Das diesjährige Leitwort: „Jedes Kind ist liebenswert. Leben annehmen statt auswählen". Unter dem Titel: „Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin" veröffentlichten die Kirchen Mitte Mai anläßlich der gemeinsamen Aktion ein gemeinsames Wort. Mit diesem schreiben sie zugleich ihre gemeinsame Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" von 1989 (vgl. HK, Januar 1990, 10 ff.) fort, im Wissen darum, daß „die Entwicklung besonders im Bereich der pränatalen und prädikativen Medizin zu neuen und weitergehenden Fragen geführt hat". Vor der eigentlichen ethischen Beurteilung der Risiken und den durchaus auch betonten Chancen und Fortschritten, die sich aus der raschen Fortentwicklung der vorgeburtlichen Untersuchungsmethoden ergeben, betonen die Kirchen: Zuerst gehe es ihnen darum, Eltern sowie ärztliche, psychologische und soziale Beraterinnen und Berater zu ermutigen, „zu jedem Kind vorbehaltlos Ja zu sagen". Sie sehen zum einen ihre Aufgabe darin, über ethische Bewußtseinsbildung und Schärfung des Gewissens zu einer positiven Einstellung gegenüber kranken und behinderten Menschen beizutragen. Zum anderen möchten die Kirchen mit ihren ambulanten und stationären caritativen und diakonischen Einrichtungen auch Wege der Hilfe für die betroffenen Frauen und Paare aufzeigen. Die Gemeinden werden aufgefordert, sich mit Engagement und Phantasie den Familien mit behinderten Kindern zuzuwenden. Denn hierin liegt die Hauptsorge der Kirchen gegenüber der pränatalen Diagnostik, daß je mehr die Medizin dazu im Stande ist, vermeintliche „Garantien" für ein gesundes Kind zu geben, um so mehr gefürchtet werden muß, daß sich die Abwehr gegenüber geschädigtem oder behindertem Leben verstärkt. Höchste Wachsamkeit und Sensibiltät von allen Beteiligten angesichts der vielfachen Mißbrauchsgefahren fordert daher die Erklärung. Immer wieder drängt sie auf bessere und ausführlichere Beratung der Eltern. Niemand dürfe zu einer pränatalen Diagnostik gedrängt werden, der Verzicht auf sie müsse als ethisch vertretbarer Weg erkennbar bleiben. Gegenüber der prädikativen Diagnostik, der Voraussage über künftige Erkrankungen oder Risiken wird „das Recht auf Nichtwissen" unterstrichen.

Libanon-Reise des Papstes

Zu einer der schwierigsten und zugleich bedeutendsten Reisen seines Pontifikates hielt sich Johannes Paul II. am 10. und 11. Mai im Libanon auf. Es war die erste Reise des Papstes in ein Land des Nahen Ostens. Schon die Resonanz in der libanesischen Bevölkerung ließ deutlich werden, daß dies mehr als nur ein Besuch bei dem mit Rom verbundenen maronitischen Bevölkerungsteil war. Während sogar die islamisch extremistische schiitische „Hisbollah" den Besuch des Papstes begrüßte, äußerte der drusische Milizenführer *Walid Dschumblad* unverhohlen Kritik. Der Besuch sei dazu angetan, den Fanatismus von Christen und Moslems anzuheizen, sagte er, eine Position, die jedoch nicht von vielen geteilt wurde. Gleich bei der Ankunft und der Begrüßung durch Staatspräsident *Elias Hraui* meinte der Papst, der Libanon sei ein Land, das „seine Unabhängigkeit und seine Freiheit" wolle und dessen territoriale Einheit „von allen anerkannt und respektiert" werden müsse. Auch wenn der Papst Israel und Syrien nicht ausdrücklich erwähnte, konnte über den Adressaten dieser Feststellung kein Zweifel bestehen. Für den Libanon selbst forderte der Papst „gleiche Chancen" für „alle patriotisch inspirierten" Libanesen und spielte damit auf das schwierige Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Volksgruppen im Lande an. Im Rahmen eines Treffens mit einigen Tausend Jugendlichen in der Basilika Notre-Dame du Liban im nördlich von Beirut gelegenen Harrissa unterzeichnete und promulgierte der Papst das postsynodale Schreiben, das im Anschluß an die Sonderversammlung der Bischofssynode für den Libanon verfaßt wurde, die Ende 1995 in Rom stattfand (vgl. HK, Januar 1996, 66 ff.). In dem Schreiben werden u. a. die in dem Land bestehenden katholischen Patriarchate zu mehr Einigkeit untereinander ermahnt und die Christen aufgefordert, sich gemeinsam mit den anderen Volksgruppen am Aufbau des vom Krieg zerstörten Landes zu beteiligen. Die Besetzung des Südlibanon und die Kontrolle des Landes durch ausländische Truppen wird beklagt. Feierlicher Abschluß der Libanon-Synode war eine Eucharistiefeier in der Nähe des Märtyrerplatzes in Beirut, an der eine halbe Million Menschen teilnahmen. In seiner Predigt erklärte der Papst, die Geschichte des Libanon habe gezeigt, daß verschiedene Konfessionen friedlich und brüderlich zusammenarbeiten könnten. (Eine ausführliche Berichterstattung erfolgt im Juliheft.)

Dritte Tschechienreise Johannes Pauls II.

Johannes Paul II. hielt sich vom 25. bis zum 27. April zu einem Pastoralbesuch in der Tschechischen Republik auf. Nach 1990 und 1995 war es die dritte

Reise des Papstes in dieses Land. Äußerer Anlaß des Besuches war der 1000. Todestag des heiligen Adalbert von Prag. In seiner Begrüßungsansprache betonte Tschechiens Staatspräsident *Václav Havel*, das Vermächtnis Adalberts gehöre nicht den Anhängern einer bestimmten Glaubensgemeinschaft, sondern allen, die sich der geistigen Dimension europäischer Integration bewußt seien. Adalbert habe den Traum einer geistigen Einheit des Kontinents geträumt, eines Europa, das nicht mit Hilfe des Schwertes, sondern durch die Annahme des christlichen Glaubens geeint werden sollte. Zu den wichtigsten Stationen der Papstreise gehörte ein Abstecher in die ostböhmische Stadt Königgrätz, wo Johannes Paul II. einer Eucharistiefeier mit 50 000 zumeist jugendlichen Teilnehmern vorstand. Größte Veranstaltung der Reise war eine Eucharistiefeier auf dem Prager Letna-Gelände mit 100 000 Menschen. Der Papst deutete das Zeugnis Adalberts dahingehend, daß „Harmonie und Kooperation" zwischen Staat und Kirche möglich seien. Seine Zuhörer rief er auf, sich nicht in Verteidigungshaltung, in „steriler Abwehrhaltung" von der Welt fernzuhalten. Vom staatlichen Fernsehen direkt übertragen wurde ein Ökumenisches Gebet im Prager Veitsdom, an dem Vertreter anderer christlicher Kirchen teilnahmen. Der Papst hob die Bedeutung der begonnenen ökumenischen Studien zu Jan Hus bzw. der tschechischen Kirchengeschichte hervor. Er wiederholte dabei einen Ausspruch seiner letzten Tschechien-Reise: Er bitte um Vergebung für das Unrecht, das von Gliedern der Kirche von Rom Nichtkatholiken zugefügt worden sei und sicherte zugleich Vergebung für das Leid zu, das Katholiken angetan wurde. Mit Ministerpräsident *Václav Klaus* traf der Papst ebenfalls zusammen. Das zwischen Staat und katholischer Kirche strittige Thema der Rückgabe kirchlicher Güter sei, so hieß es, dabei nicht zur Sprache gekommen. In einer Ansprache vor den Mitgliedern der Tschechischen Bischofskonferenz betonte der Papst jedoch, die Kirche besitze ein Recht auf Unabhängigkeit. Wenn sie heute die ihr zustehenden Güter einklage, dann tue sie dies, um die „unverzichtbaren Mittel zur Wahrnehmung ihrer missionarischen Tätigkeit" sicherzustellen. Zwischen Staat und Kirche solle in dieser Frage ein „präziser und langfristiger Aktionsplan" festgelegt werden.

Bischöfliche Erklärung zur EU-Erweiterung

Zum diesjährigen Europatag am 9. Mai veröffentlichten die Bischöfe der Kommission der Bischofskonferenzen in der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) eine Erklärung zur geplanten Erweiterung der Europäischen Union. Die Erweiterung bezeichnen die Bischöfe als eine „moralische Verpflichtung" für alle Menschen guten Willens in Europa. In den nächsten Monaten müßten die institutionellen und materiellen Voraussetzungen für eine Vergrößerung der Union geschaffen werden. Es sei eine gefährliche Illusion zu glauben, Stabilität und Frieden ließen sich dauerhaft in einer westeuropäischen Zitadelle bewahren, ohne die anderen Länder Europas in die Union zu integrieren. Vor Beginn der konkreten Verhandlungen über die EU-Erweiterung müßten nicht nur die Beitrittskandidaten erhebliche Vorleistungen bringen; auch die Union müsse sich auf diesen Schritt vorbereiten. Sowohl die Reformbedürftigkeit der Institutionen als auch die Notwendigkeit zur Schaffung materieller Grundlagen für die Erweiterung seien bekannt: Beides aber verlangt nach schwierigen Entscheidungen in Zeiten, „in denen die wirtschaftliche und soziale Situation der Mitgliedsstaaten wenig erfreulich ist. Zwar lebt die moderne Demokratie nicht zuletzt vom Mut der Politiker, gelegentlich auch unpopuläre Entscheidungen zu verantworten, doch bedarf es gerade dazu eines übergreifenden Konsenses, ohne den solche Entscheidungen nicht lange durchzuhalten sind." Die Bischöfe der COMECE verweisen mit einem Wort von Pius XII. auf die notwendigen „geistigen Brücken der Einigung zwischen den Völkern", ohne die eine EU-Erweiterung nicht wirklich gelingen könne. Solche Brücken zwischen den Menschen in Ost und West könnten nicht das Ergebnis offizieller Bemühungen sein: „Versöhnung und Verständigung, Freundschaften und Wertschätzung für andere kulturelle Eigenheiten lassen sich nicht von oben verordnen, sie müssen langsam wachsen als das Resultat von konkreten Begegnungen zwischen Individuen und kleinen Gemeinschaften in Ost und West." Hier liege ein originärer Beitrag der Kirchen für die Vereinigung Europas.

Nord/Süd-Kampagne der Schweizer Hilfswerke

Die großen schweizerischen Hilfswerke, die „Arbeitsgemeinschaft Swissaid/Fastenopfer/Brot für alle/Helvetas/Caritas", haben eine „Nord/Süd-Kampagne für Nachhaltige Entwicklung" mit Leitlinien für die Schweiz auf dem Weg ins 21. Jahrhundert lanciert. Damit möchten die Hilfswerke die Problematik der Nachhaltigen Entwicklung in die öffentliche Debatte bringen und mit den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften aus den Bereichen von Politik, Wirtschaft, Kirchen, Kultur und Nichtregierungsorganisationen, aber auch mit den vielen, die die Hilfswerke mittragen, erörtern. Damit möchten sie gleichzeitig einen Beitrag zur Erarbeitung von Leitlinien für die Schweiz auf dem Weg ins nächste Jahrtausend leisten. Um die Debatte anzuregen, hat die Arbeitsgemeinschaft ein „Nord/Süd-Manifest für Nachhaltige Entwicklung" erarbeitet, das sie gleichzeitig mit einer „Erklärung des Südens zur Unterstützung der Nord/Süd-Kampagne für Nachhaltige Entwicklung" veröffentlicht hat. Das Nord/Süd-Manifest mit seinen 21 Thesen zur Rolle der Schweiz auf dem Weg ins 21. Jahrhundert wurde im Januar 1997 an einem internationalen Workshop mit Vertretern des Südens

diskutiert und revidiert; mit ihrer „Erklärung des Südens" unterstützen seine Vertreter die Kampagne mit eigenen Ideen und Ansichten. Sie halten namentlich dafür, daß die bevorstehende Jahrhundert- und Jahrtausendwende eine günstige Gelegenheit „zur Bewertung des Mißerfolgs der kapitalbestimmten und marktorientierten Entwicklungsrichtlinien" biete. Auch das schweizerische Manifest klagt darüber, daß sich bei den vorherrschenden, vom Ungleichgewicht der Macht und einer undifferenzierten neo-liberalen Ideologie geprägten Rahmenbedingungen die positiven Seiten einer allgemeinen Globalisierung in ihr Gegenteil verkehrten. Es erklärt aber auch, daß die Länder des Südens auf dem Weg zu einer gerechteren und dauerhaften Entwicklung ihrerseits entscheidende Schritte tun müßten. Mit seinen Thesen, die ausdrücklich nur die Rolle der Schweiz bedenken, fordert das Manifest zunächst die schweizerische Politik auf, „dem Süden außenpolitisch Gewicht zu geben". Weil mit der weltweiten Liberalisierung der Märkte und der wirtschaftlichen Globalisierung die Bedeutung des Staates abnimmt, jene der Wirtschaft aber wächst, mahnt das Manifest die schweizerische Wirtschaft, ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen. Als ungebundene dritte Kraft neben Politik und Wirtschaft könnten die Akteure der Zivilgesellschaft gegen wirtschaftliche Marginalisierung, soziale Ausgrenzung, politische Entmündigung und ökologische Zerstörung aktiv antreten; deshalb wird diese Zivilgesellschaft ermuntert, die Machthabenden herauszufordern. Sodann werden die Individuen aufgefordert, die Zukunft mitzugestalten und dabei einen Lebensstil zu wählen, der einer Nachhaltigen Entwicklung entspricht; mit dem Slogan „Gemeinsam Lernen – Gemeinsam Überleben" wird im Gefolge der Nachhaltigen Entwicklung schließlich ein neuer Gesellschaftsvertrag angesprochen.

Kontroverse um das katholische Priesterbild

Äußerungen des Propräfekten der vatikanischen Kleruskongregation, Erzbischof *Dario Castrillón Hoyos*, bei der Vorstellung des diesjährigen Gründonnerstagsbriefes des Papstes am 21. März (Osservatore Romano, 22.3.97), sind in Frankreich auf erhebliches Mißfallen gestoßen. Der Leiter der Kleruskongregation hatte die Pressekonferenz zu kritischen Äußerungen zum herrschenden Selbstverständnis von Priestern genutzt. Er hielt ihnen „Unverständnis oder mangelnde Kenntnis der authentischen dogmatischen Theologie des geweihten Priestertums" vor und sprach von „Priestern, die in ihrer Art zu denken und sich zu kleiden, laisiert" seien. Sie hätten eine „eindimensionale und flache Vision" von ihrem Amt, vergleichbar der einer „Sozialassistentin". Eine solche Vision sei nur für diejenigen nützlich, die in Christus nicht den „Erlöser" sähen, sondern ihn in die „Nische des philanthropischen Pantheons" stellten. Dem entspreche eine Kirche nach Art einer „Hilfsorganisation", einer Art internationalem Rotem Kreuz. Ein Priester, der die priesterliche Dimension seines Dienstes ernst nehme, kenne keine „Krise seiner Identität". Dies gelinge jedoch nur, sofern er nicht „flüchtigen Zeiterscheinungen" nachgebe, die aus ihm einen „vagen Vertreter von Werten" machten, über die „allgemeiner Konsens" herrsche. Der Bischof von Luçon (Vendée), *François Garnier*, Mitglied des Ständigen Rates der Französischen Bischofskonferenz, reagierte in einer Erklärung konsterniert auf diese Äußerungen. Wenn Hoyos dies tatsächlich gesagt habe, sei es „unannehmbar, verletzend und sogar beleidigend" für die Priester. Aus der Tatsache, daß Priester das „kleine Kreuz" als Unterscheidungsmerkmal nicht trügen, zu schließen, daß sie authentische Theologie nicht kennen würden, sich als Diener eines „philanthropischen Christus" verstünden und den „Sinn für das Sakrale" verloren hätten, sei „unerträglich". Die „Zeit der Soutanen" sei auch nicht unbedingt immer die „Zeit der Heiligkeit" gewesen. „Hier wird allzu leichtfertig ins Horn derjenigen gestoßen, die die Priester zu Unrecht kritisieren, ohne sie wirklich zu kennen."

Bücher

RÜDIGER SACHAU. Westliche Reinkarnationsvorstellungen. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996. 339 S. 68,– DM.

Die vorliegende Monographie, eine Marburger Dissertation, geht den verschiedenen westlichen Reinkarnationsvorstellungen nach – von Kübler-Ross über Rudolf Steiner bis Thorwald Dethlefsen und Shirley MacLaine, von der Parapsychologie über Drogen und Okkultismus, Esoterik, Spiritismus bis zu New Age, von der Therapie über die Identitäts- und Sinnsuche bis hin zu kosmischer Gerechtigkeit und Kontingenzreduktion. Es wird dabei deutlich, daß es sich bei den westlichen Reinkarnationsvorstellungen nicht um Übernahmen entsprechender Vorstellungen aus östlichen Religionen handelt, sondern um eigenständige Leistungen, die sich der spezifischen religiösen Bedürfnislage westlicher

Menschen verdanken. Der Autor übergeht nicht die bekannten Unterschiede zwischen Reinkarnationsvorstellungen und christlichem Glauben, er verschweigt aber vor allem nicht, daß religiöse Individuen diese Differenz immer weniger erkennen können. Angesichts der Handlungs-Alternative für die christlichen Kirchen von radikaler Ablehnung und radikaler Anpassung plädiert der Autor für die Bereitschaft, sich auf den Markt religiöser Pluralität zu begeben. Das Reinkarnationsthema liest sich in dieser Studie wie das zentrale Beispiel, an dem der Autor die herrschende plurale Wirklichkeit von Religion, Religiosität und Religionen durchbuchstabiert. Reinkarnationsvorstellungen deutet der Autor als Hinweise für die „ungebrochene Bedeutung der Religion, auch in der Moderne". Die Rezeption des Reinkarnationsgedankens ist für ihn kein Ausdruck von Religionsverlust durch Zweckrationalität, sondern „gerade eine Form der Religion unter den Voraussetzungen der herrschenden Rationalitätsstrukturen". Allerdings habe sich diese Religion in ihren sozialen Formen gewandelt und könne so aus dem Blickwinkel institutionalisierter Religion als unsichtbar bezeichnet werden. Das Buch führt auf einfühlsame Weise in einen Dialog über Religiöses ein, der ohne falsche Apologetik auskommt, aber auch den unverzichtbaren Unterscheidungsbedarf nicht ignoriert. *K. N.*

WERNER SCHÜSSLER, Paul Tillich (Beck'sche Reihe Denker, 540). Verlag C. H. Beck, München 1997. 131 S. 17,80 DM.

Der bedeutende evangelische Theologe Paul Tillich (1886–1965) gehört zu den großen bekannten Unbekannten der neueren Theologiegeschichte. Als Zeitgenosse von Karl Barth und Romano Guardini, dem er mit seinen scharfsinnigen Zeitdiagnosen und seiner Vermittlung von Glaube und Kultur besonders nahesteht, wird er aufgrund seiner maßgeblich philosophisch gearteten Theologie meist nur am Rande erwähnt. Die vorliegende Einführung in sein Werk könnte diese Lücke vorläufig füllen. Einfühlsam, verständlich und zugleich mit der notwendigen kritischen Distanz stellt sie Leben und Werk Tillichs vor und listet im Anhang die einschlägige Literatur in übersichtlicher Weise auf. Dabei liegt ein deutlicher Akzent der Interpretation auf dem maßgeblich philosophischen Interesse dieses Theologen. Schon früh hat er sich mit Kant und Fichte, in einer philosophischen Dissertation mit Schelling befaßt. Zeitlebens war er um eine „Philosophische Theologie" bemüht. Als Kritiker des alten und neuen Supranaturalismus propagierte Tillich eine Verbreiterung der Reflexionsbasis der Theologie, die das gesamte Feld der Religion mitumfaßt und so auch die Kultur integriert. Dabei wendet sich sein „Symbolverständnis gegen ein buchstäbliches Verständnis religiöser Dinge" (64). Die von ihm begründete und befolgte Methode der Korrelation hilft, den Zusammenhang zwischen existentiellen Fragen des Menschseins und den zugehörigen Antworten aus der Offenbarung zu verstehen. Manche Themen in Tillichs Werk kommen in dieser knappen Einführung zu kurz, so etwa die Christologie oder auch die Pneumatologie. Dennoch sind die Grundzüge und maßgeblichen Ansätze gut erfaßt. Willkommene Anstöße zu einer eingehenderen Befassung mit dem noch zu wenig gewürdigten Werk Tillichs ergeben sich aus diesem Büchlein. *A. S.*

KLAUS DAVIDOVICZ, Gershom Scholem und Martin Buber – Die Geschichte eines Mißverständnisses. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1996. 166 S. 58,– DM.

Wenn man sich angesichts des israelisch-palästinensischen Dauerkonflikts mit diesem Buch beschäftigt, so erhebt sich notgedrungen die Frage, welche Bedeutung die Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Buber und Scholem, haben könnte. Beide versuchen als hervorragende Vertreter des Judentums im 20. Jahrhundert das Rätsel der jüdischen Geschichte, seine immer angefochtene Sonderstellung in der Welt, seine Überlebenskraft und unbeugsame Treue zur Thora in leidvollen Übergängen und Zeitbrüchen zu verstehen. Ziel ihrer Schriften ist eine jüdische Selbstvergewisserung außerhalb seiner „normativen" Erscheinung in einer gleichsam unterirdischen Gegenbewegung mit religiös-anarchistischen Zügen. Der Verfasser stellt in genauer Werkbezogenheit in drei Hauptkapiteln diese sich in harter Gegensätzlichkeit vollziehende Wiedereinwurzelung des Jüdischen dar. Während Buber (1878–1965) weit über seine öffentlich äußerst wirksame Frühzeit hinaus die „Erlebnis-Mystik" des Chassidismus vertritt, das rabbinische Judentum und die Kultur der Diaspora verneint, schlägt sich Scholem (1897–1982) schon in jungen Jahren auf die Seite des Zionismus. Er verläßt Berlin schon 1923 und wandert in das damalige Palästina aus. Es ist spannend zu verfolgen, wie sich diese Entwicklung vollzieht, in welchem Ausmaß Scholem, Buber entschieden widersprechend, ein Exponent der „Wissenschaft des Judentums" wird. Im Zentrum der Untersuchung steht dann das Verhältnis von Mystik und Mythos und anschließend die Chassidismus-Kontroverse. An der Hebräischen Universität Jerusalem wird Scholem zum Begründer der Erforschung der Kabbala, der jüdischen Mystik, und zwar durch das Stahlbad philologisch, historisch-kritischer Beweisführung, die sich jedem mystischen Überschwang versagt. Buber rückte zwar später von seiner auch stark von der Lebensphilosophie beeinflußten Esoterik ab und wurde zum Anwalt des Ich-Du-Dialogs. Er verkörperte den Typus eines religiösen Existenzialisten, dessen Wirksamkeit nach 1945 vor allem *außerhalb* des Judentums in der Geistesform eines „Hebräischen Humanismus" zu finden war. Diese Studie könnte dazu beitragen, die modische Tendenz, das Dasein bis in den religiösen Bereich zu einem „Erlebnispark" umzufunktionieren, durch gedankliche Anstrengung zu korrigieren. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

POENSGEN, HERBERT. Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral. In: Theologisch-Praktische Quartalschrift Jhg. 145 Heft 2 (1997) S. 155–167.

Der Vorwurf, den der Mainzer Fundamentaltheologe gegen die seines Erachtens boomenden Konzepte „heilender Seelsorge" und „heilender Pastoral" erhebt, ist heftig: Mit ihnen gerate das Individuum unter den „normativen Druck der Psychologisierung". In den teilweise aus einer unkritischen und fragmentarischen Jung-Rezeption sich nährenden Konzepten dominiere eine esoterische Grundeinstellung: Idealistisch immanente Heilserwartungen verbänden sich mit technokratischem Denken auf der einen Seite und anderseits mit moralisierenden Unterschiebungen. Diese sehen den Menschen in der stetigen Gefahr des selbstverschuldeten Heilsverlustes, sollte er nicht bereit sein, den Weg in seine innere Wesenmitte zu gehen, in der das Selbst, das Glück, das Gute und Wahre und letztlich auch Gott in eins fallen. Die fatale Konsequenz dieses Denkens aber sieht Poensgen in der Suggestion, daß es kaum etwas Wünschens- und Hoffenswertes für den Menschen gebe, das sich nicht durch Seelsorge erreichen ließe. Demgegenüber plädiert er für eine „zeitgemäße Besinnung auf die Auslegung der biblischen Rechtfertigungslehre im Kontext einer diakonisch-seelsorglichen Praxistheorie". In deren Zentrum stehe die Befreiung dazu, im Vertrauen auf Gott die eigene Lebensgeschichte in ihrer ganzen Brüchigkeit und Unabgeschlossenheit annehmen zu können.

SPAEMANN, ROBERT. Christliche Spiritualität und pluralistische Normalität. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 26 Heft 2 (März-April 1997) S. 163–170.

Aus Anlaß seines 70. Geburtstags ist der Philosoph Robert Spaemann jetzt vielerorts gewürdigt worden. In seinem kleinen Beitrag für „Communio" greift er ein Thema auf, das ihn immer wieder beschäftigt hat, die Spannung zwischen christlicher Existenz und heutigem Normalbewußtsein: „Daß die christliche Existenz in der Welt die Existenz von Fremdlingen ist, diese neutestamentliche Sicht wird uns heute wieder unmittelbar erfahrbar." Spaemann gibt Ratschläge für christliches Verhalten in der „pluralistischen Normalität": Der christliche Weg lasse sich nicht gehen, wenn man ihn als einen möglichen unter anderen gleichwertigen betrachte. Das Christentum, so eine weitere These, stehe und falle heute mit der persönlichen Beziehung jedes einzelnen Christen zu Jesus Christus. Die reale Berührung mit dem realen Jesus geschehe durch die „reale, sichtbare Kirche Jesu Christi, durch ihre Sakramente, durch ihre Verkündigung, angefangen mit den Schriften des Neuen Testaments". Spaemann erinnert auch an die Unverzichtbarkeit der Heiligen als der eigentlichen Lehrer des Christseins und des regelmäßigen persönlichen Gebets. Wo die Welt von den Zeichen göttlicher Gegenwart entleert sei, werde die „gegenseitige Stärkung und Ermutigung im Glauben und in einem Leben unter der Voraussetzung der Auferstehung" immer wichtiger.

Kultur und Gesellschaft

BELAND, DANIEL. La fin du Welfare State. In: Esprit No. 232 (Mai 1997) S. 38–58.

Der Untertitel des Beitrags – „Vom Krieg gegen die Armut zum Krieg gegen die Armen" – deutet bereits dessen zentrale These an: Mit der Unterzeichnung von gesetzlichen Maßnahmen zur Reform der Sozialgesetzgebung durch Präsident Clinton wenige Monate vor seiner Wiederwahl sieht der Autor den vorläufigen Höhepunkt einer sich über einen längeren Zeitraum erstreckenden Entwicklung erreicht, die von wichtigen Anliegen des US-amerikanischen „welfare state" Abschied nimmt. Die Reformen verdankten sich im wesentlichen Prinzipien, wie sie seit langem von der amerikanischen Rechten ins politischen Leben eingebracht würden: Kampf gegen das, was man unter „Permissivität" verstehe, Arbeitsethos, Mißtrauen gegenüber der Zentralgewalt in Washington, Fremdenfeindlichkeit, „Kult" um die Ausgeglichenheit des Budgets. Im Unterschied zu Zeiten des „New Deal" dominiere heute der Konservativismus das politische Leben der USA, während der einst mächtige „Liberalismus" wie eine „marginale politische Lehre" erscheine. Seit etwa zwei Jahrzehnten werde der Liberalismus mit weithin negativen Werten assoziiert: moralischer Laxismus, Etatismus, Budgetdefizite, „blinde Unterstützung" für Minderheiten. Die jüngste Reform der Sozialgesetze stelle eine einfache Antwort auf komplexe Fragen dar, auf die Auflösungserscheinungen in der traditionellen Kernfamilie, die Zersetzung des bekannten Netzes städtischer Lebenskultur u. a. Hinter der konservativen Rhetorik stehe ein tiefgreifendes Gefühl der Unsicherheit angesichts von Problemen, die mit der in der Reagan-Ära geschaffenen ideologischen Polarisierung nicht zu greifen sei.

HILPERT, KONRAD. Menschenrechte – auch für Kinder. In: Ethica Jhg. 5 Heft 1 (1997) S. 63–89.

Daß in jüngster Zeit vermehrt über die Menschenrechte der Kinder diskutiert wird, könnte auf den ersten Blick verwundern, würden doch die allgemeinen Menschenrechte selbstverständlich für *den* Menschen auch in jedem Lebensalter gelten. Zwei Einwände begründen jedoch die häufig anzutreffende Ansicht, Kinder besäßen keine Menschenrechte oder wenigstens sei dieses Rechtsinstrument bei ihnen fehl am Platze: Bezweifelt wird im einen Fall, ob Kinder in Hinsicht auf ihr Alter überhaupt Träger von Rechten sein, im anderen ob sie als selbständige Rechtssubjekte gelten können, oder ob sie nicht vielmehr als Teil der Familie anzusehen sind. Dagegen und vor dem Hintergrund des besonderen Leidens von Kindern in politischen und ethnischen Konflikten, ökonomischen Zwangslagen (Kinder als Arbeitssklaven), sexueller Ausbeutung und ihrer besonderen Betroffenheit durch die Zerstörung der Umwelt entwickelt der in Saarbrücken lehrende Moraltheologe aus anthropologischen Grundannahmen heraus die vornehmliche Schutzbedürftigkeit von Kindern in dreifacher Hinsicht: weil sie erst nach und nach ihre Anerkennung als gleichwertige Subjekte geltend machen können, ihre Entwicklung abhängig bleibt von kontinuierlicher sozialer Begleitung und die Herausbildung einer tragfähigen Identität eine geschützte Phase der Ablösung und des Experimentierens verlangt.

Notizen

Gegen eine „unverantwortliche Vermischung" unterschiedlichster religiöser Bewegungen und Gruppen in einem parlamentarischen Sektenbericht wandte sich die Belgische Bischofskonferenz. In der Untersuchung wurden verschiedene kirchlich anerkannte Bewegungen und Gemeinschaften in einem Atemzug mit weltweit als problematisch eingestuften Sekten genannt. Die Bischöfe kritisieren an der Parlamentarier-Studie vor allem ihr „vages" und zu wenig differenzierendes Sekten-Konzept. Die Bischöfe bejahen das Recht der Parlamentarier, Gruppen mit sektenhaften Zügen, durch die die Menschenrechte verletzt werden könnten, zu untersuchen; sie verlangen zugleich aber auch den nötigen Respekt vor der Religions-, Vereinigungs- und Gewissensfreiheit. Die parlamentarische Untersuchungskommission kommt in ihrem Bericht auf insgesamt 189 sektenhafte Bewegungen. Es wird jedoch betont, die bloße Erwähnung einer Gruppe erlaube nicht den Rückschluß, daß es sich um eine als gefährlich einzustufende Sekte handele.

Sehr positiv zum neuen britischen Premierminister Tony Blair und zur Situation nach dem überwältigenden Wahlsieg von Labour am 1. Mai hat sich der Erzbischof von Westminster, Kardinal Basil Hume, geäußert. Gegenüber der englischen katholischen Wochenzeitschrift „The Tablet" (10.5.97) sagte Kardinal Hume, seiner Meinung nach bestimmten christliche Grundsätze das Denken und Handeln von Tony Blair. Die Menschen hielten ihn für ehrlich und vertrauenswürdig. In der britischen Gesellschaft, so der katholische Primas von England, gebe es derzeit eine Woge des Optimismus. Der politische Wechsel könne die Menschen zu der Auffassung bringen, jetzt könnten die Dinge in Ordnung gebracht werden. Als aus kirchlicher Sicht dringende Aufgabe für die neue Regierung nannte Kardinal Hume die Bekämpfung der Armut.

Gegen den römischen Druck auf die Fortführung der Arbeit kirchlicher Beratungsstellen im staatlich anerkannten System hat sich die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands in einem Schreiben an den Apostolischen Nuntius in Deutschland, Erzbischof Giovanni Lajolo, ausgesprochen. Ein Ausstieg der katholischen Kirche aus der staatlich anerkannten Schwangerschaftskonfliktberatung würde nicht nur bei betroffenen Frauen, sondern bei allen auf diesem Gebiet Engagierten zu einer tiefen Enttäuschung führen. Ein „nachhaltiger Verlust an Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche" sei für diesen Fall zu befürchten. Die KFD fordert den Nuntius auf, sich für den Verbleib der Beratungsstellen im staatlich anerkannten System einzusetzen und mitzuhelfen, daß nicht „vatikanische Entscheidungen getroffen werden, die für die Kirche in Deutschland und ihren inneren Zusammenhalt mit Rom von Schaden wären".

Die katholische Kirche sei zu mehr ökumenischer Zusammenarbeit beim Religionsunterricht bereit, wolle aber grundsätzlich am konfessionellen Religionsunterricht festhalten. Dies erklärte der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, auf einer von den vier kirchlichen Akademien in Baden-Württemberg gemeinsam verantworteten Tagung zur Zukunft des Religionsunterrichts in Bad Boll. Nur in einer Glaubensgemeinschaft könne der Glaube zur lebensgestaltenden Kraft werden. Die baden-württembergische Kultusministerin Annette Schavan empfahl den Kirchen mehr gemeinsame ökumenische Projekte und Lerneinheiten sowie die Ergänzung des Religionsunterrichts durch eine Schulseelsorge der Kirchengemeinden, lehnte aber ein Schulfach à la „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde" anstelle des Religionsunterrichts ab. Ein reines Informationsfach biete wenig Orientierung; der Staat habe sich bei der Bestimmung von Werten zurückzuhalten.

Über die steigende Zahl hauptamtlicher kirchlicher bzw. diakonischer Mitarbeiter in den evangelischen Synoden haben sich die Synodalpräsidenten der EKD-Gliedkirchen bei ihrer Jahrestagung Anfang Mai beklagt. Durch die steigende Zahl der Synodalen aus dem kirchlichen Dienst werde das Prinzip der synodalen Kirchenleitungen, wonach zwei Drittel der Synodenmitglieder Nicht-Theologen sein müßten, ad absurdum geführt. Der Tübinger evangelische Kirchenrechtler Joachim Mehlhausen sagte bei der Tagung der Synodalpräsidenten, es müsse darauf geachtet werden, daß der Zugang zur Synode für alle Christinnen und Christen gleich weit und gleich leicht offen bleibe.

Korruption sei nicht nur mangelnde Moral einzelner Personen, die die guten Sitten in Politik und Wirtschaft zerstöre, letztlich zersetze Korruption die demokratische und marktwirtschaftliche Ordnung. Das unterstreicht der Bund Katholischer Unternehmer mit „Zehn Punkten zur Korruptionsbekämpfung". Korruptionsanfällig sei die Wirtschaft vor allem da, wo sie von staatlichen Aufträgen lebe. Eine starke Entflechtung von Wirtschaft und Staat könne daher ebenso Abhilfe schaffen wie zusätzliche Strafandrohungen und Strafverschärfungen. Da das Strafrecht jedoch hier insgesamt schnell an Grenzen stoße, legt der BKU besonderes Gewicht auf einen (neuen) „moralisch verbindlichen Ehrenkodex für Beamte und Unternehmer", der schlichte aber wirkungsvolle „Anstandsregeln" enthalte.

Als erste Frau wurde Christina Odenberg, zuletzt Dekanin am Dom von Stockholm, im April mit knapper Mehrheit in der Evangelisch-Lutherischen Schwedischen Kirche in das Bischofsamt gewählt. Bevor die 1967 als eine der ersten Frauen in Schweden Ordinierte ihr Bischofsamt in der Diözese Lund wie geplant im Oktober antreten kann, muß sie mit der Zustimmung des Schwedischen Reichstages erst noch von der Regierung ernannt werden; dies galt zum Zeitpunkt ihrer Wahl als reine Formsache. Gegner der Frauenordination haben bereits angekündigt, für sie bleibe die Diözese Lund „bischofslos".

Angesichts der Untätigkeit der Staatengemeinschaft in Zaire (vgl. ds. Heft, 285), die den Tod tausender Menschen in Kauf nehme, regte der bisherige Leiter von Caritas international, Günter Hölter, an, ob nicht der in Deutschland bekannte Straftatbestand der unterlassenen Hilfeleistung auch international eingefordert werden könnte. Ausdrücklich betonte er, ein militärisches Eingreifen der Staatengemeinschaft in Zaire ausschließlich zum Schutz der Flüchtlinge zu fordern. 1996 war Zaire mit 6,8 Millionen Mark (bei insgesamt von Caritas international für Hilfsleistungen aufgewendeten 84,5 Millionen) das wichtigste Empfängerland der Caritas-Hilfe.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 7 51. Jahrgang Juli 1997

Wir sollen uns von einer Kirche, die Mühen hat, nicht abwenden, sondern Gutes von ihr reden.

Hartmut Löwe

Vernachlässigte Mitte

Wo immer man heute in den modernen Industrieländern – nicht nur in Deutschland – der katholischen Kirche begegnet, fällt ihre große innere Vielfalt auf. Die Geschlossenheit des kirchlich-katholischen Milieus gehört der Vergangenheit an – selbst wenn auch der deutsche Milieukatholizismus vergangener Zeiten durchaus vielfältiger war, als man sich ihn heute gerne vorstellt.

Deutlich ablesen läßt sich die Entwicklung an den auseinanderdriftenden Richtungsmilieus innerhalb der Kirche. Rechtskonservative Gruppen kämpfen für den Erhalt dessen, was sie für unaufgebbar römisch-katholisch halten. Sogenannte Lebensrechtsschützer setzen die Bischöfe unter Dauerdruck. Um reformorientierte Gruppen ist es nur deshalb stiller geworden, weil sie mehr als ernüchtert sind über das Erreichte.

Wie ist Koexistenz bei so viel Dissens möglich?

Kirchenenttäuschte und Kirchenträumer, ein Kirchenvolksbegehren „contra" und der Versuch, mit einer Aktion „pro" zu antworten, Liebhaber von Orchestermessen hier und Anhänger des „neuen geistlichen Liedes" dort, Vertreter eines Christentums, das dezidiert in Distanz geht zu Staat und Gesellschaft in Deutschland – zumindest was die geltende Abtreibungsregelung angeht –, und Christen, die ihre kritische Haltung eher in „linken" Fragen wie dem Asylrecht, der Sozialpolitik bzw. der Entwicklungshilfepolitik zeigen. Geistliche Bewegungen bilden außerhalb des gewohnten pfarrlichen Umfelds spirituell beheimatende Milieus heraus; Pfarreien fühlen sich angesichts von so viel Pluralität erst recht überfordert.

Wie auch immer die Themen im einzelnen auch heißen, das Meinungsspektrum ist unter Katholiken kaum erkennbar geringer als in der Gesamtbevölkerung: Feministinnen und Anti-Feministinnen, Jugendverbände, deren politische Sympathien links-ökologisch ausfallen, und neuere Gruppierungen, deren politisches Herz eher rechts schlägt. Gruppen, denen der Abstand zwischen moderner Kultur und christlichem Glauben nicht groß genug sein kann, stehen denen gegenüber, die sich weigern, in der Gegenwart nur noch alles schwarz sehen zu sollen.

Bis hierher könnte man der Ansicht sein, die Vielfalt an Meinungen habe sich in den letzten zehn, 15 Jahren lediglich quantitativ ausgeweitet. Tatsächlich geht es aber um mehr bzw. um etwas qualitativ anderes. Kritik an der Kirche ist heute nicht mehr nur eine Angelegenheit einzelner mehr oder weniger begründeter dissidenter Urteile zu Fragen von Disziplin und Lehre der Kirche. Kirchenkritik – und mit ihr eine nachhaltige Distanz zu kirchlichen Institutionen – ist fast schon zum festen Bestandteil der Identität vieler Katholiken geworden.

Kirchenkritik ist längst nicht mehr nur eine Angelegenheit von Reformbefürwortern. Ob „rechts" oder „links", ob „konservativ" oder „fortschrittlich", ob engagiert oder liturgisch-ästhetisch interessiert, das Neuartige besteht in einer auffallend häufig anzutreffenden Unzufriedenheit. Zuweilen kann man den Eindruck haben, die Kirche bestehe zunehmend vor allem aus sich gegenseitig mehr oder weniger bekämpfenden oder bestenfalls ignorierenden Teilgruppen.

Ist die Koexistenz angesichts von so viel Dissens bzw. ist ein

Miteinander bei so wenig tragender Substanz auf die Dauer möglich? Muß angesichts von so viel Vielstimmigkeit kirchliches Christentum nicht nachhaltig Schaden nehmen? Was kann getan werden, um mögliche problematische Folgewirkungen möglichst gering zu halten, um sich als Kirche auf diese Situation besser einzustellen?
Es ist kennzeichnend für die gegenwärtige kirchliche Situation, wenn diese Schwierigkeiten unter sehr verschiedenen Bedingungen gespürt und erste Versuche unternommen werden, dem entgegenzuwirken. Es geht dabei um Bemühungen, die kirchliche Mitte, das allen Gemeinsame zu stärken. Vor Jahresfrist wurde in den USA unter der Leitung des inzwischen verstorbenen Kardinals *Joseph Bernardin* ein sogenanntes „Common ground project" begonnen (vgl. HK, Oktober 1996, 497 ff.). Eine ungewöhnliche Koalition aus Laien und Klerikern unterschiedlicher Provenienz will damit versuchen, der gerade in der US-Kirche grassierenden Polarisierung unter Katholiken entgegenzuwirken.

Selbst wenn sich die Verhältnisse in Deutschland von der Lage in den USA deutlich unterscheiden, der Tendenz nach ist hier durchaus Ähnliches festzustellen: So widmete der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* seinen diesjährigen Fastenhirtenbrief dem Thema Stärkung einer „lebendigen Mitte" in der Kirche (vgl. HK, April 1997, 216).
Bei allen Unterschieden zwischen diesen beiden Initiativen, vor allem auch zwischen den Ländern, auf deren Lage hin diese beiden Vorstöße unternommen wurden, geht es im Kern doch um einen durchaus vergleichbaren Befund: Die katholische Kirche treibt einer inneren Polarisierung entgegen, die man nicht unbesehen voranschreiten lassen darf. Es braucht Kräfte, die das, was auseinandertreibt, zusammenhalten, die einen realistischen Blick auf die pastoralen Verhältnisse haben, die Vereinseitigungen und Übertreibungen abzubauen bzw. einzuordnen in der Lage sind und sie damit unschädlich machen können.

Verständnis für institutionelle Abläufe wird weniger aufgebracht

Die Gegensätze, die heute kirchliches Leben prägen, sind weniger die traditionellen konfessionellen Gegensätze oder die historisch gewachsenen Unterschiede zwischen den verschiedenen Sozial- und Frömmigkeitsformen. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Integration der Vorstellung vom modernen Subjekt in die Kirche.
Man mag die Entwicklung, die die Kirche in dieser Hinsicht nimmt, bedauern: Sie ist jedoch weithin unvermeidlich. Und mehr als das. Menschen, die ihr Subjektsein in der demokratisch regierten, freiheitlichen Gesellschaft entdeckt und entwickelt haben, vermögen nicht einzusehen, warum sie diesen Status in der Kirche nicht besitzen sollen. Die Moderne macht nicht vor den Toren der Kirche halt, sondern durchdringt die Gemeinschaft der Glaubenden – ob dies ihre amtlichen Vertreter nun gutheißen oder nicht. Und selbst die entschiedensten Kritiker dieser Entwicklung verhalten sich in ihrem Sinne.
Im übrigen handelt es sich durchaus nicht um eine lediglich von außen an die Kirche herangetragene Entwicklung. Auch die Besinnung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die grundlegende Gleichheit aller Getauften zeitigt Wirkungen. Traditionelle Arbeitsteilungen zwischen Lehramt und Theologie, zwischen Klerus und Laien, zwischen Männern und Frauen werden problematisiert, neue Arbeitsteilungen sind nur begrenzt in Sicht.

Zu der entstandenen Situation trägt bei, daß die *institutionelle Dimension* von Kirche generell eine Abwertung erfahren hat. Die Bereitschaft, sich in den bestehenden Gremien für das Ganze der Kirche einzusetzen, nimmt nicht nur deshalb ab, weil sich der über Jahrzehnte erstreckende Einsatz für manche Reformziele als schwierig bis vergeblich herausgestellt hat. Das Verständnis für institutionelle Abläufe, für den nötigen Ausgleich innerhalb einer weltweiten, damit unter sehr unterschiedlichen kulturellen Verhältnissen lebenden Gemeinschaft wird weniger aufgebracht. Gremienarbeit, das mühsame Bohren dicker Bretter, das Bilden von Koalitionen zur Erreichung bestimmter Ziele, die Auseinandersetzung über komplexe Sachgebiete – all dies hat es gegenwärtig nicht zufällig auch im politisch-gesellschaftlichen Raum schwer.

Die *Mediengesellschaft* trägt ihren Teil zur Lage der Kirche bei, ist aber selbstredend nicht im Kern für das Problem verantwortlich zu machen. Medien registrieren, was von einer zu erwartenden Normalität abweicht. Schon aufgrund der Sachgesetzlichkeiten medialer Öffentlichkeit haben es die Extreme leichter, wahrgenommen zu werden. Tragende Teile des Katholizismus kommen folgerichtig unverhältnismäßig wenig vor. Der mit Lehrentzug belegte Theologe und der erzkonservative Vertreter des kirchlichen Lehramtes erhalten in den Medien faktisch ein größeres Gewicht als Bischöfe und Theologen, die einer mittleren Position zuzuordnen sind und ausgleichend wirken oder doch zumindest wirken könnten.
Aber – und das macht z. T. die Brisanz des Themas aus – die Schwäche dessen, was man mit „Mitte" bezeichnen könnte, hat auch mit „hausgemachten" Entscheidungen und Entwicklungen innerhalb des gegenwärtigen Pontifikates zu tun. Wenn die kirchliche Mitte gegenwärtig schwach ist, dann auch deshalb, weil in einigen Fällen Inhaber des Bischofsamtes die Aufgabe, diese Mitte zu symbolisieren und – so schwer es faktisch auch ist – aktiv zu fördern, nicht wahrnehmen.
Wenn Bischofskandidaten nicht nach ihrer Fähigkeit ausgesucht werden, als „Brückenbauer" in ihren Ortskirchen zu fungieren, darf man sich nachher nicht wundern, wenn Ortskirchen an der Amtsführung solcher Bischöfe auseinanderzubrechen drohen. Die einende Funktion des Bischofsamtes kann nicht zum Zuge kommen, wenn Bischöfe wie Symbolfiguren minoritärer Richtungen innerhalb der Kirche dastehen und nicht über das Vertrauen tragender Schichten der eigenen Diözese verfügen.
Oder man nehme den aktuellen Konflikt zur Frage der Mit-

wirkung kirchlicher Beratungsstellen innerhalb des staatlich anerkannten Systems. Sollte sich hier eine in Deutschland eindeutig minoritäre Position mit römischer Unterstützung durchsetzen, dann wird dies gerade die Stellung jener beschädigen, die die tragenden Schichten der Kirche hierzulande ausmachen. Daß Bischöfe bereits darüber nachdenken, ob sie in einem solchen Fall nicht gleich zurücktreten sollten, spricht Bände.

Minderheiten blockieren erfolgreich Reformvorhaben

Die Unsicherheit, mit der z. T. die Medien diesen Konflikt verfolgen, verdeutlicht die besondere Konstellation. Die nachhaltigsten innerkirchlichen Konflikte werden heute nicht dadurch ausgelöst, daß reformorientierte Minderheiten reformverweigernden Mehrheiten bzw. Lehramtsvertretern gegenüberstehen. In manchen Fragen ist es bereits so weit, daß Minderheiten Reformen mit allen Mitteln zu blockieren suchen und darin durchaus Erfolg haben. Von Synode zu Synode, von Forum zu Forum sprechen sich auffällige Mehrheiten für moderate Reformschritte aus, ohne daß – zumindest bisher – sonderliche Wirkungen erkennbar wären. Auf Dauer wird dies das Verhältnis von Schichten zur Kirche beschädigen, die man bisher wenigstens zu ihrer Mitte zählt.

Bei der Vorstellung, die Mitte der Kirche zu stärken, integrativ zu wirken in einer von Polarisierung bedrohten Gemeinschaft, geht es nicht einfach darum, die Wahrheit immer in der Mitte suchen zu wollen. In der Mitte wozwischen, wäre da zu fragen. Mit (schlechten) Kompromissen läßt sich der kirchliche Problemstau allein nicht abbauen. Einerseits erinnert dieser Denkansatz an elementare kommunikative Regeln, die aber im kirchlichen Alltag gegenwärtig zu wenig zum Zuge kommen.
Zum anderen wird die Stärkung der integrativen Elemente in der Kirche nicht ohne den Versuch aller zu bewerkstelligen sein, sich immer wieder um eine Konzentration auf das zu bemühen, was allen Parteiungen und Polarisierungen vorausliegt. Die Feststellung, daß dies nur der *eine* Glaube sein kann, zu dem sich alle bekennen, klingt nur auf den ersten Blick banal. Was dieser *eine* Glaube zu einem jeweiligen Zeitpunkt und an einem jeweiligen Ort ist, muß immer wieder neu ausgemacht werden. Der bloße Verweis auf theologisch und ökumenisch noch so bedeutsame Bekenntnistexte allein reicht hier nicht aus.

Die Kirche muß im übrigen ein elementares Interesse daran haben, daß sich auf allen Ebenen, von der Ortsgemeinde bis zu ihrem Bild in der Weltkirche, vom Religionsunterricht bis zur Medienöffentlichkeit die Gewichte nicht zugunsten der Polarisierung verursachenden Themen und zu Lasten des für sie zentralen Glaubenszeugnisses verschieben. So wichtig innerkirchlich die Frage ist, wie die Kirche mehr Vorsteher von Gemeinden bekommt und wie Frauen die ihnen angemessene Stellung in der Kirche einnehmen können – eine Kirche, die sich nur mehr mit Themen dieser Art beschäftigt, verliert an Kredit in den Fragen, die für ihren Verkündigungsauftrag eigentlich wesentlich sind.
Die Vielstimmigkeit im Katholizismus wird bleiben. Das Ziel aller Bemühungen um mehr Integration ist nicht die Verminderung dieser Vielstimmigkeit um jeden Preis und womöglich auf autoritärem Weg, sondern die Suche nach geeigneten Methoden und Wegen, mit dieser Pluralität leben zu lernen, ohne daß Brüche und schismatische Entwicklungen voranschreiten, die dann wieder über längere Zeiträume mühsam abgebaut werden müssen. Ohne aber auch, daß Kirche als eine erkenn- und unterscheidbare gemeinschaftliche Größe hinter lauter Individualismen unsichtbar wird. Mitte heißt – das Ganze nicht aus dem Blick verlieren, eine Freiheitlichkeit leben, bei der sich der einzelne, wenn es darauf ankommt, um eines höheren Zieles willen auch zurücknehmen kann.

Kirchliche Einheit will ständig neu aktiv erworben sein

Auch wenn sich über Wahrheit im letzten nicht abstimmen läßt – Mehrheiten, große Mehrheiten lassen sich in vielen strittigen Fragen, die ja in der Regel nicht den Glaubenskern betreffen, dauerhaft nicht übergehen. Entscheidungen von gesamt- oder teilkirchlicher Relevanz, ohne daß die betroffenen Teil- und Ortskirchen in die Beratung nicht substantiell einbezogen wurden, schaden genau diesem Zusammenhalt. Eine Lehramtspraxis, die den „sensus fidelium" zu wenig beachtet, verschärft die Polarisierung, die man sonst bedauert.
Kirchliche Einheit – das ist gegenwärtig deutlich zu spüren – wird weniger einfach institutionell als gegeben angesehen werden dürfen, sondern will im Dialog ständig neu aktiv erworben sein. Aus dem in erster Linie ökumenischen Thema „Einheit" wird so ein innerkatholisches Streben nach Einheit. Erkenntnisse aus der Ökumene „nach außen" lassen sich inzwischen im Innenraum anwenden.

Ähnlich verhält es sich mit dem viel beschworenen Thema Dialog. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil öffnete die katholische Kirche den Weg für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen, mit dem Judentum, mit der säkularen Kultur – äußerlich sichtbar in der Schaffung entsprechender Institutionen innerhalb der römischen Kurie. Wenn heute aber Dialog eingefordert wird, ist damit eher der Dialog „nach innen" gemeint als der „nach außen".
Die Stärkung der kirchlichen Mitte ist unumgänglich, weil sich unter den Bedingungen einer sich pluralisierenden Kultur die traditionellen Grenzen zwischen „innen" und „außen" zu verflüchtigen begonnen haben. Dialog ist in dieser Situation mehr als ein Verfahren, um den Streit über mehr oder weniger zentrale Einzelfragen beizulegen. In ihm kommt zum Ausdruck, inwieweit sich die katholische Kirche der Herausforderung moderner Pluralität zu stellen bereit ist, um so den Zusammenhalt des Ganzen kommunikativ zu sichern.

Klaus Nientiedt

Integrieren!

Jugendstudie beschreibt die große Distanz der Jugend zur etablierten Politik

„Ich habe andere Sorgen als Politik" – in dieser Aussage eines für die 12. Shell-Jugendstudie interviewten Jugendlichen scheinen die wichtigsten Ergebnisse der über 400 Seiten starken Dokumentation prägnant zusammengefaßt. Wenn auch nicht mehr wirklich überraschend, aber doch befremdlich bleibt, was die Autoren aus 60 Interviews, dem qualitativen Teil der Studie, zusammengetragen haben: etwa, daß in den Augen der Jugendlichen Politik und Politiker „meilenweit" von ihren Interessen und Bedürfnissen entfernt sind, wobei bei dieser Einschätzung nicht nach Geschlechtern oder nach Ost und West unterschieden werden muß. Wenig verständnisvoll wird das politische Geschäft als „trocken, langweilig, abstrakt, unüberschaubar, ohne klare Orientierung, als beliebig" klassifiziert; die Politiker gelten als „unglaubwürdig, interessengeleitet, trocken, unehrlich, korrupt".

Anders als die Vorgängerstudien dieser traditionellen Säule der deutschen Jugendforschung (die elfte liegt fünf Jahre zurück) hat die „Studie 97" einen eindeutigen Themenschwerpunkt: die Voraussetzungen, Motive, die Formen und das Verständnis des politischen und gesellschaftlichen Engagements Jugendlicher oder besser der jungen Generation. Das Alter der Interviewten und Befragten (für den quantitativen Teil hatte man 2100 Jugendliche repräsentativ ausgewählt) lag zwischen 14 und 24 Jahren.

Anlaß für diese engere Perspektive bot dabei gerade die Selbstverständlichkeit, mit der heute nicht nur von der Distanz zwischen Jugend und Politik, sondern von der unpolitischen, unengagierten und politisch desinteressierten Jugend gesprochen wird, in der tagespolitischen Rhetorik ebenso wie in der Jugendforschung, die in der sich ihrer selbst unsicher gewordenen Gesellschaft boomt. In ihren Interpretationen des Datenmaterials sind die für die Gesamtkonzeption und Koordination der Studie Verantwortlichen, der Frankfurter Sozialforscher *Arthur Fischer* und der Berliner Erziehungswissenschaftler *Richard Münchmeier,* spürbar bemüht, das spezifische Verhältnis der Jugend zur Politik einer verärgert bis resigniert reagierenden Erwachsenenwelt zu erklären.

Vor allem aber wollen sie Fragezeichen setzen hinter die wohlfeilen, aber allzu einfachen Erklärungen für jugendliche politische Abstinenz, die meist schon in den Etiketten selbst stecken, die der jungen Generation derzeit geradezu inflationär angeheftet werden. Unter dem Eindruck der grellen Bilder der „Love-Parade" oder im Trockeneisnebel zuckender Körper auf irgendwelchen Technopartys klingt es doch auch ziemlich plausibel, von der selbstverliebten, erlebnissüchtigen, Spaß-, Freizeit- und Hedonistengeneration zu reden.

Auf das „Spaß-Haben" läßt sich diese Jugend aber nicht reduzieren, auch wenn der „Spaß", wie die Studie erneut zeigt, ein wichtiges Kriterium aller Freizeitaktivitäten ist. Vor dem Hintergrund der in der Studie auch vorgelegten Lebenslagenanalyse wollen die Autoren das landläufige, sicher auch nicht einfach falsche Urteil, „der Jugend ging es noch nie so gut wie heute", nicht mehr absolut gelten lassen. Denn die Zukunft dieser Generation ist fraglich geworden: in bezug auf Arbeitsplatz und Einkommen, auf Umweltbedingungen und Gesundheit, vor allem das Selber-handeln-Können bzw. den Druck der Sachzwänge.

„Offen", also ohne jede Vorgabe befragt, was sie denn als ihr Hauptproblem bezeichnen würden, nannte fast jeder zweite Befragte das Thema *Arbeitslosigkeit,* und 92 Prozent bezeichneten die Arbeitslosigkeit als das zentrale gesellschaftliche Problem. Je älter die Befragten waren, um so häufiger kam diese Auskunft. Bei den Fragen nach den Zukunftserwartungen ergab sich fast ein Hälfte-Hälfte-Verhältnis zwischen düsteren und zuversichtlichen Perspektiven. Das Fazit der Studie: „Die gesellschaftliche Krise hat inzwischen die Jugendlichen erreicht", die gesellschaftlichen Krisenphänomene seien zu Sozialisationserfahrungen geworden, die sich mit einer gewissen Verzögerung bestätigten und verfestigten.

Das „Ich habe andere Sorgen als Politik" scheint dabei kaum Ausdruck einer Trotz- oder Verweigerungshaltung zu sein. Erst recht schwelgt unter den Jugendlichen keiner mehr in großen gesellschaftlichen Visionen. Eher prägt nüchterner, gelegentlich fast schon abgebrüht wirkender Realismus viele Aussagen der Jugendlichen zu ihrer persönlichen Situation und zur Lage der Welt. Sie scheinen sich vorrangig deshalb nicht mehr um Politik zu kümmern, weil sie sich nichts mehr von ihr versprechen, zumindest nicht die Lösung ihrer Probleme. Was in unserem Land geschieht, bestimmt in ihren Augen ohnhin die Wirtschaft. Sie erleben sich als die, die die Fehler der heutigen Erwachsenengeneration ausbaden müssen.

Der in der Shell-Studie erneut dokumentierte enorme Vertrauensverlust der etablierten politischen Institutionen, voran der *Parteien*, ist von der Jugendforschung schon vielfach erhoben worden. Und dabei hat keine Partei, auch die Grünen nicht, Anlaß zur Schadenfreude. Die Ablehnung der Jugendlichen richtet sich unterschiedslos gegen alle. Interessant mag an diesem Befund vielleicht noch sein, daß die Demokratie als solche durch das negative Erleben des täglichen politischen Geschäfts im Ansehen der Jugendlichen bisher nicht verloren hat. Ebenso gibt es keine pauschale Ablehnung staatlicher Institutionen: Auf der Skala der Vertrauenswürdigkeit staatlicher und nichtstaatlicher Organisationen stehen neben Umweltschutz- und Menschenrechtsgruppen die Gerichte, das Bundesverfassungsgericht und auch die Polizei weit oben.

Sind die heutigen Jugendlichen nun „politikverdrossen" oder nicht? Die Autoren haben den Datenbefund dazu in eine medienwirksame Formel gegossen, indem sie die schon leicht

angestaubte „Politikverdrossenheit" noch einmal aufnehmen, allerdings dabei die Stoßrichtung ändern: Nicht die Jugendlichen sind an Politik desinteressiert, sondern sie unterstellen im Gegenteil, daß die Politik an ihnen nicht interessiert sei. Nicht die Politikverdrossenheit der Jugend, sondern die Jugendverdrossenheit der Politik werde hier zum Thema.

Auch das Urteil „unengagiert" trifft nach Auskunft der Shell-Studie so undifferenziert nicht zu: die vorhandene und gar nicht so geringe Befürwortung von gesellschaftlichem Engagement bei Jugendlichen lasse sich offenbar nicht ohne weiteres in konkretes Handeln umsetzen. „Jugendliche sind zwar durchaus engagementbereit, aber die Strukturen und Akteure des politischen Systems sowie die darin gegebenen Möglichkeiten scheinen ihnen offenkundig nicht geeignet, um ein für sie befriedigendes Ergebnis erwarten zu lassen."

Ob eine schlichte Umkehr der Schuldvorwürfe nach dem Motto: nicht die Einstellungen der Jugend sind schuld an der Distanz, sondern die Politik selbst mit ihrem gestörten Verhältnis zur Jugend aus der Studie gefolgert werden soll, mag dahingestellt bleiben. In jedem Fall dokumentiert die Studie ein enormes *Vermittlungsproblem*. Die heute befragten Jugendlichen aber werden sich morgen um die Lösung der sie heute schon bedrückenden Probleme kümmern müssen.

Dabei werden ihnen keine wesentlich anderen politischen Strukturen und Prozesse der Willensbildung wie der Durchsetzung von Entscheidungen zur Verfügung stehen; das Geschäft der von ihnen heute so geschmähten Politiker werden sie dann selbst erledigen müssen. Das in der Studie gezeichnete Verhältnis der Jugend zum politischen System fordert daher alle Anstrengungen von Eltern, Familien, von Parteien und allen Organisationen, in denen aktive politische Partizipation gelernt werden kann, für eine bessere Integration der Jugendlichen in das politische Geschehen, auch mit den für ihre Lebensphase speziellen Erwartungen und Perspektiven. *fo*

Weiterführend

Die EKD-Synode äußert sich zum Religionsunterricht

Die neue Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland setzte gleich bei ihrer ersten Tagung ein deutliches und in dieser Deutlichkeit auch höchst notwendiges Signal. Im thüringischen Friedrichroda verabschiedeten die 120 Synodalen Ende Mai eine „Kundgebung" zum Religionsunterricht. Ein Kernsatz aus dieser Erklärung lautet: „Der konfessionelle Religionsunterricht ist weder eine großzügige Geste des Staates noch ein Privileg der Kirchen."

Der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen hat zwar durch Art. 7 Abs. 3 GG Verfassungsrang. Aber die Kirchen registrieren mit einiger Besorgnis, daß der Religionsunterricht zunehmend auf Vorbehalte stößt, im öffentlichen Bewußtsein nicht mehr als Selbstverständlichkeit gilt. Dieser Trend wurde durch die Wiedervereinigung zweifellos verstärkt, mußte doch der Religionsunterricht in den neuen Bundesländern erst eingeführt und damit auch plausibel gemacht werden.

Der Streit um das brandenburgische Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (LER) beschäftigt derzeit das Bundesverfassungsgericht, nachdem die evangelische wie die katholische Kirche gegen die Einführung von LER als Pflichtfach geklagt haben. Die Chancen für einen Erfolg der Klagen gegen LER in der jetzigen Form stehen nicht schlecht. Nur genügt es nicht, wenn die Kirchen auf die rechtlichen Garantien für den Religionsunterricht verweisen und sie gegebenenfalls auch einklagen. Es braucht vielmehr eine *inhaltliche Begründung* des Religionsunterrichts vom Bildungsauftrag der Schule her, wie sie in jüngster Zeit sowohl die EKD mit ihrer Denkschrift „Identität und Verständigung" (vgl. HK, Oktober 1994, 492) wie auch die Deutsche Bischofskonferenz mit ihrer Erklärung „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts" unternommen haben.

Die EKD-Synode betont ganz in diesem Sinn, auch in einer pluralen Gesellschaft sei religiöse Bildung in der Schule ein unverzichtbarer Faktor allgemeiner und individueller Bildung. Unsere Kultur verdanke sich „mit ihren freiheitlichen Überzeugungen wie ihrem sozialen, diakonischen Verantwortungsbewußtsein gerade auch christlich begründeten Überzeugungen".

Die synodale Kundgebung wendet sich mit aller gebotenen Klarheit gegen Tendenzen, wie sie in der Einführung von LER zum Ausdruck kommen. Ein staatlicher Pflichtunterricht in weltanschaulich-religiösen Fragen verfehle die freiheitlich-demokratischen Prinzipien und reduziere in unverantwortlicher Weise die Bildungsaufgabe der Schule: „Die Regelungen des Grundgesetzes zum Religionsunterricht entspringen der Einsicht, daß der Staat Vorgaben über religiöse und weltanschauliche Orientierungen niemals selbst herstellen und sie gleichsam verordnen darf."

Es ist gut, daß die Kirchen beim Thema Religionsunterricht gegenüber der Öffentlichkeit unmißverständlich Stellung beziehen. Sie haben das Recht und die Pflicht, den schulischen Religionsunterricht gegen Mißverständnisse, Unterstellungen und ungerechtfertigte Kritik in den alten wie in den neuen Bundesländern in Schutz zu nehmen, an die grundsätzliche Zuordnung von Religion, Staat und Kirche in einem religiös neutralen Gemeinwesen zu erinnern und auch die bewährten Regelungen des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses am „Musterfall" Religionsunterricht (so *Ulrich Becker* bei der Einführung zum Thema bei der Synodaltagung in Friedrichroda) zu verteidigen. Es wäre fatal, würden sie gegenüber Kritikern von außen wie aus den eigenen Reihen kampflos das Feld räumen.

Ein Plädoyer für den schulischen Religionsunterricht ist auch *Selbstverpflich-*

tung; andernfalls wäre er nicht glaubwürdig. Die EKD-Synode erinnert in ihrer Kundgebung die evangelischen Landeskirchen daran, sie müßten gewährleisten, „daß der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den evangelischen Grundsätzen inhaltlich qualifiziert und profiliert erteilt wird". Gleichzeitig wird betont, der Religionsunterricht brauche eine lebendige Kirche als Lebensrückhalt.

Bleibt die Frage nach *evangelisch-katholischer Kooperation* im Religionsunterricht, in der die Positionen von Bischofskonferenz und EKD bisher nicht deckungsgleich sind. Die Synode erachtet auf dem Hintergrund der aktuellen schulpolitischen und praktischen Herausforderungen eine verstärkte evangelisch-katholische Zusammenarbeit als notwendig: „Bei Wahrung der Konfessionalität des Religionsunterrichts sollte eine Verständigung in ökumenischem Geist über praktische Folgerungen möglich sein." Auf der Basis der Stellungnahmen beider Kirchen seien auf der Ebene von Bundesländern, Landeskirchen und Bistümern „möglichst bald Regelungen anzustreben, die den unterschiedlichen regionalen Voraussetzungen gerecht werden".
Es ist unerläßlich, daß die beiden großen Kirchen in Deutschland bei der Begründung und Verteidigung des schulischen Religionsunterrichts an einem Strang ziehen, auch was dessen grundsätzlich konfessionelle Prägung anbelangt. Die Kundgebung der EKD-Synode leistet dazu einen weiterführenden Beitrag. Spielräume für eine intensivere evangelisch-katholische Kooperation sollte man behutsam ausloten. *ru*

Grenzziehung

Theologische Absage an neue Mariendogmen

Etwas versteckt hinter Predigten Johannes Pauls II. bei seinem jüngsten Besuch in Polen (vgl. ds. Heft, S. 334ff.) veröffentlichte der „Osservatore Romano" in seiner Ausgabe vom 4. Juni drei Texte zur Frage, ob die Kirche weitere marianische Dogmen definieren sollte: Die kurze Erklärung einer auf dem Mariologischen Kongreß in Tschenstochau vom August 1996 eingesetzten Theologischen Kommission, eine ausführliche Stellungnahme der „Internationalen Päpstlichen Marianischen Akademie" zu dieser Erklärung sowie einen Aufsatz des römischen Theologen *Salvatore M. Perrella* zum Thema „Mitwirkung Marias am Erlösungswerk".
Die Erklärung stellt unmißverständlich fest, die Kirche solle in der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils bleiben und keine dogmatische Definition Marias als „Mittlerin", „Miterlöserin" und „Fürsprecherin" vornehmen. Und in der Stellungnahme der Päpstlichen Akademie heißt es ebenso klar, von welcher Seite man es auch immer betrachte, stehe die Bewegung, die eine dogmatische Definition der drei marianischen Titel Miterlöserin, Mittlerin und Fürsprecherin fordere, nicht in Übereinstimmung mit den Orientierungen des achten Kapitels der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium", in der sich das Konzil zu Maria im Geheimnis Christi und der Kirche äußerte.
Das Drängen auf weitere marianische Dogmen nach denen von 1854 und 1950 war schon in der Vorbereitungsphase (über 300 entsprechende Voten) und dann auch während des Zweiten Vatikanums stark. Das Konzil verzichtete auf die Verwendung des Titels „Miterlöserin" für Maria und führte zwar die Titel „Fürsprecherin" und „Mittlerin" als in der Kirche gebräuchlich auf, aber mit dem erläuternden Satz: „Das aber ist so zu verstehen, daß es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt" (LG, 62).
In seiner Marienenzyklika „Redemptoris mater" von 1987 widmete Johannes Paul II. den gesamten dritten Teil dem Thema „mütterliche Vermittlung". Aber auch in der Enzyklika beginnt das entsprechende Kapitel mit dem Hinweis auf die paulinische Aussage, die auch das Zweite Vatikanum an entsprechender Stelle zitiert: „Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle" (1 Tim 2,5–6).
Damit ist die Forderung nach einer Dogmatisierung weiterer marianischer Titel aber nicht vom Tisch. In Rom gehen immer wieder entsprechende Bitten und Unterschriftenlisten ein. Erst Ende Mai wurden auf einem internationalen marianischen Gebetstag in Amsterdam mit 5000 Teilnehmern aus 48 Ländern Unterschriften für eine Petition an den Papst gesammelt, er möge die Miterlöserschaft Mariens zum Dogma erheben.
Den Auftrag an den Kongreß von Tschenstochau, Möglichkeit und Angemessenheit neuer Mariendogmen zu prüfen, erteilte der Heilige Stuhl. Die jetzt veröffentlichte und von der Päpstlichen Marianischen Akademie erläuterte Theologenerklärung ist zwar keine lehramtliche Stellungnahme, hat aber erhebliches Gewicht. Denn auf der Grundlage des Zweiten Vatikanums markiert sie eine klare Grenzlinie gegenüber einem marianischen Maximalismus, der im breiten Gesamtspektrum katholischer Frömmigkeit durchaus seinen Platz finden kann, aber nicht die verbindliche Lehrverkündigung der Kirche über Maria und ihre Rolle im Heilswerk Jesu Christi monopolisieren darf.
In den Begriffen „Miterlöserin und Gnadenmittlerin werden echt biblische, genuin traditionelle christliche Gedanken angesprochen" – so *Wolfgang Beinert* in der Neuauflage des „Handbuchs der Marienkunde" (Band I, Regensburg 1996). Aber Beinert fährt dann fort: „Sie werden in einer Terminologie ausgedrückt, die mißverständlich, unangemessen und einem bestimmten theologischen System immanent ist" (S. 359). Genauso argumentiert die Erklärung von Tschenstochau, wenn sie von der „Zweideutigkeit" der Begriffe Miterlöserin, Mittlerin und Fürsprecherin spricht und auf die Notwendigkeit einer „weiteren Vertiefung in einer erneuerten

trinitarischen, ekklesiologischen und anthropologischen Perspektive" verweist.

Zu der Kommission, die die Erklärung ausarbeitete, gehörten auch *nichtkatholische Theologen*: Ein Anglikaner, ein Lutheraner, zwei Orthodoxe. Und der kurze Text endet mit einem Satz zu den „ökumenischen Schwierigkeiten", die neue Mariendogmen mit sich bringen würden. Schon auf dem Konzil spielte das ökumenische Argument bei der Diskussion um die Aussagen zu Maria eine beträchtliche Rolle. Im offiziellen ökumenischen Dialog der letzten 30 Jahre war zwar die Mariologie insgesamt nur ein Randthema. Aber es ist unerläßlich, daß die katholische Theologie wie das katholische Lehramt bei allem, was sie heute über Maria sagen, die Gesichtspunkte und Anfragen der anderen christlichen Kirchen mitbedenken. *ru*

Unverträglich

Nordelbische Kirche: Kirchenmitgliedschaft auf Probe?

Die Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist nicht für Zögerlichkeit beim Aufgreifen neuer und möglicherweise umstrittener Themen bekannt. Das neueste Strategiepapier dieses kirchlichen Leitungsgremiums, verabschiedet am 7. Juni, enthält wiederum ein Thema, das gleich über die Grenzen Nordelbiens hinaus Aufmerksamkeit fand: Die Synode bittet die Kirchenleitung und den Theologischen Beirat der Synode, theologisch und rechtlich geprüfte Formen einer differenzierten Kirchenzugehörigkeit zu entwickeln wie z. B. „Mitgliedschaft auf Probe oder auf Zeit", „Projektmitgliedschaft", „fördernde Mitgliedschaft".

Kirchenmitgliedschaft auf Probe, gibt's das? – so lautete die von der Öffentlichkeit begierig aufgegriffene Frage. Dabei ist der Hintergrund dieses Vorstoßes weniger spektakulär, als mancher vermuten mochte. Enthalten ist er in einem Strategiepapier, das den Titel trägt „Zukunft der Kirche – Kirche mit Zukunft". Eine der Fragen, wie es mittel- und langfristig mit der Kirche weitergehen kann, betrifft die Veränderungen bei der Kirchenmitgliedschaft und der Beteiligung am kirchlichen Leben.

Als Problemanzeige wird in diesem Papier auf all das hingewiesen, was gegenwärtig nicht nur der evangelischen Kirche Probleme bereitet: Die individualisierten und pluralisierten Lebensverhältnisse verändern nachhaltig die Art und Weise, in der Christen ihr Christsein leben. Ihren Glauben leben sie – wie vieles andere auch – unter den Bedingungen von Entscheidungs- und Wahlfreiheit sowie Freiwilligkeit. Die äußeren Bedingungen und inneren Haltungen, unter denen Kircheneintritt wie Kirchenaustritt stattfinden, verändern sich.

Die Fragen, die sich aus diesem Befund ergeben, liegen auf der Hand: Denkt die Kirche möglicherweise allzu sehr in der Alternative Mitgliedschaft Ja oder Nein? Bräuchte es nicht differenzierte Formen der Kirchenzugehörigkeit, um den Lebensverhältnissen heutiger Menschen angemessener entsprechen zu können? Verlangt man von den potentiellen Kirchenmitgliedern vielleicht zur Unzeit zu viel? Überfordert man sie – und verhindert so faktisch das, was man erreichen möchte, nämlich eine Annäherung der Menschen an die Kirche bzw. der Kirche an die Menschen?

An anderer Stelle, etwa in den Parteien, wird gegenwärtig auch darüber nachgedacht, ob eine Mitgliedschaft auf Probe, eine sogenannte „Schnuppermitgliedschaft", die Schwelle zur Mitgliedschaft für potentiell Interessierte absenken helfen könnte. Sosehr Überlegungen dieser Art also durchaus in der Luft liegen, es läßt sich nichts auf die Kirche übertragen, was mit ihrem Selbstverständnis unverträglich ist. Der nordelbische Vorstoß ist deshalb die falsche Antwort auf eine berechtigte Frage.

Es beginnt bereits beim Begriff der „Mitgliedschaft". Theologisch kann „Mitgliedschaft" allenfalls von nachgeordneter Bedeutung sein. Christen sind zunächst nicht „Mitglieder" einer kirchlichen Gemeinschaft, sondern Getaufte und als solche Glieder einer Kirche. Eine Kirchenmitgliedschaft ohne Bezug zur Taufe, und sei es auch nur, daß sie für einen späteren, noch nicht feststehenden Zeitpunkt angestrebt wird, gibt es nicht.

Naheliegender wäre demgegenüber zweierlei: Zum einen die Wiederentdeckung desjenigen Rahmens, in dem die Kirche in vor-volkskirchlichen Zeiten die Taufvorbereitung bzw. die Eingliederung von Erwachsenen in die kirchlichen Lebensvollzüge gestaltete, des *Katechumenats*. Mit dem Katechumenat besitzt die Kirche bereits ein Institut, mit dem sie sehr differenziert, je nach historisch sich wandelnder kirchlicher Sozialgestalt, je nach den individuellen Voraussetzungen gestuft auf diejenigen zugehen kann, für die die Taufe selbst (noch) nicht angebracht wäre. Die steigenden Zahlen von Erwachsenentaufen zeigen auch einen wachsenden Bedarf nach katechumenaler Hinführung zum Glauben an.

Je weniger selbstverständlich das Getauftsein unter nachchristentümlichen Bedingungen ist, desto mehr sind die Kirchen dazu herausgefordert, Formen zu finden und zu gestalten, in denen das Zum-Glauben-Kommen, das Sich-dem-Glauben-Annähern gelebt werden kann. Dabei muß es um mehr gehen als nur um die Wiedererrichtung einer altkirchlichen Praxis.

Ein zweiter, den erstgenannten ergänzender Ansatz wäre aber derjenige, den gerade die so oft zu Unrecht geschmähte Volkskirche praktiziert hat, der aber mit dem Brüchigwerden volkskirchlicher Strukturen nichts an Aktualität verloren haben hat: Offenheit gegenüber allen, die – ob getauft, aber nicht oder wenig praktizierend, ob ungetauft, aber offen bis interessiert – ansprechbar sind, und das auch, aber nicht nur auf Gebieten, die im engeren Sinn als „religiös" bezeichnet werden. Je mehr diese Offenheit gelingt, desto leichter lassen sich auch die unterschiedlichsten Zugehörigkeitsformen und -grade leben. *nt*

Schwangerschaftskonflikt-beratung: Warten auf Rom

Ende Mai kam es zu einem ungewöhnlichen Bischofs-Treffen in Rom: Fast vier Fünftel der deutschen Ordinarien sprachen beim Papst vor, die große Mehrheit von ihnen mit dem erklärten Ziel, die Mitwirkung kirchlicher Stellen bei der Schwangerschaftskonfliktberatung im staatlichen System zu sichern.

In den Bistümern in Deutschland herrscht Rätselraten darüber, wie es in der Beratungsfrage weitergehen wird. Am 27. Mai trafen sich 20 deutsche Diözesanbischöfe mit dem Papst sowie hohen Kurienvertretern, um erneut über die Arbeit kirchlicher Beratungsstellen innerhalb der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung zu sprechen. Alle Bischöfe hatten dabei Gelegenheit, ihre Position darzustellen; Nicht-Anwesende reichten ihre Stellungnahme schriftlich ein.

Der Wunsch zu diesem Gespräch war unmittelbar im Anschluß an das Gespräch einer Fünfer-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz mit Vertretern der Kurie am 4. April in Rom (vgl. HK, Mai 1997, 220) aufgekommen. Mit dem Verlauf des damaligen Gespräches war man unzufrieden. Angesichts der Bedeutung der Materie wollte man nichts unversucht lassen, um vor einer erwarteten vatikanischen Entscheidung in der Sache doch noch einmal für den eigenen Standpunkt zu werben – diesmal beim Papst selbst.

Ein „offenes" und „insofern gutes Gespräch"

Der Münsteraner Bischof *Reinhard Lettmann* sprach in einem Zeitungsinterview von einem „offenen und freundschaftlichen Klima", in dem das Gespräch stattgefunden habe (Westfälische Nachrichten, 12.6.97). Sein Trierer Kollege, Bischof *Hermann-Josef Spital*, äußerte, man habe „in aller Offenheit" die „jeweiligen Standpunkte darlegen können; insoweit war es ein gutes Gespräch" (Paulinus, 15.6.97). Wenn in Rom Zweifel an der großen Einmütigkeit bestanden haben sollten, mit der die deutschen Bischöfe an der Arbeit der Beratungsstellen im staatlichen System festhalten, dann dürften sie – so ist zu hören – mit diesem Gespräch ausgeräumt sein.

Obwohl Pressemeldungen zunächst diesen Eindruck erweckten, ist auch der Eichstätter Bischof *Walter Mixa* der Linie des Fuldaer Bischofs *Johannes Dyba* bisher nicht gefolgt. In einem Zeitungsinterview wandte sich Mixa dagegen, das kirchliche Engagement in der gesetzlich vorgesehenen Beratung so zu deuten, als mache sich die Kirche „mitschuldig an der Tötung des Lebens": Der Sachverhalt sei „nicht so einfach zu beurteilen. Wir dürfen uns nicht in ein idyllisches Sakristeichristentum zurückziehen, von dem aus wir dann niemandem mehr helfen" (Kirchenzeitung für das Bistum Eichstätt, 8.6.97).

Im Vorfeld des Gespräches bestärkten zahlreiche Gruppen und Einzelpersönlichkeiten die Bischöfe in ihrer Entschlossenheit, den einmal eingeschlagenen Weg nicht zu verlassen. Der *Deutsche Caritasverband* und einer seiner Fachverbände, der *Sozialdienst katholischer Frauen*, wandten sich in einem Schreiben mit der Bitte an die Bischöfe, sich für den Erhalt der Arbeitsmöglichkeiten der Beratungsstellen im gesetzlichen Beratungsauftrag einzusetzen: „Ein Rückzug der katholischen Stellen aus dem Konfliktfeld würde nicht nur Unverständnis in der Bevölkerung und weitere Abkehr von der Kirche nach sich ziehen, sondern die Kirche würde auch in ihrem pastoralen Auftrag – Menschen in Notsituation zu erreichen – und in ihrem Einsatz und der Sorge für den Schutz des menschlichen Lebens an Glaubwürdigkeit verlieren."

Zur Funktion des Beratungsscheines wurde noch einmal darauf hingewiesen, daß dieser lediglich ein Nachweis darüber sei, „daß eine Beratung zum Schutz des ungeborenen Lebens erfolgt" sei. „Die Beratungsbescheinigung bestätigt weder eine Notlage noch eine von der Schwangeren getroffene Entscheidung. Ein späterer Schwangerschaftsabbruch wird durch den Beratungsnachweis weder gerechtfertigt noch gebilligt. Aushändigen eines Beratungsnachweises bedeutet nicht automatisch, daß ein Schwangerschaftsabbruch erfolgt."

Im Anschluß an das römische Gespräch gab der neue Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), *Hans Joachim Meyer*, seiner Hoffnung Ausdruck, daß Johannes Paul II. „die Gewissensentscheidung deutscher Bischöfe und deutscher Katholiken achtet und die Kirche in Deutschland bei ihrem Bemühen unterstützt, den durch die Schwangerschaftskonflikte bedrängten Frauen möglichst nahe zu bleiben".

Mit dieser Formulierung sprach Meyer ein Thema an, das in den Tagen vor dem römischen Gespräch für einiges Aufsehen gesorgt hatte. Den Leiter der Pressestelle der Deutschen Bischofskonferenz, *Rudolf Hammerschmidt*, zitierten Medien mit der Aussage, er sei überzeugt, daß im Fall, daß der Papst die deutschen Bischöfe auffordern sollte, die Mitwirkung im staatlichen System aufzugeben, „einige Bischöfe ihrem Gewissen folgen werden und sich dieser Entscheidung nicht beugen".

So hatte u. a. der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* in einem Rundfunkgespräch öffentlich bekannt, der Verbleib im staatlichen System sei für ihn eine Gewissensfrage, bei der er nicht so schnell nachgeben werde. Beson-

ders interessiert am Verbleiben im staatlichen System ist man in *Bayern*, wo die gesetzlichen Bestimmungen für die Beratung gerade auf kirchliches Betreiben verschärft worden waren. Der Leiter des katholischen Büros in Bayern, *Valentin Döring*, meinte in dem Zusammenhang beschwörend, es gebe in der katholischen Kirche eine „gute alte Regel": „im Zweifel für die Freiheit der Ortskirche" (Süddeutsche Zeitung 24./25. 5. 97).

Eine innerkirchliche Zerreißprobe

Bischof Lehmann in seiner Funktion als Konferenzvorsitzender rückte die Äußerung von Rudolf Hammerschmidt als „persönliche Einschätzungen" zurecht, ohne ihnen aber im Kern zu widersprechen. Zugleich wandte er sich gegen den möglichen Eindruck, „es solle in dieser wichtigen Angelegenheit... irgendein Druck ausgeübt werden". Dennoch dürfte es zu jenem Zeitpunkt manchem Bischof durchaus recht gewesen sein, daß das von Hammerschmidt Behauptete auch öffentlich ausgesprochen wurde.

Denn – und das war gerade in den Tagen vor dem römischen Gespräch überdeutlich spürbar – die Auseinandersetzung um den Verbleib der kirchlichen Beratung im staatlichen System hat sich längst zu einer „Zerreißprobe" (ZdK-Generalsekretär *Friedrich Kronenberg*) entwickelt, deren mögliche Folgen – je nach ihrem weiteren Verlauf – kaum absehbar sind. Am Tag vor dem Treffen in Rom wies Kronenberg in einem Brief an die ZdK-Mitglieder darauf hin, daß es sich nicht um einen „bloßen Meinungsstreit" handle, sondern um eine „Gewissensentscheidung" im Blick auf die Hilfe für ungeborene Kinder. Fragen dieser Art ließen sich „nicht durch Weisung und Gehorsam" erledigen.
Kronenberg betonte: Wenn „Bischöfe, Priester und Laien, Beraterinnen, Parlamentarier, Publizisten und Richter in tiefe Gewissenskonflikte gestürzt werden, weil eine juristisch und moraltheologisch gut begründete Praxis plötzlich als unsittlich und sündhaft bezeichnet wird, dann führt das zu einer innerkirchlichen Zerreißprobe, die selbstzerstörerische Züge annimmt".
Im Kern geht es in dieser Auseinandersetzung weiterhin um die Frage, inwieweit man es bei der Arbeit kirchlicher Beratungsstellen mit einer „formellen Kooperation" bei der Tötung ungeborener Kinder zu tun hat. Die deutschen Bischöfe wollen darin allenfalls ein Dilemma erkennen, das sich auf Grund einer „entfernten materiellen Kooperation" ergibt. Die Enzyklika „Evangelium vitae" (Nr. 74) hatte sich gegen Handlungen ausgesprochen, die als „direkte Beteiligung" an einer gegen unschuldiges Leben gerichteten Tat bezeichnet werden müsse.

Der Freiburger Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* wies unterdessen in einem Zeitschriftenbeitrag (Caritas, Juli 1997, S. 356 ff.) erneut darauf hin, daß die traditionelle Unterscheidung zwischen *formeller* – unerlaubter – und *materieller* – äußerlicher und damit zulässiger – Mitwirkung mit der Einführung einer neuen Kategorie durch „Evangelium vitae" hinfällig werde. Seither genüge bereits die „Form", die eine Mitwirkung „in einem konkreten Rahmen annimmt", diese als unerlaubt zu kennzeichnen.

Schockenhoff bezeichnete es als problematisch, anstelle einer genauen Prüfung der Bedingungen die begrifflichen Grundlagen der Mitwirkung zu verändern, so daß die Lehre von der Mitwirkung am Bösen in ihrer Sinnspitze „funktionslos" werde. Die ursprüngliche Aufgabe dieser alten Lehre bestehe darin, einen Bereich sittlich erlaubter oder gar gebotener Mitwirkung abzustecken, um noch größeres Unrecht zu verhindern. Eine alte moraltheologische Unterscheidungsregel besage: „Die Bereitschaft, sich auf verworrene und höchst komplexe Lebenssituationen einzulassen, darf nicht als schuldhafte Verstrickung diskreditiert werden."
In einem kurzen vatikanischen Kommuniqué zum Gespräch am 27. Mai heißt es, erneut habe sich die Zustimmung der deutschen Bischöfe zum „Evangelium des Lebens" gezeigt, wie es Johannes Paul II. in „Evangelium vitae" bekräftigt habe. In dem Gespräch sei es um die „konkrete Anwendung der Doktrin der Kirche in der gegenwärtigen Situation und im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft" gegangen. Letztere Formulierung könnte darauf hindeuten – so wurde sie bereits gelesen –, daß eine mögliche bevorstehende vatikanische Äußerung auf prinzipieller Ebene argumentieren wird, die konkrete Entscheidung, nämlich die „Anwendung" dessen, jedoch den deutschen Bischöfen überlassen bleibt.
Als Knackpunkt bei der Verdeutlichung der Mehrheitsposition der Bischöfe erweist sich offenbar gerade auch die Unterscheidung zwischen der ethischen Bewertung der Rechtslage insgesamt – hier melden Bischöfe und verfaßte Laienschaft weiterhin Handlungsbedarf an – und der gleichzeitigen Mitwirkung kirchlicher Stellen bei der Schwangerschaftskonfliktberatung als Teil des staatlichen Schutzkonzeptes im besonderen – wo auch kirchliche Beratungsstellen die Möglichkeit haben, zugunsten des Lebensschutzes zu wirken.

Am 10. Juni verabschiedete der Hauptausschuß des ZdK eine Stellungnahme zu „Sinn und Bedeutung der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung und zu ihrer Mitgestaltung durch katholische Beratungsstellen", in der diese Unterscheidung herausgearbeitet wird. Das deutsche Lebensschutzkonzept bezeichnet das ZdK darin als „in der Unbedingtheit des Zieles, ungeborenes Leben zu schützen, im Weltmaßstab singulär". Zugleich wird aber darauf hingewiesen, daß man sich mit der Rechtslage zum Schutz des ungeborenen Kindes „nicht abfinden wird".

Verschiedentlich versuchten gerade katholische Politiker im Vorfeld des römischen Treffens der Bischöfe mit dem Papst auf die Chancen und Möglichkeiten der Mitwirkung kirchlicher Beratungsstellen im staatlichen System hinzuweisen. Neben dem ZdK hatten sich offenbar mehrere Ministerpräsidenten sogar darum bemüht, dem

Papst ihre Überzeugung persönlich mitteilen zu können – entsprechende Treffen kamen jedoch nicht zustande.
Bis zu der befürchteten, erhofften oder auch nur neutral: erwarteten Entscheidung aus Rom befindet sich die Kirche in Deutschland in einem *merkwürdigen Schwebezustand.* Szenarien, eine mögliche Reaktion „im schlimmsten Falle" betreffend, machen die Runde, obwohl eigentlich niemand wirklich laut darüber reden möchte. Nur eines scheint ausgemacht: Käme es zum Äußersten, hätte dies für die Kirche in Deutschland atmosphärisch nach innen wie nach außen erhebliche Folgen. *K. N.*

Johannes Paul II.: Reise in die polnische Heimat

Vom 31. Mai bis 10. Juni besuchte der Papst sein Heimatland. Die Reise war geprägt von eindringlichen Appellen zur Zukunft Polens und Europas und zeigte die ungebrochene Popularität Johannes Pauls II. in seiner Heimat.

Der jüngste Besuch Johannes Pauls II. in seinem Heimatland stand unter einem *doppelten Vorzeichen*, einem mehr auf die Person des Papstes und einem stärker auf die Situation in Polen bezogenen. Angesichts der unübersehbaren gesundheitlichen Beeinträchtigungen Johannes Pauls II. deutete man seine Reise im Vorfeld nicht selten als eine Art Abschiedsbesuch in der Heimat, war man geneigt, seine Reden und Gesten in Polen als Vermächtnis an diese zu lesen. Gleichzeitig war die Reise aber so terminiert, daß sie Gegenstand kirchenpolitischer Spekulationen werden mußte: Sie fand unmittelbar nach der Volksabstimmung über die neue Verfassung und wenige Monate vor den Parlamentswahlen im Herbst statt.
Zu seinem eigenen Weg äußerte sich der Papst in einem Zusatz zum vorbereiteten Text seiner Predigt am 2. Mai in Landsberg an der Warthe (Gorzów Wielkopolski). Er erinnerte daran, daß der damalige polnische Primas, Kardinal *Wyszyński*, nach seiner Wahl zum Papst zu ihm gesagt habe: „Jetzt mußt du die Kirche ins dritte Jahrtausend führen." Johannes Paul II. fügte hinzu, er sei jetzt nach Polen gekommen, um die Gnade zu erbitten, „diese Mission zu erfüllen, die mir vielleicht die göttliche Vorsehung in den Worten des großen Primas des Millenniums anvertraut hat."
Weder die neue Verfassung noch die bevorstehenden Wahlen kamen in den zahlreichen Ansprachen und Predigten des Papstes auf seinen verschiedenen Stationen in Polen vor. Die am 2. April dieses Jahres vom Parlament mit 451 gegen 40 Stimmen gebilligte Verfassung erhielt im Referendum vom 25. Mai dann auch die Zustimmung der Mehrheit der Abstimmenden. Bei einer Wahlbeteiligung von 43,9 Prozent sprachen sich 52,7 Prozent für die neue Verfassung aus, 45,9 Prozent votierten dagegen.

Soziale Gerechtigkeit und Schutz des Lebens

Die Verfassung bezieht sich in ihrer Präambel auf die „im christlichen Erbe der Nation und in universalen humanen Werten verwurzelte" polnische Kultur und spricht von der Verantwortung „gegenüber Gott oder unserem eigenen Gewissen". Diesem ausgewogenen Muster entspricht auch die Formulierung der Präambel zu den Bürgern der Republik Polen: „Sowohl jene, die an Gott als Quelle des Wahren, Gerechten, Guten und Schönen glauben, als auch jene, die diesen Glauben nicht teilen, aber diese universalen Werte als aus anderen Quellen stammend respektieren."
In ihrer definitiven Fassung geht die Präambel auf einen Textvorschlag von *Tadeusz Mazowiecki* zurück, vor einigen Jahren erster nichtkommunistischer Ministerpräsident Polens und profilierter katholischer Laie. Das änderte nichts daran, daß Teile des polnischen Katholizismus und auch des Episkopats mit unqualifiziert-polemischen Vorwürfen gegen die neue Verfassung Sturm liefen. Die Bischofskonferenz rief die Gläubigen vor dem Referendum dazu auf, eine wohlüberlegte Gewissensentscheidung „in der Verantwortung vor Gott und der Geschichte" zu treffen. Gleichzeitig sprach sie in ihrer Erklärung von „ernsten Bedenken moralischer Natur" gegen den Verfassungstext.

Die neue Verfassung garantiert in Art. 25 gleiche Rechte für Kirchen und andere Religionsgemeinschaften, verpflichtet den Staat auf Neutralität gegenüber religiösen oder philosophischen Anschauungen seiner Bürger und stellt fest: „Das Verhältnis zwischen dem Staat und den Kirchen sowie anderen religiösen Organisationen gründet sich auf dem Prinzip der Respektierung ihrer Autonomie und gegenseitiger Unabhängigkeit im jeweiligen Bereich wie auf dem Prinzip der Kooperation im Interesse des einzelnen und des Gemeinwohls." Art. 53 statuiert Religions- und Glaubensfreiheit und erlaubt den schulischen Religionsunterricht.

Johannes Paul II. äußerte sich gleich bei seiner Ankunft auf dem Breslauer Flughafen am 31. Mai zustimmend zur Entwicklung des demokratischen Polen: Der Prozeß der Einübung in die Demokratie und die stufenweise Konsolidierung der Strukturen eines demokratischen Rechtsstaats berechtigten zum Optimismus. Es gebe beträchtliche Erfolge in der Wirtschaft und bei den sozialen Reformen, die von den internationalen Instanzen anerkannt würden. Der Papst sprach aber im gleichen Atemzug auch von Problemen und Spannungen, die in ge-

meinsamer und solidarischer Anstrengung und unter Achtung der Würde jedes Menschen, vor allem der schwächsten und schutzlosen gelöst werden müßten.
Die Aussagen Johannes Pauls II. zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Polen blieben durchweg auf der Ebene der moralischen Grundsätze. Im niederschlesischen Liegnitz (Legnica) machte er sich so zum Anwalt sozialer Gerechtigkeit und der Würde der menschlichen Arbeit. In Kalisz richtete er an seine Landsleute „gleich welcher religiösen Überzeugung" einen leidenschaftlichen Appell zugunsten des Lebensschutzes: Es brauche eine „allgemeine Mobilisierung der Gewissen und eine gemeinsame ethische Anstrengung, um die große Strategie zur Verteidigung des Lebens zu verwirklichen".

Gegen neue Mauern in Europa

Das Programm der jüngsten Papstreise durch Polen umfaßte gleich vier Selig- bzw. Heiligsprechungen. Im Wintersportort Zakopane nahe der tschechischen Grenze sprach Johannes Paul II. zwei sozial engagierte Ordensfrauen selig, *Bernardina M. Jabłońska* und *Maria Karlowska*. Dem folgten die Heiligsprechung der polnischen Königin *Hedwig* aus dem 14. Jahrhundert, durch deren Ehe mit dem litauischen Großfürsten *Jagiello* die polnisch-litauische Doppelmonarchie entstand, und des Franziskaners *Johannes von Dukla* aus dem 15. Jahrhundert. Der Besuch begann mit den Abschlußfeierlichkeiten des 46. Eucharistischen Weltkongresses in Breslau, der ansonsten über Polen hinaus wenig Beachtung fand.
Die Hauptstadt Warschau und auch der Norden und Nordosten Polens blieben diesmal ausgespart. Dafür kam Johannes Paul II. nach Gnesen, Ausgangspunkt der Christianisierung Polens vor über tausend Jahren und bis vor kurzem Sitz des polnischen Primas, nach Tschenstochau, dem wichtigsten polnischen Marienwallfahrtsort, und nicht zuletzt nach Krakau, wo er vor seiner Wahl zum Papst als Weihbischof und dann als Erzbischof wirkte.
In Tschenstochau verwies der Papst auf die enge Verbindung von Kirche und polnischer Nation und schlug damit eine Saite an, die während seines Besuchs immer wieder erklang: „Die Kirche hat sich für immer in die Geschichte unserer Nation eingeschrieben, indem sie besorgt über das Schicksal ihrer Söhne wachte, besonders in Zeiten der Erniedrigung, der Kriege, der Verfolgungen oder des Verlusts der Unabhängigkeit." In Gnesen erinnerte Johannes Paul II. bei der Messe zum Gedenken an den Heiligen Adalbert daran, daß Polen sich an der Schwelle zum zweiten Jahrtausend das Recht erworben hat, den „Prozeß der Herausbildung eines neuen Gesichts Europas" mitzugestalten.
An den Feierlichkeiten in Gnesen nahmen auf Einladung des dortigen Erzbischofs sieben mittel- und osteuropäische Staatsoberhäupter teil, darunter auch Bundespräsident *Roman Herzog*. Man hatte die Länder berücksichtigt, deren Vorgängerstaaten damals vom Wirken des heiligen Adalbert tangiert waren: Adalbert wurde 983 vom Mainzer Erzbischof Willigis geweiht; die Wallfahrt Kaiser Ottos III. zu seinem Grab im Jahr 1000 war ein entscheidender Anstoß für seine Verehrung.

Der Papst warnte in Gnesen vor einer neuen, unsichtbaren Mauer aus Furcht und Aggressivität, mangelndem Verständnis und politischem und wirtschaftlichem Egoismus, die im heutigen Europa anzutreffen sei. Der Weg zu einer wahrhaften Einheit des europäischen Kontinents sei noch weit. Johannes Paul II. wiederholte den Appell aus seiner berühmtgewordenen Ansprache zu Beginn des Pontifikats: „Öffnet die Tore für Christus!" Und er fügte hinzu, die Mauer in den Herzen, die Europa heute trenne, könne nicht ohne die Rückkehr zum Evangelium überwunden werden.

Ebenso grundsätzlich wie zur Verbindung von Europa und christlichem Glauben in Gnesen äußerte sich der Papst zum Abschluß des Eucharistischen Weltkongresses in Breslau zum Verständnis der *Freiheit*, wiederum ein Thema, das sich wie ein roter Faden durch den Pontifikat zieht. Johannes Paul II. wandte sich gegen den Vorwurf, Gott sei ein Hindernis auf dem Weg zur wahren Freiheit und die Kirche stehe der Freiheit feindselig gegenüber. Dem hielt er entgegen: „Ein Christ hat keine Angst vor der Freiheit, er flieht nicht vor ihr! Er verwirklicht sie kreativ und verantwortlich als seine Lebensaufgabe."

Von einem „neuen polnischen Wunder" Johannes Pauls II. sprach „Le Monde" in einer abschließenden Analyse des jüngsten Papstbesuchs (12.6. 97). Es zeigte sich zum einen, daß der polnische Papst in seinem Heimatland nach wie vor die Menschen anzieht. Insgesamt kamen etwa sechs Millionen zu den verschiedenen Gottesdiensten. Zum anderen registrierten viele Beobachter in Polen wie anderswo mit Zustimmung, daß Johannes Paul II. in seinen Predigten und Ansprachen kein allgemeines Lamento über Wertezerfall und Kirchenfeindlichkeit anstimmte (ungeachtet einiger scharfer Äußerungen zu laizistisch-antikirchlichen Strömungen in Polen), sondern eine so anspruchsvolle wie positive Vision für sein Heimatland wie für das Europa entwarf und überdies auf direkte Stellungnahmen zur polnischen Innenpolitik verzichtete.

Die Verantwortung der Laien

In einer *Botschaft an die polnischen Bischöfe* betonte der Papst besonders, die *Laien* müßten ihre Verantwortung in der Kirche wahrnehmen. Bei ihrem Engagement in Politik, Wirtschaft und Kultur aus dem Geist des Evangeliums sollten sie von den Bischöfen Unterstützung erfahren, diese dürften aber nicht an ihre Stelle treten. Die Kirche müsse frei sein in der Verkündigung des Evangeliums und der darin enthaltenen Wahrheiten und Verhaltensmaßstäbe: „Sie wünscht sich diese Freiheit, bemüht sich um diese Freiheit, und das ist ihr genug.

Sie will und sucht keine besonderen Privilegien."
In diesem Zusammenhang kam Johannes Paul II. auch auf den Beitrag zu sprechen, den die polnische Kirche für Europa leisten könne: Ihre „Anhänglichkeit an den Glauben", ihre von Religiosität geprägte Tradition, das pastorale Engagement ihrer Bischöfe und Priester sowie viele andere Werte, durch die Europa nicht nur ökonomisch, sondern auch spirituell vorankommen könne.
Nicht übersehen werden sollte auch der eindringliche *ökumenische* Appell Johannes Pauls II. bei seinem jüngsten Besuch in Polen, das einmal ein Hort religiöser Toleranz war, wo sich aber wegen der zahlen- und bewußtseinsmäßigen Dominanz der katholischen Kirche Ökumene in jüngerer Zeit nur mühsam entwickeln konnte. Bei einem ökumenischen Wortgottesdienst in Breslau mahnte der Papst, die Trennungen zwischen den Kirchen seien trotz der Fortschritte der letzten Jahrzehnte noch zu groß. Man müsse alles tun, um die volle Gemeinschaft wiederzuerlangen. *U. R.*

Sterbebegleitung: Entwurf der Bundesärztekammer

Auf dem Deutschen Ärztetag Ende Mai wurde der Entwurf einer Richtlinie zur ärztlichen Sterbebegleitung diskutiert. Der Mainzer Moraltheologe Johannes Reiter stellt den Entwurf vor und würdigt ihn als insgesamt ethisch verantwortbar.

Überall in der Welt wird gegenwärtig eine Sterbehilfe-Debatte geführt. Das Prinzip der Selbstbestimmung, so fordern viele, soll auch bei der Entscheidung über den eigenen Tod durchgesetzt werden. So haben in diesem Frühjahr einige der bekanntesten amerikanischen Philosophen, unter ihnen *Ronald Dworkin*, *Thomas Nagel* und *John Rawls*, in einem Manifest die Legalisierung der aktiven Sterbehilfe gefordert. Dem entspricht die allgemeine Beobachtung, daß in regelmäßig durchgeführten Untersuchungen weltweit mehrheitlich die Freigabe der Tötung auf Verlangen gefordert wird. In den *Niederlanden*, *Australien* und *Japan* wird die aktive Sterbehilfe unter bestimmten Bedingungen nicht mehr bestraft. Auch in *Deutschland* werden im Zuge dieser Entwicklung immer mehr Stimmen laut, die den „Gnadentod" aus ärztlicher Hand legalisieren möchten.
In diese Debatte ist nun die Bundesärztekammer mit ihrem Entwurf einer „Richtlinie zur ärztlichen Sterbebegleitung und den Grenzen der zumutbaren Behandlung" (dokumentiert in: Deutsches Ärzteblatt 94, Heft 20, 16.5.97, B-1064 f.) eingetreten. Vorgestellt wurde der Entwurf Ende Mai auf dem diesjährigen 100. Deutschen Ärztetag in Eisenach, wo auch eine erste Aussprache stattfand. Nach dem Willen der Bundesärztekammer soll der Entwurf, bevor er zum Jahresende verabschiedet wird, wegen seiner gesellschaftlichen Bedeutung von der Ärzteschaft und der breiten Öffentlichkeit diskutiert werden.

Eine Neufassung war angebracht

Schon der 98. Deutsche Ärztetag 1995 in Stuttgart und ebenso der 99. in Köln 1996 hatten vor allem im Hinblick auf die benachbarten Niederlande in eigenen Erklärungen vor der Ausbreitung der aktiven Sterbehilfe gewarnt. Dem Druck auf ihre ärztliche Legalisierung widersteht auch der nun vorgelegte Richtlinienentwurf. Bereits 1979 hatte die Bundesärztekammer eine Richtlinie zur Sterbehilfe erlassen, die 1993 aktualisiert wurde und nun schon nach vier Jahren erneut fortgeschrieben wird.

Mit der Neufassung der Richtlinie wird sowohl aktuellen medizinischen Herausforderungen (zum Beispiel Behandlung von Patienten mit chronisch-vegetativen Zuständen, sogenannten Wachkomapatienten) als auch rechtlichen Vorgaben (Urteil des Bundesgerichtshofes vom 13.9.94) Rechnung getragen. Dies führte dazu, daß rund die Hälfte des 1993er-Textes neu formuliert bzw. erweitert wurde. Orientieren konnten sich die Verfasser des Entwurfs an den seit 1995 vorliegenden neu formulierten *Richtlinien der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften* und an dem Entwurf der „Leitlinien zum Umfang und zur Begrenzung der ärztlichen Behandlungspflicht in der Chirurgie" der *Deutschen Gesellschaft für Chirurgie* von 1996.

Gegenüber der früheren Richtlinie fallen insbesondere zwei Aspekte auf: Man rückt ab von dem Diktat des medizinisch Machbaren und mißt der *Patientenautonomie* besondere Bedeutung zu. Das Unbehagen an der Ausschöpfung des medizinischen Potentials haben sich die Ärzte selbstkritisch zu eigen gemacht. Nach der bislang geltenden 1993er-Richtlinie war ein Behandlungsabbruch nur bei einem Patienten vertretbar, bei dem „der Eintritt des Todes in kurzer Zeit zu erwarten ist". In dem neuen Entwurf heißt es in der Präambel: „Die Frage nach Behandlungsbegrenzung kann sich auch schon vor der Endphase menschlichen Lebens stellen." Und dieser Frage ist der gesamte neue Abschnitt II der Richtlinie gewidmet.
Dort heißt es im Hinblick auf Patienten, die sich *noch nicht im Sterbeprozeß* befinden, unter anderem: „Eine solche Änderung des Behandlungszieles (gedacht ist an Behandlungsabbruch und Verzicht auf Behandlungsaufnahme, J. R.) wird unter Beachtung des Selbstbestimmungs-

rechts des Patienten nur in Betracht kommen, wenn die Aufnahme einer lebensverlängernden Maßnahme oder die Fortführung der Behandlung keine Hilfe für den Patienten darstellt, sondern ihn unvertretbar belastet." Hier wird das schon genannte Urteil des Bundesgerichtshofes voll wirksam, das 1994 erstmalig – sehr vorsichtig und mit vielen Vorbehaltsklauseln gesichert – die Möglichkeit zum straflosen Abbruch der lebensverlängernden Behandlung beim entscheidungsunfähigen, aber noch nicht moribunden Patienten eröffnet hat. Zu dieser Gruppe zählen auch die Patienten mit chronisch-vegetativen Zuständen, also Patienten, die seit langer Zeit im permanenten Wachkoma liegen. Ausdrücklich stellt der Entwurf im Hinblick auf diese Zielgruppe fest, daß es sich dabei um Lebende handelt. Damit wird auch unausgesprochen jegliches Ansinnen zurückgewiesen, solche Menschen mit apallischem Syndrom als Organspender heranzuziehen.

Stärkere Berücksichtigung der Patientenautonomie

Für den Behandlungsabbruch ist der erklärte oder mutmaßliche Wille des Patienten maßgeblich. Im Hinblick auf den *mutmaßlichen Willen* muß der Arzt abschätzen, welcher medizinischen Versorgung der Patient zustimmen würde, wenn er sich noch äußern könnte. In dem Urteil des Bundesgerichtshofes heißt es dazu unmißverständlich: „Kann der todkranke Patient nicht mehr selbst entscheiden und wird ihm auch kein Pfleger bestellt, so ist sein mutmaßlicher Wille und nicht das Ermessen der behandelnden Ärzte rechtlicher Maßstab dafür, welche lebensverlängernden Eingriffe zulässig sind und wie lange sie fortgesetzt werden dürfen. Die Ausschöpfung intensiv-medizinischer Technologie ist, wenn sie dem wirklichen oder anzunehmenden Patientenwillen widerspricht, rechtswidrig."

Hinsichtlich des Verhaltens gegenüber *Neugeborenen mit schwersten angeborenen Fehlbildungen*, die nur durch fortdauernden Einsatz außergewöhnlicher technischer Hilfsmittel am Leben erhalten werden können, bestimmt der Entwurf, daß nach Rücksprache mit den Eltern von der erstmaligen oder anhaltenden Anwendung solcher Hilfsmittel abgesehen werden darf.

Ausdrücklich wird in dem Entwurf festgestellt, daß Behandlungsabbruch und -verzicht nicht von *wirtschaftlichen Überlegungen* abhängig sein dürfen und nicht den Verzicht der Basishilfe (Zuwendung, Körperpflege, Schmerzlinderung, Freihalten der Atemwege, Flüssigkeitszufuhr und natürliche Ernährung) bedeutet. Diese Feststellung erfolgt nicht ohne Grund. Sie geschieht im Hinblick auf den zunehmenden Kostendruck und die gerechte Mittelverteilung im Gesundheitswesen. Nach Berechnung von Gesundheitsökonomen kostet die Versorgung am Lebensende fast ein Drittel des Budgets medizinischer Therapie.

Die stärkere Berücksichtigung der Patientenautonomie zeigt sich schon rein optisch dort, wo in den 1993er-Text die Begriffe „Selbstbestimmungsrecht" und „erklärter oder mutmaßlicher Wille des Patienten" eingefügt wurden. So heißt es jetzt in der neuen Präambel: „Aufgabe des Arztes ist es, unter Beachtung des Selbstbestimmungsrechtes des Patienten Leben zu erhalten, Gesundheit zu schützen und wiederherzustellen sowie Leiden zu lindern und Sterbenden bis zum Tod beizustehen." Bei den ärztlichen Pflichten gegenüber Sterbenden heißt es jetzt: „Maßnahmen zur Verlängerung des Lebens dürfen unter Beachtung des erklärten oder mutmaßlichen Willens des Patienten unterlassen oder abgebrochen werden, wenn diese nur den Todeseintritt verzögern und das Grundleiden mit seinem irreversiblen Verlauf nicht mehr beeinflußt werden kann."
Dem Prinzip der Patientenautonomie entspricht auch die Wertschätzung, die man in der neuen Richtlinie dem *Patiententestament* beimißt. In der alten Richtlinie war davon nur nebenbei die Rede: „Bei der Ermittlung des mutmaßlichen Willens sind frühere schriftliche Äußerungen oder Erklärungen gegenüber nahestehenden Personen lediglich ebenso Anhaltspunkte wie religiöse Einstellungen, Schmerzen und Lebenserwartung." In der neuen Richtlinie wird dem Patiententestament ein eigener Abschnitt gewidmet. Dort heißt es: „Es ist zu begrüßen, daß mit zunehmender Autonomie des Patienten immer öfter im Vorfeld verfaßte Betreuungsverfügungen, Patiententestamente (Alters-)Vorsorge-Vollmachten o. ä. vorgelegt werden. Sie sind als eine wesentliche Hilfe für das Handeln des Arztes und als wichtiges Element des Selbstbestimmungsrechtes verantwortungsvoll bei der Ermittlung des mutmaßlichen Willens zu beachten."
Neben dem Patiententestament erwähnt die Richtlinie auch eine *Betreuungsverfügung*. Durch eine solche wird für den Fall der Entscheidungsunfähigkeit des Kranken eine Vertrauensperson ermächtigt, Entscheidungen zu treffen, die der jeweiligen Situation und der Persönlichkeit des Kranken am ehesten gerecht werden. Betreuer wird jemand aber nicht schon dadurch, daß der Kranke ihn dazu bestimmt, sondern erst durch die Bestellung des Vormundschaftsgerichts.
Wie schon die früheren Richtlinien widmet sich auch der neue Entwurf ausführlich den ärztlichen Pflichten bei Sterbenden. Inhalte der ärztlichen Sterbebegleitung sind Behandlung, Beistand und Pflege. Bei Sterbenden kann die Linderung des Leidens so im Vordergrund stehen, daß eine unbeabsichtigte, aber möglicherweise *unvermeidbare Lebensverkürzung* hingenommen werden darf (= indirekte Sterbehilfe). Eine gezielte Lebensverkürzung durch Eingriffe, die den Tod herbeiführen oder beschleunigen sollen (= aktive Sterbehilfe) ist unzulässig. Auch die Mitwirkung des Arztes bei der Selbsttötung wird als dem ärztlichen Berufsethos widersprechend abgelehnt.
Auffallend ist schließlich noch, daß weder im Titel noch im Text – anders als noch in der Richtlinie von 1979 – von

Sterbehilfe die Rede ist, sondern von *Sterbebegleitung*. Die Vermeidung dieses Wortes zeigt an, daß man Begriffe gescheut hat, die auch nur im entferntesten an eine gezielte Herbeiführung des Todes erinnern können.

Eine ethisch verantwortbare Position

Diskussion und Kritik werden sich vor allem an den gegenüber der 1993er-Richtlinie neuen Punkten entzünden und lassen sich zugespitzt so formulieren: Erstens: Kann und darf bei Schwerstkranken, die sich aber noch nicht im Sterbeprozeß befinden, die *passive Sterbehilfe* greifen? (Bislang war passive Sterbehilfe nur erlaubt, wenn das Merkmal der unmittelbaren Todesnähe gegeben war.) In solchen Fällen begrenzt der Entwurf der Richtlinie die Basispflege unter anderem auf „natürliche Ernährung". Würde dies aber nicht zum Verhungern vieler Patienten führen, oder ist die Ernährung mittels Sonde auch noch zur natürlichen Ernährung zu rechnen? Ein solches Vorgehen sieht ebenfalls die Schweizer Richtlinie vor, und es steht auch nicht im Widerspruch zu dem Urteil des Bundesgerichtshofes.
Zweitens: Kann und darf bei der Behandlung von Neugeborenen mit „schwersten angeborenen Fehlbildungen" nach Rücksprache mit den Eltern auf den Einsatz außergewöhnlicher technischer Hilfsmittel verzichtet werden? Im Vergleich zum Behandlungsabbruch beim schwerstkranken Erwachsenen kommt hier erschwerend hinzu, daß es keinerlei Anhaltspunkte für deren mutmaßlichen Willen gibt. Auch ist das Kriterium „schwerste kongenitale Fehlbildung" nicht eindeutig und interpretierbar. Mit dieser Problematik sahen sich die bereits 1986 aufgestellten und 1992 revidierten „Einbecker Empfehlungen" über die „Grenzen ärztlicher Behandlungspflicht bei schwerstgeschädigten Neugeborenen" konfrontiert. Jedenfalls urteilte der Petitionsausschuß des Deutschen Bundestages 1992 strenger, als es die genannten Empfehlungen und der Richtlinie-Entwurf vorsehen. Ein Behandlungsabbruch soll, so der Bundestagsausschuß, nur dann zu rechtfertigen sein, wenn der Tod ohnehin unabwendbar ist und alsbald eintreten wird.

Drittens: Wird die *Patientenautonomie* im Hinblick auf den mutmaßlichen Willen und die Erstellung eines Patiententestamentes nicht überbewertet, und wie ist letzterem im klinischen Alltag Geltung zu verschaffen? Wie ist der zum Tatzeitpunkt maßgebliche mutmaßliche Wille des Patienten zweifelsfrei zu ermitteln? Und kann eine Person in gesundem Zustand schon genau wissen, was sie sich im Moment höchster Lebensgefahr wirklich wünschen würde?
Kritische Stimmen gibt es schon jetzt: Der Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben, die bekanntlich das freie Verfügungsrecht des Menschen über sein Leben fordert, ist der Entwurf zu restriktiv. Einige Politiker, quer durch die Parteien, sehen in ihm einen *ethischen Dammbruch* in Richtung aktive Sterbehilfe. In dieser Pauschalität kann man die Kritik nicht teilen. Sicherlich wird man über einige Stellen (z. B. passive Sterbehilfe durch Nahrungsentzug, Abbruch der Behandlung bei Wachkomapatienten und schwerstgeschädigten Neugeborenen) diskutieren und auch Präzisierungen vornehmen müssen – bislang fehlt auch noch der dringend notwendige Kommentar zur Richtlinie.

Aber aufs Ganze gesehen bemüht sich der Entwurf um eine ethisch verantwortliche Position. Er vermeidet einseitige und extreme Sichtweisen und bezieht in den wesentlichen Fragen (aktive und indirekte Sterbehilfe) klar und eindeutig Stellung. Hierbei hält er die erweiterten Möglichkeiten der modernen Medizin im Blick, berücksichtigt die laufende Fach- und Ethikdiskussion ebenso wie die Vorgaben der Rechtsprechung. *J. R.*

Grundmuster in Bewegung

Zur derzeitigen Entwicklung der Parteienlandschaft in Europa

Die Parteienlandschaft in Europa ist unübersichtlich wie der Kontinent selbst – politisch, nicht geographisch gesehen. Die Vielfalt wird noch um vieles undurchdringlicher, wenn man Europa nicht auf die Europäische Union beschränkt, sondern einen Blick auf das ganze Europa riskiert, so wie es aus den Umbruchjahren 1989/90 hervorgegangen ist.

Es schält sich, läßt man die Russische Föderation und die GUS-Staaten einmal beiseite, in den *osteuropäischen Reformstaaten* ein ungefähres Grundmuster aus sozialdemokratischen, postkommunistischen, bürgerlich-liberalen, konservativen, christdemokratischen und nationalistischen Parteien heraus, das in kleinen Teilen dem Parteiengefüge im heutigen Westeuropa, in größeren Teilen und in der Grunddynamik aber eher dem West- und Mitteleuropa der Zwischenkriegszeit vergleichbar ist.
So gut wie alles ist noch im Fluß, Profil und Struktur der Par-

teien als gesellschaftlicher Transmissionsriemen zu Regierung und Gesetzgebung erweisen sich noch als weitgehend unbestimmt. Ihre inneren Verhältnisse sind vielfach noch ungeklärt. Ihrem politischen Einfluß sind nicht nur dort enge Grenzen gesetzt, wo diverse „Lukaschenkas" von Weißrußland über die Slowakei *Mečiars* bis zu den *Tudjmans* und *Miloševićs* im ehemaligen Jugoslawien autokratischen Wettbewerb allseits behindern und der Entfaltung pluralistischer Demokratien wenig Spielraum lassen. Auch wo pluralistische Parteiensysteme als im Prinzip funktionierende politische Wettbewerbsformen sich herausgebildet haben, gleichen die einzelnen Parteien mehr lose miteinander verkoppelten Gruppierungen und Bewegungen, die sich in Wahlkoalitionen zusammentun, als klassische Parteien nach westlichem Muster.
Nicht Parteien garantieren politische Handlungsfähigkeit und Stabilität, sondern die verfaßten Strukturen des politischen Systems; in der Regel eine variantenreiche, aber selten konfliktfreie Mischung aus parlamentarischem und Präsidialsystem. (Polen liefert in den verschiedenen Entwicklungsphasen der letzten Jahre ein gutes Beispiel dafür.)

Mit dem „Ende des sozialdemokratischen Jahrhunderts" ist es womöglich noch nichts

Eine schlüssige Programmatik einzelner Parteien muß sich vielfach erst entwickeln. Im allgemeinen sind sie noch mehr Transporteure von Gruppeninteressen und öffentlichen Stimmungen als schon Träger eines konsistenten politischen Handlungswillens, der mehr von der Durchsetzungskraft einzelner Führungspersönlichkeiten als von der demokratischen Meinungsbildung in der Partei selbst abhängt. Für eine breite und bereits stabile Verankerung in der Bevölkerung fehlt fast allen Parteien – von den direkten Erben des früheren Systems abgesehen – eine ausreichend zahlreiche und engagierte Mitgliedschaft.
Ein von internationalen Autoritäten getragener Bericht der Bertelsmann-Stiftung (Central and Eastern Europe on the Way into the European Union, Bertelsmann Foundation Publishers 1996) kommt bezüglich der Konsistenz und Leistungskompetenz der Parteien in Osteuropa zum Schluß, die Parteien entwickelten oft noch wenig Sinn für Kompromisse. Sie würden von der Wählerschaft nur wenig gestützt, und wenn, dann hauptsächlich von solchen Wählerschichten, „which are rather limited in terms of social structures or political culture". Folglich neigten sie dazu, die Interessen einer schmalen Klientel zu vertreten, was der politischen Willensbildung sehr abträglich sei. Dies gelte ausnahmslos für alle mittel- und osteuropäischen Staaten. Hinzu komme eine noch wenig transparente Parteiengesetzgebung und eine ziemlich undurchsichtige Parteienfinanzierung.

Während im Osten eine demokratische Parteienlandschaft erst im Entstehen ist, geraten die politischen Parteien im Westen unter *zunehmenden Veränderungsdruck*. Dabei ist nur schwer zu erkennen, was bleibt sozusagen Machtwechselroutine – eine Regierung hat sich verbraucht, die Wahlbevölkerung gibt der Opposition eine Chance – oder wo kündigen sich größere tektonische Verschiebungen an und wo ist mit neuen bislang übersehenen oder unterschätzten Entwicklungen zu rechnen.

Nicht einfach zu deuten sind allein schon die Ergebnisse der jüngsten Wahlen in *Großbritannien* (1. Mai) und in *Frankreich* (25. Mai und 1. Juni). Dabei springen neben den Ähnlichkeiten krasse Unterschiede in den Umständen der Wahlen wie im Profil der beiden siegreichen Gruppierungen in die Augen.
In beiden Ländern wurde eine bürgerlich-konservative Regierung durch eine sozialdemokratische resp. sozialistische Mehrheit ersetzt. Aber während *Tony Blair* als wirtschaftsfreundlicher sozialdemokratischer Reformer antrat, verkörpert der neue französische Ministerpräsident *Lionel Jospin*, bei anerkannt hoher persönlicher moralischer und politischer Integrität eher den Typ des „Staatssozialisten" traditionellen Typs. Und für Großbritannien wurde die Ablösung der Tory-Regierung unter John Major durch Tony Blairs „New labour" allgemein erwartet und angesichts des Führungscharismas des seit 1812 jüngsten neuen Premierministers enthusiastisch gefeiert. Der Sieg der Sozialisten in Frankreich mit ihrem grünen, radikalsozialistischen (linksbürgerlichen) und kommunistischen Verbündeten dagegen kam trotz kontinuierlicher Zuwächse für die Linke in den demoskopischen Umfragen vor dem ersten Wahlgang zunächst jedenfalls völlig überraschend. Erst in der Woche vor dem zweiten Wahlgang wurde mit der Möglichkeit eines Sieges der Linken überhaupt gerechnet, aber auch da noch nicht mit einem so eindeutigen Sieg, wie er dann am 1. Juni eintrat (319 Parlamentssitze für die Linke, nur 258, einschließlich eines Abgeordneten von Le Pens „Front national", für die bürgerlichen und gaullistischen Mitte-Rechts-Gruppierungen).
Erklären sich die beiden Macht- bzw. Regierungswechsel jenseits und diesseits des Ärmelkanals nur aus der speziellen Situation der beiden Länder? In England wurde eine nach 18jähriger Regierungszeit verbrauchte, in sich zerstrittene und durch Skandale in Mißkredit geratene konservative Regierung trotz beachtlicher aktueller Wirtschaftsdaten (Wirtschaftswachstum bei 3,5, Arbeitslosigkeit bei „nur" 6,2 Prozent) von einer in den letzten Oppositionsjahren unter neuer Führung regenerierten „britischen" Sozialdemokratie abgelöst, die die von den Konservativen durchgesetzten Reformen nicht umkrempeln, wohl aber durch sozial- und bildungspolitische Maßnahmen ergänzen und korrigieren wollte. In Frankreich wurde ein nicht mehr wie zu Mitterrands Zeiten scheinbar allmächtiger Staatspräsident, der der Bevölkerung unfreundliche Sparmaßnahmen und dazu einen unpopulären Regierungschef zumutete, zur „Bestrafung" in eine „Kohabitation" mit seinen politischen Gegnern gezwungen.

Ist das aber schon eine hinreichende Erklärung? Oder sagen

die Ergebnisse in England und Frankreich doch etwas Gemeinsames aus, was für Gesamteuropa Bedeutung haben kann? Tendiert die Bevölkerung womöglich doch in eine andere Richtung, als sie der soziale Totschlagjargon von Globalisierung, Standortwettbewerb, Shareholder values etc. nahelegt? Den forschen neoliberalen Verkündern „des Endes des sozialdemokratischen Jahrhunderts" müssen jedenfalls solche Präferenzen der Bevölkerung paradox vorkommen: Überall sind Deregulierung und freie Marktwirtschaft (letztere ohne das großgeschriebene Adjektiv sozial) Trumpf. So gut wie niemand, der auf „Political correctness" hält, scheint die Spielregeln einer weltweit explodierenden Wettbewerbswirtschaft in Frage zu stellen. Alle sprechen von der Informationskraft des Marktes und fordern den schlanken Staat.

Aber in der Stunde der Wahrheit an der Wahlurne geben Menschen offensichtlich doch eher Parteien den Vorzug, die wenigstens im Prinzip und nach ihrer Tradition für eine „sozialere" Politik eintreten und selbst Verschuldungsausweitung und staatliche Arbeitsmarktpolitik so schlecht gar nicht finden. Ist da bei den Wählermassen nur die Angst vor Arbeitsplatzverlust am Werk auch bei denen, deren Arbeitsplätze einigermaßen sicher sind? Wird da nur gegen die Beschneidung von Besitzständen protestiert? Erklärt sich das Wahlverhalten aus der Sorge, unter die Modernisierungsopfer zu geraten? Oder will man spürbare Gegengewichte gegen neoliberale Markt- und Rationalisierungsstrategien setzen?

Europa ist und bleibt rötlich eingefärbt

Die EU ist zur Zeit großflächig sozialdemokratisch eingefärbt. In keinem nordischen Land konnten sich bürgerlich-konservative Regierungen längere Zeit halten. In allen skandinavischen Staaten regieren derzeit wieder Sozialdemokraten. In Portugal stellen die Sozialisten den Präsidenten und die Regierungsmehrheit. In Griechenland hat Ministerpräsident *Konstantin Simitis* als (gemäßigter) sozialdemokratischer Nachfolger des populistischen Sozialistenführers *Andreas Papandreou* in einer für ihn besonders schwierigen Wahl sich erstaunlich gut behauptet.
In Italien kam bei den Aprilwahlen 1996 ein von außen von den Altkommunisten parlamentarisch gestütztes Linksbündnis unter dem Emblem des „Ulivo" (des Ölbaums) unter Führung des christlich-sozialen Wirtschaftsprofessors *Romano Prodi* und mit der zur sozialdemokratischen Reformpartei mutierten ehemals kommunistischen PDS als tragender Kraft an die Regierung. Der Wahlsieg des „Ulivo"-Bündnisses kam damals in Italien kaum weniger überraschend als jetzt die neue Linksmehrheit in Frankreich unter Jospin. Und die linke Mehrheit scheint, die zeigten die Teilkommunalwahlen im April dieses Jahres, bei denen immerhin ein Fünftel der italienischen Bevölkerung zu wählen hatte, sich trotzdem unpopulärer Zusatzsteuern und gleichzeitigen Kürzungen im Sozialbereich einstweilen gut zu halten. Auch in Österreich konnte bei den letzten Nationalratswahlen im Dezember 1995 die ÖVP mit einer wirtschaftsfreundlichen Sparpolitik gegen den größeren sozialdemokratischen Koalitionspartner keinen Stich machen. Auch dort legten die Sozialdemokraten überraschend zu (von 65 auf 71 Sitze).

Nur Spanien setzte mit dem Sieg des konservativen Partido Popular unter *José Maria Aznar* am 3. März vorigen Jahres einen Gegenakzent und vertrieb die in den Geruch tiefer Korruption geratenen Sozialisten nach dreizehn Jahren Regierung von der Macht. Neben Spanien bleibt in Kontinentaleuropa nur noch Deutschland die große Ausnahme als einstweilen noch christdemokratisch-liberal regiertes Land. Und selbst bei Deutschland sind Einschränkungen zu machen. Zum einen wegen der sehr knapp gewordenen Mehrheit im Bundestag, zum anderen wegen der sozialdemokratischen Mehrheit im Bundesrat. Und nicht zu vergessen, die Sozialdemokraten stellen in neun von sechzehn Bundesländern den Ministerpräsidenten und sind in drei weiteren Bundesländern (Berlin, Mecklenburg-Vorpommern, Thüringen) Regierungspartner in großen Koalitionen mit Christdemokraten.
Mit einigem Stolz konnten die kurz nach den Frankreichwahlen im schwedischen Malmö zum „Dritten Kongreß der sozialdemokratischen Parteien Europas" versammelten Spitzenpolitiker und -funktionäre sozialdemokratischer und sozialistischer Parteien feststellen, Sozialdemokraten und Sozialisten säßen zur Zeit in dreizehn von fünfzehn Mitgliedsstaaten der EU mit in der Regierung und stellten in neun von dreizehn Mitgliedsstaaten den Regierungschef. (Die Rechnung stimmte allerdings schon Tage später nicht mehr ganz, da die Iren noch in der ersten Juniwoche die linksbürgerlich-sozialdemokratische Koalition unter Ministerpräsident *John Bruton* durch eine Mitte-Rechts-Formation unter *Bertie Ahern* ersetzten. Da aber die Iren jedes Mal die jeweils regierende Mehrheit abwählen, ändert auch dieser „Gegenzug" am Gesamtbild wenig.)

Der Osten zwischen demokratischen Reformern und zur Marktwirtschaft bekehrten Sozialisten

Ist das trotzdem alles nur „linke", sozialdemokratische Zwischenkonjunktur, die vom nächsten Gegenwind weggeweht wird, so nach der Einschätzung: im Zeichen einschneidender ökonomischer Veränderungen wählt man vorzugsweise die Partei, die am ehesten soziale Sicherheit bietet und die gröbsten Auswüchse marktradikaler Rücksichtslosigkeit vermeiden hilft? Oder steht dabei doch auch ein bestimmtes Gesellschaftsmodell zur Entscheidung: Globales Wirtschaften, ja, aber nicht ohne Regeln; Gesellschaft der Selbständigkeit ja, aber mit sozialer Abfederung; Primat der Politik gegenüber der Unternehmenswirtschaft und den Banken.
Noch auffallender als die sozialdemokratische Einfärbung

der EU-Mitgliedsländer ist allerdings die Selbstbehauptung und teilweise Wiederkehr reformkommunistischer wie altkommunistischer Parteien, und zwar in Ost und West.

In *Polen* regiert seit den Sejm-Wahlen im September 1993 ein Linksbündnis aus SLD (der Nachfolgeorganisation der früheren kommunistischen „Partei der Arbeit") und der Bauernpartei (PSL). Im November 1995 löste der aus der kommunistischen Partei der Arbeit stammende *Aleksander Kwaśniewski* Lech Walesa im Amt des Staatspräsidenten ab. Damit hat Polen die einst glorreichen Solidarność-Zeiten erkennbar hinter sich gelassen. Die aus der katholisch inspirierten Widerstandsgewerkschaft Solidarność hervorgegangenen politischen Gruppierungen, zusammengehalten von Anfang an weniger durch ein gemeinsames Programm als hauptsächlich durch die Gegnerschaft zum kommunistischen Regime, driftet inzwischen weit in sozialdemokratische, katholisch-klerikale, bürgerlich-liberale und nationalistische Richtungen auseinander.

Zu den Wahlaussichten der „Wahlaktion Solidarność" (AWS), als der aus Solidarność-Kräften hervorgegangenen Sammelbewegung bei den im kommenden September stattfindenden nächsten Sejm-Wahlen heißt es in einer Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung: „Der bisherige Erfolg der Wahlaktion... scheint darin zu gründen, daß sie bisher weder Kandidaten benannt noch ein Programm vorgelegt hat, somit von einer unklar definierten Solidarność-Nostalgie zehren und alle Arten von Protestsympathien anziehen kann. Dies nährt den Streit in der polnischen Presse darüber, ob ein Wahlerfolg der AWS Hoffnungen für die politische Zukunft erlaubt oder eher diese bedroht." Dennoch schließt dieselbe Studie eine nach den nächsten Sejm-Wahlen mehrheitsfähige Koalition aus AWS, der „Bewegung für den Wiederaufbau Polens" und der PSL oder an Stelle der PSL mit der nationalkonservativen, aber marktwirtschaftlich orientierten „Union der Freiheit" nicht aus.

In der *Slowakei* verfügt eine Koalition aus ehemaligen Kommunisten und noch vom Geist des Regimes vordemokratisch geprägten Nationalisten unter *Wladimir Mečiar* nach wie vor über eine die Opposition aus Christdemokraten und demokratischer Linke strangulierende Mehrheit. In Slowenien und Kroatien sind Postkommunisten an der Macht. In Ungarn wurde nach der verheerenden Wahlniederlage des „Demokratischen Forums" im Mai 1994 eine Koalition aus postkommunistischen Sozialisten und dem „Bund freier Demokraten" unter dem Sozialisten und einstigen reformkommunistischen Außenminister zur Wendezeit, *Gyula Horn,* gebildet.

Es gibt auch Gegenbeispiele mit unterschiedlicher Aussagekraft, in den baltischen Ländern z. B. (Wechsel zwischen Nationalkommunisten und Bürgerlichen in Litauen, bürgerliche bzw. Mitte-Rechts-Regierungsmehrheiten in Estland und Lettland). Und die mehrere Balkanstaaten erschütternden Protestbewegungen des letzten Herbstes und Winters haben mit Ausnahme (bislang) Serbiens die alt- und postkommunistisch eingefärbten Regierungen in den anschließenden Präsidentschafts- und Parlamentswahlen hinweggefegt. Es ist dabei aber zu bedenken, daß *Rumänien* unter *Ion Illiescu* zwar pluralistisch repräsentiert und im Ansatz auch pluralistisch regiert wurde, daß das Land seine nationalkommunistische Vergangenheit aber erst mit dem Wechsel von Illiescu zu Constantinescu und der aus den November-Wahlen 1996 hervorgegangenen nichtsozialistischen demokratischen Mehrheit abgestreift hat.

Und in *Bulgarien* war eine „bürgerliche" Koalition 1992 nach kurzer Regierungszeit schon einmal am postkommunistischen Gegner und an der eigenen Uneinigkeit gescheitert. Der überwältigende Sieg, zunächst von Staatspräsident *Petar Stojanow* im November 1996 und dann der „Union der demokratischen Kräfte" bei den Parlamentswahlen im vergangenen April, bringt das Land zwar in eine neue, garantiert demokratische Ausgangslage, aber ob und wie lange sich die neue Mehrheit angesichts der katastrophalen Wirtschafts-, Finanz- und Ernährungslage behaupten bzw. ob sie diese dauerhaft wenden kann, muß sich erst zeigen.

Nur in *Tschechien,* das auch in seiner Parteienstruktur westlichen Mustern am nächsten kommt, hat sich die liberaldemokratische ODS unter Ministerpräsident *Vaćlav Klaus* als Regierungspartei bislang gehalten (gegenwärtig in Koalition mit der Bürgerallianz ADO und der christdemokratischen KDU-ČSL). Aber seit der Wahl vom 1. Juni 96 gibt es faktisch einen labilen Gleichstand zwischen der Koalition und Klaus und den von den Sozialdemokraten angeführten Oppositionsgruppen. Da sich Tschechien, bedingt auch durch eine zu ungeordnete Privatisierungspolitik, inzwischen in einer wirtschafts- und finanzpolitischen Krise befindet, kann es auch dort bald zu einem Wechsel in Richtung sozialistischer Mehrheit kommen.

Selbst Altkommunisten halten sich gut

Daß es in den östlichen Ländern zu wechselnden Renaissancen ex- oder postkommunistischer Parteien aus dem Erbe des früheren Regimes kommt, ist allerdings weniger überraschend, als es auf den ersten Blick erscheint, und auch nicht, daß die aus dem Protest von 1989 hervorgegangenen politischen Formationen in einem zweiten oder dritten Wahlgang wieder von „sozialistischen" Mehrheiten abgelöst werden. Umbruchzeiten sind Verunsicherungsphasen. Der Zusammenbruch des alten Systems fordert gewaltige Opfer. Die Segnungen der Marktwirtschaft lassen auf sich warten. Die sozialen Gegensätze verstärken die Spannungen auch unter den sozialen Reformbewegungen, und mit politischer Aufräumarbeit allein sind beim Wähler keine Lorbeeren zu gewinnen. Und Kader des alten Systems konnten sich unter den neuen Bedingungen politisch wie wirtschaftlich schneller und leichter zurechtfinden als vom System kurz- und unerfahren gehaltene „sozialistische" Durchschnittsbürger.

Mit der zeitlichen Entfernung vom einstigen System sieht man auch wieder stärker dessen positive Seiten und neigt dazu, die negativen auszublenden. Man stellt die alten, vom

System gewährten Sicherheiten den neuen Unsicherheiten gegenüber und lernt posthum den kommunistischen „Versorgungsstaat" schätzen, und zwar möglicherweise um so mehr, je eindeutiger man der Gefahr enthoben ist, dessen Wiederkehr noch einmal fürchten zu müssen.

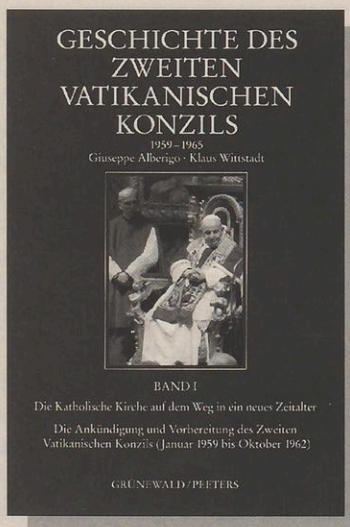
Nicht zuletzt daraus erklärt sich auch der Rückhalt, den die PDS als postkommunistische Nachfolgepartei der SED mit ihrem versorgungsstaatlichen Stallgeruch bei einem beträchtlichen Teil der Bevölkerung in den neuen Bundesländern bindet. Sie liegt in Umfragen stabil bei 20 bis 25 Prozent in Gesamtdeutschland. Mit ihrem Wiedereinzug auch in den nächsten Bundestag nach den 98er Wahlen ist mit ziemlicher Sicherheit zu rechnen. Und da die deutschen Sozialdemokraten angesichts ihrer eigenen konstitutionellen Ostschwäche die lästige PDS-Konkurrenz nicht aufzusaugen vermögen, werden sie sich früher oder später – über Sachsen-Anhalt hinaus – nolens volens mit ihr verbinden.

Viel rätselhafter als die postkommunistischen Renaissancen in osteuropäischen Reformstaaten muß Europäern der politischen Mitte die beachtliche Selbstbehauptung und der (relative) Erfolg altkommunistischer Parteien vor allem im Westen erscheinen. Das Phänomen beschränkt sich zwar auf Süd- und Westeuropa, damit auf Länder, wo kommunistische Parteien traditionell stark verankert waren. Aber dort bleibt das Phänomen flächendeckend: von Griechenland bis Portugal, von Italien über Spanien bis Frankreich haben sich altkommunistische Parteien auch noch bei Wahlen in den 90er Jahren mit einem Stimmenanteil von zwischen fünf und zehn Prozent behauptet.

In Italien erreichte die „Rifondazione comunista" *Fausto Pertinottis* und *Armando Cossutas* bei den Parlamentswahlen im April 1996 8,6 Prozent der nach dem Verhältniswahlrecht ausgezählten Stimmen; ihre „Genossen" sitzen mit 35 Vertretern in der Abgeordnetenkammer. In Frankreich gewannen sie bei den Mai/Juni-Wahlen im Bündnis mit den Sozialisten insgesamt 38 Sitze. Dort behaupten sich die Reste der bis zum Ende der Sowjetunion moskautreuen einst stimmenstarken KPF. „Rifondazione" in Italien dagegen ist zu verstehen als Reaktion auf den Wandel der ehemaligen Eurokommunisten zu einer sozialdemokratischen Partei westlichen Typs. Ein beachtlicher Teil gestandener Altkommunisten wollte den Wandel von der KPI zur PDS (Partei der demokratischen Linken) nicht mitmachen und gründete „ihre" kommunistische Partei neu. Alle altkommunistischen Parteien haben inzwischen zwar die Diktatur des Proletariats als revolutionäres wie als ideologisches Ziel aufgegeben, Altkommunisten strahlen besonders in Italien freundliche Bürgerlichkeit aus, betonen aber die Kontinuität zu

Band 1 jetzt lieferbar!

Ein internationales Standardwerk in fünf Bänden



Hrsg.: Giuseppe Alberigo / Klaus Wittstadt (dt. Ausgabe)
592 S. Ln. DM 98,– / ÖS 715,– / SFr 93,–
ISBN 3-7867-1946-2
Subskriptionspreis bei Bezug aller 5 Bände:
DM 83,– / ÖS 606,– / SFr 78,–

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)
Band I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter
Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils
(Januar 1959 bis Oktober 1962)

In fünf Bänden hat ein internationales und ökumenisches Team von Fachleuten die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils umfassend aufgearbeitet.
Von dem Werk, das gleichzeitig in sechs Sprachen erscheint, liegt nun der erste Band in deutscher Sprache vor. Er rekonstruiert die Vorgeschichte des Konzils von der Ankündigung durch Papst Johannes XXIII. bis zum Vorabend der Konzilseröffnung.
Die AutorInnen greifen nicht nur auf offizielle Quellen wie das vatikanische Konzilsarchiv zurück, sondern ebenso auf inoffizielle, individuelle und kollektive Zeugnisse, auf die mündlichen Berichte von Zeitzeugen. Bislang unbekannte Aspekte der Geschichte der Konzilsvorbereitung werden dadurch zutage gefördert und führen zu neuen historischen Bewertungen.
Ein unverzichtbares Grundlagenwerk für das Ereignis, das die katholische Kirche in diesem Jahrhundert am nachhaltigsten geprägt hat!

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

früher und haben weder Klassenkampf- noch Kadermentalität abgestreift.

In Frankreich wie in Italien sind sie nicht ohne politischen Einfluß. Dieser dürfte in Italien, wo sie das Ulivo-Bündnis von außen, aber jeweils zu den eigenen Bedingungen stützen, zur Zeit sogar größer sein als in Frankreich, wo sie seit der Regierungsbildung unter Jospin mit zwei Ministern (Verkehr, Jugend und Sport) am Kabinettstisch sitzen. Rifondazione erweist sich zum einen als ernsthafte Konkurrenz zur PDS, die, soweit sie unaufschiebbare Maßnahmen zur Sanierung der öffentlichen Finanzen verantwortlich mitträgt, Stimmen an die Altkommunisten vor allem unter den gewerkschaftlich organisierten Arbeitern zu verlieren droht. Und bisher vermochte Rifondazione alle wirklich einschneidenden sozialpolitischen Reformen (Renten!) zu bremsen. Erst in allerjüngster Zeit scheint etwas Bewegung in ihre eisenharte Strategie zu kommen.
Warum sich kommunistische Parteien im Westen auch nach dem Ende der Sowjetherrschaft behaupten? Zum einen spricht dafür die „historische" Verankerung in einer kompakten Wählerschaft, zum andern erleichtert ihnen der Zusammenbruch des sowjetisch gelenkten Weltkommunismus die Argumentation: Sie müssen sich nicht mehr dagegen verteidigen, Handlanger eines auf Weltherrschaft zielenden totalitären Systems zu sein, dafür können sie sich als Protestparteien um so vorbehaltloser der eigenen Klientel widmen.

Kein Aufschwung für Christdemokraten

Keinen europaweiten neuen Aufschwung dagegen erleben nach dem Ende des Kommunismus und der Militärblöcke die christlich-demokratischen Parteien. Sie sind zwar unter dem Dach der „Europäischen Volkspartei" (EVP) im Europäischen Parlament mit 172 Sitzen zweite Kraft hinter den Vertretern sozialistischer und sozialdemokratischer Parteien (221 Sitze), als staatstragende politische Kraft sind die Christdemokraten aber im wesentlichen nur eine mitteleuropäische Größe, ein Schicksal übrigens, das sie mutatis mutandis mit den Grünen verbindet. Sie stellen nur noch in drei Ländern den Regierungschef (in Deutschland, in Belgien, in Luxemburg; in Belgien in einer großen Koalition mit flämischen und wallonischen Sozialisten).
In Österreich hat es auch in der Nach-Kreisky-Ära für die konservativ-christdemokratische ÖVP immer nur zum Juniorpartner in einer Koalition mit der SPÖ gereicht, während der Rechtspopulist *Jörg Haider* immer stärker in nationalgesinnte bürgerliche Schichten eindringt. In der Schweiz rangiert – bei sinkender Tendenz – die CVP erst an dritter Stelle hinter Sozialdemokraten und Freisinnigen. Der CDA in Holland ist nur noch eine 25-Prozent-Partei. In keinem der osteuropäischen Reformländer sind Christdemokraten mehrheitsfähig geworden, mit einer gewissen Ausnahme vielleicht in Bulgarien, wo innerhalb der „Union demokratischer Kräfte" Christdemokraten führend sind. In fast allen ehemals kommunistisch regierten Ländern erreichen christdemokratische Wähleranteile bzw. Parteien, die sich ausdrücklich auf eine christdemokratische Programmatik berufen, durch die Bank nur skandinavische Größenordnungen (zum Vergleich: in Schweden sitzen z. Z. 15 christdemokratische Abgeordnete im Parlament, in Norwegen 13, in Tschechien 18, in der Slowakei 17, in Litauen 16).

In Italien sind von der alten DC, die über 45 Jahre als Partei der relativen Mehrheit ohne echte Ablösealternative regierte und in der Zeit des kalten Krieges wie auch noch in den Jahren des Eurokommunismus den Kommunisten den Zutritt zur Regierung versperren konnte, nur noch nach Mitte-Links und Mitte-Rechts gestreute Splitter übriggeblieben, die zusammen nicht einmal zehn Prozent der Stimmen der Wahlbevölkerung für sich gewinnen können. Ihr politischer Einfluß ist bescheiden; ihre Fähigkeit zu einer sozialstaatliche Vorsorge und politische Institutionen einbeziehenden Reformpolitik noch bescheidener. Das Projekt einer neuen politischen Mitte unter christdemokratischer Führung bleibt eine Fata Morgana politischer Träumer. Auch ein wirksames christdemokratisches Gegengewicht zur PDS auf der linken Mitte ist nicht in Sicht.
Die Gestalt des aus christlich-sozialem Gedankengut kommenden Ministerpräsidenten und Ulivo-Leitbild Romano Prodi verdeckt noch ein wenig den endgültigen Machtverlust der Christdemokraten als Volkspartei und macht den Übergang zum neuen „bipolarismo" von rechts und links etwas weniger scharfkantig.
Werden die christlichen Demokraten in Europa also zu einem auslaufenden Modell? Obwohl die Verhältnisse von Land zu Land, von Europa-Region zu Europa-Region zwischen Mittel-, Ost- und Südeuropa höchst verschieden sind, muß die Frage gestellt werden. In den östlichen Ländern fehlt nach fast 50 Jahren sozialistischer Erziehung die Ausgangsbasis für einen breiten politischen Konsens auf christlicher Grundlage. Im Westen haben lange Regierungszeiten die moralischen und impulsgebenden Kräfte aufgezehrt oder im täglichen Zwang zum Pragmatismus zumindest die Bindung an das christliche Ethos gelockert. Vermutlich also werden Christdemokraten gesamteuropäisch, wenn auch geschwächt, in zwei Modellen weiter präsent sein: als Minderheitsparteien auf weltanschaulicher Grundlage und als bürgerlich-konservative liberale und soziale Elemente pragmatisch integrierende Volksparteien, aber mit nur noch vagem Rückbezug auf ein christliches Menschenbild.

Gehen wir einer „Irlandisierung" entgegen?

Parteien sind tragende Bauelemente einer jeden demokratisch verfaßten Gesellschaft. Sie konstituieren und sichern den politischen Wettbewerb. Sie sind herausgehobene Träger der politischen Meinungsbildung. Sie sind Organe der Machtausübung und im parlamentarischen Kräftemessen zugleich Instrumente der Machtkontrolle. Sie stellen das

politische Führungspersonal. „Ohne Parteien ist eine demokratische politische Ordnung nicht funktionsfähig" (*Konrad Hesse*).
Das gilt auf Europa bezogen sowohl für die einzelnen Länder (Staaten) wie für die im Entstehen begriffene gesamteuropäische politische Gemeinschaft gleichermaßen. Deswegen verdienen neben den Stärken und Schwächen der einzelnen politischen Formationen und der sie bedingenden Entwicklungstrends gerade im Blick auf den gesamteuropäischen Einigungsprozeß drei Gesichtspunkte besondere Aufmerksamkeit. 1. Das geringe Zutrauen der Bevölkerung zu den politischen Parteien, 2. Zwei- oder Vielparteiensystem?, 3. die neu auftretenden politischen Wettbewerber und die von ihnen verkörperten Trends.

Zum ersten: Ohne generell in das Klagelied von der wachsenden Parteienverdrossenheit einstimmen zu wollen, wird man sagen müssen, daß die Aufgabe der Parteien als Konstrukteure und Transmissionsriemen politischer Entscheidungen schwieriger geworden ist, die Zustimmung von Wählerschaften immer schwerer zu gewinnen und vor allem leichter zu verlieren ist und das Vertrauensverhältnis zwischen Parteien und Wählerschaft emotional wie funktional gestört ist. Grund dafür sind zum einen die schwindenden Möglichkeiten, individualisiert pluralistische Meinungsbilder mit ihren auseinanderlaufenden, teils sachlich, teils emotional bedingten Sichtweisen auf politische Entscheidungen hin zu integrieren.
Daran ist nicht allein die system- und verfahrensbedingte Distanz zwischen Alltagswelt und politischer Organisation schuld. Es fehlen dafür auch die auf das Ganze der Gesellschaft und ihre Entwicklungschancen gerichteten *Konzepte und Leitbilder.* Ideologien als einheitsstiftende Modelle der Weltdeutung haben angesichts der heutigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit kaum noch Erklärungswert und scheiden deshalb als Integrationshilfen aus. Das wirft die Parteien zurück auf die Bündelung organisierter, aber weit auseinander liegender Interessen. (Auch Volksparteien müssen ihre Klientel bedienen!) Mit dem Bestreben, möglichst viele Einzelinteressen zu befriedigen, wächst aber das Unbehagen der vielen, deren Interessen damit nicht oder erkennbar nachteilig getroffen sind.
Zum anderen steigen in Umbruchzeiten mit hohem Entwicklungstempo und breitem Innovationsbedarf die Anforderungen an das Konzeptionsvermögen, die Handlungstransparenz und die Entscheidungsfähigkeit politischer Parteien geradezu exponentiell. Aber anstatt daran Kraft zu gewinnen, wird Politik im Spagat von Innovationsbedarf, Interessenbündelung und handlungsintegrativer Meinungsbildung zum Treibmuster der Verhältnisse. Man ist auch bei weitreichenden Entscheidungen und bei Entscheidungsvorbereitungen gezwungen, auf Sichtweite zu fahren, wobei der Gedanke an den jeweils nächsten Wahltermin das Blickfeld zusätzlich einengt.

Das steigert die Enttäuschbarkeit. Viele Ursachen dafür sind zwar in Ost und West verschieden, in den östlichen Reformstaaten machen die noch geringe Konsistenz des Parteiengefüges und die nichteinlösbaren Erwartungen in rasche wirtschaftliche Konsolidierung und in die Stabilisierung der politischen und sozialen Ordnung zu schaffen. Auch die Erfahrungen mit dem alten System machen die Bevölkerung Parteien gegenüber, die Ziel und Form vielfach erst finden müssen, nicht geneigter. Im Westen drücken der Reformstau und der Schmerz über die mit den Reformen und der Konsolidierung der öffentlichen Finanzen verbundenen Opfer gleichermaßen. Dem gerecht zu werden fällt, bei allen Unterschieden im Führungspersonal und in der Programmatik von Parteien, jeder Parteienkonstellation schwer.
Die Wirkung indessen ist in Ost und West vielfach die gleiche. Vertrauen ist rasch verbraucht. Es kann also durchaus sein, daß wir einer „Irlandisierung" Gesamteuropas entgegengehen: Parteien, die heute ihren Wahlsieg feiern, werden morgen wieder abgewählt; der Regierungswechsel von Wahlperiode zu Wahlperiode wird zur Regel, Langzeitregierungen zur immer selteneren Ausnahme.

Zum zweiten: Zweiparteien- oder Vielparteiensystem? Auch da gibt es interessante Entwicklungen, die aber ganz offensichtlich nicht ans Ziel kommen. Das Spektrum zwischen beiden Polen ist breit und schillernd. Vom verdeckten Ein-Parteien-System (in einigen Ostländern, Mehrheitsdiktaturen) über das Zwei-, Drei-, Mehr- und Vielparteiensystem bis zur Allparteienregierung in der Schweizer Konkordanzdemokratie gibt es alles. Nur das „reine" Zwei-Parteien-System gibt es auf parlamentarischer Ebene nicht einmal in Großbritannien. Das „reine" amerikanische System hat in Europa bislang keine Nachahmer gefunden. Aber es gibt Konzentrationszwänge gegen eine unbegrenzte Parteienvielfalt durch 3-, 4-, 5-Prozent-Klauseln inzwischen in beträchtlich vielen Ländern. Und es gibt, in der Regel in Verbindung mit dem Mehrheitswahlrecht, Annäherungsversuche an ein Zwei-Parteien-System durch die Bildung von Wahlkoalitionen.
Solche Bemühungen haben allerdings weder im Frankreich der Fünften Republik noch bislang in Italien die Zahl der Parteien verringert. Der ersehnte „bipolarismo" bleibt in einem komplizierten Geflecht linker und rechter Koalitionen und Unterkoalitionen stecken. Die Vielfalt ist dabei eher größer denn kleiner geworden. Dabei bleibt Italien nur ein besonders herausragendes Beispiel einer komplizierten Gesamtlage: Das in die Wählerpsyche tief eingegrabene Mißtrauen gegen Parteiherrschaft verhindert nicht nur absolute Mehrheiten, sondern führt zu allen möglichen Varianten der Machtteilung: über Koalitionen in Parteien und zwischen Parteien, über die Bindung von Großparteien an Mehrheitsbeschaffer, über unterschiedliche Mehrheiten im Zwei-Kammer-System, über „Kohabitationen" (man verordnet einem kompetenzstarken Staatspräsidenten eine gegnerische Regierungsmehrheit). Für eine effektive Kontrolle der Macht, meint man, sei so besser gesorgt. Aber der Transparenz und der Effizienz des Regierens dient es nicht.

Zum dritten: die neuen Wettbewerber. Man denkt dabei zunächst an die *Grünen.* Sie freilich sind längst aus Protest-

bewegungen zu Normalparteien geworden und streben (trotz, europaweit gesehen, noch schwachem Wählerrückhalt; in der osteuropäischen Parteienlandschaft ist viel Rot, Rosa, Blau, Grau und auch Schwarz, aber die Farbe Grün fehlt dort fast ganz) in die Regierung oder sind bereits darin vertreten (in Italien, jetzt auch in Frankreich). Sie sprengen den demokratischen Rahmen nicht.

Wer vom Scheitern der europäischen Integration profitieren würde

Kopfzerbrechen machen indessen die neuen nationalistischen Bewerber von rechts: die Haiders in Österreich, die Le Pens in Frankreich, die Blochers in der Schweiz und, in nur geringem Abstand zu diesen, die Finis (Postfaschisten) und Bossis (die Lega mit ihrem sezessionistischen Aktionismus) in Italien. Noch vermögen Rechtsradikale und nationalpopulistische Strömungen in Europa nur marginal zu beeinflussen, aber sie agieren in der Nach-89er-Ära auf einem sie sehr begünstigenden Humus. Im Osten ringen die Staaten noch vielfach um ihre Selbstfindung; das Nationale erscheint als natürliche Antwort auf vergangene Unterdrückung; und auch die Angst vor *westlicher* Überfremdung ist weiter im Wachsen. Im Westen bieten rechtsradikalen Parteien neben verdeckter bis offener Fremdenfeindlichkeit und instinktiver Abwehr „drohender" Multikulturalität die bürokratischen Verspannungen in der öffentlichen Verwaltung, die Verunsicherung vieler Menschen durch Alltags- und organisierte Kriminalität, der Verdacht der Korrumpierbarkeit der politischen wie der wirtschaftlichen Eliten und die in erster Linie den staatstragenden Parteien zur Last gelegte Innovationsunfähigkeit ideale Angriffsflächen. Wo nacheinander sowohl konservative wie linksbürgerliche oder sozialdemokratische Formationen die Wählerschaft enttäuschen, weil sie an den notwendigen Reformen scheitern, könnte der Zulauf zu den neuen Radikalen von rechts noch sehr viel größer werden.

Und auch hier gilt: „Les extrèmes se touchent". Deswegen gilt es auch deren Visavis am anderen Ende des Spektrums im Auge zu behalten: Die Altanbieter am linken Rand, die der Diktatur des Proletariats abgeschworen haben, aber ihren kommunistischen Überzeugungen und Taktiken treu geblieben sind. Beide – neue Nationalisten wie Altkommunisten – verstehen es bestens, bei den Opfern sowohl unterbliebener wie durchgeführter Reformen Ressentiments zu wecken bzw. zu verstärken. Beide sind erklärte Gegner der europäischen Integration und fügen sich dem Integrationsprozeß höchstens taktisch. Sollte dieser wegen des Nicht-zurecht-Kommens nationaler Regierungen mit ihren eigenen Problemen ins Stocken geraten oder gar scheitern, so kann man sich gut ausmalen, wer von einer dann unvermeidlichen gesamteuropäischen Krise am meisten profitieren würde.

David Seeber

„Kein Konsens über die Jugendarbeit"

Ein Gespräch mit dem Religionspädagogen Werner Tzscheetzsch

Die Veränderungen in der Lebensplanung, den Problemlagen und Grundhaltungen der jungen Generation stellen auch die kirchliche Jugendarbeit vor immer neue Herausforderungen. Zur künftigen inhaltlichen wie organisatorischen Gestaltung der kirchlichen Jugendarbeit, zu ihrem Stellenwert und ihrer Funktion innerhalb der Kirche befragten wir den Freiburger Religionspädagogen und Berater der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Werner Tzscheetzsch. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Tzscheetzsch, trotz der Häufung von Jugendstudien in den letzten Jahren entziehen sich Lebenswelt, Einstellungen, Grundhaltungen und Ziele der heutigen Jugend eindeutiger Beschreibung und Definition. Die kirchliche Jugendarbeit, kann jedoch auf solche Diagnosen schlechterdings nicht verzichten. Welche Ergebnisse der aktuellen Jugendforschung müssen den Verantwortlichen zu denken geben? Wo zwingen gesellschaftliche Veränderungsprozesse auch die kirchliche Jugendarbeit zum Umdenken?

Tzscheetzsch: Grundsätzlich darf nicht übersehen werden, daß die Jugendforschung – obwohl dies gerade von ihr erwartet wird – kaum prognostische Kompetenz besitzt. Die verschiedenen Jugenduntersuchungen lassen sich nur ganz schwer als Prognoseinstrumente handhaben. Es sind zeitdiagnostische Momentaufnahmen, die sehr schnell überholt sein können. Die auch für die kirchliche Jugendarbeit wichtigste und zugleich banalste Erkenntnis der jüngeren Jugendforschung ist die, daß von *der* Jugend nicht mehr sinnvoll geredet werden kann. Jugend hat sich im Zuge der fortschreitenden Modernisierungsprozesse derart differenziert, daß eine generalisierende Aussage über sie kaum mehr möglich ist. Geprägt wird die Jugendphase heute mehr denn je durch den Aspekt der schulischen Ausbildung. Jugendzeit ist

Schul- und Ausbildungszeit. Dies hat natürlich Konsequenzen für die kirchliche Jugendarbeit. Die ursprüngliche Orientierung an spezifischen Situationen der Adressaten, der Arbeiterjugendlichen, der Jugendlichen auf dem Land oder der „studierenden" Jugend wird hinterfragbar, die Interessenlagen haben sich verändert. Die größte Mehrheit der Jugendlichen ist jedenfalls – auch wenn sie in einer beruflichen Ausbildung steht – zur Gruppe der Schülerinnen und Schüler zu rechnen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die immer länger werdenden Ausbildungszeiten den Jugendlichen und jungen Erwachsenen oftmals nur den Eintritt in die Arbeitslosigkeit ersparen. Und es konturieren sich aber auch Gruppen von Jugendlichen, die ganz an den gesellschaftlichen Rand gedrängt werden, nämlich jene, die auf dem Arbeitsmarkt überhaupt nicht mehr „vermittelbar" erscheinen.

„Es geht den Jugendlichen vor allem um persönliche Glaubwürdigkeit"

HK: Besonders über die Grundstimmung der jungen Generation – herrscht nun düsterer Pessimismus oder Aufbruchstimmung? – wird viel gerätselt. Unter welchen Bedingungen tritt dann die kirchliche Jugendarbeit an, die Jugendliche und junge Erwachsene ja auch zu einem verantwortungsvollen Leben führen will?

Tzscheetzsch: Auf der einen Seite betrachten die Jugendlichen die Welt um sie herum mit einer gewissen Gelassenheit, zum anderen aber auch mit Angst. Mit ihren Wertvorstellungen verknüpfen sie zwar hohe Erwartungen an die Gesellschaft. Zugleich sind sie aber auch skeptisch, ob die traditionellen gesellschaftlichen Institutionen, auch die Kirchen, noch für die Verwirklichung dieser Wertvorstellungen stehen. Schwierig ist die Jugendphase aber noch aus einem anderen Grund: Heute wollen die Erwachsenen selbst auch noch zur „Jugend" gehören, es ist daher immer weniger möglich, zwischen Jungsein und Erwachsensein zu unterscheiden. Dazu tragen gesellschaftliche Vorstellungen, die die Werbung mitverursacht, entscheidend bei: Jungsein ist nach wie vor „in". Wenn aber Erwachsene „jung" sein wollen, was bleibt der Jugend? Diese unklaren Grenzen erschweren die Selbstartikulation Jugendlicher erheblich. Die Jugendforscher sprechen deshalb von der „Entstrukturierung der Jugendphase" und von der Notwendigkeit einer Neudefinition.

HK: Verschwinden mit dem Unterschied zwischen Jungsein und Erwachsensein auch die klassischen Konflikte zwischen den Generationen?

Tzscheetzsch: Im Sinne von Auseinandersetzungen über unterschiedliche Wertvorstellungen spielt der Generationenkonflikt immer weniger eine Rolle. Es sind aber andere Konfliktlinien entstanden. Die wichtigste liegt wohl dort, wo Jugendliche feststellen, daß ihnen die Erwachsenen die Zukunft zu verbauen drohen. Diese Einschätzung geht einher mit steigender Kinder- und Jugendarmut und der neuen, ökonomisch bedingten Ausgrenzung einer wachsenden Zahl Jugendlicher aus dem gesellschaftlichen Kommunikationsgeschehen. Andererseits hat unsere Gesellschaft Jugendlichen Möglichkeiten der Mitsprache eingeräumt, die man in anderen Kontinenten vergeblich sucht. Der kirchlichen Jugendarbeit stellen sich angesichts dieser Situation verschiedene Aufgaben: Sie kann ihren Beitrag zu einem generationenübergreifenden Dialog über die Zukunftsfragen einbringen, sie muß für Partizipationsmöglichkeiten Jugendlicher in Kirche und Gesellschaft eintreten und solche Möglichkeiten selbst eröffnen. Der BDKJ hat seine Vorstellungen sowohl im „Demokratieförderplan" als auch im „jugendpolitischen Manifest" der öffentlichen Diskussion zugänglich gemacht. Es ist zu hoffen, daß die Auseinandersetzung über die vorgebrachten Vorschläge das generationenübergreifende Gespräch vorwärtsbringt.

HK: Fast schon selbstverständlich sind die Jugendlichen im Blick, wenn vom schwindenden Glauben und konkreter noch von den aktuellen Schwierigkeit bei der Glaubensvermittlung die Rede ist. Muß die kirchliche Jugendarbeit schlicht akzeptieren, daß die heutige Jugend bei religiösen Themen, in Glaubensdingen kaum mehr ansprechbar ist?

Tzscheetzsch: Wie die Jugendlichen selbst heute Religion verstehen, darüber können wir bisher schlechterdings keine gesicherten Aussagen treffen. Wenn über die Religiosität und den Glauben junger Menschen geurteilt wird, geht es meist darum, diese mit traditionellen und bewährten Kategorien zu erfassen. Diese entstammen entweder der klassischen Kirchensoziologie: als Indikatoren für Religiosität und Glaubensprofil gelten dann der Gottesdienstbesuch oder die Mitgliedschaft in kirchlichen Gruppen, die Aktivität in der Pfarrgemeinde. Oder aber es wird versucht, die Religiosität der Jugendlichen über Fragen nach der Lebensorientierung und dem Lebenssinn zu bestimmen. Künftig wäre es daher vor allem wichtig zu erforschen, wie die Jugendlichen selbst ihre Religiosität verstehen, was sie in ihrem Leben als religiös interpretieren.

„Ihre Glaubensentscheidung treffen junge Menschen auf eine überschaubare Zeit hin"

HK: Ebenso selbstverständlich wie vom Glaubensverlust der jungen Generation ist von ihrer Distanz zur Kirche die Rede. Mit diesem Befund kann sich die kirchliche Jugendarbeit aber nicht abfinden. Haben Jugendliche wirklich so wenig Erwartungen an die Kirche?

Tzscheetzsch: Im Blick auf die verfaßte Kirche belegen die verschiedenen empirischen Studien in der Tat einen Vertrauensverlust. Dies betrifft die Kirche als gesellschaftliche Institution; das heißt jedoch nicht, daß deshalb das religiöse

Bedürfnis Jugendlicher, der Wunsch nach Glauben geringer geworden sind. Für eine grundsätzliche Bedürfnisveränderung lassen sich keine Indizien finden. Die Erwartungen junger Menschen in diesem Bereich haben sich aber verändert: Es geht ihnen vor allem um persönliche Glaubwürdigkeit. Sie wollen Menschen, die glauben, auf ihren Glauben hin befragen. Ihre Frage heißt nicht: *Was* glaubst Du? Sondern: Warum glaubst gerade *Du* dieses? Diese Erwartungshaltung läßt sich durchaus auch empirisch nachweisen: Dort wo den Jugendlichen glaubwürdige Menschen begegnen, sind sie auf religiöse Fragen ansprechbar. Viele Erfahrungen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit belegen das, ebenso aber auch die Faszination von spirituellen Zentren wie z. B. Taizé.

HK: Auch wenn durch solche persönlichen Begegnungen Jugendliche weiterhin für den Glauben offen sein sollten – wie gehen sie mit dem Erfahrenen um, wie gestalten sie ihre persönliche Glaubensbiographie?

Tzscheetzsch: Sie zielen nicht mehr eine Glaubensentscheidung auf Lebenszeit an. Wir werden uns in Zukunft noch sehr viel stärker damit auseinandersetzen müssen, daß junge Menschen ihre Entscheidungen auf eine überschaubare Zeit hin, mit einer gewissen Vorläufigkeit treffen. Zu einer Lebensentscheidung im Sinn von „ich bin Christ bis zum Tod" kommt es immer weniger, zumal eine wachsende Bereitschaft zum Wechseln und Austauschen von „Glaubensinhalten" – nicht nur – bei Jugendlichen zu beobachten ist. Die noch lange nicht beantwortete, schwierigste Frage dabei ist, wie sich solches Wahlchristentum, dieses Christentum auf Zeit mit der traditionellen Vorstellung von „Nachfolge" verbinden läßt.

HK: Dabei hat die Kirche nicht nur Probleme mit den Jugendlichen, sondern auch die Jugendlichen mit der Kirche. Kein Jugendforum oder -treffen, an dem nicht geklagt wird, daß die für diese Lebensphase spezifischen Erwartungen, Vorstellungen und auch Erfahrungen zu wenig Platz in der Kirche haben…

Tzscheetzsch: Im Blick auf die Jugend in der Kirche ist nach wie vor die Vorstellung von Weitergabe des Glaubens vorherrschend. Diese Aufgabe und die Suche nach den Möglichkeiten, sie zu erfüllen ist zweifellos dringlich. Die Frage aber, wie kann Glaube von den Jugendlichen angeeignet werden, darf nicht die andere, ebenso wichtige überdecken, nämlich: Was kann die Kirche von den Jugendlichen lernen? Glaubensweitergabe ist ein Prozeß, in dem die Kirche selbst von dem Erfahrungshorizont derer, denen sie den Glauben vermitteln will, profitieren kann und muß: Indem sie die eigene Botschaft in die verschiedenen Lebenssituationen hinein neu buchstabiert, lernt sie diese auch neu zu lesen, zu verstehen. Indem sich die Kirche wirklich der fundamentalen Ungewißheit zuwendet, die das Leben heutiger Jugendlicher prägt, lernt sie selbst nach ihrem Gottesverständnis neu zu fragen: Begleitet uns Gott in all dieser Ungewißheit?

HK: Sind Jugendliche und junge Erwachsene heute immer noch zu sehr als Empfänger und Adressaten des „Erwachsenen"-Glaubens im Blick?

Tzscheetzsch: Es geht darum, der Gleichursprünglichkeit von überkommener Botschaft und Situation der Adressaten im Vermittlungsvorgang Rechnung zu tragen. Die Tradierung des Glaubens ist immer verwiesen auf die Lebenssituation derer, die die Botschaft hören; Hörer und Vermittler müssen sich gemeinsam unter die Botschaft stellen und versuchen zu verstehen, was diese angesichts unserer differenzierten Lebenssituation bedeutet.

HK: Die Unsicherheit über Chancen und angemessene Formen künftiger Glaubensvermittlung an Jugendliche und das, was dabei überhaupt noch realistisch erwartet werden kann, sorgt für Konflikte und Schuldzuweisungen. Wie berechtigt ist der meist an die Jugendverbände adressierte Vorwurf, in der kirchlichen Jugendarbeit bleibe die Aufgabe der Glaubensvermittlung chronisch unterbelichtet?

Tzscheetzsch: Diese Vorwürfe zeugen eher von Ignoranz gegenüber der realen Praxis. Das Bemühen der kirchlichen Jugendarbeit um die Spiritualität junger Menschen, um die Frage, wie ihr Leben mit dem Glauben verbunden werden kann, wird in der innerkirchlichen Öffentlichkeit viel zu wenig beachtet. Gerade die Jugendverbände haben durchaus eigene Formen gesucht und gefunden, ihre spirituellen Angebote auch so zu präsentieren und zu plazieren, daß das Interesse junger Menschen wirklich geweckt wird. Die vielfältigen religiösen Angebote von Früh- und Spätschichten, Jugendexerzitien, Jugendwallfahrten etc. geben davon beredtes Zeugnis.

„Die Zeiten großer politischer Resolutionen sind vorbei"

HK: Woran liegt es, wenn diese Arbeit oft kaum in den Blick gerät?

Tzscheetzsch: Vielleicht sollten die Jugendverbände für dieses spirituelle Engagement bei ihrer Klientel aber auch in der innerkirchlichen Öffentlichkeit stärker Werbung machen. Das eigentliche Problem liegt aber woanders: Jugendliche artikulieren ihre Spiritualität anders, meist nicht dem Erwartungshorizont der Erwachsenenkirche entsprechend. Niemand sollte jedoch über diese Ausdrucksformen vorschnell urteilen. Die Jugendverbände befinden sich wie auch die Erwachsenenkirche im gesamtgesellschaftlichen Kontext einer vieldimensionalen religiösen Suchbewegung. Deren Zielpunkt ist derzeit noch keineswegs auszumachen. Die Jugendverbände müssen sich um der Jugendlichen willen in diese Suchbewegung hineinbegeben und mitsuchen, welche Formen den Jugendlichen angemessen sind.

HK: Vor allem in den 80er Jahren gab es den Vorwurf, die Spiritualität komme vor allem wegen der übermäßigen Politisierung der kirchlichen Jugendarbeit zu kurz. Ist die im

Selbstverständnis der Jugendverbände selbst so wichtige Balance zwischen Spiritualität und Politik heute immer noch gefährdet oder gar gestört?

Tzscheetzsch: Meines Erachtens sind die Jugendverbände heute eher unpolitisch. Der frühere Politisierungsvorwurf hatte einen bestimmten Hintergrund: in den fünfziger und sechziger Jahren waren die Jugendverbände in deutlicher Nähe zur CDU-Politik. Als sich dieses Ende der sechziger Jahre änderte und mit den Emanzipationsvorstellungen auch ein neues Politikverständnis vorherrschend wurde, sahen viele Erwachsene ihre Erwartungen enttäuscht. Wenn sich die Jugendverbände aber heute etwa forciert mit dem Thema Jugendarbeitslosigkeit beschäftigen, ist dies ausgesprochen wünschenswert und erforderlich. Ebenso wichtig ist die Beschäftigung mit Fragen der Ökologie, der Gestaltung des Sozialstaats usw. Aber alle diese Fragen müssen in der Lebenswirklichkeit von Kindern und Jugendlichen verortet werden.

HK: Jedenfalls sind die Zeiten vorbei, in denen in den Jugendverbänden die großen weltpolitischen Fragen diskutiert wurden, Politik im Sinne von großen Resolutionen und Verlautbarungen betrieben wurde…

Tzscheetzsch: Ja, heute geht es vielmehr darum, das politische Engagement der Jugendverbände so zu gestalten, daß Politik für Jugendliche erfahrbar wird, daß diese erleben können, wie ihr politischer Einsatz in ihrem Nahbereich sinnvoll und notwendig ist und auch etwas bewirken kann. So kann auch das Verständnis für die Politik in größeren Zusammenhängen geweckt werden.

HK: Blickt man – etwa anläßlich des gerade gefeierten 50jährigen Bestehens des BDKJ – auf die Entwicklung der kirchlichen Jugendarbeit nach 1945 zurück, lassen sich verschiedene Perioden und Phasen unterscheiden, die durch gesellschaftliche Umbrüche, aber auch durch wechselnde pädagogisch-soziologische Grundannahmen und vor allem auch durch Veränderungen im Kirchenverständnis selbst geprägt waren. Stehen wir Ende der neunziger Jahre erneut vor einem solchen Periodenwechsel?

Tzscheetzsch: Vor einer solchen neuen Phase stehen wir in bezug auf die Form und Gestaltung der kirchlichen Jugendarbeit. Die Grundlegung aber, die die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer in ihrem Beschluß „Ziele und Aufgaben der kirchlichen Jugendarbeit“ vorgenommen hat, nämlich die diakonische Grundausrichtung müßte unter den heutigen Bedingungen nur noch einmal unterstrichen werden. Diakonische Grundausrichtung meint: Kirchliche Jugendarbeit wendet sich an alle Jugendlichen dieser Gesellschaft und bietet ihnen Begleitung und Unterstützung an. Sie beschränkt sich nicht auf die bereits kirchlich engagierten Jugendlichen. Letztere ermutigt sie, sich selbst als „Träger des kirchlichen Dienstes“ zu verstehen. Nur scheint mir diese diakonische Grundausrichtung heute nicht mehr ohne weiteres konsensfähig. Dabei kann durchaus daran gezweifelt werden, ob dieser Konsens zur Zeit der Synode selbst bestand.

HK: Warum ist dieses Verständnis kirchlicher Jugendarbeit als Dienst der Kirche an der Jugend umstritten? Mit welchen anderen Vorstellungen und Zielsetzungen muß es konkurrieren?

Tzscheetzsch: Nach wie vor stehen sich im wesentlichen zwei Grundvorstellungen von Jugendarbeit gegenüber. Die erste ist nach dem Krieg entstanden und war von der Wunschvorstellung getragen, es lasse sich wieder ein relativ geschlossenes katholisches Milieu aufbauen. Der Jugendpastoral und den Jugendverbänden kam dabei eine wichtige Aufgabe zu, nämlich die Integration der Jugendlichen in Milieu und Kirche. Diese Erwartungen hat die kirchliche Jugendarbeit anfangs auch erfüllt. Diesem Modell steht eine grundsätzlich anders ausgerichtete Vorstellung von kirchlicher Jugendarbeit gegenüber: die einer durch biblisch begründete Absichtslosigkeit geprägten Zuwendung zu den Jugendlichen. Paul VI. hat zu Recht auf das wirksame Zeugnis des Lebens hingewiesen. Dieses Zeugnis ermöglicht, daß Jugendliche nachfragen können, warum wir Christen unser Leben am Weg Jesu zu orientieren suchen. Hinter vielen Enttäuschungen, Vorwürfen oder auch Verdächtigungen gegenüber der kirchlichen Jugendarbeit auf den verschiedenen Ebenen von Kirche steht heute aber immer noch das sozial- und kirchenintegrative Modell kirchlicher Jugendarbeit. In dieser Perspektive ist kirchliche Jugendarbeit dann erfolgreich, wenn die Jugend am Sonntag am Gemeindegottesdienst teilnimmt.

„Die Jugend bewegen keineswegs immer avantgardistische Themen“

HK: Es ist auch nicht ganz leicht auszumachen, welchen Stellenwert Jugendarbeit innerhalb der Kirche überhaupt haben soll. Welche Erwartungen gibt es da? Schließlich läßt die Kirche in Deutschland sich die Sorge um die Jugendlichen doch einiges kosten…

Tzscheetzsch: Hier besteht eine gewisse Ungleichzeitigkeit. Einerseits kann die enorme Professionalisierung, die die kirchliche Jugendarbeit in den letzten zwanzig oder dreißig Jahren erfahren hat, als Ausweis der großen Bedeutung gelten, die man ihr zumißt. Immerhin unterhält sie ein Riesenheer hauptberuflich mit der Jugendarbeit Betrauter. In einer merkwürdigen Diskrepanz dazu steht aber eben der fehlende Konsens darüber, was Ziel und Aufgabe der Jugendarbeit ist. Auch innerhalb der Bischofskonferenz existieren verschiedene, sich teilweise auch widersprechende Vorstellungen dazu. Wie kein anderer Bereich kirchlicher Aktivität steht die Jugendarbeit daher unter permanentem Legitimationsdruck.

HK: Auch wenn das Heer an hauptamtlichen Jugendarbeitern zuerst Ausdruck der Wertschätzung kirchlicher Jugend-

arbeit ist – lauert hier nicht ebenso auch die Gefahr, daß die Verantwortung für die Jugend immer weniger als gesamtkirchliche Aufgabe in Blick kommt, daß mit der Delegation der Jugend an die Profis die Distanz zwischen Jugend und Kirche, konkret den einzelnen Gemeinden, immer größer wird?

Tzscheetzsch: So wie die kirchliche Jugendarbeit aktuell organisiert ist, besteht immer Gefahr, daß sich die Kirche als ganze, daß sich die Gemeinden allzusehr entlastet fühlen. Es kommt nicht mehr zur Auseinandersetzung und Verständigung darüber, was ihnen die Jugendarbeit bedeutet und welche Ziele sie mit ihr verbinden. Bei den Profis führt dies wiederum oft dazu, daß sie sich ungehört und unverstanden fühlen, irgendwann resignieren und darauf verzichten, ihre Arbeit und die Situation der Jugendlichen in die Kirche hinein verständlich machen zu wollen. Sie fühlen sich wie Feuermelder, die zu Brandstiftern erklärt werden: Diejenigen die auf die Schwierigkeiten und Probleme in der aktuellen Situation der jungen Generation hinweisen, werden selbst zum Problem gemacht.

HK: So kann die kirchliche Jugendarbeit aber auch nicht die Rolle spielen, die in der einschlägigen pastoraltheologischen Literatur bildreich als Kundschafter-, Seismographen- oder sogar als Prophetenfunktion beschrieben wird. Wie könnten die Gemeinden und die Kirche als ganze wieder stärker direkt von der Jugendarbeit profitieren?

Tzscheetzsch: Das, was die Jugendlichen beschäftigt, sind oft keineswegs die avantgardistischen Themen, sondern schlicht Grundfragen menschlichen Lebens: Was heißt es, einen Menschen zu lieben, warum sterben Unschuldige in Kriegen und Naturkatastrophen, wo gibt es Geborgenheit, wie kann ich gestaltend und verändernd in den Lauf der Geschichte eingreifen? Diese Fragen aber beschäftigen Erwachsene in gleichem Maße – oftmals können und wollen sie diese nur nicht mehr artikulieren. Wenn die Jugendarbeit etwa diese Lebensfragen in der Kirche präsent hält, hat sie eine sehr wichtige Funktion für die Kirche als ganze. Diese muß sich aber mit den Fragen der Jugendlichen allererst konfrontieren lassen.

„Die Jugendverbände müssen befristetes Engagement ermöglichen“

HK: Wo sehen Sie Chancen, angesicht der allgemeinen Polarisierung der innerkirchlichen Auseinandersetzungen, zu einer neuen Verständigung, zu einem Konsens über Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit zu gelangen?

Tzscheetzsch: Wir müßten eine neue Selbstverständlichkeit darüber erreichen, daß es in der Kirche berechtigt unterschiedliche Wege gibt, sich jungen Menschen zuzuwenden. Die Kirche steht doch nicht nur den massiven gesellschaftlichen Veränderungsprozessen gegenüber, sie selbst wird immer pluraler. Wenn aber eine pluralisierte Kirche auf immer pluralere Lebensformen von Jugendlichen trifft, kann es keine einzig gültigen Wege geben. Die verschiedenen Wege müssen jedoch aufeinander bezogen bleiben. So kann die Vielfalt kirchlicher Jugendarbeit in den Verbänden, in offenen Angeboten, in geistlichen Bewegungen, in den Orden usf. sich wechselseitig fruchtbar ergänzen. Problematisch wird es dort, wo einigen Wegen in der Jugendarbeit die christliche Dignität abgesprochen wird. Der Maßstab ist die Vielfalt der in den Evangelien bezeugten Möglichkeiten der Begegnung mit Jesus von Nazareth. Dieser Begegnungsreichtum muß auch im Blick auf die Jugendarbeit realisiert werden.

HK: Konkret wird den Jugendverbänden derzeit von einigen Bischöfen die Jugend der sogenannten neuen geistlichen Bewegungen, etwa „Jugend 2000“ oder die Jugendlichen des „Neokatechumenalen Weges“, als der bessere, der „katholischere“ Weg vorgehalten. Wie wird sich das Verhältnis zwischen diesen neuen Jugendorganisationen und den klassischen Jugendverbänden entwickeln? Liegen erstere eher im Trend?

Tzscheetzsch: Die Unübersichtlichkeit der Postmoderne, auch die innerkirchliche Vielfalt löst Angst aus und läßt einfache Lösungen attraktiv erscheinen. Es gibt eine ganze Reihe von Gruppierungen in der Kirche, die auf diese Angst antworten und einfache Antworten, klare Richtlinien, eindeutige Symbole anbieten. Daß dies auf Jugendliche anziehend wirkt, muß respektiert werden. Entscheidend bleibt zum einen aber die Frage nach dem pädagogischen Konzept dieser Gruppen: nämlich danach, ob hinter dem einfachen Angebot ein Prozeß beginnt, der ausreichend transparent macht, daß sich weder die Welt noch die Kirche auf einfache Vorstellungen und Lösungen reduzieren lassen. Die Auseinandersetzung mit diesen Gruppen muß zum anderen über das vorherrschende Kirchenbild laufen. Eine besondere Stärke der Jugendarbeit dieser neuen geistlichen Gruppierungen liegt sicherlich darin, daß generationenübergreifende Dialoge innerhalb der Gemeinschaften, die Einbindung der Jugendlichen besser gelingen als in der Gesamtkirche.

HK: Eine immer länger dauernde Jugendphase oder auch Veränderung bei den Erwartungen und der Bereitschaft der Jugendlichen zu sozialem Engagement verlangen von der kirchlichen Jugendarbeit nicht nur, ihre grundsätzliche Zielrichtung zu überprüfen. Wie muß die konkrete Arbeit, von der Werbung neuer Jugendlicher bis zur Organisation der Gruppen, künftig gestaltet werden? Wo müssen sich vor allem die Jugendverbände reformieren, um den Erwartungen heutiger Jugendlicher Rechnung tragen zu können?

Tzscheetzsch: Grundsätzlich wird es darum gehen, Formen zu entwickeln, die befristetes Engagement möglich machen. Kirchliche Jugendarbeit muß sich verabschieden von dem lange bewährten Modell, in dem in einer überschaubaren, auf Dauer zusammenbleibenden Gruppe Lebensentwürfe und Sinnfragen diskutiert werden. Die verbindliche Zuge-

hörigkeit zu einer Jugendgruppe über fünf oder acht Jahre, die klassischen Jugendverbandskarrieren wird es immer seltener geben. Aber auch wenn sich bestimmte Formen ständig wandeln müssen – der Aussage des Synodenbeschlusses, die Kirche mache den Jugendlichen vorrangig ein personales Angebot, kommt auch an der Wende zum nächsten Jahrtausend eine zentrale Bedeutung zu. Treffpunkte und Begegnungsorte müssen geschaffen werden, wo die Jugendlichen Menschen begegnen, die sich in dieser Begegnung selbst ganz ins Spiel bringen. Jugendliche erwarten persönliche und glaubwürdige Begleitung für ein Stück ihres Weges, wollen nach einer bestimmten Wegstrecke aber auch wieder Abschied nehmen.

HK: Welche Auswirkungen wird dies auf die konkrete Organisation und Arbeit der Verbände haben? Oder sind sie sowieso ein Auslaufmodell innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit?

Tzscheetzsch: Besonders werden sich die Jugendverbände der Frage stellen müssen, ob sie sich angesichts der sinkenden Mitgliederzahlen nicht noch stärker inhaltlich wie in bezug auf ihre Zielgruppen konzentrieren sollten. Auf Dauer wird schon zu fragen sein, ob sich die Vielfalt der Verbände noch aufrechterhalten läßt. Solange aber unsere Gesellschaft demokratisch-parlamentarisch strukturiert ist, bleiben Jugendverbände und eben auch die kirchlichen unverzichtbar. Wer sollte sonst die Anliegen von Jugendlichen in die politischen Auseinandersetzungen und auch in die kirchenpolitischen Diskussionen einbringen?

HK: Zumindest prinzipiell wollte kirchliche Jugendarbeit in ihrem personalen Angebot offen sein für die verschiedensten Gruppen von Jugendlichen. Welche Jugendlichen werden aber künftig überhaupt noch zu erreichen sein?

Tzscheetzsch: Kirchliche Jugendarbeit wird nach wie vor in erster Linie die Jugendlichen erreichen, die sich durch familiäre oder auch schulische Sozialisation bedingt in einer Art kirchlichem Milieu bewegen. Realistisch muß damit gerechnet werden, daß diejenigen, die in ihrer Sozialisationsgeschichte mit der Kirche gar nicht in Berührung kamen, auch weniger ansprechbar sind.

HK: Die Klientel schrumpft damit aber immer mehr zusammen…

Tzscheetzsch: Das stimmt nur zum Teil, denn durch das forcierte Bemühen um offene Angebote, durch eine wirklich diakonische Ausrichtung und etwa das verstärkte Bemühen um arbeitslose Jugendliche kann kirchliche Jugendarbeit durchaus attraktiv bleiben und auch attraktiver werden. Dort wo sich die Kirche Jugendlichen so zuwendet, daß diese mit ihren eigenen Probleme und Fragen zur Sprache kommen, liegen nach wie vor große Chancen für die kirchliche Jugendarbeit. Das heißt jedoch sicherlich nicht, daß sie zu einer Massenbewegung werden wird.

Anwälte der Sehnsucht

Zum dritten Mal veranstaltete der DKV einen Katechetischen Kongreß

Unter dem Leitwort „Stimmen der Sehnsucht" trafen sich vom 20. bis 22. Mai in Würzburg über tausend Religionspädagogen und Katecheten aus den unterschiedlichsten kirchlichen Arbeitsfeldern zu einem Kongreß. Inwieweit im Suchen nach dem großen wie kleinen Lebensglück, in dem vielstimmigen Konzert der Sehnsüchte des heutigen Menschen, auch ein „Lockruf Gottes" zu vernehmen sei, bildete dabei die zentrale Frage.

Daß das Leitwort im Vorfeld bei Fachkollegen wie auf verschiedenen Ebenen der kirchlichen Hierarchie auch Stirnrunzeln und kritische Rückfragen provoziert hatte, wollten die Veranstalter des Würzburger Katechetischen Kongresses gar nicht bestreiten. Auch mancher der über tausend Teilnehmer hatte sich zunächst über dieses Thema gewundert: „Stimmen der Sehnsucht." Zweifellos ist „Sehnsucht" ein ziemlich zeitgeistlicher Modebegriff, ebenso fest etabliert im Standardrepertoire der bunten Werbewelt wie der boomenden und nicht weniger bunten Esoterikszene. Sollte sich bereits im Motto des Kongresses, in einem solchen schöngeistigen Luxusthema, die Flucht oder zumindest eine Kapitulation vor der immer mühseliger werdenden Aufgabe der Glaubensvermittlung ankündigen? Der Rekurs auf die Sehnsucht, ein Rückzugssignal aus dem frustrationsgesättigten Alltag aller katechetischen und religionspädagogischen Arbeitsfelder, von der Gemeinde über die Schule zur Jugendarbeit? Muß gar in solchen Kontexten von Sehnsüchten geredet werden, weil vom Glauben, erst recht von dem des kirchlich verfaßten Christentums niemand mehr wissen will?
Schon weniger mißverständlich allerdings klang das Leitwort, wo das ganze Zitat, dem das Motto entlehnt war, zur Sprache kam. Die Planer des Kongresses hatten sich durch

die Lyrikerin *Nelly Sachs* inspirieren lassen: „Wenn wir Gott als einen Gott des Lebens glauben, dann könnte die Sehnsucht eine Spur sein, auf der wir ihn finden, und uns einen Weg weisen, was denn sein Wille ist: Die Sehnsucht ist eine Stimme Gottes in mir, die er in meine Seele hineingewoben hat." Eine doppelte Ausrichtung und Aufgabenstellung hatte demnach der vom Deutschen Katechetenverein zusammen mit der Schweizer Katecheten-Vereinigung und den österreichischen religionspädagogischen Instituten veranstaltete Kongreß: Einerseits sollte er die Sensibilität für die „Stimmen der Sehnsucht" wecken oder stärken. Zum anderen wollte man sie aber auch kritisch wahrnehmen, sie gemeinsam in ihrer Vielstimmigkeit unterscheiden lernen, besonders aber auch versuchen, in diesem polyphonen, auch recht dissonanten Klang die Stimme Gottes zu identifizieren.

Eine notwendige Weitung des religionspädagogischen Horizontes

Offensiv griffen Referenten und Diskussionsteilnehmer den durchaus plausiblen Zeitgeist- und Esoterik-Verdacht gegen das „kulturelle Edelsubstantiv" *(M. Kehl)* auf. Der Begriff der Sehnsucht – wie mehrfach betont wurde, ist er, der deutschen Seele scheinbar sehr verwandt, kaum in eine andere Sprache zu übersetzen und immer schon mit einer eigentümlichen Melancholie behaftet – mußte dabei schillernd und vieldeutig bleiben. Nur mit einiger Mühe ließ er sich in den Referaten trennscharf zu anderen Begriffen in Beziehung setzen: auf der einen Seite zu den der Kirche wie der Theologie sehr viel geläufigeren und bestimmteren Termini der im Unterschied zur Sehnsucht zielgerichteten „Hoffnung", der „Verheißung" oder des „desiderium"; auf der anderen zu den dem Alltagssprachgebrauch viel vertrauteren Ausdrücken wie dem „Bedürfnis", dem „Traum" oder auch dem „Wunsch". Das Leitwort zwang den Kongreß damit aber nicht nur äußerst produktiv zur Klärung in einem Umfeld, in dem sich eine religiös-spirituelle Unübersichtlichkeit längst im Sprachgebrauch niedergeschlagen hat. Schon die sperrige Handhabung des Wortes selbst sensibilisierte die Kongreßteilnehmer für die zahlreichen Deformationen, die vielen Bereiche des alltäglichen Lebens, wo die Sehnsucht weit unter ihrem eigentlichen Wert verramscht wird.

In seiner Offenheit bot das Thema vor allem aber einen guten Ausgangspunkt zur Auseinandersetzung über die ebenso vielfältigen und vieldimensionalen Erfahrungen des Arbeitsalltags von Religionslehrern, Pastoral- und Gemeindereferentinnen, der Pfarrer und Religionspädagoginnen sowie der für deren Aus- und Weiterbildung Verantwortlichen. Der Vorstand des Deutschen Katechetenvereins sah sich in seiner Wahl bestätigt: das Thema Sehnsucht habe einfach in der (religionspädagogischen) Luft gelegen. Traditionell will der Katechetische Kongreß kein Fachkongreß im strengen Sinne sein, sondern in erster Linie Diskussions- und Begegnungsforum. So sollten auch nicht nur die Sehnsüchte der katechetischen Klientel zur Sprache kommen, sondern ebenso die der Teilnehmer selbst.

Das reichhaltige, ziemlich „religionspädagogisch" geprägte kulturelle wie spirituelle Programm war dementsprechend mehr als nur Rahmenprogramm; das gleiche galt für den „praktischen" Teil, eine offenbar gefragte Dienstleistung des DKV: In 35 Fachgruppen holten sich die Teilnehmer Anregungen und Tips für ihre konkrete Aufgabe, ließen sich unter anderem in die Arbeit mit Märchen, in verschiedene Zugangsmethoden zur Bibel, in Formen der Begleitung junger Paare einführen, anleiten zu einem Religionsunterricht, der in seiner Themenwahl den Lebenswelten Jugendlicher angemessen ist, und hinführen zur Begleitung des Erwachsenen-Katechumenats.

Im Vergleich zu den Themenstellungen der beiden vorangegangenen Katechetischen Kongresse schien mit dem Leitwort „Stimmen der Sehnsucht" aber quasi auch der religionspädagogische und katechetische Horizont geöffnet. „Miteinander glauben lernen – in Familie, Gemeinde, Schule" lautete das Motto des 1983 in Freiburg abgehaltenen Katechetischen Kongresses, mit dem nach langer Pause ein Impuls der 20er Jahre aufgenommen worden war (vgl. HK, Juli 1983, 298 ff.). Damals hatten sich 2500 in den verschiedenen Bereichen der Glaubensvermittlung Engagierte getroffen, um über die Chancen, vor allem aber die immer größer werdenden Schwierigkeiten bei der Bewältigung dieser Aufgabe zu diskutieren. Der bereits vier Jahre später folgende zweite Katechetische Kongreß in München, an dem noch über 2000 Religionspädagogen teilnahmen, öffnete den Blick über die Grenzen Deutschlands hinaus; das Leitwort von München: „In vielen Sprachen einmütig. Glauben lernen in Europa" (vgl. HK, Juli 1987, 319 ff.).

Die Bilder vom neuen Himmel und der neuen Erde

Dagegen sollte nun in Würzburg der Ausgangspunkt aller Glaubensvermittlung, das, was die Menschen heute bewegt, noch stärker in den Blick genommen werden. Dabei ließ sich auch der Genius loci des Kongreßortes beschwören: Der DKV-Vorsitzende *Karl Heinz Schmitt* mahnte mit Verweis auf den Beschluß „Unsere Hoffnung" der Würzburger Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Um eines menschenwürdigen Lebens willen gelte es, die Sehnsüchte wachzuhalten. Sie hätten ihre eigene Ausdrucksweise, ihre eigene Sprache, seien Bilder, Gleichnisse und Träume vom neuen Himmel und von der neuen Erde in der Vollendung des Reiches Gottes. Im Synodenbeschluß hieß es dazu (I.6): „Diese Bilder und Gleichnisse vom großen Frieden der Menschen und der Natur im Angesicht Gottes, von der einen Mahlgemeinschaft der Liebe, von der Heimat und vom Vater, vom Reich der Freiheit, der Versöhnung und der Gerechtigkeit, von den abgewischten Tränen, vom Lachen der Kinder Gottes – sie alle sind genau und unersetzbar."

Damit lag in der Themenstellung des Kongresses auch ein selbstkritischer Aspekt. Schon die Ausschreibung hatte zu denken gegeben, ob sich nicht die Kirche und ihre Theologen bisher zuwenig klar gemacht hätten, wie wichtig es sei, die Sehnsüchte des Menschen als einen Lockruf Gottes zu identifizieren. Eine Anfrage, die der Essener Religionspädagoge *Rudolf Englert* in seinem Würzburger Referat auf die konkrete Arbeit der katechetisch und religionspädagogisch, haupt- und ehrenamtlich Engagierten zuspitzte: „Warum gelingt es uns nicht besser, in christlichem Leben, Deuten und Feiern Resonanzräume menschlicher Sehnsüchte zu schaffen?"

Zugleich mahnte Englert, sich mit der „Sehnsuchtsverlegenheit" des zeitgenössischen Christentums auseinanderzusetzen: Es gehöre zur adventlichen Grundstruktur des Glaubens, „daß ihm die schönsten Dinge immer auch Vor-Zeichen sind". Möglicherweise aber liege hierin auch begründet, „daß wir die Erfüllungen unseres Lebens nicht mehr in diesem Sinne als Sakramente zu deuten wissen, daß sie uns deshalb nicht mehr zu Sehnsuchtsverstärkern werden". Damit aber liefen die heutigen Christen Gefahr, das Interesse an einer anderen als dieser konkreten Welt allmählich zu verlieren. Den Kongreß selbst jedoch wertete Englert als einen Indikator dafür, daß der „Glaube als Stimme der Sehnsucht" wiederentdeckt werde und verwies darauf, daß sich auch die Theologie nach einer langen Enthaltungsphase der Sehnsucht wieder annehme.

Die Sehnsucht des Menschen nicht zu Bedürfnissen verkleinern lassen

Um in unserer, in Würzburg gleichermaßen als „sehnsuchtsfeindlich" wie „sehnsuchtsproduktiv" apostrophierten Kultur die Sensibilität der Religionspädagogen und Katecheten für die Sehnsüchte der Zeitgenossen schärfen zu lassen war als sprachgewaltiger „Zeitgenosse" der Schriftsteller *Peter Härtling* geladen worden. Er beschrieb den Spannungsbogen, in dem sich die Verständigung über die Sehnsüchte des heutigen Menschen immer schon bewegt: Den einen Pol bildet dabei die Korrumpierbarkeit menschlichen Sehnens, die Abhängigkeit auch der Sehnsucht von Moden und Meinungen, besonders aber in unseren Tagen ihre reale Vergiftung durch Neid und die platte Logik von Haben und Nichthaben, professionell betrieben durch Werbeindustrie und Massenmedien; demgegenüber steht die immer „unersättlich" bleibende, immer „grenzenlos" werdende Menschensehnsucht, deren Dynamik – für Härtling unübertroffen – der Mystiker Angelus Silesius in wenigen Zeilen zum Ausdruck brachte: „Die Welt ist mir zu eng, der Himmel ist zu klein, wo wird doch noch ein Raum für meine Seele sein."

Welche Brisanz in der Frage nach den menschlichen Sehnsüchten, welche politische Dimension in der Aufforderung zu größerer Sensibilität für die Sehnsüchte des Zeitgenossen liegt, faßte der Wiener Pastoraltheologe *Paul Michael Zulehner* zur eingängigen Formel: „Stirbt die Sehnsucht, stirbt auch der Mensch." Mehrfach wurde auf dem Kongreß in diesem Sinne auch die düstere Prophezeiung Nietzsches beschworen: „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinauswirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat zu schwirren."

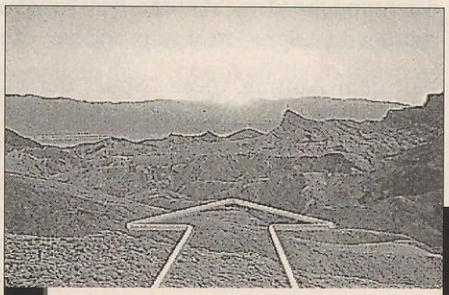
Zulehner gab den Religionspädagogen zunächst „Lesehilfen für Sehnsucht" an die Hand; der Zugang zu den Sehnsüchten, die „Sehnsuchtsfühligkeit" müsse in unserer „sehnsuchtstauben" Zeit erst wieder gefunden werden: Die besten Lesehilfen aber fänden sich quasi an der Rückseite der Sehnsucht, der Leiderfahrung ungestillter Sehnsucht, in der Erfahrung von Entbehrung, Verlust und Scheitern.

Mit Hilfe einer Analogie zur Rede von der „strukturellen Sünde" zeichnete Zulehner in Würzburg das in sich mehrdeutige Bild der „kulturellen Leiden" und „kulturellen Sehnsüchte" der modernen europäischen Kultur: das wachsende „Leiden" an den „flagranten oder geheimen Beraubungen der Freiheit" und die Sehnsucht nach Freiheit und Befreiung von Fremdsteuerung, die sich wiederum jedoch in die „Sehnsucht nach gemeinschaftlich getragener und entlasteter Freiheit" verdichte; die Sehnsucht nach einer solidarischen Gesellschaft und deren personenbezogene Variante, nämlich die nach einem „Obdach für die Seele". Seine in kräftigen Strichen vorgetragene Kulturanalyse ließ Zulehner in ein leidenschaftliches Plädoyer münden: zum Abbruch der „erbarmungslosen Jagd nach dem Himmel auf Erden", zum Widerstand gegen die „Vertröstungen auf das Diesseits" angesichts des uns heute scheinbar verschlossenen Himmels, besonders aber auch zum Aufstand gegen „die Brutalbanalisierung des Menschen als Funktion von Maschine und Kapital".

Daß, wer sich um eine sensible Wahrnehmung der Sehnsüchte des heutigen Zeitgenossen bemüht, mit einem widersprüchlichen Befund zur „Sehnsuchtslage" rechnen müsse, mahnte mit Blick auf die junge Generation auch der Wiener Weihbischof und Schulbischof der Österreichischen Bischofskonferenz, *Helmut Krätzl*. Die Kinder der Konsumgesellschaft wüßten durchaus, daß Konsum nicht alles ist. Sie wüchsen in einer Gesellschaft auf, in der immer mehr eheliche Beziehungen zerbrechen und dennoch sehnten sie sich nach einer Partnerschaft. Sie erlebten allerorten Gewalt und träumten doch von einer Welt ohne Waffen. Ihr Sehnen nach einer anderen Gesellschaft, einer anderen Welt und auch nach einer anderen Kirche solle als Hoffnungszeichen verstanden werden. Die Diskussionen in den kleinen Gesprächskreisen des Würzburger Kongresses ließen aber durchaus auch ein beträchtliches Maß an Ermüdung und Frustration bei denen erkennen, die in Schule und Gemeinde versuchen, die mitunter recht gut verborgenen Sehnsüchte der Jugendlichen aufzudecken.

Durch drei zentrale Aspekte sah Rudolf Englert die kollektive Sehnsuchtslage charakterisiert: Zum einen seien die Sehnsüchte an die Ränder der menschlichen Existenz verbannt. Das gewöhnliche Leben lasse kaum Platz für Träume

Christsein heute



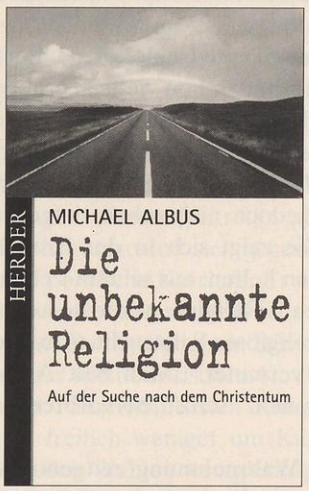
Thomas Söding
Blick zurück nach vorn
Bilder lebendiger Gemeinden
im Neuen Testament
224 Seiten, Paperback,
DM 29,80 /öS 218,– /SFr 28.–
ISBN 3-451-26467-6

Was ist Kirche? Welche Aufgaben, Chancen, Versuchungen und Grenzen sind gegeben? – In der Zeit des umwälzenden Wertewandels und massiver Kirchenkritik gewinnen diese Fragen eine neue, christliche wie gesellschaftliche Dimension. Die Suche nach der Antwort setzt einen Blick in die prägende Anfangszeit der Kirche, auf die urkirchliche Gemeindepraxis voraus. So beleuchtet der engagierte Bibeltheologe Söding typische Szenen der Jesusnachfolge als beispielhafte Formen geglückten oder konfliktreichen Gemeindelebens, als treffende Momentaufnahmen der neutestamentlichen Glaubensgemeinschaft, die Impulse für heute geben und zudem auf manche der „klassischen" Beispielerzählungen ein neues Licht werfen. Kraftvolle Vorbilder und überzeugende Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament.



Vor dem Hintergund der katholischen Soziallehre stellt Heinrich Fisch eine ernüchternde Diagnose unserer Gesellschaft und entwickelt abschließend die ermutigende und zukunftsweisende Feststellung: „Was ethisch richtig ist, ist ökonomisch sinnvoll".

160 Seiten, Paperback,
DM 24,80
öS 184,– /SFr 24.–
ISBN 3-451-26087-5



Eine behutsame Annäherung an den christlichen Glauben aus äußerer und innerer Sicht für all jene, denen das Christentum eine „unbekannte Religion" (geworden) ist.

188 Seiten, Paperback,
DM 26,80
öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26197-9



Nachdrücklich setzt sich Franco Rest für eine Spiritualität des Sterbens und eine humane Ethik der Sterbebegleitung ein. Eine wichtige Streitschrift zur weltweit geführten Diskussion.

256 Seiten, Paperback,
DM 32,–
öS 234,– /SFr 30.–
ISBN 3-451-26180-4

HERDER

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung,
oder direkt beim Freiburger BuchVersand - Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
Tel. 0761/2717-328 – Fax 0761/2717-360

und große Gefühle. Der Ort aber, wo die Sehnsüchte nach unbedingter Liebe, nach wahrer Identität und unverbrüchlicher Treue sich entfalten dürften, seien die *Medien*. Deren enorme Resonanz zeige doch zugleich auch, daß in den Menschen all diese Sehnsüchte nach wie vor lebendig seien. Als weiteren Aspekt beschrieb er eine „Tendenz zur Entmaterialisierung der Sehnsüchte": In jüngster Zeit mehrten sich die Zeichen dafür, „daß unser säkularer Konsumismus, der die Sehnsüchte der Menschen mit käuflichen Lustbarkeiten zufriedenzustellen versucht, auf die Dauer religionsproduktive Tendenzen freisetzt". Die Stimmen jener Sehnsucht, die mehr wolle, als die Waren-Welt im Angebot habe, ließen sich nicht zum Verstummen bringen. Gerade die suchten jenseits des „goldenen Kalbs", die es nach den landläufigen Maßstäben zu etwas gebracht hätten.

Die „Spur" zu Gott freihalten

Als dritten Aspekt schließlich nannte Englert den unter dem Stichwort der „neuen Religiosität" schon vielfach erhobenen Befund: Die das postmoderne Zeitbewußtsein prägende übermächtige Dominanz der Gegenwart gegenüber der Zukunft habe zur *Entgeschichtlichung der Sehnsucht* geführt. Diese Entwicklung bleibe jedoch nicht ohne tiefgreifende religiöse Implikationen: „Sie zeigt sich in der Erwartung, Religion möge dem einzelnen helfen, aus seinem Leben hier und heute etwas zu machen." Religion werde so reduziert auf Lebenskunst, das Ziel religiöser Sehnsucht sozusagen in der Tiefe der Gegenwart vermutet: „Man hält Ausschau nach einer aus der Immanenz selbst hervorbrechenden Transzendenz."
Die an diesem Punkt der Wahrnehmung zeitgenössischer Sehnsüchte notwendige Unterscheidung der Geister übernahmen in Würzburg der Frankfurter Dogmatiker *Medard Kehl* sowie der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*. Nachdrücklich mahnte Lehmann in der Predigt des Abschlußgottesdienstes: Es sei nicht unproblematisch, die vielen Stimmen der Sehnsucht zu verfolgen; nicht automatisch seien sie Lockruf Gottes. Es bleibe die große Aufgabe aller Glaubensunterweisung, die vielen Stimmen der Sehnsucht zu filtern, damit Gott wirklich erkannt werden könne. Ohne das kleine Glück des Menschen madig zu machen, komme alles darauf an, gegen die Verkleinerung der wahren Sehnsucht des Menschen einzutreten, die Dynamik der Sehnsucht nicht vorzeitig abbrechen zu lassen.

Kehl hatte diese Aufgabe aller Christen und der Katecheten und Religionspädagogen im besonderen zu dem Auftrag zusammengefaßt: die „Sehnsucht nach der Sehnsucht" müsse erhalten und gestärkt werden. Mit einem Wortspiel suchte er den spezifischen Charakter dieser Sehnsucht nach der Sehnsucht zu veranschaulichen: In seinem Streben nach Sinn und Erfüllung, erfahre der Mensch – und dieses Paradox ist ihm wesenseigen –, daß er über diese nie ganz verfügen könne; in allem liege immer auch eine „Spur" zuwenig Sinn, zuwenig Erfüllung. Diese Erfahrung aber könne zur „Spur" in die Richtung werden, aus der das Nichtverfügbare geschenkt werde, die „Spur" zum ganz anderen, zu Gott.

Mit dem Auftrag, diese „Spur" der glaubenden Sehnsucht frei und die Verheißung lebendig zu halten, daß unsere Seele unruhig ist, bis sie ruht in Gott, sieht Kehl die Christen jedoch in doppelter Hinsicht in scharfem „kulturellem Gegenwind" stehen: Zum einen habe sich unsere Kultur mit der Vielfalt der Sehnsüchte arrangiert, hinter den vielen Sehnsüchten, den vielen Formen von Sinn wird keine Ganzes, nicht mehr der eine Sinn, nicht mehr die eine Sehnsucht erwartet. Die Sehnsucht nach der Sehnsucht aufrechtzuerhalten sah Kehl zum anderen aber besonders erschwert gegenüber der Suggestion der möglichen Heilung des Menschen aus sich selbst, seinem Innersten heraus, wie sie von esoterischen Strömungen erhoben wird, in Theosophie, verschiedenen Meditationsformen, der Neognosis oder schamanischen Weisheitslehren. Wo Gott schlechterdings identifiziert wird mit dem Ideal der Ganzheitlichkeit, bricht die Dynamik der glaubenden Sehnsucht ab.
Vor dem Hintergrund eigener pastoraler und spiritueller Erfahrung in der christlichen Gemeinschaft der „Arche" nannte Kehl drei mögliche Lebensräume, in der die Sehnsucht (in der Übernahme einer Formulierung aus Rilkes „Stundenbuch") ein „Gewand" erhalten könne: in der absichtslosen, nicht vereinnahmenden Begegnung zwischen Menschen; in der Konfrontation mit den besonderen Grenzerfahrungen der Armen, Benachteiligten und Behinderten, die diese zu Vorbildern der Sehnsucht werden ließen, sowie in Festen im Sinne der Feier absichtsloser Freude.

Es braucht die Übersetzung für den Alltag

Es blieb dem Religionspädagogen Englert vorbehalten die während des Kongresses auf den unterschiedlichen Wegen versuchte Phänomenologie der Sehnsüchte und die Versuche der theologischen Klärung und spirituellen Durchdringung der zeitgenössischen Sehnsüchte in konkrete Empfehlungen für den religionspädagogischen und katechetischen Alltag zu übersetzen. Es sei weniger eine Frage gedanklicher Arbeit als die eines konkreten Lebensstils, wie die Spannung zwischen dem erlittenen „Sich-auf-dieser-Welt-nicht-zu-Hause-Fühlen" und der vom vertrauenden Glauben getragenen Sehnsucht nach Heimat zu einem konstitutiven Moment christlichen Lebens werden könne. Diesen Lebensstil empfahl Englert in dem, wie er zugab, möglicherweise „altväterlich" anmutenden Dreiklang von „Fasten-Beten-Feiern" als einem Grundakkord christlichen Umgangs mit der Sehnsucht zu suchen.
Das *Fasten* vermittle die praktische Erfahrung, daß, wo es gelinge, unsere Bedürfnisse zu verkleinern, unsere Sehnsüchte größeren Raum gewinnen können. Wer aber auf

diese Weise die Erfahrung der Differenz in sich groß werden lasse, „ist um so mehr an das *Beten* verwiesen". In der Tradition und Sprache unseres Glaubens sei Gott ja nicht nur die Metapher für die größte unserer Sehnsüchte, sondern er sei darüber hinaus und vor allem die „letzte Appellationsinstanz für die Einlösbarkeit unserer Lebenswünsche". Zum christlichen Umgang mit Differenz gehöre drittens aber auch das *Feiern*, denn „wo ein Fest gelingt und Menschen zueinander finden, wird uns für Stunden, manchmal vielleicht auch nur für Augenblicke deutlich, daß unser Traum von wahrer Identität und wirklicher Beheimatung mehr sein kann als nur ein Traum." *Alexander Foitzik*

Versöhnung und Armutsbekämpfung

Die Aufgaben der Kirchen im neuen Südafrika

Im Kampf gegen die Apartheid spielten die christlichen Kirchen Südafrikas eine wichtige Rolle. Im demokratischen Südafrika engagieren sie sich vor allem für eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse und arbeiten mit beim Bemühen um Versöhnung. Unsere Autorin Helga Dickow hat kürzlich wieder Südafrika besucht und Gespräche mit Kirchenführern geführt.

Mit den ersten freien Wahlen in Südafrika im April 1994 endete die lange Zeit der Apartheid. In Südafrika ist nunmehr demokratische Normalität eingekehrt. Für die dem alten System eng verbundenen *Burenkirchen* bedeutete dies nicht nur den Abschied vom Glauben an die Gottgegebenheit der Apartheid, sondern auch von der Nähe zur politischen Macht. Diejenigen Kirchen, die sich der Apartheid widersetzt hatten, befanden sich plötzlich in einer völlig anderen Lage. Der *Südafrikanische Kirchenrat*, seine Mitgliedskirchen und auch die katholische Kirche waren in den achtziger Jahren, als auch die letzten politischen Organisationen des Protests gegen die Apartheid verboten und unterdrückt worden waren, nolens volens zu dem einzig verbliebenen Sprachrohr der Bevölkerungsmehrheit geworden. Dies brachte sie zwangsläufig den grundlegenden Positionen des ANC sehr nahe.

Wurden sie nach dem Wahltriumph des ANC 1994 auch zu triumphierenden Kirchen, stehen sie heute der neuen politischen Macht etwa ebenso nahe wie zuvor die Burenkirchen der alten?

Vom kirchlichen Dienst in die staatliche Verwaltung

Während der Jahre der Konflikte hatten die führenden Persönlichkeiten dieser Kirchen, allen voran der ehemalige anglikanische Erzbischof *Desmond Tutu*, immer wieder hervorgehoben, daß sie eine politische Rolle nur als Stellvertreter für alle die übernahmen, die nicht frei sprechen durften oder im Exil lebten. Tutu blieb dem treu, was er angekündigt hatte. Er nahm Abschied von der Politik und widmete sich wieder ausschließlich seinem kirchlichen Amt.

Einige seiner Amtsbrüder erwiesen sich dagegen eher als Politiker im geistlichen Gewand. *Smangaliso Mkhatshwa*, ehemaliger Generalsekretär der katholischen Bischofskonferenz, entschied sich gegen den Willen seines Bischofs für eine politische Karriere. Er wurde Abgeordneter und hat es inzwischen zum stellvertretenden Erziehungsminister gebracht. *Stanley Mogopa*, Bischof und acht Jahre lang Präsident der methodistischen Kirche, ließ sich zum Vorsitzenden des Panafrikanischen Kongresses (PAC) wählen. Ihm ging es freilich weniger um Karriere als um den Versuch, diese in den Wahlen wenig erfolgreiche und zerstrittene Partei vor Zerfall und Radikalisierung zu bewahren, sie zu einer glaubwürdigen schwarzen Opposition auszubauen.

Unter den Kirchenführern blieben diese Fälle Ausnahmen. Anders sah es freilich bei den *Laienmitarbeitern* der Kirchen und ihrer pastoralen und sozialen Einrichtungen aus. In der staatlichen Verwaltung gab es nach dem Regierungswechsel einen hohen Bedarf an qualifizierten Schwarzen, Coloureds und Indern: die bisher benachteiligten Bevölkerungsgruppen sollen nunmehr angemessen an der Beamtenschaft beteiligt werden. Benachteiligt waren diese Gruppen aber nicht zuletzt durch das Bildungswesen der Apartheidzeit. Vor allem die Kirchen hatten sich daher um die Ausbildung von Schwarzen bemüht, und ihre Einrichtungen hatten ihnen zahlreiche Arbeitsplätze geboten. Als der neue Staat für attraktive Stellen qualifizierte Mitarbeiter suchte, wechselten zahlreiche Kirchenangestellte in den Staatsdienst über.

Ebenso wie die Kirchen hatten übrigens auch zahlreiche Nichtregierungsorganisationen unter einem solchen *brain drain* zu leiden: während ihre Zuschüsse aus Übersee nach der politischen Wende drastisch sanken, bot der Staat ihren Mitarbeitern deutlich besser dotierte Stellen an. Die Kirchen sahen die Abwanderung ihrer führenden Laien in Politik

und Verwaltung freilich nicht in erster Linie als einen Verlust an, sondern als einen Dienst, den sie dem neuen Südafrika leisten konnten – und vor allem als eine Normalisierung: die Laien können nunmehr ihren Platz im öffentlichen und staatlichen Leben einnehmen, der ihnen zuvor verwehrt war.

Aber nicht nur Laien, sondern auch Geistliche sahen sich vor neue gesellschaftliche Aufgaben gestellt. Selbst Desmond Tutu konnte sich entgegen seinem Wunsch nicht ausschließlich dem geistlichen Dienst widmen. Als Präsident *Nelson Mandela* ihn zum Vorsitzenden der *Wahrheits- und Versöhnungskommission* berief, konnte und wollte er sich dieser Aufgabe nicht entziehen, die ihn sowohl als politischen Menschen wie als Mann der Kirche forderte. Diese Kommission ist charakteristisch für den Umgang des neuen Südafrika mit der Vergangenheit, geprägt vom Willen, der Gerechtigkeit Genüge zu tun, aber gleichzeitig zur Versöhnung früherer Gegner beizutragen. Die neue politische Führung und auch die Kirchen wollten weder eine Generalamnestie wie in Chile noch eine Strafverfolgung wie die Nürnberger Prozesse im Nachkriegsdeutschland. „Vergeben, aber nicht vergessen" ist das Ziel der Kommission. Die politisch motivierten Verbrechen aller am Kampf beteiligten Seiten, also der Apartheidregierung wie auch der Befreiungsorganisationen, werden aufgeklärt, geständigen Tätern wird Amnestie gewährt und den Opfern der Gewalt eine zumindest symbolische Entschädigung geleistet.
Gab es anfänglich zahlreiche skeptische Stimmen zu diesem anspruchsvollen Versuch, dem Recht Genüge zu tun und gleichzeitig Versöhnung zu ermöglichen, so hat die bisherige Arbeit der Kommission weitgehend einhellige Zustimmung gefunden. Die Öffentlichkeit verfolgt sie mit großer Anteilnahme. Die Sitzungssäle der Kommission sind voll besetzt, überwiegend von Schwarzen. Einmal wöchentlich wird über die Verhandlungen im Fernsehen berichtet; die Einschaltquoten sind überaus hoch.
Viele Weiße lernen zum erstenmal das Ausmaß und die Brutalität der unter dem Apartheidsystem begangenen oder geduldeten Verbrechen kennen. Viele Schwarze erhalten jetzt Gewißheit über das Schicksal seit Jahren vermißter und ermordeter Freunde und Angehöriger, und sie erfahren Trost in öffentlicher, von vielen geteilter Trauer.

Offensichtlich hat vor allem die Vermittlung des Gefühls, jetzt endlich ernstgenommen zu werden, eine versöhnende Wirkung. Forderungen nach Rache sind nicht laut geworden. In einigen wenigen Fällen bestehen Angehörige von Opfern auf regulären Gerichtsverfahren, so die des unter besonders üblen Umständen ermordeten Führers der *Black Consciousness*-Bewegung, *Steve Biko*. Der versöhnende Geist der Kommission wirkte auch weiter bei ihren Anhörungen und Verhandlungen in KwaZulu-Natal, der Provinz, die am meisten unter politischer Gewalt gelitten hat. Das dem so ist, dürfte nicht zuletzt dem Einfluß Tutus und anderer Geistlicher zuzuschreiben sein, die in der Kommission mitwirken – Tutus Stellvertreter ist der ehemalige Methodistenpräsident *Alec Boraine*, und Bischof *Khoza Mgojo*, früherer Vorsitzender des Südafrikanischen Kirchenrats, ist ein herausragendes Kommissionsmitglied.
Die katholische Kirche ordnete zwar keinen Geistlichen in die Kommission ab, forderte aber ihre Gläubigen, ob Opfer oder Täter, eindringlich auf, vor der Kommission auszusagen und Fragen zu stellen. Tutu wird nicht müde zu betonen, wichtigstes Ziel des Verfahrens sei die Versöhnung, die nur durch das Offenlegen der Wahrheit möglich sei. Die Anhörungen der Kommission finden in einer fast andächtigen Atmosphäre statt. Sie erinnern mehr an einen Gottesdienst als an einen Prozeß.
Freilich hätte wohl der Einfluß der Kirchen und ihrer Vertreter in der Kommission allein nicht ausgereicht, um dem Geist der Versöhnung über dem der Rache Vorrang zu geben, hätte sich nicht Präsident Mandela selbst immer wieder für Versöhnung ausgesprochen. Trotz der 27 Jahre Haft, die er erleiden mußte, läßt er keine Verbitterung erkennen und bemüht sich um jede noch so kleine Geste der Vergebung und Verständigung. Vor kurzem empfing er selbst den Richter, der ihn 1962 verurteilt hatte.

Nicht auf das Wächteramt verzichten

Die Teilnahme an der Aufgabe der Versöhnung und die erneute Zuwendung zu pastoralen Aufgaben hat die Kirchen jedoch nicht dazu geführt, daß sie der Regierung des neuen Südafrikas unkritisch gegenüberstehen. Nach einhelligen Aussagen der Führer gerade der zuvor besonders im Kampf gegen die Apartheid engagierten Kirchen halten sie es für geboten, auch einer demokratisch gewählten, vom ANC getragenen Regierung gegenüber der Rolle weiterhin gerecht zu werden, die sie als die eines „Wachhundes" bezeichnet haben. Auf keinen Fall wollen sie, daß die einstigen Anti-Apartheidkirchen die neue Regierung ebenso legitimieren wie zuvor die reformierten Burenkirchen die alte. Sie möchten sich nicht nachsagen lassen, sie seien der „ANC im Gebet" ebenso, wie jene einst als die „Nationale Partei im Gebet" galten, sondern wollen ihre Unabhängigkeit bewahren und ihr Wächteramt mit Nachdruck wahrnehmen. Die katholische Kirche nimmt sich in diesem Bemühen insbesondere die Kirche Simbabwes in der Zeit nach der Unabhängigkeit dieses Landes als Vorbild. Im Vergleich zur Apartheidzeit hat sich freilich Stil und Verfahren der für notwendig gehaltenen Kritik an der Regierung geändert.
Der erste stellvertretende Vorsitzende der Südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Wilfred Napier* von Durban, beschreibt das folgendermaßen: „Vergleichen wir unsere Reaktion auf das neue Abtreibungsrecht mit der auf die Erziehungspolitik der alten Regierung: Damals wurden die Kirchenschulen im neuen Schulgesetz einfach nicht erwähnt. Auf uns wurde nicht gehört. Deshalb gingen wir an die Öffentlichkeit und bekamen prompt in der folgenden Woche einen Gesprächstermin bei der Regierung, um die Dinge zu klären. Kurz: Unter der Regierung der Nationalen

Partei gaben wir erst eine Erklärung heraus und sprachen dann mit ihr. Aus langer Erfahrung hatten wir gelernt, daß anders keine Kommunikation möglich war.
Seit 1990 gehen wir jetzt anders vor, weil auch die Regierung anders vorgeht. Mandela lädt die Kirchenführer ein und berichtet über die Probleme. Wenn wir mit einer Sache nicht einverstanden sind, gehen wir jetzt zuerst zur Regierung, und erst dann, wenn wir mit einem niedrigen Profil nichts erreichen, an die Öffentlichkeit. Gegen das Abtreibungsgesetz haben wir uns sehr gewehrt."

Der Einfluß der Kirchen ist allerdings begrenzt

Das neue *Abtreibungsgesetz* wurde zum Gegenstand heftiger Meinungsverschiedenheiten und intensiver Spannungen zwischen allen Kirchen und der neuen Regierung. Zunächst protestierten die Kirchen diskret, dann mit Vehemenz in der Öffentlichkeit. Das Resultat der Auseinandersetzung legte die Grenzen des Einflusses der Kirchen offen. Die ANC-Fraktion im Parlament setzte das neue Gesetz unter Einsatz des Fraktionszwangs durch – Smangaliso Mkhatshwa entzog sich der Abstimmung durch Abwesenheit. Südafrika hat nun trotz des Widerspruchs der Kirchen ein Gesetz, das – im internationalen Vergleich – Abtreibung rechtlich wenig erschwert. Der „Wachhund" zeigte zwar seine Zähne, konnte aber letztlich nicht verteidigen, was er zu wahren hoffte.
Positiver war die Bilanz der Kirchen in einer anderen Aufgabe, vor die sie sich in der immer noch unter gewaltsamen politischen Konflikten zerrissenen Provinz KwaZulu-Natal gestellt sahen. Anhänger des ANC und der Inkatha Freedom Party (IFP) führten dort immer noch einen blutigen Kleinkrieg weiter. Die Kirchen und insbesondere die Kirchenführer der Provinz konnten als einzige in diesen Konflikten unparteiisch vermitteln. Zwar häufen sich inzwischen auch die Bemühungen der beiden Parteispitzen, die Konfliktparteien auszusöhnen. Dennoch ist die Vermittlerrolle der Kirchen nach wie vor ein wichtiger Bestandteil der Friedenssicherung.

Erzbischof Napier beschreibt eine Beerdigung im Januar 1997, die die kirchliche Position festigte: „Sechs Mitglieder einer Gemeinde waren umgebracht worden, und man wußte nicht, von wem. Beide Parteien beschuldigten sich gegenseitig, während die Gemeinde um ihre toten Mitglieder trauerte. Aber zum ersten Mal waren die Provinzführer von ANC und IFP, *Jacob Zuma* und *Frank Mdlalose*, gemeinsam bei einer Beerdigung anwesend. Und beide verkündeten in ihrer Ansprache, wenn man herausfinden sollte, daß Mitglieder ihrer Partei für das Massaker verantwortlich wären, sie aus der Partei ausschließen zu wollen. Das erleichtert uns die Arbeit für Versöhnung ungemein; wir können jetzt nämlich die Provinzführer zitieren, und unsere Argumente erhalten damit zusätzliches Gewicht. Auf jeden Fall bleiben wir in dieser Provinz weiterhin in der Vermittlerrolle, solange die Gewalt nicht völlig ein Ende findet."

Andere Herausforderungen sind weniger spektakulär, aber schwieriger, langwieriger und weitreichender. Nach dem Ende der politischen Transformation treten die *sozialen Unterschiede und Gegensätze* mit besonderer Härte hervor. In den Vorhaben der Kirchen wie in denen der Regierung spielt die Armutsbekämpfung eine große Rolle. Angesichts ihrer begrenzten Mittel können sie nur bescheiden sein. Sie bemühen sich, ihre Gläubigen zur Selbsthilfe bei der Schaffung von Wohnraum, von Arbeitsplätzen im informellen Sektor und insbesondere bei der Fort- und Weiterbildung anzuleiten und zu organisieren. Ihr seit jeher starkes Engagement im formalen Bildungswesen führen die Kirchen mit Nachdruck weiter. In der Überzeugung, daß gute Bildung langfristig am meisten zur Armutsbekämpfung beiträgt, konzentrieren sie hierauf einen erheblichen Teil ihrer personellen und finanziellen Ressourcen.
Ein zentraler Gegenstand innerkirchlicher ebenso wie öffentlicher Debatten ist die offenkundige Krise der Moral und ethischer Werte in der südafrikanischen Gesellschaft. Täglich bringen die Zeitungen neue Schreckensmeldungen über wachsende Kriminalität und zunehmende Brutalisierung. Von den Kirchen wird Abhilfe durch moralische Orientierung erwartet. Wie wirksam sie dabei sein können, bleibt abzuwarten. Im heutigen Südafrika gibt es zwar durchaus einen Grundkonsens über die Werte, die das Zusammenleben bestimmen sollen, und diese Werte sind überwiegend christlich geprägt. Weniger die Normen sind in Frage gestellt als vielmehr deren Befolgung unter den Bedingungen extremer Armut und geringer Hoffnung, dieser Armut durch ehrliche Arbeit zu entkommen.

Trotz vieler Krisen herrscht kein Pessimismus vor

Die Kirchenführer sind sich der Tatsache bewußt, daß Abhilfe weniger von intensiverer Anmahnung zu verantwortlichem Verhalten zu erwarten ist als vielmehr von der Schaffung struktureller Voraussetzungen dafür, ein Leben entsprechend den prinzipiell nicht bestrittenen Lehren führen zu können. Diese Einsicht führt sie zurück zur Betonung der sozialen Arbeit, auch wenn diese nur in kleinen Schritten und durch Ausdauer Erfolg versprechen kann.

Aller drückenden Probleme zum Trotz herrscht in den Kirchen wie in der gesamten südafrikanischen Gesellschaft insgesamt durchaus kein Pessimismus. Man freut sich über kleine Fortschritte, und gerade über solche, die man nicht als erste erwartet hat. Ein Erlebnis Erzbischofs Napiers läßt dies anschaulich erkennen: „Vor kurzem habe ich eine unserer Schulen besucht und eine Lehrerin gefragt, wie viele Kinder von jeder (*Rassen*-)Gruppe in ihrer Klasse sind. Sie wußte es nicht. Dann habe ich ein Mädchen gefragt. Es wußte es auch nicht. Dafür wußte es aber genau, wie viele Jungs in ihrer Klasse sind. Das zeigt doch viel, nicht wahr?"

Helga Dickow

Steine werden Geist

Die Church of England vor dem Jahr 2000

Die anglikanische Church of England ist eine Kirche ganz eigenen Typs: eng mit Krone und Staat verbunden, in ungebrochener Kontinuität zum mittelalterlichen Erbe und gleichzeitig ein Spiegelbild des christlichen Pluralismus der Moderne. Sie ist für unseren Autor Hermann Vogt deshalb ein kulturelles Gesamtkunstwerk, das sich zu beachten lohnt.

Am Abend des Gründonnerstags, des *Maundy Thursday*, probten die Chorknaben in der verdunkelten Kathedrale von Ely die Liturgie des folgenden Karfreitags. Mit ihren hellen Stimmen sangen die Choristers einen Satz von Orlando Gibbons, einst Organist unter Elizabeth I. und James I.: „Drop, drop, slow tears and bathe these beauteous feet, which brought from heaven the news and Prince of peace."

Die Chorsänger lagen schon lange im Bett, als in einer Seitenkapelle des Querschiffs die Nachtwache weiterging, die Gründonnerstag und Karfreitag zu einer einzigen Meditation zusammenschloß. Eine schier endlose Nacht, die sich zwischen das Geschehen im Garten Gethsemani und die antwortlose Frage des gekreuzigten Jesus legte. ...und sein Schweiß wurde wie Blut, das auf die Erde tropft. Drop, drop, slow tears, and bathe these beauteous feet – my God, my God, why hast thou forsaken me? In den englischen Kathedralen leben die theologischen, spirituellen und musikalischen Traditionen der frühen Church of England fort.

Steine werden Geist – Ely Cathedral in Cambridgeshire ist ein Beweis dafür, daß die englischen Kathedralen allein schon wegen ihrer gestalteten Baumasse eine spirituelle Botschaft in sich tragen. Der volle Name „Cathedral Church of the Holy and Undivided Trinity of Ely" ist ein komplettes trinitarisches und ökumenisches Lehrstück. Die erste Benediktinerabtei in Ely wurde schon im Jahr 673 von St. Etheldreda, einer angelsächsischen Königstochter, gegründet. Dreihundert Jahre später begann Abt Simeon im Jahr 1083 mit dem Bau der Kirche, die dann zu einer der eindrucksvollsten normannischen Kathedralen Englands werden sollte. Ely Cathedral ist mit 177 Metern Länge eine der größten englischen Kirchen, ohne daß dieser Tatbestand auf dem Fußboden von St. Peter zu Rom zu einer bronzenen Erwähnung geführt hätte. Vielleicht ist das ferne Ely am Ostrand Englands einfach vergessen worden. Oder war die eigenwillige Art und Weise, wie die Church of England von Heinrich VIII. in die Kirchengeschichte befördert wurde, der Grund für die römische Nichterwähnung dieses normannischen Kleinods von Ely? Was immer zutreffen mag: Der genaue Blick auf die Church of England und ihre Kathedralen, wie sie sich heute darstellen, lohnt sich.

Der Erzbischof von Canterbury, der ranghöchste Geistliche der Church of England, krönt die Könige und Königinnen Englands. Die Krönung Elizabeths fand am 2. Juni 1953 in der Westminster Abbey statt und ist nach 44 Jahren beinahe schon vergessen. Im Zusammenhang der gesellschaftlichen Veränderungen, die sowohl zu einer Minderung des kirchlichen Einflusses als auch zu einer anderen Einstellung zur Krone führten, wurden in den letzten Jahrzehnten vermehrt Stimmen laut, die Klammer Kirche – Krone – Staat aufzulösen.

Geoffrey Francis Fisher, von 1945 bis 1961 Erzbischof von Canterbury, argumentierte seinerzeit in einer Radioansprache zur Vorbereitung auf die Krönung am 2. Juni 1953 noch im Sinne der Nähe von Kirche, Krone und Gesellschaft: „Wir wollen Gott danken, daß wir eine erbliche Monarchie haben, die durch die Weisheit der jeweils Herrschenden und wegen der Unabhängigkeit unseres Volkes zu einem beispiellosen Instrument dafür geworden ist, in der Person des regierenden Souveräns unsere naturgegebene Einheit auszudrücken" (*William Purcell,* Fisher of Lambeth, A Portrait from Life, London 1969, 235). In den allerletzten Jahren wurden jedoch immer mehr Mitglieder der königlichen Familie zu Personen des Anstoßes. Wer wird der nächste König – und wann? Braucht Großbritannien überhaupt noch die Krone?

Kirche – Krone – Staat

In der Church of England wird über diese Fragen diskutiert. Rein hypothetisch wird gefragt, ob der Prinz von Wales als König überhaupt seine Krönungsgelübde halten könnte, nachdem er vor den Augen einer neugierigen Öffentlichkeit seine Ehe zerbrechen ließ (so pointiert bei *George Austin,* Archdeacon von York, in: Affairs of State. A Study in Leadership, Religion and Society, London 1995, 24–29). Dürfte denn die Kirche einen solchen König unter dem Titel „Defender of the Faith" anerkennen? Und könnte die Kirche weiterhin zulassen, daß nach Artikel 21 der *Articles of Religion* gilt: „General Councils may not be gathered together without the commandment and will of Princes"? (Allgemeine Kirchenversammlungen dürfen ohne Befehl und Willen der Könige nicht einberufen werden.)

Die Diskussion gelangt regelmäßig zu dem beruhigenden Argument, daß auch andere Menschen – nicht nur der Prince of Wales – geschieden und dennoch nützliche Glieder der Gesellschaft geblieben seien. Leserbriefschreiber, die es mit Charles gut meinen, weisen ab und zu darauf hin, daß der Prince of Wales in gar keiner Weise mit Heinrich VIII. zu vergleichen sei, der wegen seiner Ehescheidung der

Church of England überhaupt erst zum Leben verholfen habe.

Die Frage reicht jedoch über die Person eines einzelnen Thronanwärters und etwaigen Königs weit hinaus: Soll die Church of England sich weiterhin als eine mit Staat und Krone verbundene Kirche, als *Established Church* verstehen? In den Antworten – besonders in den Antworten aus der kirchlich gebundenen Bevölkerung – tritt das alte Motiv der zusammengehörenden politischen und kirchlichen Kultur Englands stark in den Vordergrund. Man ist für das Fortbestehen der Kirche als *Established Church*, weil die Church of England nur so ihrer ganzen gesellschaftlichen Verantwortung gerecht werden könnte. Beispielsweise argumentiert George Austin: „Durch einen Zufall der Geschichte ist bei uns die Church of England zur Staatskirche geworden. Es wäre falsch, wenn wir diesen Zufall als Privileg mißverstünden. Doch würden wir die Pflicht, die uns Gott auferlegte, vernachlässigen, wenn wir diese Rechtsform aufgeben wollten" (Austin, a.a.O., 89).
Wenn die Königin anwesend ist, erklingt in den Kathedralen manchmal William Byrds Anthem auf Elizabeth I.: „O Lord, make thy servant our Queen to rejoice in thy strength. Give her her heart's desire and deny not the request of her lips: but prevent her with thine everlasting blessing and give her a long life even for ever and ever." (O Herr, laß deine Dienerin, unsere Königin, frohlocken in deiner Kraft. Erfülle ihres Herzens Verlangen und weise die Bitte ihrer Lippen nicht zurück, sondern verleihe ihr deinen ewigen Segen…), *William Byrd* (1543–1623) schrieb „anglikanische" und „katholische" Kirchenmusik, denn er teilte nicht den neuen Glauben seiner Königin. In Byrds Fall ging das auch gut aus: er war Organist sowohl der Kathedrale von Lincoln als auch später der Chapel Royal, die für die Königin zu spielen hatte. William Byrd war einer der bedeutendsten Musiker der elisabethanischen Periode, was beweist, daß das anglikanische England meistens ein unverkrampftes Verhältnis zu seinen kirchlichen Ursprüngen hatte.

Aus heutiger Sicht ist schwer vorstellbar, daß die Church of England in absehbarer Zeit bereit sein könnte, ihre durch Gesetz bestimmte enge Beziehung zu Krone und Staat – ihr „establishment" – aufzugeben. Ein solcher revolutionärer Schritt würde für sie den Bruch mit ihrer Ursprungstradition bedeuten und müßte sie in ihrem „anglikanisch"-spirituellen Kern zerstören. Ein vollzogenes *Disestablishment* würde andererseits auch die tiefwurzelnden Traditionen der säkularen Gesellschaft Englands beeinträchtigen. Wir dürfen uns mit größter Wahrscheinlichkeit darauf freuen, daß auch nach der Jahrtausendwende in den Kathedralen für die Königinnen und Könige gesungen werden wird.
Die Verknüpfung zwischen Kirche, Krone und Staat gilt fort. Da die Königin immer noch „Supreme Governor" der Church of England ist, wird die Krone im Parlament immer noch gebeten, den von der *General Synod* beschlossenen Kirchengesetzen zustimmen zu wollen. Der Premierminister ist immer noch berechtigt, aus der von der Kirche vorgelegten Kandidatenliste für einen vakanten Bischofssitz *seinen* Favoriten auszuwählen. Nach einer formalen Konsultation mit der Kirche kann der Premierminister die Inhaber des Amtes des *Dean*, des wichtigsten Amtes an einer Kathedrale, selbst ernennen. Zwar wird auf der Grundlage eines „friendly dialogue with the State" (Church of England Year Book, London 1997, XXXI) für die Zukunft eine vorsichtige Weiterentwicklung der Beziehungen von Kirche und Krone sowie Kirche und Staat angenommen, an eine Trennung von Kirche und Staat wird hingegen nicht gedacht.

Die kirchliche Verantwortung für die Politik des Landes

Immer wenn in England die Interessen der Kirche zu vertreten waren, haben sich die Erzbischöfe von Canterbury in die Politik des Landes eingeschaltet – und waren nicht immer erfolgreich damit. So wurde *Thomas Becket* am 29. Dezember 1170 in seiner Kathedrale durch Parteigänger von Heinrich II. ermordet. *Thomas Cranmer* war der theologische und politische Kopf hinter der anglikanischen Kirchenreform von Heinrich VIII. gewesen, um dann im Konflikt mit der revisionistischen Kirchenpolitik Maria Tudors, die sich schon nach dreijähriger Regierungszeit den Beinamen Bloody Mary verdient hatte, im Jahr 1556 hingerichtet zu werden. Das aufständische Parlament der Puritaner ließ *William Laud* am 10. Januar 1645 öffentlich enthaupten, ehe es vier Jahre später das gleiche Urteil gegen den Stuart Charles I. verhängte.

In unserem Jahrhundert ist der Einfluß der Church of England auf die Regierungspolitik stark zurückgegangen. Vor der Unterhauswahl am 1. Mai 1997 hat *Hugh Montefiore*, bis 1987 Bischof von Birmingham, in der *Church Times* erläutert, daß eigentlich nur Erzbischof *William Temple* von York durch sein 1942 erschienenes Buch „Christianity and the Social Order" alle Politiker und Parteien des Landes beeinflußt habe. Obwohl Temple Mitglied der Labour Party gewesen sei, habe er auch sehr stark in die Konservative Partei hineingewirkt.
Der sozial-politische Grundkonsens zwischen den Parteien zerbrach unter *Margaret Thatcher*. Weil die Oppositionsparteien der Premierministerin strategielos und schwach gegenüberstanden, fiel der Church of England und den anderen Kirchen die Rolle der heimlichen Opposition gegen eine weitere Aushöhlung der politischen – insbesondere der sozialpolitischen – Werte zu. Die Church of England, die lange Zeit wegen ihrer konservativen Grundhaltung als „the Conservative Party at prayer" (die Konservative Partei beim Gebet) gegolten hatte, widersprach in den Stellungnahmen ihrer Bischöfe und Gremien immer häufiger dem etablierten Thatcherismus. Die Premierministerin war über diese öffentlichen Stellungnahmen so verärgert, daß sie die profilierten Bischöfe auf einer Parteikonferenz einmal als „a few

cuckoos in the spring" angriff (nach Hugh Montefiore, in: Church Times, 27.3.97).
Die kirchliche Presse der 44 Diözesen bereitete die Kirchenmitglieder jetzt vor der Unterhauswahl am 1. Mai entsprechend der jeweils gegebenen Bevölkerungs- und Wirtschaftssituation differenziert auf die zentralen politischen Themen vor. Die großstädtischen Diözesen gingen vor allem auf die besonderen ökonomischen und sozialpolitischen Probleme der Verdichtungsräume ein, während man sich in den anderen Bistümern eher den Problemen des ländlichen Raums zuwandte. In der *Diözese Salisbury* ergab sich die besondere Situation, daß Salisbury im Süden Englands liegt, wo traditionellerweise die Tories gewählt werden, daß direkt gegenüber dem Westportal der gotischen Kathedrale – Salisbury Cathedral besitzt den höchsten Kirchturm in Großbritannien – der frühere Premierminister *Edward Heath* sein Haus hat und daß „Ted", wie sie ihn alle nennen, ein verehrtes Mitglied der Kathedralgemeinde ist.

Im Aprilheft der Kirchenzeitung *The Sarum Link* formulierten die hohen Amtsträger der Diözese – der Bischof, die Archdeacons, die Mitglieder des Kathedralkapitels (Chapter) und die Suffraganbischöfe – Fragen, die den Kandidaten im Wahlkampf gestellt werden sollten. Einerseits blieben die Fragen abstrakt, unverbindlich und allgemein, andererseits waren die Fragen aber auch hochpolitisch und gesellschaftskritisch. Angeschnitten wurde das Problem der Machtübertragung (power sharing) in Richtung Brüssel wie in Richtung Stadt- und Gemeindeparlamente. Die Schließung kleiner Dorfschulen und ländlicher Postämter, die teueren Bustarife für Rentner, Arme und Arbeitslose auf dem Weg zum Arzt in der nächsten Stadt, die Rinderseuche BSE und landwirtschaftliche Strukturpläne, die Situation der kirchlichen Schulen (in den Counties Dorset und Wiltshire machen die 211 Schulen der Church of England mehr als die Hälfte aller Schulen aus) und die Entwicklung neuer Bildungspläne: Fragen zu diesen Komplexen wurden unter der Rubrik „rural poverty" den Lesern an die Hand gegeben.
Am kritischsten waren die Fragen von *John Kirkham,* Suffraganbischof von Sherborne und zugleich Militärbischof. Kirkham beklagte, daß die Londoner Regierung nach wie vor Waffen in die dritte Welt exportiere und dabei nicht auf die Einhaltung der Menschenrechte achte, daß Großbritannien im Jahr 1996 ein Viertel des Weltwaffenhandels bestritten habe und daß 40 Prozent aller staatlichen Fördermittel für Forschung und Entwicklung der Rüstungsindustrie zugute kämen, in der jeder Arbeitsplatz jährlich mit 135000 britischen Pfund subventioniert werde.

Bischof Krikham hatte schon ganz auf den politischen Neuanfang gesetzt: „Ich hoffe, daß die nächste Regierung sich im Rahmen der internationalen Gemeinschaft ernsthaft für die baldige Kontrolle und für die Begrenzung des Waffenhandels einsetzt und zugleich die Einführung eines Verhaltenskodex über Waffenhandel innerhalb der Europäischen Union unterstützt" (The Sarum Link. Official Newspaper of the Salisbury Diocese, April 1997). Nach der Unterhauswahl muß festgestellt werden, daß des Militärbischofs Hoffnungen lediglich durch das nationale Wahlergebnis erfüllt werden können, denn in Salisbury und in den anderen Wahlkreisen von Dorset und Wiltshire wurden die Tories erneut ins Unterhaus gewählt.
Erst in der weiter östlich gelegenen Bischofsstadt Winchester ging der Unterhaussitz von den Tories an die Liberaldemokraten. Es hat nichts mit diesem Wahlergebnis zu tun, daß sich auch in Winchester eine mächtige Kathedrale befindet, die mit ihren ältesten Bauteilen in die normannische Zeit zurückreicht. Zwar ist Winchester Cathedral um zwei Meter kürzer als Ely Cathedral, wurde jedoch bis zum Bau des römischen St. Peter als die längste Kirche Europas angesehen und ist demzufolge auch auf dem Fußboden der Peterskirche vermerkt. Noch einmal auf die Nichterwähnung von Ely Cathedral in Rom zurückkommend, sei fairerweise festgestellt, daß man in Rom nicht anglikanischer sein kann als die Engländer selbst, denen auch die tatsächliche Länge von Ely Cathedral nicht stets geläufig ist.

Seit dem 13. März 1994 werden Frauen ordiniert

Drei Wochen vor der Unterhauswahl veröffentlichte der *Council of Churches for Britain and Ireland,* dem die Anglikaner, die Katholiken und die Freikirchen angehören, eine umfangreiche Studie – 298 Seiten – über die Arbeitslosigkeit nach 18 Jahren konservativer Regierung (Unemployment and the Future of Work. An Enquiry for the Churches, London 1997). Vor dem Hintergrund eines statistisch feststellbaren Wirtschaftsaufschwungs in Großbritannien wird eindringlich auf das Problem hingewiesen, dem die britische Gesellschaft sich ausgeliefert sieht: „In einigen Regionen unserer Inseln scheinen wir in dem Maß auf eine soziale Krise zuzusteuern, wie sich eine wechselseitige Ablehnung zwischen den Besitzenden und Nicht-Besitzenden aufbaut. Diese Situation wurde schon viel zu lange vernachlässigt und einer zunehmenden Verschlechterung überlassen." Nach Meinung der Kirchen haben alle Parteien darin versagt, eine Politik des sozialen Wandels einzuleiten: „Wenn so viele Menschen in Armut und Arbeitslosigkeit leben, ist es falsch, immer nur die Forderungen derer zu erfüllen, denen es ohnedies bereits gut geht. Keine politische Partei hat ein Programm vorgestellt, das den Bedürftigen in unserer Gesellschaft eine nennenswerte Verbesserung ihrer Lage anbietet."
Der Zeitpunkt, zu dem *Unemployment and the Future of Work* veröffentlicht wurde, war gut gewählt, doch bleibt abzuwarten, welche Arbeitsmarkt-, Steuer- und Sozialpolitik die Regierung Blair einleitet. Die weitreichende Parallelität, mit der die britischen und deutschen Kirchen politikkritisch auf die Arbeitslosigkeit in ihren Ländern reagieren, erstaunt und sollte in den deutschen Kirchen aufmerksam beobachtet werden. Falls Tony Blairs Politik sich nur als „Thatcherismus mit einem menschlichen Gesicht" entpuppen sollte, wie manche Beobachter befürchten, dann wird in den kommen-

den Jahren für die britischen Kirchen noch viel Überzeugungsarbeit zu leisten sein.

Am 13. März 1994 wurden in der Kathedrale von Bristol 32 Frauen zu Pfarrerinnen der Church of England ordiniert (vgl. HK, März 1994, 176 ff.). Dieser Vorgang war einmal der Abschluß eines viele Jahre dauernden und komplizierten Prozesses der Meinungsbildung und Gesetzgebung in den synodalen Gremien. Die Ordination der ersten Pfarrerinnen war zugleich ein wichtiger Neuanfang im Leben der Church of England. Die sich anschließenden Proteste, Amtsniederlegungen und Übertritte zur katholischen Kirche wurden weit über England hinaus aufmerksam beobachtet. Es war vorauszusehen gewesen, daß einige prominente Laien und Geistliche, die mit der Frauenordination nicht einverstanden waren, sich öffentlich zu Wort melden würden. Umweltminister *John Selwyn Gummer* wurde auf direktem Wege katholisch und verunglimpfte dann seine seitherige Kirche als „Sekte": „Alles, was ihr bleibt, ist Geschichte" (Die Zeit, 11.3.94). Es waren nicht nur die Frauen in dieser durch Politikermund ausgerufenen „Sekte", die sich bei dieser dümmlichen Wortmeldung ihren Teil dachten.
Wenige Wochen nach den Ordinationen von Bristol meldete der *Daily Telegraph,* daß fünf Londoner Gemeinden samt ihren Pfarrern zur katholischen Kirche übertreten wollten und daß bis zum Juli 1994 einige hundert Laien sowie 139 Geistliche – von 12 000 Geistlichen insgesamt – diesen Übertritt vollzogen hätten. Man muß diese Zahlen genau lesen und versuchen, hinter den heißen „news", daß hier ein Minister, da ein hoher Richter und obendrein jemand aus dem Hochadel die Kirche verlassen hätten, die nüchterne Wirklichkeit zu erkennen. Die 139 konvertierten Geistlichen – auch wenige Bischöfe darunter – machten im Juli 1994 nur 1,16 Prozent der anglikanischen Geistlichen aus. Mit einem Verlust von 139 Geistlichen konnte die Church of England – was die reinen Zahlen angeht – gut fertig werden, wenn zugleich gesehen wird, daß die neu eingeführte Frauenordination die Gesamtzahl aller Geistlichen bereits im Jahr 1994 stabil gehalten hat.

Der *intensive, in höchstem Maß seriöse Meinungsbildungsprozeß* auf allen Entscheidungsebenen der Church of England sowie das gewissenhafte synodale Gesetzgebungsverfahren sind beeindruckend wegen der demokratischen Fairneß, mit der die Akteure während eines Zeitraums von 20 Jahren miteinander umgingen. Bereits im Jahr 1975 war in der *General Synod* ein Antrag, daß es in der Church of England keine grundsätzlichen Einwände gegen die Frauenordination gebe, mit 255 zu 180 Stimmen angenommen worden. Ein weiterführender Antrag, der auf die Aufhebung aller die Frauen betreffenden Einschränkungen zielte, wurde dagegen verworfen (The Ordination of Women to the Priesthood: The Synod Debate, 11 November 1992, The Verbatim Record, London 1993, 88). Im November 1984 beschloß dann die *General Synod,* mit der Gesetzgebung über die Frauenordination zu beginnen („to bring forward legislation to permit ordination of women to the priesthood"), was zur Folge hatte, daß im Juli 1985 das Amt des *Deacon* für Frauen eröffnet wurde. Die ersten weiblichen Deacons wurden 1987 geweiht. Ein Jahr zuvor (Juli 1986) wurde dagegen der Antrag, Pfarrerinnen, die in überseeischen anglikanischen Kirchenprovinzen ordiniert worden waren (1986 gab es in USA, Kanada, Neuseeland und Uganda schon etwa 1400 ordinierte Pfarrerinnen), in der Church of England amtieren zu lassen, noch einmal abgewehrt.
Der erste, nur allgemein gehaltene Bericht des *House of Bishops* über eine allenfalls einzuführende Frauenordination wurde 1987 in den drei „Houses" der General Synod jeweils mit großer Mehrheit angenommen. Der zweite Bericht von 1988 umriß bereits detailliert die einzelnen Elemente der vorgesehenen Gesetzgebung und wurde demzufolge nur mit knapperen Mehrheiten verabschiedet (House of Bishops: 28 zu 21; House of Clergy: 137 zu 102; House of Laity: 134 zu 93). Da die Frauenordination eine höchstrangige Gewissensentscheidung für die Geistlichen werden würde, wurden Regeln für den Fall erarbeitet, daß Amtsinhaber – auch Bischöfe – gegen die Frauenordination stimmen und dennoch in der Kirche weiterarbeiten würden. Für den Fall, daß Amtsträger aus Gewissensgründen auf ihr Amt verzichten würden, wurden umfassende besoldungsrechtliche Garantien für die Betroffenen entwickelt.

Nach weiteren vier Jahren synodaler Arbeit wurde das Kirchengesetz mit dem Titel *Priests (Ordination of Women) Measure 1993* am 11. November 1992 in den drei Häusern der General Synod jeweils mit Zweidrittelmehrheit angenommen (House of Bishops: 39 zu 13 – 75; House of Clergy: 76 zu 74 – 70,4; House of Laity: 169 zu 82 – 67,3). Das Gesetz trat am 1. Februar 1991 in Kraft. Die Ordination in der Kathedrale von Bristol erfolgte sechs Wochen später am 13. März 1994.

Beziehungen zu Rom normalisiert

Drei Jahre später hat sich die Situation weiter beruhigt. Inzwischen sind etwa 400 Geistliche aus dem Amt geschieden, von denen sich ein Teil der katholischen Kirche angeschlossen hat. Die kirchliche Statistik zeigt, daß im Jahr 1995 bereits 820 ordinierte Frauen in der Church of England tätig waren (The Church of England Year Book 1997, London 1997, 180). Der verärgerte Minister Gummer muß sich mit seinem Verdikt irgendwie geirrt haben, denn 1996 brachte eine Umfrage des *Guardian* an den Tag, daß lediglich 1,5 Prozent der anglikanischen Gemeinden weibliche Priester konsequent ablehnen. In der Anglikanischen Gemeinschaft – nämlich in Neuseeland – gab es bereits Ende 1992 die erste Frau als Diözesanbischof, die außerdem eine Engländerin ist. Zum gleichen Zeitpunkt amtierten in den USA die ersten beiden weiblichen Suffraganbischöfe. Wir dürfen vermuten, daß nicht lange nach der Jahrtausendwende dieser letzte Schritt auch in der Church of England nachgeholt werden wird.

Minister Gummer hatte 1994 orakelt, daß der „Sekte anglikanische Kirche" nur noch der Rückzug in die Geschichte übrig bliebe. Nach der Unterhauswahl vom 1. Mai 1997 ist aber mit Sicherheit anzunehmen, daß die von der Labour Party gestellte neue Umweltministerin sich bei dem zu erwartenden Kirchengesetz über Frauen im anglikanischen Bischofsamt nicht mehr wie Gummer disqualifizieren wird.

Nach der Kirchentrennung im 16. Jahrhundert traf am 2. Dezember 1960 zum ersten Mal ein Erzbischof von Canterbury mit einem Papst zusammen. Der Besuch Geoffrey Fishers im Vatikan stieß bei Kardinalstaatssekretär Tardini zunächst auf leise Bedenken, was nach 426 Jahren einer komplizierten gemeinsamen Kirchengeschichte nicht verwunderte. Tardini hatte nicht gewollt, daß Erzbischof Fisher auch mit Kardinal Bea in dessen neuerrichtetem Sekretariat zusammenträfe. Die von dem Engländer vorgeschlagene und vom Kardinalstaatssekretär aus dem Besuchsprogramm gestrichene Begegnung war dann von Johannes XXIII. doch wieder auf das Programm gesetzt worden. Lediglich das offizielle Besuchsphoto, das den Erzbischof von Canterbury mit dem Papst zeigen sollte, wurde nicht aufgenommen, weil der Kardinalstaatssekretär den Photographen des Vatikan für zwei Wochen in Urlaub geschickt hatte.
Als Erzbischof *Michael Ramsey,* Geoffrey Fishers Nachfolger, einige Jahre später Paul VI. im Vatikan besuchte, war von einer vatikanischen Zurückhaltung nichts mehr zu spüren. Am 5. Dezember 1996 begegnete der gegenwärtige Erzbischof von Canterbury, *George Carey,* erst im Vatikan und nachmittags bei einer Vesper in der Kirche San Gregorio al Celio dem Papst (vgl. HK, Februar 1997, 64ff.). San Gregorio war ausgewählt worden, weil vor 1400 Jahren in dieser Kirche Papst Gregor I. den Benediktinermönch *Augustin* mit der Mission unter den Angelsachsen beauftragt hatte. Augustin war 597 in England angekommen und 601 zum ersten Erzbischof von Canterbury berufen worden. Auf seinem Grab in der von ihm errichteten Kirche, welche später zur Vorgängerin der Kathedrale von Canterbury wurde, ist Augustins Weg nach England nachgezeichnet: „Hier ruht der hochwürdige Herr Augustinus, der erste Erzbischof von Canterbury. Nachdem er von dem seligen Gregor, dem Bischof der Stadt Rom, hierher gesandt und durch Gott mit Wundern unterstützt worden war, hat er König Ethelbert samt seinem Volk vom Götzenkult zum Glauben an Christus geführt. In Frieden beendete er die Tage seines Auftrags und starb am sechsundzwanzigsten Mai (zwischen 604 und 609) in der Regierungszeit des genannten Königs."

Die Namen der zehn ersten Erzbischöfe von Canterbury überliefert Simeon von Durham (gestorben um das Jahr 1130). Der neunte Erzbischof, Tatwine, war 734 gestorben, und Nothelm wurde im darauffolgenden Jahr zum zehnten Erzbischof von Canterbury konsekriert, was dem buchhalterisch vorgehenden Simeon die Gelegenheit bot, die Namen aller bisherigen Erzbischöfe – Augustin, Laurentius, Mellitus, Justus, Honorius, Deusdedit, Theodor, Berthwald, Tatwine, Nothelm – für seine Leser zusammenzustellen.

Was am 5. Dezember 1996 mit der Begegnung von Erzbischof Carey und Johannes Paul II. begonnen hat, wird dieses Jahr mit vielen Jubiläumsfeiern in Canterbury und London fortgesetzt. Augustin wird nicht nur als der erste Erzbischof von Canterbury geehrt, sondern auch als der Gründer der Diözese London und der Erbauer der Kathedrale in Canterbury, Rochester und St. Paul's (London). (London Link. The Diocese of London Newspaper, Easter 1997).
An Augustins Todestag (26. Mai) fand in Canterbury Cathedral der feierliche Gedenkgottesdienst der Church of England statt, an dem auch der Prince of Wales teilnahm. Einen Tag später feierte Kardinal Hume in der Londoner Westminster Cathedral die Messe zur Erinnerung an Augustins Ankunft in England, und am 28. Mai veranstaltete der Erzbischof von Canterbury im Londoner Lambeth Palace eine Gartenparty, bei der Kardinal Hume, der neue Premierminister und der Führer der Opposition anwesend waren.

Die Church of England – ein Gesamtkunstwerk

Die Church of England ist eine gebildete Kirche und eine Bildungskirche geblieben. *Stephen Neill* schrieb vor bald zwei Generationen, daß ihr niemals gelehrte und herausragende Diener gefehlt hätten (Stephen Neill, Anglicanism, Harmondsworth 1958, 127), und diese Einschätzung wird sich auch in das kommende Jahrtausend übertragen lassen. Wenn man von der mächtigen Präsenz der Church of England in Oxford, Cambridge und Durham einmal absieht, so ist sie auch in allen anderen britischen Universitäten und Hochschulen verwurzelt. Wie das Leben einer Kathedrale und einer Universität zu einer Einheit geworden ist, läßt sich in dem Roman „The Cathedral" (1922) von *Hugh Walpole* (1884–1941) nachlesen, wobei Walpole davon profitierte, der Sohn eines Bischofs von Durham gewesen zu sein.
In Buchgeschäften bei Kathedralen sind jeden Monat Plakate angebracht, die Bücher unter dem Motto „The Vicar's Choice", „The Dean's Choice" oder „The Bishop's Choice" ihren Kunden empfehlen wollen. Der Bischof von Jarrow, Suffraganbischof von Durham, hat dieses Jahr den Koran als seine Lektüre während der Passionszeit gehabt: „It has been a very good six weeks for me... I found a lot of resonances with the Bible" (The Guardian, 1.4.97). Die kirchlichen Privatschulen (Public Schools), aus denen die Chorsänger für die Kathedralen gewonnen werden, haben ein hohes Niveau und sind teuer. In Großbritannien ist jede dritte Schule eine kirchliche Schule, und jeder vierte Schüler besucht eine solche. Der Anteil der anglikanischen Schulen an diesen von einer Kirche geleiteten Schulen ist hoch.

Die Church of England ist ohne die Kirchenmusik nicht vorstellbar. Tallis, Byrd, Purcell, Händel und Britten in einer Kathedrale gesungen und vorgetragen vom Domchor, der im Interesse des Klangs leider noch zu oft nur aus Knaben- und Männerstimmen gebildet ist, heben die, die in einen Evensong geraten, in eine Bewußtseinssphäre, die sie sonst

nicht verfügbar haben. Die Metapher mag schief gewählt sein: aber der Besucher im Evensong wähnt sich plötzlich in eine andere Welt versetzt. Die weiten Kathedralen – normannisch, romanisch, gotisch oder Perpendicular Style –, der im Raum verschwebende Klang, die Texte englisch und lateinisch: sind die Mitglieder der Church of England besser dran als wir anderen im Rest Europas?

Die Kirchenmusik ist ein Teil der Liturgie, und darum ist die Church of England eine liturgische Kirche. Morning Prayer und Evensong beginnen immer: O Lord, open thou our lips. / And our mouth shall shew forth thy praise. / O God, make speed to save us. / O Lord, make haste to help us. Als Augustin vor 1400 Jahren nach Canterbury kam, hieß das: Domine, labia mea aperies, / et os meum annuntiabit laudem tuam. / Deus, in adiutorium meum intende. / Domine, ad adiuvandum me festina. Mit denselben Sätzen beginnt jede Hore im Monastischen Brevier – die Church of England ist eine Kirche aus klösterlicher Tradition, und sie ist eine Kirche aus ältester christlicher Tradition. Das Morning Prayer trat an die Stelle der Laudes, weshalb es das Benedictus enthält. Im Evensong hat Thomas Cranmer – der Erzbischof von Canterbury, der von Maria Tudor hingerichtet wurde – Vesper und Komplet miteinander verbunden: Magnificat, Nunc dimittis und Abendkollekte sind zu Elementen eines Gottesdienstes geworden. Die Neufassung des *Common Prayer Book,* die für das Jahr 2000 vorbereitet wird, wird die liturgische Tradition der Church of England an die veränderte englische Alltagssprache anpassen (The Lectionary 1997, London 1996, 3).

Das Spezifikum der Church of England ist, daß sie seit ihrer Gründung *Teil einer relativ beschreibbaren Nationalkultur* geworden ist. Sie gehört zu einem Land, das wegen seiner Insellage von allzu direkten kontinental-europäischen Einflüssen frei blieb und unter der Krone seine politische Einheit gefunden hat. Die englische Sprache verbindet Kirche, Staat, Gesellschaft und Krone. Ohne die englische Sprache und ohne den geographischen Rahmen Englands verliert die Church of England wichtige Elemente ihrer Existenz als „anglikanische" Kirche. In USA wird sie als „Episcopal Church" verwechselbar mit anderen Kirchen. Der Zusammenhalt der *Anglican Communion,* zu der in 164 Ländern etwa 70 Millionen Christen gehören, wird seit 1867 auf den *Lambeth Conferences,* die der Erzbischof von Canterbury einberuft, gepflegt (The Church of England Year Book 1997, 259–263). Zu der nächsten, der dreizehnten Lambeth Conference in Canterbury im Jahr 1998 werden achthundert Bischöfe erwartet.

In einer glücklichen Randlage haben sich in der Church of England bewährte Traditionen und Strukturen erhalten, die anderswo in Europa verlorengingen oder zumindest sehr stark deformiert worden sind. Die anglikanische Kirchengeschichte von 463 Jahren – gerechnet ab der Suprematsakte von 1534 – erreicht in der Church of England unserer Tage die Gegenwart und wird in der erklärten Absicht genutzt, aus ihr auch die kirchliche Zukunft zu gestalten. Die Church of England ist ein kulturelles Gesamtkunstwerk, das zu beachten sich lohnt.

Hermann Vogt

Land im Aufbruch?

Der Libanon nach dem Papstbesuch

Der Libanon ist das nahöstliche Land mit dem höchsten christlichen Bevölkerungsanteil. Größte christliche Glaubensgemeinschaft sind die mit Rom verbundenen Maroniten. Johannes Paul II. besuchte den Libanon Mitte Mai und rief in dem von einem langjährigen Bürgerkrieg schwer heimgesuchten Land zur Versöhnung auf.

Kaum ein Bibelwort kann die jüngste Geschichte dieses Landes im Nahen Osten treffender charakterisieren als das Buch der Richter: „Und Feuer wird die Zedern des Libanon zerstören" (Ri 9,15). Der Bürgerkrieg ist vorbei, langsam versucht das Land, seine Ohnmacht zu überwinden. Beirut ist die wohl größte Baustelle des Vorderen Orients. Papst Paul VI. hätte bei seiner Zwischenlandung in Beirut am 2. Dezember 1964 wohl kaum gedacht, daß der Zedernstaat Jahre später einer der größten Schlachtplätze der Mittelmeerwelt werden würde. Heute grünt das Gras über dem „Platz der Märtyrer" in Beirut. Aber die Stimmen bleiben, der Libanon sei ein besetztes Land.

Das kompliziert gewachsene Staatsgefüge Libanon ist schwierig zu durchschauen. Bereits nach dem Ersten Weltkrieg und dem Ende des Osmanischen Reiches hofften die libanesischen Religionsgemeinschaften auf Unabhängigkeit des Landes. Frankreich bestand damals auf seiner Vormachtstellung und annektierte 1920 die Bekaa-Ebene und den Südlibanon – die Grundlage für die heutige Grenzziehung. Der Libanon erhielt 1926 als Republik eine Verfassung. Als 1941 das Völkerbundsmandat Frankreichs für den Libanon erlosch, schwankte das Land zwischen Anerkennung seiner Unabhängigkeit (26. 11. 1941 formell) und deren Ablehnung durch Frankreich. Am 8. November 1943 änderte das libanesische Parlament die Verfassung von 1926. Die Parlamentarier wurden von den Franzosen verhaftet,

zwei Wochen später, am 22. November, konnten die libanesischen Amtsträger wieder eingesetzt werden. Dieses Datum gilt als tatsächlicher Beginn der Unabhängigkeit.

Der Pakt gegenseitiger Koexistenz zwischen den Religionsgemeinschaften führte zu jener mündlichen Vereinbarung, die in großen Teilen auch heute noch Gültigkeit hat: Demnach verpflichten sich die Religionen auf politische Neutralität und Anerkennung der Unabhängigkeit. Der Libanon gehört nach der Verfassung zur arabischen Welt, ohne aber Bindungen an den Westen aufzugeben. Das Amt des Staatspräsidenten fällt immer einem maronitischen Christen zu, der Ministerpräsident muß Sunnit, der Parlamentspräsident Schiit sein.
Die enge Zusammenarbeit von Muslimen und Christen verhalf dem Libanon zu einem raschen wirtschaftlichen Aufstieg, so daß er schon bald als die „Schweiz des Orients" bezeichnet wurde. Außenpolitisch wirkte das Land u. a. 1945 bei der Ausarbeitung der Charta der Vereinten Nationen mit. Die Ausrufung des Staates Israel am 14. Mai 1948 hatte für den Libanon verhängnisvolle Folgen; es kam zu unübersehbaren Flüchtlingsströmen von Palästinensern. 77 Prozent der von den in den Libanon Geflüchteten gehörten der sunnitischen Glaubensrichtung an, womit das Proporzsystem der Gesellschaft gefährdet war. Die kriegerischen und terroristischen Auseinandersetzungen der PLO mit Israel, besonders seit dem Sechstagekrieg 1967, haben auch den Libanon erschüttert. Die eigentliche Tragödie begann aber mit dem ersten Schuß im 14jährigen Bürgerkrieg am 13. bzw. 14. April 1975.

Stationen eines langen Leidensweges

Auslöser war im zunächst politischen Religionskrieg, der sich später zu einem Konflikt „Jeder gegen jeden" entwickelte, die Benachteiligung der muslimischen Bevölkerung aufgrund des verfassungsmäßig garantierten Proporzsystems. Die Christen nahmen zahlreiche Schlüsselpositionen ein und besaßen darüber hinaus eine 6:5 Mehrheit im Parlament (53 Christen, 45 Muslime, 1 Jude). Diese Mehrheit entsprach der demographischen Situation aber höchstens in den 60er Jahren. Bereits zu Beginn der 70er Jahre hatte sich eine muslimische Mehrheit in der Bevölkerung gebildet. Die christlichen Milizen suchten damals von sich aus die Konfrontation, trotz militärisch unterlegener Kampfkraft gegenüber den Gegnern. Hinzu kam der bewaffnete Kampf der PLO gegen Israel. Am 31. Mai 1976 marschierten syrische Truppen in den Libanon ein und die „Arabische Liga" verlieh der Regierung in Damaskus ein offizielles Mandat als „Ordnungsmacht", außer im Südlibanon, wo Israel in einer ersten Invasion 1978 eine eigene Grenze, die berühmte „rote Linie", setzte.
Eine Konfrontation folgte der nächsten. Die Drusen – überwiegend im Schufgebirge südlich von Beirut siedelnd – schlugen sich auf die Seite der Syrer. Der Bürgerkrieg wurde unübersichtlich, als sich die christlichen Politiker untereinander spalteten. Während Israel am 6. Juni 1982 die Aktion „Frieden für Galiläa" startete und den Libanon bis vor die Tore Beiruts besetzte, hofften die christlichen Milizen – die nie die Mehrheit der libanesischen Christen hinter sich hatten – auf ihre Chance. Die muslimischen Milizen verzichteten gegenüber Israel auf Widerstand, der christliche Chef *Baschir Djemayel* konnte als Staatspräsident ausgerufen werden (23.8.1982). Noch vor Amtsantritt wurde er ermordet und sein Bruder Amin trat die Nachfolge an.
Der Machtzuwachs artete in das Begleichen alter Rechnungen aus: Im September 1982 kam es zu jenen tragischen Massakern durch christliche Milizen in den Palästinenserlagern von Sabra und Chatila bei Beirut. Israel wurde beschuldigt, das Massaker nicht verhindert zu haben. Die christlichen Milizen nutzten die libanesische Armee – in der Mehrheit muslimisch –, deren Offiziersränge von Christen besetzt waren. Nicht zu vergessen ist, daß in den Jahren 1982/83 die USA, Frankreich und Italien eigene Militärkontingente nach Beirut schickten, um *Amin Djemayel* zu helfen.

Unter Druck stimmten die Christen 1984 der Bildung einer „Regierung der nationalen Einheit" zu, die aber ein Jahr später nur noch formell existierte. Seit dieser Zeit ging es auch mit der libanesischen Wirtschaft bergab. Am 1. Juni 1985 wurde von Israel die bis heute gültige Sicherheitszone im Südlibanon als Ergänzung zur „roten Linie" von 1978 eingerichtet. Syrien arbeitete eng mit Drusenführer *Walid Djumblat* (dem heutigen Minister für Flüchtlingsfragen) und dem Chef der schiitischen Amal-Miliz, *Nabih Berri*, zusammen (er ist heute Parlamentspräsident und war damals für Attacken auf palästinensische Flüchtlingslager verantwortlich). Damaskus ließ 1987 neue Truppenverbände in den Libanon einmarschieren. Als im September 1988 die Amtszeit Djemayels auslief, waren es die muslimischen Milizen, die seine Wiederwahl verhindern wollten. Einen Tag vor Ende seiner Amtszeit ernannte Djemayel den Armeechef, General *Michel Aoun*, zum Interims-Ministerpräsidenten. Seit dieser Zeit wurde auch die Armee des Landes zur „offiziellen" Bürgerkriegspartei.
Aoun stürzte das Land seit März 1989 in einen „Befreiungskrieg", besessen von der Vorstellung, daß Syrien seine Truppen abziehen müsse, wenn es zu Friedensverhandlungen kommen solle. Es war ausschließlich der Irak, der ihn in seinem Kampf gegen Syrien unterstützte. Mit dem von der „Arabischen Liga" diktierten Friedensabkommen von Taif (30.9. bis 22.10.1989) mußte sich auch General Aoun in die Rolle des Rebellen zurückziehen. Waren anfangs noch Tausende für den Chef der Militärregierung auf die Straße gegangen, konnte ihm bald nur noch Bombenterror in die Schlagzeilen verhelfen. Aoun lebt heute im Exil in Paris.

Was in Taif nahe dem saudi-arabischen Mekka beschlossen wurde, war zwar das *offizielle Ende des Bügerkrieges*. Viele Kampfhandlungen gingen jedoch weiter. Das Papier hat die Privilegien der Christen weitgehend beseitigt, besonders ihre Mehrheit im Parlament. Seit Taif sind dort Christen und

Muslime gleich stark vertreten; die Zahl der Abgeordneten wurde auf 108 und später auf 128 erhöht. Die Parlamentarier konnten ihr Mandat von 1972 im November 1989 bis Anfang 1994 verlängern; das Regierungssystem von 1943 wurde in modifizierter Form bestätigt. Einer der wichtigsten Punkte, auf den auch die maronitische Kirche großen Wert legt: Die Rückführung von Füchtlingen und Obdachlosen. Scharfe Kritik gab es von christlicher Seite bei den Zugeständnissen an die Syrer, die der libanesischen Regierung helfen sollten, die durch den Frieden gewonnene Autorität im Land zu sichern.

Nach dem Friedensabkommen von 1989

Auch acht Jahre nach dem Friedensschluß von Taif sind viele Forderungen des Vertrages nicht umgesetzt. Nach Angaben des Katholischen Informationsbüros im Libanon waren im Mai 1997 noch immer 60 Prozent der Flüchtlinge innerhalb des Landes („displaced persons") nicht reintegriert. Das Ministerium für die „displaced persons" mit Walid Djumblat an der Spitze gibt die Gesamtzahl mit 800 000 an, wovon allein 450 000 auf eine Lösung ihrer Probleme warten. Auch die eigentlichen Zahlen der Kriegsopfer sind schwankend; offizielle Angaben wurden nie veröffentlicht. In einer Studie der katholischen Kirche, die ebenfalls im Mai publik wurde, ist von 140 000 Todesopfern (davon 90 Prozent Zivilisten), 300 000 Verwundeten, 9 600 Verstümmelten und Behinderten, 17 000 Vermißten und 13 000 Entführten die Rede. Das bedeutet, daß während des Krieges 3,7 Prozent der Bevölkerung ums Leben kamen.
Allein 950 000 Menschen (davon zwei Drittel Christen) haben das Land verlassen. Dieser Exodus hat sich auch nach dem Bürgerkrieg fortgesetzt. Waren es anfangs überwiegend wohlhabende Christen, die immigrierten, spricht man im Libanon heute von einem „multikonfessionellen" Exodus. Ein Drittel aller christlichen Einrichtungen wurde zerstört. Allein die maronitische Kirche verlor 71 Prozent ihrer Gebäude und Institutionen. Im Oktober 1996 wurden die ersten Resultate der ersten Bevölkerungszählung seit 1932 veröffentlicht: Demnach leben heute im Libanon 3 112 000 Menschen (in der Statistik werden die palästinensischen Flüchtlinge nicht mitgezählt), die Analphabetenquote liegt bei 13,6 Prozent. Allein seit Mitte 1993 haben 23 500 Personen das Land verlassen, von denen 2 Prozent Analphabeten und 33,6 Prozent Personen mit einem Universitätsabschluß waren.

Hat der Libanon eine Zukunft? Während der Friedensschluß von Taif nur langsam realisiert wird, hofft man auf das alte Prinzip der Koexistenz zwischen Muslimen und Christen. Dieses Bemühen steht aber unter anderen Vorzeichen als noch vor Ausbruch des Bürgerkrieges. Heute fühlt sich der überwiegende Teil der libanesischen Bevölkerung von zwei Staaten besetzt. Während Israel die UNO-Resolution 425 vom 19. März 1978, die den Abzug israelischer Truppen aus dem Südlibanon fordert, nach wie vor ignoriert, befinden sich rund 40 000 syrische Soldaten in großen Teilen des Landes. Diese Präsenz geht einerseits auf den erneuten Einmarsch des Militärs von Syriens Staatschef *Hafiz al-Assad* im Jahre 1987 zurück, andererseits auf ein syrisch-libanesisches Verteidigungsbündnis von 1991.
Die Christen warnten damals vor einer syrischen Übermacht im Land. Sie sind es hauptsächlich, die die Folgen des Friedens von Taif zu tragen haben. Dabei ist es schwierig, mit den innenpolitischen Hardlinern auszukommen: Eine radikale Kraft, die noch lange nach dem Friedensschluß von Taif wirkte, waren die „Forces Libanaises" (FL), eine von 18 Terrorgruppen, die den Dschungel innerlibanesischer Verstrickung kennzeichnen. Nach dem Bombenanschlag im Februar 1994 auf eine Kirche – 10 Menschen starben damals – wurde die FL schon bald verboten und am 24. Juni 1995 konnte ihr Drahtzieher *Samir Geagea* verurteilt werden. Einen Tag vor der Ankunft Johannes Pauls II. sprach man für Geagea zum dritten Mal eine lebenslängliche Haftstrafe aus. Das Oberhaupt der maronitischen Kirche, Patriarch *Nasrallah Sfeir*, protestierte: Man könne nicht nur einen Schuldigen verurteilen. Es müsse Gerechtigkeit walten und deshalb seien alle Verantwortlichen der Terrorgruppen und Kriegsparteien vor Gericht zu stellen.

Der Ruf scheint ungehört zu bleiben, besonders beim sunnitischen Regierungschef *Rafik Hariri*, Bauunternehmer und Milliardär (er rangiert unter Nr. 116 der weltweit reichsten Personen), der seit 1992 das Land lenkt, leitet und sich als „Retter der Wirtschaft" versteht. Die Großbaustelle Beirut, in der die Einschußlöcher des Bürgerkrieges nur langsam vernarben, möchte Hariri zu einem Wirtschaftsparadies machen. Bei enger Abhängigkeit an die Schutzmacht Syrien legt er Wert auf gute Kontakte zum Vatikan: In seiner Amtszeit suchte Hariri bereits drei Mal den Papst auf. Hier setzt die Kritik einer großen Gruppe von Christen an. Sie sehen in der fortgesetzten Islamisierung des Libanon eine Gefahr und wollen sich mit dem Präsidentenamt, das seit 1989 der gemäßigte *Elias Hrawi* bekleidet, nicht zufrieden geben. In dem schrittweisen Arrangement mit den Muslimen sowie der Schutzmacht Syrien befürchten sie den Verfall des Staates.

Die Nahostpolitik des Vatikan setzt für den Libanon – in Absprache mit dem Oberhaupt der maronitischen Kirche, Patriarch Sfeir – auf ein gegenseitiges Auskommen von Christen und Muslimen. Die Christen müßten sich mit ihrer Minderheitensituation arrangieren (zwischen 40 und 48 Prozent der Einwohner sind christlichen Glaubens, die wenigen offiziellen Angaben weichen enorm untereinander ab). Diese Forderung hat jetzt auch Johannes Paul II. während seiner zweitägigen Libanonreise im Mai erhoben.
Aber die Minderheitensituation ist für die Christen nicht einfach. Das Nebeneinander von zwölf christlichen Bekenntnissen fordert zunächst den interkonfessionellen Dialog ein, bevor man zum interreligiösen Gespräch übergeht. Rechnet man die islamischen Gruppen und rund 1000 Juden hinzu,

leben im Libanon 18 Religionsgemeinschaften. Mehrheitlich ist der Islam mit Schiiten (750000 Anhänger), Sunniten (500000) und Drusen (200000) vertreten. Die größte christliche Kirche sind die Maroniten (800000), gefolgt von Griechisch-orthodoxen, Melkiten und Armenisch-Apostolischen.

Die Christen sind bereit, ihre Hilfe beim Wiederaufbau des Staates zu leisten. So unterhalten die katholischen Bekenntnisse 325 Schulen mit mehr als 220000 Schülern und 12800 Lehrern. Damit stehen 30 Prozent des gesamten libanesischen Schulsystems in katholischer Trägerschaft. Ein Viertel der Schüler sind nicht christlichen Glaubens. Auch auf dem caritativen Sektor ist die Kirche von Bedeutung: Im Libanon gibt es 354 katholische Sozialeinrichtungen, zu denen auch Krankenstationen und Heime gezählt werden. Die katholische Kirche verfügt über mehr als 1000 Gemeinden, etwa 730 Weltpriester und nahezu 3000 Ordensleute.

Papstbesuch als Ermutigung für die Christen des Libanon

Seit Jahren prangert Patriarch Sfeir unermüdlich – trotz Beobachtung durch den syrischen Geheimdienst – die Besetzung seines Landes durch Damaskus an. Der Besuch des Papstes habe der Welt klar vor Augen geführt, daß der Libanon ein besetztes Land sei, so Sfeir vor und nach der Visite. Mit Blick auf das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen meint er, daß trotz gegenseitiger Toleranzbeteuerungen die Ungerechtigkeit auf dem Vormarsch sei. Am 15. September 1996 ging die zweite Parlamentswahl nach dem Bürgerkrieg zu Ende. Sfeir zweifelt Sinn und Zweck des Urnenganges an: Der Libanon sei kein freies Land, das souveräne Entscheidungen treffen könne, besonders angesichts von 40000 syrischen Soldaten und der Besetzung von 15 Prozent des nationalen Territoriums durch Israel. Das ungelöste Problem der Anwesenheit einer halben Million Palästinenser und der Kinderreichtum der muslimischen Familien führten zu einem steten Rückgang der Christen. Ungerecht aufgeteilte Wahlbezirke und die teilweise korrupte Politik Hariris setzten nach seiner Auffassung viele Fragezeichen über die Wahl. Was man beim Friedensschluß von Taif versucht habe – eine Regierung der nationalen Einheit zu schaffen – sei bisher noch nicht umgesetzt.

Auf die schwierige Situation des Landes reagierte der Papst, indem er – zwei Jahre nach dem Friedensschluß von Taif – am 12. Juni 1991 die Einberufung einer *Sondersynode* für den Libanon bekanntgab: „Es gibt keinen anderen Weg, um der dramatischen Situation in dem Land zu begegnen und dem Volk neuen Mut zu geben", so Johannes Paul II. damals. Bereits zuvor hatte es von seiner Seite ungezählte Appelle an die libanesische Adresse gegeben. Hervorzuheben sind die Botschaft zur Demokratie im Libanon (1.5.1984), die Botschaft zur Freiheit (7.9.1989) und die Botschaft zum friedlichen Zusammenleben der unterschiedlichen Religionen und Kulturen (25.5.1990).

Aber auch der Papst hat die Macht des libanesischen Terrors zu spüren bekommen. Die zunächst für Mai 1994 geplante Reise in den Libanon wurde aus angeblichen Sicherheitsgründen abgesagt. Die Anschläge der FL waren willkommener Anlaß zu politischen Manövern rund um den Papstbesuch. „Das libanesische Volk hofft darauf, einen gerechten Frieden zu finden, der ein Geschenk Gottes wäre... Das Land braucht Hife und Vertrauen, damit es sein altes Gesicht wiederbekommt", erklärte am Weihnachtstag 1993 der maronitische Bischof von Jbeil, *Bechara Rai*, mit Blick auf die geplante Synode. Zwischen dem 26.11. und dem 14.12.1995 tagten dann in Rom Bischöfe und andere Vertreter der katholischen Gemeinschaften im Libanon, um dem vom Bürgerkrieg geplagten Land neue Hoffnung zu schenken.

Es bedurfte intensiver diplomatischer Bemühungen, um die Reise Johannes Pauls II. zustande zu bringen, besonders im Februar 1997. Patriarch Sfeir hielt sich zu langen Gesprächen in Rom auf, am 22.2. reiste der Verantwortliche für die Außenbeziehungen des Vatikan, Erzbischof *Jean Louis Tauran*, zur syrischen Regierung nach Damaskus – wohl um das Einverständnis einzuholen bzw. letzte Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Denn zwei Tage später traf sich Regierungschef Hariri mit dem Papst und kündigte die Reise Johannes Pauls II. an. Parallel dazu veröffentlichten die Bischöfe des Libanon eine Erklärung, in der sie darauf hinwiesen, daß sich langsam ein Klima der Versöhnung zwischen den Religions- und Volksgruppen entwickle.
Der 31stündige Besuch Johannes Pauls II. im Libanon war eine Ermutigung für die Christen, aber auch eine politische Gratwanderung, die im gesamten Nahen Osten große Beachtung fand. Die Ansprachen des Papstes waren die Synthese dessen, was er in dem 190seitigen *nachsynodalen Schreiben* zur Libanonsynode unter dem Titel „Eine neue Hoffnung für den Libanon" in Harissa unterzeichnete und tags darauf an Vertreter des kirchlichen Lebens übergab. Der Papst forderte eine internationale Achtung des Libanon, damit dieser „seinen Platz im Konzert der Nationen" einnehmen könne. Durch den Bürgerkrieg habe es sinnloses Leid gegeben, Familien seien auseinandergerissen worden, Menschen hätten das Land verlassen.

Ein ausdrückliches Lob galt den Frauen des Landes: „Ich verneige mich besonders vor der Haltung unzähliger Frauen, darunter Mütter und Ehefrauen, die als Förderinnen der Einheit, als Erzieherinnen zum Frieden und zum Zusammenleben und als unermüdliche Partnerinnen des Dialogs zwischen den Menschengruppen und zwischen den Generationen gewirkt haben", so der Papst. Dialog und Kompromiß seien die Stützen für eine gerechte, die Menschenrechte achtende und auf jede Form von Extremismus verzichtende Zukunft. Die Überwindung egoistischer Interessen sei für den Wiederaufbau des Libanon ebenso wichtig wie die Wahrung moralischer und demokratischer Werte, um so am gemeinsamen Haus Libanon ohne Mauern mitzubauen. Den Jugendlichen in Harissa rief der Papst zu, sie müßten „den

Libanon der Zukunft vorbereiten, um daraus ein vereintes Volk zu machen mit all seiner kulturellen und geistigen Vielfalt".

Die Wunden des Krieges vernarben langsam

Johannes Paul II. vermied es, die Besatzungsmächte Syrien und Israel namentlich zu nennen. In den Reden wie auch im Synodendokument spricht er wohl von der Unerträglichkeit fremder militärischer Kräfte im Land. Die internationale Gemeinschaft müsse den Libanesen bei der Wiedererlangung des Friedens in einem von allen anerkannten und respektierten Staat helfen. Während einer Eucharistiefeier mit fast einer halben Million Menschen wich der Papst von seinem Redemanuskript ab und fügte mit Blick auf die israelischen Luftangriffe im Südlibanon hinzu: „Wenn von Tyrus und Sidon die Rede ist, kann ich es nicht unterlassen, das große Leid zu erwähnen, das die dortige Bevölkerung erlebt." Der Appell des Papstes: Das Land brauche neue Hoffnung, „damit der Libanon seine Rolle in Nahost, unter den Nachbarländern und gemeinam mit allen Ländern der Welt erfüllen kann". Und zum Abschluß auf dem Flughafen sagte Johannes Paul II.: „Ich ermahne die Führer der Nationen zur Einhaltung des internationalen Rechtes, besonders in Nahost, damit die Souveränität, die rechtmäßige Autonomie und die Sicherheit der Staaten garantiert und das Recht und die verständlichen Wünsche und Ansprüche der Völker respektiert werden."

Dazu solle auch das Ergebnisdokument der Libanonsynode beitragen, das eine detaillierte Analyse der kirchlichen Situation auch in bezug auf die anderen christlichen Patriarchate vornimmt. Die Zusammenarbeit unter den katholischen Denominationen müsse intensiviert, die ökumenischen Anstrengungen müßten verstärkt und der interreligiöse Dialog – in allererster Linie mit den Muslimen des Landes – gefördert und verbessert werden. In den Gesprächen des Papstes mit den muslimischen Religionsführern ging es vor allem um die Jerusalemfrage. Der schiitische Scheich *Mohammed Chamseddine*, der sunnitische Scheich *Mohammed Kabbani* und Drusenscheich *Moursel Nasr* erklärten nach der Begegnung, daß sie gegenüber dem Papst gegen die Judaisierung des arabischen Teils von Jerusalem protestiert und auf dem Recht des Libanon bestanden hätten, gegen die israelische Besatzung zu kämpfen.

Die Libanonsynode und die Papstreise waren für das Selbstbewußtsein des Landes ein Meilenstein. Johannes Paul II. wollte ganz besonders das Synodenpapier weder als einen Abschluß noch als den Endpunkt eines Weges sehen: „Im Gegenteil, es ist eine Aufforderung an alle Libanesen ... eine neue Seite der Geschichte aufzuschlagen. Es ist der Beitrag der Weltkirche zu einer größeren Einheit in der katholischen Kirche im Libanon, zur Überwindung der Spaltungen zwischen den verschiedenen Kirchen und zur Entwicklung des Landes, an der sich alle Libanesen beteiligen sollen", so der Papst auf dem Flughafen von Beirut, wo langsam die Wunden des Krieges verheilen. Langsam, sehr langsam, denn das Bild von Syriens Staatschef Assad begrüßt den Besucher des Libanon noch immer am Flughafen. Dem Land im Aufbruch kann man nur mit dem Propheten Jesaja wünschen: „Die Pracht des Libanon kommt zu dir ..., um meinen heiligen Ort zu schmücken; dann ehre ich den Platz, wo meine Füße ruhen" (Jes 60,13).

Matthias Kopp

Zunehmende Verunsicherung

Politische und kirchliche Entwicklungen in Südkorea

Der Aufstieg Südkoreas zu einer asiatischen Wirtschaftsmacht hatte seinen Preis, wie sich jetzt wieder an einem Korruptionsskandal zeigt, in den auch der Präsident indirekt verwickelt ist. Sorgen bereitet auch die Lage in Nordkorea, die Hoffnungen auf eine Wiedervereinigung dämpft. Die katholische Kirche stößt mit ihrem Wachstum an Grenzen und muß sich um eine Vertiefung des kirchlichen Lebens bemühen.

Der „Hanbo-Skandal", die großangelegten Bestechungsaktionen eines Eisen- und Stahlkonzerns über Jahre hinweg, ist auf den ersten Blick nur einer der vielen Korruptionsskandale, an denen die koreanische Politik in den letzten Jahrzehnten nicht gerade arm war. Der Zusammenbruch des zweitgrößten Stahl- und Bauunternehmens des Landes, das mit fast 10 Milliarden Dollar verschuldet ist, stellt den größten Firmenzusammenbruch in der Geschichte Südkoreas dar. Andererseits bekommt der Korruptionsfall des bankrotten Hanbo-Konzerns dadurch eine ganz andere Note, daß er einen Präsidenten betrifft, der als langjähriger Oppositionspolitiker eine grundlegende Wende in der koreanischen Politik versprochen hatte und der jetzt erleben muß, daß die alten Praktiken der Vorteilnahme im Amt bis in das Herz seiner eigenen Regierungsmannschaft reichen.

Mitte Mai wurde der Sohn des Präsidenten, *Kim Hyun-chul*,

zusammen mit neun anderen hochrangigen Politikern wegen seiner Verstrickung in den Hanbo-Skandal in Untersuchungshaft genommen und der Bestechung und Steuerhinterziehung beschuldigt. Die Wahlkampagne für die Präsidentenwahl im Jahr 1992, deren Manager der Sohn des jetzigen Präsidenten war, soll mit 67 Millionen US $ von Hanbo unterstützt worden sein. Die Korruptionsvorwürfe treffen einen Präsidenten, der 1993 seine Regierungszeit angetreten hatte mit dem Versprechen, die *koreanische Krankheit* von Bestechung und moralischer Schwäche effektiv zu bekämpfen, um ein neues Korea durch Wandel und Reformen aufzubauen. Präsident *Kim Young-sam* legte für seine Person das feierliche öffentliche Versprechen ab, kein Geld für politische Zwecke anzunehmen und seine eigenen finanziellen Verhältnisse offenzulegen.

Wirtschaftlicher Aufstieg mit Schattenseiten

Anfänglich wurden tatsächlich konkrete Anstrengungen gemacht, die Korruption zu bekämpfen und Reformen in der Verwaltung, im Militär und in der Wirtschaft durchzuführen. Es zeigte sich aber bald, daß auch ehemalige Oppositionspolitiker, die jahrelang die Übel der vorausgegangenen Regierungen angeprangert hatten, nicht immun gegen die Versuchungen der Macht und des leichten Geldes waren.

Der Aufstieg Südkoreas zur elftstärksten Wirtschaftsmacht in den letzten Jahrzehnten beruht sicher in weiten Teilen auf dem Zusammenspiel zwischen der jeweiligen politischen Macht und den ca. 30 großen Wirtschaftskonzernen, die zusammen über 60 Prozent des koreanischen Bruttosozialprodukts erzeugen, wobei die Grenzen zwischen einer Zusammenarbeit von Politik und Wirtschaft und direkter Bestechung der jeweiligen politischen Machthaber durch die Wirtschaftsführer nie deutlich markiert waren. Beobachter stellen die Frage, ob der Präsident seine volle Amtszeit, die offiziell bis zum 25. Februar 1998 dauert, wird durchhalten können. Er hatte noch versucht, sich durch eine Regierungsumbildung im März dieses Jahres Luft zu verschaffen, indem er sich von belasteten Politikern trennte und mit dem neuen Ministerpräsidenten *Koh Kun* integre Persönlichkeiten in sein Kabinett aufnahm.
Koh Kun, der ehemalige Bürgermeister von Seoul, ist eine ideale Wahl, weil er 1990 vom damaligen Präsidenten *Roh Tae-woo* entlassen worden war, da er sich geweigert hatte, der Hanbo-Gruppe einen Großbauauftrag zu erteilen, auf den sie wegen gezahlter Bestechungsgelder einen Anspruch zu haben glaubte. Die Ablösung des alten Ministerpräsidenten *Lee Soo-sung* war überfällig, nachdem Verteidigungsminister *Lee Yang-ho*, Innenminister *Kim Woo-suk* und der Minister für Gesundheit, *Lee Sung-ho*, wegen Verwicklung in den Bestechungsskandal in Haft genommen worden waren.
Wenn man den Meinungsumfragen Glauben schenken kann, ist die Popularität von Präsident Kim Young-sam von 80 Prozent zu Beginn seiner Amtszeit auf vernichtende 3,8 Prozent im April 1997 gesunken. In den letzten Monaten erschienen viele Autoaufkleber mit Texten wie: „Wir haben den falschen Präsidenten gewählt!“ oder: „Wir lehnen die Diktatur einer zivilen Regierung ab“! Die Glaubwürdigkeit und moralische Legitimität der Regierung sind jedenfalls so sehr ramponiert worden, daß ihr Aktionsradius für den Rest der Regierungszeit drastisch beschnitten ist.

Lange Jahre galt Südkorea als eines der ärmsten Länder Asiens, das, durch den Bürgerkrieg in den 50er Jahren verwüstet, sich schwer tat, den Anschluß an die wirtschaftliche Entwicklung zu finden. Erst 1970 hatte das Bruttosozialprodukt Südkoreas das von Nordkorea erreicht. Schließlich liegen die wichtigsten Vorkommen von Kohle und Eisenerz sowie die größten Industrieanlagen alle in Nordkorea. Der Aufstieg der südkoreanischen Wirtschaft fällt in die Zeit der politischen Militärdiktatur von *Park Chung-Hee* (1961–1979), der es verstand, die Führer der großen Unternehmen für seine Pläne der Wirtschaftsumstrukturierung zu gewinnen. Daß Park dabei die politischen Rechte und die Menschenrechte der Bevölkerung beschnitt und verletzte, spielte dabei für die potentiellen Investoren offensichtlich keine abschreckende Rolle. Es ist erstaunlich, daß bei jüngsten Umfragen Park Chung-Hee von einer großen Mehrheit zu den besten koreanischen Politikern gerechnet wurde.

Furcht vor weiteren negativen Entwicklungen

Die Periode eines ständigen Wirtschaftswachstums ist zwar noch nicht gebrochen, es mehren sich aber Anzeichen, daß Südkorea vor einer Zeit wirtschaftlicher Schwierigkeiten steht, die durch die politischen und gesellschaftlichen Probleme im Land noch verstärkt werden. Die Wirtschaft Koreas hat seit 1995 an Dynamik verloren und befindet sich zur Zeit in einer Phase einer relativen Rezession. Die Wirtschaftslage des Landes wird für dieses Jahr eher kritisch gesehen, da das ursprünglich genannte Wachstumsziel von 6 Prozent für 1997 sicher nicht erreicht wird. Für die Koreaner ist die langsam fallende Steigerungsrate, die im Jahr 1996 noch 7,1 Prozent betrug und 1995 noch bei 8,9 Prozent lag, ein Alarmzeichen.
Die pessimistische Einschätzung der wirtschaftlichen Zukunft des Landes wird durch seine wachsende Verschuldung und eine Inflationsrate von vier Prozent weiter verstärkt. Die bis vor kurzem vorherrschende Stimmung von Aufbruch und Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, die wirtschaftliche Entwicklung ungebrochen fortsetzen zu können und auch politisch durch demokratische Reformen an innerer Stabilität zu gewinnen, ist im Südkorea von heute wie fortgefegt. Es sind dabei eigentlich weniger die tatsächlichen Gegebenheiten und harten Wirtschaftsdaten, die zu einer so tiefgreifenden Verunsicherung Anlaß geben müßten. Irgendwie ist die Stimmung im Land umgeschlagen und führt zu einer allgemein verbreiteten Furcht vor weiteren negativen Entwicklungen.

Bei der für Dezember dieses Jahres vorgesehenen Präsidentenwahl sieht es so aus, als spielten sich die Auseinandersetzungen im wesentlichen zwischen den *„drei Kim"* ab. Da ist zunächst der Amtsinhaber Kim Young-sam und zum anderen der unverwüstliche *Kim Dae-jung*, der nach mehreren Niederlagen, verbunden mit Erklärungen, daß er endgültig die politische Bühne verlassen werde, es noch einmal versuchen will. Und da ist zum Schluß *Kim Jong-pil*, der die Partei der *Vereinten Liberalen Demokraten* (ULD) vertritt. Da nach der Verfassung der Amtsinhaber nicht für eine zweite Wahlperiode gewählt werden kann, wird er versuchen, als Königsmacher die Wahl seines Nachfolgers möglichst selbst bestimmen zu wollen.

Kim Dae-jung vertritt den *Nationalen Kongreß für Neue Politik* (NCNP), eine Partei, die die politische Erneuerung auf ihre Fahnen geschrieben hat. Ihm haftet inzwischen das Image eines Verlierers an, da er es bisher nie geschafft hat, außerhalb der Cholla-Provinz, seiner Heimatregion im Süden des Landes, auf gesamtnationaler Ebene hinreichend politische Unterstützung zu finden. Während Kim Dae-jungs Partei bei den vergangenen Wahlen im April 1996 Verluste erlitt, konnte Kim Young-sams *Partei des Neuen Korea* (NKP) sich trotz leichter Verluste als stärkste Partei behaupten. Gewinner der Wahlen vom April 1996 war die ULD, die sich erheblich steigern konnte, aber mit 16,5 Prozent hinter den beiden großen Parteien NCNP mit 34 Prozent und NKP mit 25,3 Prozent lag.
Nach den jüngsten Skandalen, in die sein Sohn direkt und der Präsident indirekt ganz erheblich verwickelt sind, wird der Einfluß von Kim Young-sam auf den Ausgang der nächsten Präsidentschaftswahlen nicht mehr ganz so hoch eingeschätzt. Auch sind wohl Überlegungen endgültig vom Tisch, über eine Verfassungsänderung ihm noch eine zweite Chance zu verschaffen. Gewachsen ist aber sicher seine Sorge, daß er möglicherweise dasselbe Geschick wie seine Vorgänger erleiden könnte, die wegen Bestechung verurteilt wurden, wenn es ihm nicht gelingt, einen Mann seines Vertrauens in das Amt des Präsidenten zu bringen. Denn die Vorwürfe gegen Kim Young-sam, daß er unkorrekterweise Gelder des früheren Präsidenten Roh Tae-wo für seine Wahlkampagne 1992 angenommen hat, sind immer noch nicht vom Tisch.

Das koreanische Nationalgefühl zwischen Stolz und Verunsicherung

In Seoul wurde Ende 1996 das neuerrichtete Museum für nationale Geschichte und Kultur eröffnet. Das bis dahin für das Museum genutzte Gebäude war wegen der Pläne für die Wiederherstellung des alten Königspalastes niedergerissen worden. Es handelte sich um den von den Japanern nach der kolonialen Eingemeindung von Korea gebauten Gouverneurspalast, der bewußt als Ausdruck japanischen Machtanspruchs und der Unterwerfung des koreanischen Volkes auf dem Gelände des alten Königspalastes errichtet worden war. Die nostalgische Rückwendung zur alten Yi-Dynastie im gegenwärtigen Korea ist ein Anzeichen für ein sich neu definierendes Nationalgefühl. Die Wiederherstellung des alten Königspalastes ist ein deutliches Bekenntnis dazu, die Zeit der nationalen Schande und des Verlusts der Unabhängigkeit vergessen zu machen und für das neue Korea, die selbständige Wirtschaftsmacht in Ostasien, Bezugspunkte in der Geschichte zu finden, die diesen Anspruch auf nationale Würde untermauern.
Im Museum für nationale Geschichte und Kultur fällt auf, wie groß die Zahl der Besucher ist und wie eifrig sich gerade junge Menschen Notizen über die Exponate machen. Die Vielzahl der ausgestellten Zeugnisse der kulturellen, religiösen und künstlerischen Fertigkeiten des koreanischen Volkes über die Jahrhunderte hinweg bedeutet den heutigen Koreanern offensichtlich viel bei der Entwicklung eines neuen Bewußtseins der eigenen Vergangenheit. Koreanische Künstler und Handwerker haben in der Vergangenheit großartige Kunstwerke geschaffen. Wenig bekannt ist die bedeutende Rolle, die Korea in der Vermittlung von Techniken, die man von chinesischen Vorbildern gelernt oder selbst entwickelt hatte, an das japanische Volk spielte.

In der koreanischen Geschichte ist die Zeit 1910–1945 eine relativ kurze Periode, aber sie hat tiefe Spuren hinterlassen, weil die Japaner seinerzeit mit Macht versuchten, koreanische Kultur, Sprache und politische Selbständigkeit zu vernichten. Das Trauma dieser Erfahrung, als Volk und Nation entwürdigt und gedemütigt worden zu sein, ist noch nicht überwunden. So sehr der wirtschaftliche Aufstieg mit dem immer noch verhaßten Nachbarn verbunden ist – schließlich begann das koreanische Wirtschaftswunder mit vielfältiger Lizenznahme von japanischen Unternehmen –, so bleibt das Verhältnis zu den Japanern doch bestimmt von einer Mischung aus Neid, Haß und Stolz auf die eigene Leistung. Man hat es den Japanern gezeigt und ist bereit, im Kampf um Märkte die mächtigen japanischen Firmen das Fürchten zu lehren.
Im Zusammenhang mit der Entschädigung der sog. *Comfort Women*, der koreanischen Frauen und Mädchen, die während des Pazifischen Krieges zur Prostitution im japanischen Heer gezwungen worden waren, werden alte Erinnerungen an japanische Menschenrechtsverletzungen wieder wach. Das ungeschickte Taktieren Japans in dieser Frage, aber auch die Verweigerung einer Anerkennung der japanischen Verantwortung für Verletzungen der Menschenrechte und einer Entschuldigung für begangene Greueltaten schüren die ohnehin vorhandenen Ressentiments gegenüber den Japanern.

Nach 50 Jahren Unabhängigkeit ist das koreanische Nationalgefühl weiter bestimmt von der traumatischen Erfahrung der fortdauernden Teilung des Landes. Die Südkoreaner sind zwar stolz auf den erreichten Wohlstand und ihre wirtschaftliche Stärke, aber es bleibt ein Gefühl der Unsicherheit, ob dies alles, was so schnell und mit so viel Opfern auf-

gebaut worden ist, Bestand haben wird. Die Angst vor negativen Entwicklungen in Nordkorea, die Erfahrung der fortdauernden Krise der politischen Klasse und die Anzeichen eines Endes des Wirtschaftswachstums prägen die gegenwärtige Stimmung im Land.

Besorgnis über die politische Situation in Nordkorea

Nordkoreas Führer *Kim Jong-Il* gibt der Außenwelt weiterhin Rätsel auf, da er bisher immer noch nicht offiziell die Nachfolge seines Vaters *Kim Il-sung* in den Ämtern des Staatspräsidenten und des Vorsitzenden der kommunistischen Partei angetreten hat. Bisher hat der jetzt 55jährige Kim Jong-pil nur den Posten des Oberbefehlshabers der nordkoreanischen Volksarmee übernommen, der allerdings, „da die Macht aus den Gewehren kommt" (Mao Zedong), das wichtigste der zu vergebenden Ämter darstellt.
Im Februar 1997 starben innerhalb einer Woche sowohl Verteidigungsminister *Choe Gwang* als auch sein Stellvertreter *Kim Kwang-jin,* wodurch eine Neuordnung der militärischen Spitze notwendig wurde. Ausländische Beobachter betonen, daß bei den Beisetzungsfeierlichkeiten wichtige politische Persönlichkeiten, die zu den Wirtschaftspragmatikern gerechnet werden, fehlten. Es hat den Anschein, als ob der Einfluß des Militärs in der gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Krise im Wachsen begriffen sei.
Trotz des fehlenden Charismas von Kim Yong-Il, dem alle Talente zum „Großen Führer" zu fehlen scheinen, die seinen Vater Kim Il-Sung auszeichneten, versucht die nordkoreanische Propaganda doch, den eher langweilig wirkenden Sohn als nationale Führungspersönlichkeit aufzubauen. Das führt in der offiziellen Regierungspropaganda zu lyrischen Ergüssen, in denen Kim Yong-Il als „unser *Gott*, mit dem wir leben und unsere Schwierigkeiten überwinden", geschildert wird. Nordkoreanische Fischer berichten, daß sie in Seenot das Lied des großen Führers Kim Yong-Il mit dieser Passage gesungen und dadurch die Kraft gefunden hätten, sich aus ihrer gefährlichen Lage zu befreien.

In die Vorbereitungen für den Geburtstag von Kim Yong-Il, der im großen Stil in Pyöngyang gefeiert werden sollte, platzte im Februar 1997 die Nachricht von der Flucht des Chefideologen der Partei, *Hwang Jang-yop*, der sich nach Asylsuche in der südkoreanischen Botschaft in Beijing über die Philippinen in den Süden absetzte. Hwang hatte sein Überlaufen zum „Klassenfeind" sorgfältig vorbereitet und sich, nachdem er im April nach Südkorea gekommen war, ausführlich zu seinen Motiven geäußert. Seine zentrale Aussage mußte die Partei im Norden besonders reizen, weil Hwang bestritt, daß die Auseinandersetzung zwischen Nord- und Südkorea sich auf dem ideologischen Feld zwischen Sozialismus und Kapitalismus abspiele, daß es vielmehr eigentlich ein Konflikt zwischen Kapitalismus im Süden und einer feudalen Diktatur im Norden sei.
Den Studenten im Süden, die sich für die *Juche*-Ideologie – die Ideen eines eigenständigen Sozialismus, die die offizielle Staatsideologie Nordkoreas darstellt – begeistern, warf der ehemalige Chefideologe vor, sie seien eine naive Gruppe von Phantasten, die sich ideologisch hätten mißbrauchen lassen. Andererseits warnte Hwang davor, Nordkorea zu unterschätzen. Das System im Norden sei zwar gegenwärtig in großen Schwierigkeiten, aber mit einem Heer von über einer Million Soldaten immer noch von erheblicher militärischer Stärke. Hwang bekräftigte damit die Analyse anderer Beobachter, daß die Militärs im Norden auf militärische Mittel als Lösung der gegenwärtigen politischen Krise setzen könnten.

Die Anzeichen für eine weitverbreitete *Hungersnot in Nordkorea* haben sich in jüngster Zeit vermehrt. Seit drei Jahren ist die Grundversorgung der nordkoreanischen Bevölkerung von 24 Millionen nicht mehr gesichert. Bisher sind größere Fluchtbewegungen der hungernden Bevölkerung ausgeblieben, wie sie von manchen Stellen in Südkorea als Horrorszenario beschworen werden. Die Macht der kommunistischen Partei scheint immer noch auszureichen, die innere Ordnung aufrechtzuerhalten.
Verantwortlich für den wachsenden Notstand sind *Mißernten*, die durch Überflutungen und extrem kalte Winter in den Jahren 1994 bis 1996 verursacht wurden. Hinzu kommen eine verfehlte Politik einer rigorosen Kollektivierung in der Landwirtschaft und massive Eingriffe in die Natur, bei der Wald auf den Hügeln gerodet und für den Terrassen-Anbau nutzbar gemacht wurde, ohne die ökologischen Folgen bedacht zu haben. Durch die seit dem Tod von Kim Il-Sung im Jahr 1994 eingetretene ideologische Verunsicherung und außenpolitische Isolierung des Landes ist die Hilfeleistung der ehemaligen sozialistischen Ländern eingestellt worden. Nur die Volksrepublik China engagiert sich noch, allerdings nur in stark reduzierter Form.

Die Wiedervereinigung läßt auf sich warten

In Südkorea besteht unter der Bevölkerung durchaus die Bereitschaft, den notleidenden Menschen im getrennten Norden zu helfen. Allerdings wird eine tatkräftige und unbürokratische Hilfe durch die politischen Manöver der beteiligten Regierungen immer wieder behindert bis verhindert. Die nordkoreanischen Behörden wollen keinen direkten Kontakt und bestehen darauf, daß Hilfslieferungen über Drittländer laufen, bzw. auf den Seeweg ins Land gebracht werden. Immerhin haben in Südkorea die christlichen Kirchen sich mit buddhistischen Mönchen zu gemeinsamen Sammelaktionen für die nordkoreanische Bevölkerung zusammengefunden. In Seoul wurde am 12. April 1997 von der Bewegung „Help Our People", einer interreligiösen Aktionsgemeinschaft von katholischen und protestantischen Christen und Buddhisten, eine Spendenaktion gestartet, die Geld für den Ankauf von 100 000 Tonnen Getreide erbrachte.

Aufsehen erregte die Meldung, daß die nordkoreanische Regierung Mitte 1996 dem Bau eines kirchlichen Krankenhauses mit 200 Betten in der Freihandelszone Najin-Sondong im Dreiländereck zwischen China, Rußland und Nordkorea zugestimmt habe, der von den Missionsbenediktinern von St. Ottilien vorangetrieben werden soll. Die für Mai 1997 vorgesehene Eröffnung mußte wegen Verzögerung der Baumaßnahmen auf unbestimmte Zeit verschoben werden. Jetzt wurde aber bekannt, daß die nordkoreanischen Behörden einer Wiederaufnahme des Baus zugestimmt haben. Mit der Fertigstellung wird 1998 gerechnet. Die Missionsbenediktiner hatten in Nordkorea eine große Abtei in Yenki, die sie nach der Machtübernahme der Kommunisten aufgeben mußten. Die Benediktinermönche wurden vertrieben, einige eingekerkert und getötet. Die Mehrheit machte in Waegwan in Südkorea einen Neuanfang.
Seit einigen Jahren bemühen sich die Benediktiner von Waegwan, in Nordchina unter den dort lebenden koreanischen Christen alte Verbindungen aufzugreifen. Inwieweit es ihnen gelingen kann, in Nordkorea wieder in irgendeiner Form Fuß zu fassen, bleibt abzuwarten. Die Bemühungen werden jedenfalls auch von den Bischöfen Südkoreas mit großem Interesse verfolgt.

Statistische Angaben über die Zahl der Christen in Nordkorea sind wegen der fehlenden kirchlichen Strukturen nicht zu erhalten. Es gibt daher nur mehr oder weniger gut begründete Schätzungen. Für das Bistum Pyöngyang ist Kardinal *Kim* von Seoul, für das Bistum Ham Heung und die Territorialabtei Tokwon Altabt *Placidus Ri* von Waegwan nominell zuständig. Bei einer internationalen Missionskonsultation in New York im März 1997 war auch ein offizieller Vertreter Nordkoreas, *Kang Young-Sup*, anwesend, der Vorsitzender der christlichen Liga Nordkoreas und zugleich Mitglied des nordkoreanischen Parlaments ist. Kang gab an, daß es in Nordkorea 520 „Hauskirchen" gebe, die beim staatlichen Büro für religiöse Angelegenheiten registriert seien und die von 12000 Gläubigen frequentiert würden. Außer den zwei Kirchen in Pjöngyang gebe es keine weiteren eigentlichen Kirchengebäude.

Direkt nach der deutschen Wiedervereinigung im Jahr 1990 herrschte in Südkorea eine gewisse Euphorie, in der die Wiedervereinigung der beiden Koreas als mehr oder weniger unmittelbar bestehend freudig erwartet wurde. 1991 wurde ein Grundlagenabkommen zwischen Nord- und Südkorea über Versöhnung, Nichtangriff, gegenseitigen Austausch und Kooperation auf Regierungsebene geschlossen, das eine geregelte Zusammenarbeit und langsames Aufeinanderzugehen verhieß. Dieses Abkommen ist aber dann nicht eigentlich wirksam geworden. Das südkoreanische Parlament hat es wegen der fehlenden verfassungsrechtlichen Grundlagen erst gar nicht ratifiziert.
Danach wurden die gegenseitigen Beziehungen eher schlechter denn besser. Eine wichtige Rolle spielten die Auseinandersetzungen zwischen den USA und Nordkorea über Inspektionen der nordkoreanischen Atomreaktoren durch internationale Kontrollgremien wegen der Befürchtung, daß Nordkorea dabei sei, eigene Atomwaffen herzustellen. Nordkorea reagierte mit der Drohung, aus dem Atomwaffensperrvertrag auszutreten. Im September 1996 hat der Zwischenfall mit dem nordkoreanischen U-Boot, das mit bewaffneten Agenten in südkoreanischen Gewässern strandete, zu militärischen Auseinandersetzungen geführt und die Gefahr eines größeren Konflikts heraufbeschworen. Auf diplomatischen Druck seitens der USA hat sich Nordkorea Ende Dezember 1996 in einer öffentlichen Erklärung für den Zwischenfall entschuldigt und versprochen, sich für eine Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Norden und Süden einzusetzen. Seit längerer Zeit bemühen sich die USA darum, politische Gespräche über die Zukunft der koreanischen Halbinsel als *Vier-Parteien-Gespräche*, d. h. mit den beiden Hauptkontrahenten Nord- und Südkorea sowie den USA und der Volksrepublik China, in Gang zu setzen. Nach zwei vergeblichen Anläufen zeigte sich Nordkorea im Frühjahr 1997 bereit, ernsthaft in Gespräche einzutreten.

Diese politischen Entwicklungen auf der koreanischen Halbinsel haben zusammen mit den Beobachtungen der Schwierigkeiten der deutschen Wiedervereinigung dazu beigetragen, die Erwartungen in eine schnelle Aufhebung der Trennung zu dämpfen. Denn in Südkorea hat man die Schwierigkeiten, die der starken westdeutschen Wirtschaft aus der neugeschenkten Einheit erwuchsen, sehr aufmerksam verfolgt. Eine mögliche Vereinigung der beiden Koreas hat bei dieser Betrachtung eher den Charakter eines drohenden Szenarios angenommen, als daß es als verlockende Vision erscheinen könnte.

Zwei Expräsidenten wurden zu langen Haftstrafen verurteilt

Die Anzeichen für den Niedergang des politischen Systems im Norden zusammen mit den massiven wirtschaftlichen Problemen und der drohenden Hungersnot werden daher gegenwärtig im Süden ganz und gar nicht als Anzeichen eines nahenden Endes des kommunistischen Systems begrüßt, sondern vielmehr als eine mögliche nationale Katastrophe größten Ausmaßes gefürchtet. Der südkoreanische Präsident sprach von der Situation Nordkoreas als der eines Flugzeuges, dessen Motoren im Flug zu stottern beginnen, wobei es unbedingt darauf ankomme, daß die Maschine möglichst schnell eine glatte Landung mache. Eine „glatte Landung" dürfte bei diesem Vergleich gleichbedeutend sein mit einer über mehrere Jahre gestreckten Periode eines langsamen Systemwandels und Systemangleichs, um die Gefahr eines plötzlichen Absturzes zu vermeiden.
Gegenwärtig funktioniert das politische Überwachungs- und Unterdrückungssystem im Norden noch, um die Flucht von größeren Menschenmassen nach China oder Rußland zu unterbinden. Von beiden Staaten werden Flüchtlinge bisher,

wenn sie ergriffen werden, so gut wie ausnahmslos zurückgeschickt, wobei sie nach ihrer Rückkehr in Nordkorea mit schärfsten Strafen, in der Regel mit der Todesstrafe, zu rechnen haben. Die Grenze zwischen dem Süden und Norden ist dagegen so hermetisch abgeriegelt, daß in der Vergangenheit nur ganz wenigen ein Überschreiten gelungen ist.
1995 betrug das Bruttosozialprodukt pro Kopf der Bevölkerung in Südkorea 10 076 Dollar, während es im Norden nur bei 957 Dollar lag. Der jährliche Zuwachs des Bruttosozialprodukts im Süden ist inzwischen höher als das gesamte jährliche Bruttosozialprodukt der 24 Millionen Nordkoreaner. Trotz der relativen Wirtschaftskraft Südkoreas wird eine mögliche Wiedervereinigung mit dem Norden wegen der immensen Kosten als eine echte Bedrohung des eigenen Wohlstands angesehen. Berechnungen der Kosten einer möglichen Wiedervereinigung belaufen sich auf die phantastische Summe von 1000 Milliarden Dollar.

Das Oberste Gericht Südkoreas hat am 17. April 1997 die Urteile eines unteren Gerichts als rechtskräftig bestätigt, nach denen die früheren Präsidenten *Chun Doo-hwan* und *Roh Tae-woo* zu lebenslanger Haft im Fall von Chun und zu einer 17jährigen Gefängnisstrafe im Fall von Roh verurteilt wurden. Beide Angeklagte erhielten zusätzlich sehr hohe Geldstrafen, die den Beträgen entsprechen, die ihnen durch Bestechung zugesteckt wurden. Damit wurden Befürchtungen im Land entkräftet, daß die für einen Militärputsch, Menschenrechtsverletzungen und Korruption Verantwortlichen einer von der Mehrheit der Bevölkerung geforderten Bestrafung durch vorzeitige Amnestierung entgehen könnten.
Als wichtigstes Element des endgültigen Urteils des Obersten Gerichts wird angesehen, daß erstmals in der Geschichte des Landes ein Militärputsch als Verbrechen geahndet wurde. Die oft als nachträgliche Legitimation vorgeschobenen Gründe, daß nur auf diese Weise die innere Sicherheit des Landes gewährleistet werden konnte, oder daß durch die Militärdiktatur schließlich das wirtschaftliche Wachstum des Landes sich ungestört habe entwickeln können, wurden damit als falsch zurückgewiesen.

In der koreanischen Bischofskonferenz wurde die Frage, ob die beiden Ex-Präsidenten bestraft oder besser begnadigt werden sollten, kontrovers diskutiert. Während Kardinal Kim von Seoul und der Erzbischof von Kwangju, *Victorinus Ri*, sich für eine Bestrafung aussprachen, votierte der emeritierte Bischof von Suwon, *Angelo Kim*, gegen eine Strafverfolgung und für eine Amnestie als Beitrag zur Versöhnung im Lande.
Diese Stellungnahmen spiegeln unterschiedliche Haltungen zum Auftrag der Kirche wider, sich in den brennenden gesellschaftlichen und politischen Fragen der Nation mit eigenen Stellungnahmen zu Wort zu melden. Das Ansehen der katholischen Kirche im Land und die persönliche Hochachtung vor der Person von Kardinal Kim von Seoul beruhen nicht zuletzt darauf, daß in der Vergangenheit die Kirche sich für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit engagiert hat. Die Kathedrale von Myongdong im Herzen von Seoul ist daher nicht nur als Gotteshaus, sondern auch als Ort politischen Widerstands gegen die jeweils Mächtigen zu einem Symbol im Land geworden. Die Vorgänge während der Auseinandersetzungen zwischen den Gewerkschaften und der Regierung über die Arbeitsgesetze vor einem Jahr haben dies noch einmal deutlich gemacht.

Ende des Wachstums der katholischen Kirche

Über lange Jahre hinweg galt die katholische Kirche in Südkorea als Ausnahmefall unter den asiatischen Ortskirchen, weil allein hier ein Wachstum zu vermelden war und die Zahl der Erwachsenentaufen sich ständig erhöhte. Über das Phänomen des Kirchenwachstums und seine möglichen Ursachen wurde viel spekuliert, ohne daß es von kirchlichen Stellen im Land selber oder von auswärtigen Beobachtern schlüssige Antworten gab. Tatsache ist jedenfalls, daß die Zahl der Katholiken sich in den letzten zehn Jahren von 1,5 auf über 3 Millionen verdoppelt hat. Gleichzeitig wuchs auch die Zahl der protestantischen Christen ebenfalls über viele Jahre kontinuierlich, so daß die christlichen Kirchen zusammen mit ca. 14 Millionen Protestanten und 3,5 Millionen Katholiken die stärkste Religionsgemeinschaft in Südkorea darstellen.
Die Phase des ungehemmten Wachstums kam für die protestantischen Kirchen vor etwa fünf Jahren zum Stillstand und hat sich inzwischen in ein langsames Schrumpfen der Mitgliedszahlen verwandelt. Für die katholische Kirche hat Mitte der 90er Jahre ebenfalls eine Periode der Stagnation begonnen. Schon vorher hatte Kardinal Kim darauf hingewiesen, daß es für die katholische Kirche in Korea jetzt darauf ankomme, die neugewonnenen Christen zu einer Vertiefung ihres Glaubens zu führen. Damit räumte er ein, daß in der Zeit des schnellen Wachstums die Vorbereitung der Katechumenen auf die Taufe nicht in allen Fällen zufriedenstellend war. Die sprunghaft gewachsenen Pfarreien waren ebenfalls nur eingeschränkt in der Lage, die pastorale Betreuung der vielen neuen Gläubigen zu leisten. Ohne die Nachbarschaftsgruppen, die so gut wie in allen Pfarreien in Südkorea bestehen, wäre die Lage noch weitaus schwieriger gewesen.

Es ist an der Zeit, daß die Verantwortlichen in diesen Nachbarschaftsgruppen eine bessere Vorbereitung für ihre so wichtigen Aufgaben erhalten. Bisher wurde die Ausbildung von Laienkräften gegenüber der Priesterausbildung sträflich vernachlässigt. Die starken Jahrgänge von Priesteramtskandidaten gehören aber inzwischen in Südkorea ebenfalls der Vergangenheit an. In den vergangenen Jahren ist die Zahl der Priesterseminare von den zwei in Seoul und Kwangju seit Jahren bestehenden auf sieben gestiegen. In Taegu, Suwon, Pusan, Inchon, Taejon wurden zum Teil sehr große Neubauten errichtet.
Die meisten dieser Seminare verfügen nicht über hinrei-

chend qualifizierte Professoren, so daß die Qualität der theologischen Ausbildung zu wünschen übrig läßt. Es mehren sich die Stimmen, die dafür plädieren, sich eher auf einige wenige Seminare oder besser noch auf universitäre theologische Einrichtungen zu konzentrieren, als die Zersplitterung der theologischen Ausbildung durch immer neue Seminare weiterzutreiben. Erste Versuche hat die Sogang Universität der Jesuiten in Seoul unternommen, die eine *Graduate School for Religion* aufbaut, um in einem dreijährigen Studiengang den Grad eines Magisters der Theologie verleihen zu können. Allerdings fehlt es an Kooperationsbereitschaft, die notwendig wäre, wenn daraus eine nationale theologische Institution werden soll, die Studenten auch bis zum theologischen Doktorat führen könnte.

Eine Untersuchung des nationalen Rates für das Laienapostolat über das religiöse Leben und die Praxis der Katholiken in Südkorea, die im März 1997 in Seoul veröffentlicht wurde, belegt eine deutliche Abnahme der Beteiligung am Leben der Kirche und am Sakramentenempfang, die ein bezeichnendes Licht auf die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in Südkorea wirft. Auf der einen Seite zeigt sich eine weitverbreitete Distanz zur offiziellen Lehre der Kirche, auf der anderen Seite sprechen viele von der Notwendigkeit einer vertiefenden Neuevangelisierung und drücken ihre Bereitschaft aus, daran mitzuarbeiten. Als Gründe für das Erlahmen religiöser Praxis nennen die bei der Untersuchung befragten Katholiken fehlende Freizeit, Enttäuschung über das Erscheinungsbild der Kirche und den Lebensstil von Priestern und die negativen Einflüsse einer Gesellschaft, die ganz von materialistischen Vorstellungen geprägt sei.

Die koreanische Kirche als asiatische Ortskirche

Die koreanische Kirche spielt innerhalb der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) nicht die Rolle, die ihrer Größe und inneren Lebendigkeit entsprechen würde. Dies hängt sicher von einer Reihe von Faktoren ab. Die koreanische Kirche war von der Geschichte her immer etwas isoliert. Die theologischen Publikationen erscheinen in koreanischer Sprache und werden außerhalb des Landes daher so gut wie nicht gelesen. Das bringt mit sich, daß die theologische Diskussion nur in einem sehr kleinen Kreis innerhalb der koreanischen Kirche geführt werden kann. In den Gremien der FABC sind koreanische Kirchenführer und Theologen nur sehr schwach vertreten. Neben Schwierigkeiten mit dem in der FABC gängigen Englisch sind koreanische Theologen nicht gerade gewohnt, sich in Diskussionen um strittige Fragen und Problemen zu Wort zu melden.

Die Bemühungen um eine eigenständige koreanische Theologie sind bisher nicht recht weiter gekommen. Vor einigen Jahren hatten die irischen Columban-Patres die Zeitschrift *Inculturation* gestartet, die aber nach fünf Jahren als Zeitschrift eingestellt wurde und nur noch sporadisch als Newsletter erscheint. Ende 1996 wurde in Suwon das *Institute for Korean Thought* gegründet, das von dem koreanischen Theologen *Shim Sang-tai* geleitet wird. Aufgabe dieses Instituts soll es sein, Elemente einer koreanischen Theologie zu entwickeln und das Anliegen der Inkulturation der christlichen Botschaft in koreanische kulturelle und religiöse Traditionen zu vermitteln.

Mit dem Anliegen der *Minjung-Theologie* hatten katholische Theologen nie sehr viel zu tun. Am Anfang dieser Bewegung, die sich um eine Theologie für die unterdrückten Schichten in der koreanischen Gesellschaft – Fischer, Bauern und Industriearbeiter – bemühte, stand zwar der nicht unwesentliche Beitrag des katholischen Dichters *Kim Chi-ha*; die Entwicklung dieser Theologie des „einfachen Volkes" wurde aber hauptsächlich im protestantischen Raum vorangetrieben. Seit den weltpolitischen Veränderungen Ende der 80er Jahre mit dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in Osteuropa und dem Ende der autokratischen Militärherrschaft in Korea selber hat die Minjung-Theologie viel von ihrer Dynamik eingebüßt.

Irgendwie ist dieser theologischen Bewegung das Feindbild und die Idealvorstellung einer anderen Gesellschaft abhanden gekommen, so daß sie gegenwärtig eher nach neuen Ansätzen sucht, als daß sie das theologische Gespräch in Korea bestimmen könnte. In mancher Hinsicht sind die christlichen Kirchen in Südkorea verbürgerlicht, da die Neuzugänge sehr oft aus den jungen aufstrebenden Kreisen kamen, die innerhalb der expandierenden Wirtschaft, in den Universitäten und Schulen und verschiedenen eher mittelständischen Berufsfeldern ihren Weg zu gehen versuchen. Diese Kreise haben mit den Anliegen der Minjung-Theologie wenig gemein.

Bei den Auseinandersetzungen zwischen der Regierung und den koreanischen Gewerkschaften über die Arbeitsgesetze Ende des vergangenen Jahres spielte die nationale bischöfliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden eine wichtige Rolle. Die Regierung hatte neue Arbeitsgesetze ausgearbeitet, die den Unternehmen die Kündigung von Arbeitnehmern erleichtern und die Anordnung von Überstunden ermöglichen. Auch wurde die Zulassung unabhängiger Gewerkschaften bis zum Jahr 2000 ausgesetzt und das System von betriebseigenen Gewerkschaften bis dahin festgeschrieben. In einer Sondersitzung des Parlaments am 26. Dezember 1996 wurde das neue Arbeitsgesetz zusammen mit zehn anderen Gesetzen in einer Blitzaktion von sieben Minuten ohne Beteiligung der Opposition, die die Sitzung boykottierte, durchgepeitscht. Die Gewerkschaften sahen die Notwendigkeit dieser Neuordnung nicht ein und setzten sich mit Hungerstreiks zur Wehr.

Als die Regierung drohte, die Gewerkschaftsführer, die zu Streiks gegen die neuen Arbeitsgesetze aufgerufen hatten, zu verhaften, zogen diese sich auf das Gelände der katholischen Myongdong-Kathedrale im Herzen von Seoul zurück.

Während die Militärdiktatur es nie gewagt hatte, den Schutzraum der Myongdong-Kathedrale zu verletzen, hatte die Regierung von Präsident Kim Young-sam im Juni 1995 Polizei eingesetzt und Gewerkschaftler, die sich in der Kathedrale im Hungerstreik befanden, verhaften lassen. Dies hatte damals zu scharfen Protesten der katholischen Kirche, vor allem von Kardinal Stephen Kim, geführt.
In einer persönlichen Begegnung mit Präsident Kim Young-sam drückte Kardinal Kim am 17. Januar 1997 dem Präsidenten seine Enttäuschung über die unsozialen Gesetze der Regierung aus. In weiteren Gesprächen mit den Gewerkschaften und der Opposition bemühte er sich um einen Kompromiß in der Auseinandersetzung um die Arbeitsgesetze. Die „Vereinigung katholischer Priester für Gerechtigkeit" veranstaltete im Januar 1997 eine große Demonstration, an der aus dem ganzen Land Sympathisanten der streikenden Gewerkschafter sowie über 500 Priester teilnahmen. Die Regierung war letztlich gezwungen, dem verbreiteten Widerstand gegen die Einschränkung der Rechte der Arbeiter im Kündigungsschutz und bei der Lohnfortzahlung nachzugeben.
In einem feierlichen Gottesdienst unter dem Vorsitz von Kardinal Kim hat das Komitee für Pastoral der städtischen Armen (Catholic Urban Poor Pastoral Committe) Ende April 1997 eine „Erklärung zur sauberen Armut" verabschiedet, in der die katholische Kirche in Korea aufgefordert wird, durch eine Option für die Armen ein klares Zeichen gegen den wachsenden Materialismus zu setzen. Der Begriff der „sauberen Armut" in der Erklärung bezieht sich auf das konfuzianistische Ideal des Beamten, der sich nicht bestechen läßt und sich für ein Leben in Armut entscheidet. Die Erklärung beklagt den Zerfall der öffentlichen Sitten in der koreanischen Gesellschaft von heute und fordert ein Ende der Korruption, des Egoismus und der Vorteilnahme der gegenwärtig herrschenden politischen und staatlichen Mächte.

Georg Evers

Kurzinformationen

Katholischer Kirchenvertrag für Thüringen

Als zweites der neuen Bundesländer hat jetzt *Thüringen* einen Vertrag mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossen. Den Anfang machte *Sachsen*, dessen Vertrag mit dem Heiligen Stuhl am 2. Juli 1996 unterzeichnet wurde (vgl. HK, August 1996, 388 ff.). Auf Thüringen dürfte als nächstes neues Bundesland *Mecklenburg-Vorpommern* folgen. Der 32 Artikel umfassende „Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Thüringen" samt Schlußprotokoll wurde am 11. Juni nach mehrjährigen, teilweise schwierigen Verhandlungen unterzeichnet. Er entspricht weitgehend dem sächsischen Vertrag bzw. regelt Materien, die sich in den schon länger bestehenden Staatskirchenverträgen zwischen der katholischen bzw. evangelischen Kirche und deutschen Ländern finden. Der Thüringer Vertrag erwähnt in seiner Präambel das Reichskonkordat von 1933 und das Preußenkonkordat von 1932. Im einzelnen enthält er Bestimmungen zur Diözesanorganisation, zum Status von Bistümern und Pfarreien als Körperschaften des öffentlichen Rechts, zum Recht zur Errichtung von Schulen in kirchlicher Trägerschaft, zur Förderung der kirchlichen Erwachsenenbildung und zum Religionsunterricht als ordentlichem Lehrfach an den öffentlichen Schulen. Der Vertrag garantiert die Seelsorge in Krankenhäusern und Justizvollzugsanstalten, die Berücksichtigung der Kirche in den elektronischen Medien und bei den staatlichen Mitteln für den Denkmalschutz. Art. 23 regelt die Staatsleistung an die Bistümer, zu denen Teile Thüringens gehören. Sie wird für 1997 auf 998 000 DM für die Abgeltung von Baulasten und 5 056 000 DM für die Abgeltung aller anderen älteren Titel festgesetzt. Nicht enthalten ist in dem Vertrag eine Bestimmung über die geplante *Katholisch-theologische Fakultät* an der Universität Erfurt. Gemäß Schlußprotokoll sind sich die Vertragsschließenden „darin einig, daß vor der vom Freistaat Thüringen beabsichtigten Neugründung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Erfurt ergänzende Vereinbarungen getroffen werden". Bei der Unterzeichnung des Vertags in der Erfurter Staatskanzlei sagte Ministerpräsident *Bernhard Vogel* (CDU), mit dem Staatsvertrag solle die besondere Bedeutung der Kirche für Wertorientierung und Gemeinwohl im Gemeinwesen gewürdigt werden.

Innenminister beschließen Observierung von Scientology

Die Innenminister von Bund und Ländern einigten sich am 6. Juni darauf, die umstrittene Scientology-Organisation bundesweit durch den Verfassungsschutz beobachten zu lassen, um so ihre Gefährlichkeit für den Staat und Gesellschaft in Deutschland untersuchen zu können. In Bayern, Baden-Württemberg und Thüringen wurde Scientology bislang schon observiert. Schleswig-Holstein wird sich vorläufig an dieser Maßnahme nicht beteiligen, dort soll die Gesetzeslage eine solche Maßnahme bisher nicht erlauben. Grundlage des Beschlusses war die

Tatsache, daß sich Verdachtsmomente verfassungsfeindlicher Aktivitäten dieser auch als Sekte bezeichneten Organisation bei den bisherigen Maßnahmen bereits erhärtet hätten. Eine Expertengruppe war zu dem Ergebnis gekommen, bei Scientology handele es sich um eine Organisation, die sich an den „Ideen des absoluten heldischen Übermenschen" orientiere und dabei auf dem „Weg zu einer Weltherrschaft, die auf totalitären Grundprinzipien" basiere, die „lästigen Fesseln des Liberalismus und der Demokratie" abstreifen wolle. Scientology kündigte an, man werde gegen den Innenministerbeschluß gerichtlich vorgehen. Zu den Befürwortern des nun eingeschlagenen Weges gehören Politiker aus CDU, CSU, SPD und FDP, Kritik kam vor allem von den Grünen. Bundesinnenminister *Manfred Kanther* teilte mit, in der zunächst einjährigen Beobachtungsphase wolle man Klarheit erhalten, ob es sich lediglich um einen „unerfreulichen Verein", eine kriminelle Gruppierung oder eine Vereinigung mit verfassungsfeindlichen Zielen handle. Die Grünen-Politikerin *Angelika Köster-Loßack* warnte vor „Hysterie" im Umgang mit Sekten. Eine bundesweite Überwachung von Scientology lehne ihre Partei ab. Bisher gebe es keine Anhaltspunkte, die einen solchen Schritt rechtfertigten. Auch die psychologische Wirkung sei fragwürdig, da leicht „Märtyrer" aufgebaut würden. Mehrere Sektenbeauftragten der evangelischen Kirche sowie die Vorsitzende der Sekten-Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages, die SPD-Abgeornete *Renate Rennebach*, begrüßten die Entscheidung der Innenminister.

Grundrechtekatalog für Europa gefordert

Das eklatante Mißverhältnis zwischen wirtschaftlicher und politischer bzw. sozialer Integration und das darin begründete Defizit an Identifikation der Bürger mit der Europäischen Union lasse sich nur durch eine breit geführte Diskussion um die künftige politische und soziale Gestaltung der Union überwinden. Dies mahnt das „Forum Menschenrechte" in der Abschlußerklärung eines Kongresses zu den politischen und sozialen Rechten im künftigen Europa, der Anfang Juni in Bonn stattfand. Im „Forum Menschenrechte" sind vierzig im engeren oder weiteren Menschenrechtsbereich tätige Nichtregierungsorganisationen in Deutschland zusammengeschlossen, darunter Misereor, Pax Christi, die Deutsche Kommission Justitia et Pax, der Deutsche Caritasverband, das Diakonische Werk und die Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter. In der Erklärung heißt es weiter: Die gegenwärtige Wirtschaftskrise in den meisten Mitgliedsländern der Europäischen Union bedrohe nicht allein die sozialen Sicherungssystem der Staaten und damit auch die Union als Sozialgemeinschaft. Langfristig sei auch die Demokratie gefährdet, denn „politische und soziale Rechte bedingen einander". Die europäische Gesellschaft beruhe auf gemeinsamen demokratischen, politischen und sozialen Werten. Diese aber würden derzeit von den ökonomischen Interessen überlagert. Deutlicher als bisher Bedeutung erlangen sollten daher die Europäische Menschenrechtskonvention, die Sozialcharta und die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes, denn diese Institutionen seien Ausfluß der gemeinsamen europäischen Wert- und Menschenrechtsvorstellungen. Ausdrücklich betont das Forum: „Wir sind uns bewußt, daß allen für die in der Europäischen Union lebenden Bürger geforderten Grundrechte spiegelbildlich Grundpflichten gegenüberstehen." Neben der Maximalvorstellung, sämtliche politische und soziale Rechte könnten in einer europäischen „Bill of Rights" niedergelegt werden, fordert das Forum kurzfristig: Ein Kernbestand politischer und sozialer Rechte sei ausgehend vom Schutz der Menschenwürde in das neue europäische Vertragswerk aufzunehmen, darunter die Gleichheit vor dem Gesetz, das Verbot jeglicher Diskriminierung, die Gleichstellung von Mann und Frau, der Grundsatz der Freizügigkeit, das Recht auf freie Wahl des Berufs und des Bildungsweges, garantierte Menschenrechte für alle Staatsangehörigen dritter Staaten und Staatenlose, die sich in der EU aufhalten, sowie das Recht auf Asyl.

Georgische Orthodoxie verläßt den ÖRK

Auf einer außerordentlichen Sitzung am 20. Mai 1997 beschloß der Heilige Synod der *Georgischen Orthodoxen Kirche* den Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Die orthodoxe Kirche Georgiens war 1962 dem ÖRK beigetreten; ihr jetziges Oberhaupt, Patriarch-Katholikos *Illia II.*, war von 1979 bis 1983 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates. Die Entscheidung des Heiligen Synod für einen Austritt kam auch für Kenner der Szene überraschend. Vorausgegangen waren massive antiökumenische Proteste einflußreicher Klöster, die den Abbruch der Gemeinschaft mit dem Patriarchen wegen dessen „ökumenischer Häresie" androhten. Am 19. Mai verlangte auch eine Gruppe von Priestern vom Patriarchen den Austritt aus dem ÖRK. Die Sondersitzung des Heiligen Synod wurde unter dem Eindruck einer drohenden Spaltung der Kirche einberufen. Sie beschloß nicht nur die Aufkündigung der Mitgliedschaft in ÖRK und KEK, sondern verhängte auch kirchenrechtliche Sanktionen gegen die Wortführer der antiökumenischen Kampagne. Patriarch Illia informierte ÖRK-Generalsekretär *Konrad Raiser* in einem Brief vom 22. Mai über die Entscheidung des Heiligen Synod: In seiner Kirche habe sich eine negative Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung entwickelt; der Synod sei der Meinung, orthodoxe Anliegen würden durch den ÖRK zu wenig berücksichtigt. In einem Antwortschreiben vom 9. Juni erklärte Raiser, der ÖRK müsse auf kritische Fragen seiner Mitgliedskirchen hören. Er betonte, der Rat sei dazu bereit, sich mit

den Besorgnissen der georgischen Kirche bezüglich der unzureichenden Würdigung orthodoxer Anliegen zu befassen. Man habe die Entscheidung der Orthodoxen Kirche Georgiens mit „tiefer Sorge und Bedauern" zur Kenntnis genommen. – Vorbehalte gegenüber dem ÖRK sind auch in anderen orthodoxen Kirchen stark ausgeprägt, nicht zuletzt in der Russischen-Orthodoxen Kirche. Bei der jüngsten Bischofssynode der ROK im Februar dieses Jahres (vgl. HK, April 1997, 182 ff.) konnte sich Patriarch *Aleksij* gegenüber den Antiökumenikern nochmals durchsetzen. Die Synode beschloß, eine so schwerwiegende Entscheidung wie der Ausstieg aus den ökumenischen Gremien müsse in Absprache mit allen anderen orthodoxen Kirchen getroffen werden.

Bücher

CARL BERNSTEIN/MARCO POLITI, Seine Heiligkeit. Johannes Paul II. und die Geheimdiplomatie des Vatikans. Verlag Bertelsmann, München 1997. 686 S. 56,80 DM.

Dieses italienisch-amerikanische Gemeinschaftsprodukt zweier Journalisten ist keine Papstbiographie, obwohl es biographische Elemente enthält, und auch keine umfassende Analyse und Würdigung des gegenwärtigen Pontifikats, auch wenn es sich darin teilweise versucht. Bernstein und Politi beschäftigen sich in ihrem Buch vor allem mit der Rolle des polnischen Papstes angesichts der dramatischen Entwicklung in seinem Heimatland nach dem Solidarność-Sommer von 1980. Ihre Hauptthese: Es bestand eine enge Allianz zwischen Johannes Paul II. und der amerikanischen Reagan-Administration, die sich sowohl bei der Haltung gegenüber dem Ostblock wie gegenüber Lateinamerika auswirkte. Für ihre Darstellung stützen sich die beiden Autoren teilweise auf bisher vorliegende Literatur, vor allem aber auf Interviews mit zahlreichen Personen aus dem persönlichen Umfeld Johannes Pauls II., aus Kirche und Politik, sowie auf unveröffentlichte Dokumente aus amerikanischen und sowjetischen Beständen. Nachprüfbar sind die meisten dieser Angaben nicht, so daß sich der historische Wert bzw. die Zuverlässigkeit der einzelnen Aussagen nur schwer beurteilen läßt. In seinen Ausführungen zum Profil Johannes Pauls II. ist das Buch recht holzschnittartig; viele Formulierungen wirken eher unbeholfen, auch wenn den Autoren gelegentlich treffende Charakterisierungen gelingen. Das Buch enthält nicht wenige offenkundige Fehler, die bei der deutschen Übersetzung bzw. Lektorierung stehengeblieben sind. Die Übersetzung liest sich insgesamt gut, leidet allerdings unter mangelnder Vertrautheit mit kirchlich-theologischer Terminologie. So ist z. B. von einer „systematischen Erhöhung des Marienkultes" (481) oder von der „Kongregation *der* Bischöfe" (450) die Rede. Die beiden Autoren sind dort in ihrem Element, wo sie halbkonspirative Vorgänge zu rekonstruieren versuchen. Die sehr summarischen Zusammenstellungen über die unmittelbar zurückliegenden Jahre des Pontifikats fallen demgegenüber deutlich ab. *U. R.*

JOHANN BAPTIST METZ/JOHANN REIKERSTORFER/JÜRGEN WERBICK, Gottesrede. Lit-Verlag, Münster 1996. 94 S. 19,80 DM.

Um wahrhaft fundamental-theologische Überlegungen geht es bei dieser Sammlung dreier Beiträge deutschsprachiger Fundamentaltheologen. Grundlegend bleibt das Nachdenken über jenen Logos, der der Theologie mit der Rede von Gott aufgetragen ist. Spannend, griffig und gekonnt knapp faßt der nun in Wien lehrende „Altmeister" Johann Baptist Metz seine wichtigen Anregungen zu diesem Thema am Beginn zusammen. Gegen jede Art von kultureller Amnesie stellt er das „Eingedenken fremden Leidens". Sein Plädoyer für eine solche „anamnetische Vernunft" geht zusammen mit der aufrüttelnden Frage, ob sich in der heutigen „Gotteskrise" nicht vielleicht „Spuren von Gottesvermissungen" (17) erkennen lassen. Anspruchsvoll geraten sind die auf derselben Linie nachfolgenden Überlegungen des Wieners Johann Reikerstorfer. In spezifisch nachidealistischer Wendung profiliert er eine „leiddurchkreuzte" Rede von Gott, wobei der Logos der Theologie selbst „die Negativität, die Gebrochenheit, das Geheimnis der Leidenserinnerung und ihrer Transzendenz" (56) zu schützen und dem zu entsprechen hat. Besondere Qualität gewinnt dabei die Eschatologie: „Die Transzendenz der Passion kann in der Geschichte nie so ‚Erscheinung' werden, daß Gott in seinem Wesen faßbar würde" (53). Bedenkenswertes hat der in Münster lehrende Jürgen Werbick beigetragen. Seine Erinnerung an das Gebet als die Wurzel aller Theologie beleuchtet vor allem die im Beten selbst liegende Herausforderung für das Denken der Theologie: „Eine Theologie, die sich vom Beten zu denken geben läßt, wird immer auch negative Theologie bleiben;...negativ in dem Sinne, daß sie den Fragen verpflichtet bleibt, die die Affirmationen aufwerfen" (80). Fragend und suchend also muß diese Art des Gott-Nennens bleiben, wobei sie mittels Metaphern eine „Überanstrengung des Begriffs" (91) meidet. Theo-logie als Gottesrede gewinnt aus diesen hochinteressanten Beiträgen neues Profil. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

ESLIN, JEAN-CLAUDE. Indépassable religion. In: Esprit Nr. 233 (Juni 1997) S. 7–19.

Es handelt sich um den Einleitungsessay zu einem Heft, das sich in zahlreichen Beiträgen unter der Gesamtüberschrift „Die Zeit der Religionen ohne Gott" in zahlreichen aufschlußreichen Beiträgen mit der religiösen Landschaft in Frankreich befaßt. Eslin versucht, in knappen Zügen eine Entwicklung zu beschreiben, die sich nur schwer auf einen Nenner bringen läßt. Nicht „Tod", aber auch nicht „Rückkehr" der Religion, sondern „Metamorphose" und „Transformation" sind für ihn die angemessenen Stichworte. Heute gebe es keine Rückkehr zum Christentum; vielmehr könne man das Christentum ebenso neu entdecken wie die Antike, den Buddhismus ebenso wie den Stoizismus: „Die Freiheit der Kombinationen ist ungeheuer groß." Als Grundproblem erscheint für Eslin der gleichzeitige institutionelle Bedeutungsverlust von Christentum und Politik. Von der „großen" Religion wie Politik führe der Weg die Menschen zur Sorge um das eigene Selbst. Religion werde in diesem Kontext zur „Religiosität ohne Gott"; es entwickle sich eine „Trans-traditionelle" Mystik.

HEMPELMANN, REINHARD. Christlicher Fundamentalismus. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, Heft 6 (Juni 1997) S. 162–172.

Der Beitrag bietet eine Mischung aus aktueller Analyse dieses Feldes von Religion und einem Überblick über Ausprägungen, Entstehungshintergründe sowie damit zusammenhängende Begriffsbestimmungen den christlichen Fundamentalismus betreffend. Der Autor teilt die Einschätzung von *Martin Marty* und anderen, daß „die Religionen mit dem größten Zuspruch zugleich jene sind, deren Botschaft am wenigsten säkularisiert ist". Innerhalb der protestantischen Landschaft breiteten sich charismatisch-pfingstlerische und evangelikale Strömungen überaus schnell aus und hätten sich zu einer Art „Trendreligion" entwickelt. Als aktuelle Tendenz weist der Autor auf die Auswanderung christlich-fundamentalistischer Orientierungen aus landes- und freikirchlichen Strukturen in eigene Gemeinde- und Kirchengründungen hin. Das Verhältnis dieser Gruppen zur organisierten Ökumene bezeichnet er als „offene Frage". Fundamentalistische Tendenzen nähmen in dem Maße zu, in dem ein unverbindlicher und „weicher Beliebigkeitspluralismus" zunehme. Die Stärke protestantischer Theologie und Kirche, sich auf den Geist der Moderne eingelassen zu haben, sei zugleich ihre Schwäche. Das Erstarken fundamentalistischer Strömungen bedeute nicht eine Niederlage der Moderne, sonden zeige ihre Defizite an gemeinschaftsbildender Kraft, ethischer Verbindlichkeit und religiöser Orientierung auf.

Kultur und Gesellschaft

GROM, BERNHARD: Gottesvergiftung oder Gottestherapie?. In: Psychologie heute Jhg. 24 Heft 6 (1997) S. 21–28.

Es scheine eine Phase der Toleranz innerhalb der Psychotherapie gegenüber dem Glauben anzubrechen, mutmaßt Chefredakteur Heiko Ernst in seiner Hinführung zum Thema: Sind Gläubige gesünder?, dem Titel der Juni-Ausgabe der populär-psychologischen Zeitschrift. Bislang sei für die meisten Psychologen – getreu dem Freudschen Vermächtnis – Glaube gleichbedeutend gewesen mit Regression auf eine primitivere Bewußtseinsstufe, um die Realität des Lebens zu fliehen. Mehrere im Heft knapp vorgestellte jüngere Studien aus den USA – wo Fragen des Glaubens von der pyschologischen Forschung in den letzten 30 Jahren theoretisch offener und vor allem beobachtungsorientierter angegangen worden seien – hätten eine enge und positive Wechselwirkung zwischen Glaube, Religiosität und gesundheitlichem Status herausgearbeitet. Der Münchner Religionspsychologe Bernhard Grom skizziert vor diesem Hintergrund das in der Dominanz des psychoanalytischen Denkens begründete Mißtrauen der traditionellen psychologischen Forschung gegenüber jeglicher Religiosität und setzt sich dabei vor allem mit dem Begriff „ekklesiogene Neurose" auseinander. Er mahnt jedoch auch gegenüber einer Überbewertung der therapeutischen Kraft von Religiosität zur Differenzierung: Nicht nur die Entstehung, auch die Therapie seelischer Störungen hängt von vielfältigen Faktoren ab, von denen religiöser Glauben nur einer ist. Es gelte der Grundsatz: „Therapie-Unterstützung duch Religion – ja; Therapie-Ersatz – nein".

KAUFMANN, FRANZ-XAVER. Strukturwandel der Familie. In: Universitas Jhg. 52 Heft 6 (Juni 1997) S. 514–527.

Das Verhältnis der Menschen zu Ehe und Familie hat sich nach Ansicht des Autors dadurch verändert, daß bestimmte Pflichten nicht als etwas allgemein Gebotenes, sondern nur als etwas im Einzelfall zu Entscheidendes übernommen würden. Die unterschiedlichen biographischen Optionen, zwischen denen der einzelne sich zu entscheiden hat, genössen zwar nach wie vor eine erhebliche Wertschätzung, gingen aber einher mit Idealisierung und übertriebenen Erwartungen, deren Einlösung die Partnerschaften überfordere. Im zweiten Teil des Beitrags macht Kaufmann auf die zwiespältige Haltung der Gesellschaft gegenüber der Familie aufmerksam. Der allgemeinen Hochschätzung der Familie stehe die Tatsache gegenüber, daß das Wirtschaftssystem „von den unentgeltlichen Leistungen der Familien parasitär profitiert". Wenn die Entlohnung der Arbeit sich indifferent verhalte gegenüber dem Umstand, ob Menschen Elternverantwortung übernehmen, nennt der Autor dies eine „strukturelle Rücksichtslosigkeit" der Wirtschaft gegenüber der Familie. Natürliche Umwelt und familiale Verhältnisse bezeichnet der Autor als „kritische Zonen der Modernisierung", in denen negative, im Extremfall die kollektive Existenz beeinträchtigende Auswirkungen heutiger Produktions- und Lebensweise absehbar seien, wenn ihnen nicht nachhaltig begegnet werde. Indes sieht der Soziologe keine Gründe, warum die mit der Modernisierung verbundene Fähigkeit zu Wandlung und Anpassung sich nicht auch zum Schutz von Umwelt und Familie nutzen ließen.

Notizen

Der geplante Ökumenische Kirchentag soll im Jahr 2003 stattfinden. Darauf verständigten sich jetzt die Präsidien des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und des Deutschen Evangelischen Kirchentags auf einer gemeinsamen Sitzung. Nach der ersten Ankündigung eines von Zentralkomitee und Evangelischem Kirchentag gemeinsam veranstalteten Treffens (vgl. HK, Januar 1997, 6f.) hatte das Thema Abendmahlsgemeinschaft für Mißstimmung bei der Deutschen Bischofskonferenz gesorgt. Jetzt unterstrichen ZdK und Kirchentag ihre Entschlossenheit, sich für das Ziel der Abendmahlsgemeinschaft zwischen evangelischen und katholischen Christen einzusetzen, ohne diese zur Voraussetzung für die Durchführung des Ökumenischen Kirchentages zu machen.

Mehrere US-Bischöfe sprachen sich erneut für die Abschaffung der Todesstrafe in ihrem Land bzw. gegen die Verhängung der Todesstrafe für den Attentäter Timothy McVeigh aus. Anfang Juni war McVeigh wegen eines Bombenanschlags auf ein Bundesgebäude in Oklahoma City zum Tode verurteilt worden. Bei diesem Anschlag kamen 168 Menschen ums Leben und 500 wurden zum Teil schwer verletzt. Der innerhalb der US-Bischofskonferenz für Innenpolitik zuständige Bischof William S. Skjlstad von Spokane wandte ein, eine Hinrichtung McVeighs setze nur in tragischer Weise einen schrecklichen Kreislauf der Gewalt fort. Der Erzbischof von Boston, Kardinal Bernard Law, meinte, die Todesstrafe sei nur zulässig, wenn unblutige Mittel keinen Erfolg hätten. Dies sei jedoch nicht zu erkennen. US-Politiker kritisierten unterdessen die katholischen Bischöfe wegen ihrer Haltung.

Als Präses der EKD-Synode wurde Jürgen Schmude (60) zum zweiten Mal wiedergewählt. Schmude erhielt bei der konstituierenden Tagung der 9. Synode in Friedrichroda (vgl. ds. Heft, S. 329) 113 von 117 abgegebenen Stimmen. Von den 120 Mitgliedern der neuen EKD-Synode wurden 100 von den Gliedkirchen entsandt und 20 vom Rat der EKD berufen. Zu den berufenen Mitgliedern gehören u. a. Bundesjustizminister Edzard Schmidt-Jorzig (FDP), Bundestagsvizepräsidentin Antje Vollmer (Bündnis 90/Die Grünen), der Bundestagsabgeordnete Hermann Gröhe (CDU) und die stellvertretende DGB-Vorsitzende Ursula Engelen-Kefer. Bei ihrer nächsten Tagung im November 1997 wird die Synode den neuen Rat wählen. Fast zwei Drittel der Mitglieder der neuen EKD-Synode gehörten dem Gremium in seiner letzten Legislaturperiode nicht an. Durch die Reduzierung der Mitgliederzahl sind einige Kirchen nur noch mit einem Synodalen vertreten.

Mit Blick auf das bevorstehende neue Ausbildungsjahr 1997/98 forderte der BDKJ Ende Mai, eine „erneute Ausbildungskatastrophe" zu vermeiden. Angesichts von Ende April noch 162 600 offenen Lehrstellen, denen 348 500 Bewerber gegenüberstünden, kritisierte Bundespräses Rolf Peter Cremer, die Bundesregierung reagiere bislang nur mit Appellen an die Arbeitgeber. Diese müßten aber mit ihrem 1996 bekräftigten Versprechen, die Zahl der Ausbildungsplätze bis 1997 um 10 Prozent zu erhöhen, verbindlich in die Pflicht genommen werden. Wenn Appelle nicht reichen, dürften Zwangsmaßnahmen nicht ausgeschlossen werden. Das Recht jedes Jugendlichen auf eine qualifizierte Ausbildung müsse gewährleistet bleiben.

Das Versagen der internationalen Staatengemeinschaft in der zentralafrikanischen Krisenregion hat der Deutsche Katholische Missionsrat in einer Mitte Juni veröffentlichten Erklärung beklagt. Es sei ein Skandal, daß die Gemeinschaft, Deutschland nicht ausgenommen, in den vergangenen Jahren nicht einmal versucht habe, Völkermord, Menschenrechtsverletzungen und Unterdrückung zu beenden. Konkret monierte der Zusammenschluß deutscher Orden, diözesaner Stellen und Hilfswerke, mit der Unterstützung der neuen Regierungen in Burundi, Ruanda und Zaire, die alle eine ethnische Minderheit repräsentierten und rücksichtlos ihre Macht ausübten, werde der Samen für neuen Haß und weitere Gewalt gelegt. Ethnische Konflikte würden in Zentralafrika bewußt geschürt, um die Herrschaft von wenigen zu legitimieren.

Die Mitgliedskirchen der Utrechter Union und die katholische Kirche vereinbarten Richtlinien für solche Fälle, in denen Priester von einer in die andere Kirche überwechseln. Die Vereinbarung trägt das Datum vom 29. Oktober 1996 und die Unterschriften von Kardinal Edward Cassidy, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und Erzbischof Antonius Glazemaker, dem Präsidenten der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (Wortlaut in: Origins, 3.4.97, S. 678f.). Gegenstand sind Vereinbarungen zur beiderseitigen Zusammenarbeit mit dem erklärten Ziel, die Probleme der betroffenen Gemeinden zu verringern, jede Art von „Proselytismus" sowie „künftige schädliche ökumenische Beziehungen" zu vermeiden. U.a. wird festgelegt, daß mit dem Wechsel der Kirche auch ein Wechsel der Pfarrei verbunden sein muß, in dem der betreffende Priester tätig ist.

Gegendarstellung

Entgegen der Aussage von Rolf Weibel in HK 4/1997, S. 174 habe ich mich in meinen bisherigen Publikationen nie dazu geäußert, ob in der Schweiz oder in Deutschland „ein modifizierter Kirchenaustritt bzw. ein intendierter Teilaustritt möglich" ist. Ich habe in einer Publikation festgestellt, daß die katholische Kirche hinsichtlich der Kirchengliedschaft keinen Kirchenaustritt kennt. Der Grundsatz „semel catholicus semper catholicus" wurde nicht abgeschafft. Die kirchlichen Straftatbestände Apostasie, Häresie oder Schisma jedoch sind in der Schweiz, so meine zentrale These (und nach Meinung namhafter deutscher Kanonisten auch in Deutschland) wohl in vielen, aber nicht in jedem Fall eines sogenannten Kirchenaustritts erfüllt. Wenn sich jemand nicht durch Apostasie, Häresie oder Schisma von der kirchlichen Gemeinschaft getrennt hat, dann sind die rein kirchlichen Gliedschaftsrechte (und -pflichten) nicht eingeschränkt. *Markus Walser*

Redaktionelle Anmerkung

Markus Walser hat die Begriffe „modifizierter Kirchenaustritt" bzw. „intendierter Teilaustritt" in der Tat nicht verwendet. Er hat indes aus kirchenrechtlicher Sicht die Möglichkeit eines Austritts aus der öffentlich-rechtlichen Kirchgemeinde ohne Apostasie, Häresie oder Schisma erörtert. Diese Erörterung haben wir auf die von ihm beanstandeten Begriffe gebracht und damit auch interpretiert. Daß er deshalb falsch verstanden werden könnte, war von uns weder beabsichtigt noch befürchtet.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 8 51. Jahrgang August 1997

Man streicht Gott, um desto besser religiöse Gefühle bedienen zu können.

Norbert Bolz

Auf dem Rückzug?

Nur für 17,3 Prozent der Deutschen ist Gott ein „persönliches Gegenüber". Das jedenfalls ergab eine EMNID-Umfrage zum Thema „Was glauben die Deutschen?", die die evangelische Wochenzeitung „Das Sonntagsblatt" im Vorfeld des jüngsten Kirchentags (vgl. ds. Heft, S. 400ff.) durchführen ließ. Weit höhere Werte als die Vorstellung von Gott als persönlichem Gegenüber erzielten die Antwortmöglichkeiten, Gott sei „in der Natur", er sei eine „nichtpersönliche, universale Kraft" oder er sei „im Menschen". Selbst bei denjenigen, die sich in der Umfrage als häufige Kirchgänger einstuften, entschied sich nur ein Drittel für den persönlichen Gott.

Die jüngste EMNID-Umfrage steht mit diesem Befund keineswegs allein da. Auch andere Befragungen zu Religiosität und Kirchenbindung aus den letzten Jahren in Deutschland wie in anderen westeuropäischen Ländern belegen, daß der Glaube an Gott als Person an Boden verliert und das Gottesbild der Menschen unschärfer wird, bis hinein in die Reihen der kirchlich stärker Gebundenen. Natürlich ist der Aussagewert solcher demoskopischer Daten begrenzt, fehlt ihnen vor allem die Tiefenschärfe. Aber sie sind doch ein ernstzunehmendes Indiz für einen Wandel im religiösen Profil unserer Zeitgenossen, der zu denken gibt oder doch zu denken geben sollte.

Daß Menschen nicht mehr an einen persönlichen Gott glauben, kann damit zu tun haben, daß sie aus einem verengten und unzulänglichen Gottesbild herausgewachsen sind, mit dem sie nichts mehr anfangen können: Gott als der gestrenge Übervater, dessen Auge alles sieht und der jede Übertretung seiner Gebote sogleich ahndet; Gott als der „liebe Gott", als der allzeit bereite Nothelfer, den man aber doch vergeblich mit Bitten bestürmt, der sich gegenüber dem Bösen und Schrecklichen in dieser Welt dann doch als ohnmächtig erweist; Gott als der himmlische Herrscher mit seinem Hofstaat aus Engeln und Heiligen, von dem man zu selbstverständlich und naiv-anschaulich geredet oder gedacht hat.

Der persönliche Gott liegt nicht im Trend

Die Abkehr vom persönlichen Gott kann auch Ausdruck der Abschwächung der Bindung an die christliche Glaubenstradition und der Angleichung an den allgemeinen religiös-weltanschaulichen Trend sein. Wer nicht oder nicht mehr mit den biblischen Texten vertraut ist, in denen sich Menschen in der Geschichte Israels und des frühen Christentums bittend, lobend und dankend an Gott wenden, wer nicht mit einer gewissen Regelmäßigkeit beim Gottesdienst in solche Texte einstimmt, dessen Gottesvorstellung wird leicht blaß und unbestimmt. Natürlich ist das Gebet, das sich an Gott als persönliches Gegenüber richtet, nicht an feste Formeln gebunden; aber die christlich-kirchliche Sprachtradition mit ihren Gebets- und Liedtexten, mit den vielfältigen Zeugnissen ihrer Spiritualität bietet ein Reservoir, dessen Ausfall leicht zu religiöser Sprachlosigkeit führen kann – mit den entsprechenden Folgen für den Gottesbezug.

Auch vom *kulturell-religiösen Umfeld* wird heute der Glaube an einen persönlichen Gott ganz und gar nicht begünstigt. An die Stelle der geordneten Welt, an deren Spitze Gott thront, ist das unendliche Universum getreten, in dem sich der Mensch und die von ihm bewohnte Erde als bloße Staubkörner wiederfinden. Das „deus sive natura" eines Spinoza liegt da allemal näher als die Vorstellung von einem Gott,

der sich um die Menschen kümmert, mit ihnen in eine heilsgeschichtliche Beziehung tritt.
Es gibt heute vielfach ein starkes Verlangen nach Selbstfindung und Selbststabilisierung angesichts der Gefährdung der eigenen Identität durch beruflichen und privaten Streß, durch allgemeine Hektik und Oberflächlichkeit. Dabei geht der Blick nach innen, in die Tiefendimensionen des eigenen Selbst. Dementsprechend liegt es auch nahe, Gott „im Menschen" zu suchen, wobei er dann mit den innersten Antrieben und Kräften des Menschen ebenso zusammenfallen kann wie im anderen Extremfall mit der alles umgreifenden Natur.
Und ist schließlich der „eifernde Gott" der jüdisch-christlichen Tradition nicht ein massives Hindernis für den *Dialog zwischen den Religionen*? Leistet nicht die Vorstellung von einem persönlichen Gott, der die Menschen in der Geschichte anspricht und von ihnen wiederum angesprochen sein will, einem verhängnisvollen Fundamentalismus Vorschub, der verbissenen Durchsetzung und Überhöhung religiöser Wahrheits- und Geltungsansprüche? Ist es nicht letztlich menschenfreundlicher und einfacher, entweder viele Götter bzw. göttliche Kräfte zu verehren oder ein unnennbares, nicht näher zu identifizierendes göttliches Prinzip anzunehmen, als an dem einen Gott festzuhalten, der sich in seiner Offenbarung definiert hat? Solche und ähnliche Fragen liegen heute in der Luft, und sie treiben nicht nur Menschen um, die dem christlichen Glauben den Abschied gegeben haben oder ihn höchstens ganz von ferne kennen.

Auch für den Glaubenden bleibt Gott ein Geheimnis

Die Antwort der Kirche auf diese Fragen kann schlechterdings nicht darin bestehen, die biblische Rede vom lebendigen und persönlichen Gott zur Disposition zu stellen oder sie auch nur zugunsten der offenen oder versteckten Angleichung an die religiöse Bedürfnislage etwas verschämt in den Hintergrund treten zu lassen. „Machbar" ist in dieser Richtung zweifellos vieles: Gottesdienste lassen sich so gestalten, daß sie sich in Gruppendynamik, Appellen zugunsten guter Zwecke oder der Erzeugung einer angenehmen Stimmung erschöpfen. Von Gott kann man so reden, daß er dabei zum bloßen fernen Horizont oder zur vagen Chiffre für irgend etwas „Höheres" wird. Theologie läßt sich so treiben, daß sie ihre Verbindung zum Glaubensvollzug weitgehend ausblendet und sich auf die Verwaltung historischen Materials oder Analysen der gesellschaftlich-religiösen Gemengelage der Gegenwart beschränkt.

Wo solchen Versuchungen nachgegeben wird, steht früher oder später die *Identität des Christlichen* auf dem Spiel. Aus dem biblischen Zeugnis, an dem Kirche und Theologie bleibend Maß zu nehmen haben, läßt sich der Gott eben nicht streichen, an den sich Jesus als seinen Vater wendet, in dessen Namen die Propheten ihre Heils- oder Unheilsbotschaft ausrichten, der in den Psalmen in Bitte und Lob angerufen wird. Der Gottesdienst verliert seinen Sinn, wenn er in Wort und Ritual nicht auf den lebendigen Gott hin geöffnet ist. Und mit einem Gott „im Menschen", in der Natur oder als „universale Kraft" darf sich theologisches Nachdenken nicht zufriedengeben.

Damit ist allerdings nicht gesagt, solche Vorstellungen, die – siehe die eingangs erwähnte neue EMNID-Umfrage zum Glauben der Deutschen – offenbar weit verbreitet sind, müßten in Bausch und Bogen zurückgewiesen werden. Weder dem Glauben noch den Zeitgenossen ist wirklich geholfen, wenn man ihnen das biblisch-christliche Gottesbild einfach um die Ohren schlägt, ohne gleichzeitig nach *Anknüpfungsmöglichkeiten*, nach Brücken zu den heute gängigen Gottesvorstellungen Ausschau zu halten.
Gott ist nicht *nur* persönliches Gegenüber des Menschen, und er ist es vor allem auch nicht in dem Sinn, wie Menschen als Personen einander begegnen. Ein Gott, der sozusagen exklusiv ein Gott der Menschen und nicht gleichzeitig auch letzter Grund und tiefstes Geheimnis *aller* materiellen Wirklichkeit wäre, wäre nicht der Gott, von dem die Bibel gleich auf ihren allerersten Seiten spricht. Und Gott ist für den Menschen nicht nur ein „Außen", sondern immer auch ein „Innen"; er ist nach einer bekannten Formulierung des *Augustinus* dem Menschen sogar innerlicher als dieser sich selbst. Die christliche Mystik – derzeit längst nicht so attraktiv wie mystische Traditionen anderer Weltreligionen – ist von diesem Anliegen zutiefst geprägt.

Gott ist, wie es *Martin Buber* einmal formuliert hat, das „beladenste" aller Menschenworte: „Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden." An dieser *Schattenseite* des Gottesverständnisses und der Rede von Gott hatten und haben auch die Christen und Kirchen ihren traurigen Anteil. Deshalb gehört zu den Voraussetzungen, die heute für eine Sensibilisierung von Menschen für die Botschaft vom persönlichen Gott unerläßlich sind, nicht zuletzt der ehrliche Umgang mit der eigenen Geschichte und Praxis der Gottesrede. Gott mußte in dieser Geschichte oft auch für fragwürdige Zwecke herhalten, mit dem Willen Gottes wurde teilweise auch ausgesprochen Inhumanes legitimiert, der lebendige Gott wurde zum Aufpasser verzweckt oder auch zur Stabilisierung von höchst weltlicher Autorität.
Und schließlich: Gott bleibt auch für den, der sich im Glauben auf ihn verläßt, ihn betend anruft und ihn mit anderen zusammen im Gottesdienst lobt, ein Geheimnis. Er wird auch für Glaubende nie zu einer Formel, die restlos aufgeht. Er ist eben kein Teil der Wirklichkeit, der sich für alle möglichen Zwecke funktionalisieren und mit dem sich alles anstandslos erklären ließe.
Es ist deshalb nicht damit getan, daß von Gott als bleibendem Geheimnis in der Verkündigung geredet wird oder daß sich Theologen bemühen, entsprechende Regeln für den Umgang mit dem Wort Gott zu entwerfen und zu begründen. Entscheidend ist vielmehr, daß man sich im normalen kirchlichen Alltag um die notwendige *Sorgfalt* bemüht, vom

Traugespräch bis zur Beerdigung, von der Religionsstunde in der Mittelstufe bis zum Glaubensseminar im Rahmen der kirchlichen Erwachsenenbildung. Nur wenn der offenbare und gleichzeitig geheimnishaft verborgene Gott im kirchlichen Betrieb nicht durch unkontrollierte Redseligkeit oder falsche Zungenschläge verschleudert wird, kann die Rede vom persönlichen Gott wieder neue Ausstrahlungskraft gewinnen.

Es ist gesagt worden, die Gottesfrage werde die Frage des nächsten Jahrhunderts sein. Vielleicht ist auch hier der Wunsch der Vater des Gedankens. Schließlich werden die heutigen Schwierigkeiten für den Gottesglauben nicht einfach verschwinden. Aber es spricht einiges dafür, daß die Gottesfrage wieder verstärkt auf die kulturell-weltanschauliche Tagesordnung drängt bzw. in absehbarer Zeit drängen wird.
Da ist zum einen die *Begegnung der Religionen*, die im Zuge weiterer weltweiter Vernetzung und Kommunikation an Bedeutung zunehmen wird. Die Frage nach möglichen Gemeinsamkeiten und bleibender Verschiedenheit der großen religiösen Traditionen spitzt sich vor allem beim Verständnis des Göttlichen zu, nicht zuletzt im Verhältnis von Christentum und Buddhismus: Ist Gott der allem Begreifen entzogene Abgrund des Nichts, oder der in seiner Geschichte mit dem Volk Israel und schließlich in seinem Sohn und Geist Erschlossene? Sind die vielen göttlichen Kräfte Masken und vorläufige Bilder des einen, unnennbaren Göttlichen, oder gibt es den einen Gott, der einer von ihm grundsätzlich geschiedenen, wenn auch auf ihn bezogenen Welt gegenübersteht?
Da ist zum anderen das Denken der späten Moderne. In ihm wirkt der Weg des Gottesgedankens seit Descartes und Kant über Hegel bis zu Nietzsche nach: Versuche, Gott ins philosophische System bei gleichzeitiger Absetzung vom biblisch-traditionellen Gottesverständnis hineinzunehmen, aber auch ein teils resignierter, teils selbstbewußter Atheismus, der den Gottesgedanken als letztes Hindernis zur Befreiung und Selbstermächtigung des Menschen bekämpft. Aber gleichzeitig gibt es im Zeichen der radikalisierten, ihrer selbst nicht mehr sicheren Moderne da und dort auch eine neue philosophische Offenheit für so etwas wie einen „göttlichen Gott" und damit für den lebendigen Gott der religiösen Überlieferung oder sogar den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", wie ihn *Blaise Pascal* zu Beginn der Neuzeit erfahren hat.

Kein Restbestand naiver Frömmigkeit

Die Frage nach Gott könnte aber auch jenseits philosophischer Denkanstrengungen und interreligiöser Begegnungen an Gewicht gewinnen, sowohl für den einzelnen Menschen als auch – eher indirekt – für das gesellschaftliche Zusammenleben insgesamt. Sicher geht manche kirchliche Rhetorik mit der Formel von der „Gesellschaft ohne Gott", die bei weitergehender Schwächung kirchlicher Bindungen und christlicher Tradition drohe, vorschnell und leichtfertig um. Das schon deshalb, weil es in früheren Zeiten, als Gott mehr oder weniger selbstverständlich war, nicht unbedingt menschlicher und christlicher zuging.
Aber es ist ganz und gar nicht unerheblich, ob Menschen sich vor Gott verantwortlich wissen oder nur auf sich selbst bezogen sind, ob sie auf magische Kräfte setzen oder auf Gott als Geheimnis der Welt, ob sie sich einem blinden kosmischen Schicksal ausgeliefert sehen oder auf die Liebe Gottes vertrauen, auch wenn vieles im Weltlauf gegen diese spricht. Wohin sich die Waage angesichts dieser Alternativen in spätmodernen Gesellschaften in absehbarer Zeit neigt, ist schwer vorauszusehen. Aber die Entwicklung in die eine oder andere Richtung kann nicht ohne Auswirkungen auf ihr gelebtes Ethos und die Ordnung ihres Gemeinwesens bleiben.

Umfragen sind kein Evangelium

„Minderheit mit Zukunft" hieß ein Memorandum, das ostdeutsche Protestanten vor zwei Jahren vorlegten. Man könnte diese Kurzformel auch auf die Minderheit übertragen, die nach der neuen Umfrage an Gott als ein persönliches Gegenüber glaubt. Sie braucht sich nicht als Nachhut zu fühlen, die irgendwo den Anschluß gegenüber anderen, attraktiveren oder dem allgemeinen Bewußtsein plausibleren Gottesvorstellungen verpaßt hat und in einer Art kirchlich-theologischem Naturschutzpark ihr Gnadenbrot fristet.
Sie hat vielmehr allen Anlaß, mit ihren Pfunden zu wuchern: Die Vorstellung, daß Gott sich der Welt und dem Menschen in Liebe zuwendet, daß darum Menschen vor sein Antlitz treten und ihn ansprechen können, ist kein Restbestand naiver Frömmigkeit oder unaufgeklärter Religiosität. Sie macht den Kern des christlichen Glaubens aus und läßt sich im weltanschaulich-religiösen Konzert der Gegenwart durchaus mit guten Gründen vertreten und verteidigen. Die Auseinandersetzung mit dem Leiden als „Fels des Atheismus" (*Georg Büchner*) bleibt den Glaubenden nicht erspart. Aber sie halten in Anklage wie Vertrauen die Theodizeefrage am Leben, die um der Würde des Menschen willen nicht einfach durch den Verweis auf die Gesetze der Evolution ausgehebelt werden darf.

Umfragen sind kein Evangelium; aus demoskopischen Befunden lassen sich keine unmittelbaren Anweisungen für kirchliches Handeln ableiten. Für die Verkündigung darf auch nicht maßgebend sein, was „die Deutschen glauben" oder nicht glauben, ob sich die Werte bei der einen oder anderen Antwort um einige Prozentpunkte verbessert oder verschlechtert haben. Das gilt grundsätzlich auch für die Frage nach den Vorstellungen über Gott. Aber solche Umfrageergebnisse müßten ein Anstoß sein, intensiver die Voraussetzungen wie Konsequenzen des Glaubens an den persönlichen Gott in den Blick zu nehmen. *Ulrich Ruh*

Schaukämpfe

Streit um Beitrittskriterien wird Europäische Währungsunion nicht aufhalten

Der Euro – und kein Ende. Seit Monaten hat er in jeder täglichen Nachrichtenlage seinen festen Platz. Je näher das Entscheidungsdatum rückt, um so heftiger werden die Schaukämpfe, um so gezielter und zugleich willkürlicher werden Unsicherheiten gestreut und Ängste geschürt.

Den einen paßt die ganze Richtung nicht. Die Überwindung des Nationalstaates ist für sie kein rationales, geschweige denn friedenssicherndes Argument. Die europäische Integration rangiert in der Liste ihrer politischen Zielvorstellungen weit hinten; eine gehobene, nach und nach nach Osten erweiterte Freihandelszone genügt ihnen. Die anderen plagen Ängste vor Stabilitätsverlust. Die DM, stabilste Währung seit Menschengedenken (!), soll man zugunsten all der unsicheren südlichen Kantonisten, die man sich mit einer vergemeinschafteten Währung mit ins Boot holt, aufgeben?

Was zählt da schon der Umstand, daß die Mitgliedsstaaten der EU unter dem Druck der Maastrichter Beitrittskriterien zu einer Stabilitätsgemeinschaft mit einer EU-durchschnittlichen Geldentwertungsrate von knapp zwei Prozent geworden sind, ein Inflationsbekämpfungserfolg, von dem man vielerorts vor Maastricht nicht einmal zu träumen gewagt hatte. Und der Stabilitätspakt, auf dem Europagipfel in Amsterdam im Juni endgültig besiegelt, macht sie angesichts der zur Erreichung des Defizitkriteriums da und dort angewandten Haushaltstricks der Sache nicht geneigter, schon weil Stabilitätsrisiken nie uno actu beseitigt, sondern nur Schritt für Schritt und von Gefahr zu Gefahr bekämpft werden können. Selbst der Schaden, der der sonst so umworbenen und umsorgten deutschen Exportwirtschaft durch eine Verschiebung der Währungsunion aufgrund einer dann unvermeidlichen Aufwertung der DM drohte, ist ihnen keine Überlegung wert.

Und wieder andere wollen sich schlicht ihre Landtagswahlen nicht durch einen wenig kriteriengerechten Europabeschluß verderben lassen. Rücksicht auf übergeordnete Güter und Perspektiven – europäische eben – wird da nicht genommen. Es wäre ja auch nochmal schöner, läge einem der europäische Mantel gar näher als das weiß-blaue bayrische Hemd und die eigene politische Zukunft.

In der Sache selbst ist freilich längst Klarheit geschaffen. Der luxemburgische Ministerpräsident und derzeitige EU-Ratsvorsitzende, *Jean-Claude Juncker*, hat es nach einem nur zwischen den Zeilen mißverständlichen „Spiegel"-Interview erst Anfang Juli auf den Punkt gebracht: Eine Verschiebung der Währungsunion sei zwar „juristisch möglich, aber politisch völlig undenkbar". Die gemeinsame europäische Währung wird also kommen, auch wenn große Teile der Bevölkerung in allen Beitrittsländern weiter skeptisch sind und eine Minderheit von Wirtschaftsprofessoren und Währungsexperten jetzt erst recht dagegen anrennt.

Und sie wird trotz allen Verschiebungsgeredes unter substantieller Einhaltung der Beitrittskriterien und bei Teilnahme der großen Mehrheit der EU-Mitgliedsstaaten pünktlich zum 1.1.1999 kommen.

Aufhalten könnte sie höchstens *Lionel Jospin*, wenn seine Regierung sich wegen deren sozial- und vor allem arbeitsmarktpolitischen Vorhaben einem dem Maastrichter Neuverschuldungskriterium annähernd gerecht werdenden Abbau des Etatdefizits verweigern sollte. Dann allerdings wäre die weitere euopäische Integration nicht nur vorübergehend gestoppt, sondern auf Dauer bis ins Mark geschädigt. Es ist trotz traumatischer Erinnerungen an die Ablehnung der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft 1954 durch die Französische Nationalversammlung und trotz der gegenwärtigen Unwägbarkeiten der französischen Politik nicht vorstellbar, daß angesichts des bereits erreichten Standes europäischer Integration und der nach dem Ende der Blöcke möglich und notwendig gewordenen Osterweiterung der Union eine französische Regierung die Verantwortung dafür übernehmen würde. Und auch nicht denkbar ist, daß – bei aller Integrationszögerlichkeit deutscher Verfassungsrichter („Staatenverbund") – das mit der Währungsunion mit Sicherheit noch befaßte Bundesverfassungsgericht bei in seinen Augen nicht ausreichend zielgenauer Einhaltung der Beitrittskriterien die Währungsunion entscheidend behindern könnte.

Was im unmittelbaren Vorfeld ihrer Verwirklichung beunruhigt, sind also weniger die täglich ausgetragenen Leitartikel- und Interviewgefechte über Zeitpunkt, Teilnehmerzahl, Kriterienerfüllung und mögliche Verschiebung als der kleinkrämerische Umgang mit dem gesamteuropäisch wichtigsten Vorhaben seit dem Abschluß der römischen Verträge 1957 und die dabei zum Vorschein kommende, erbärmlich geringe Europareife weniger der europäischen Bevölkerungen, als deren politischer, intellektueller und medialer Eliten.

Mit Hilfe des von vielen Seiten absichtsvoll genutzten Kriterienstreits hat man es mühelos geschafft, aus einem ökonomisch-politischen Jahrhundertprojekt ein Zahlenspiel zu machen. Ein Stückweit überwunden geglaubte nationale Animositäten feierten fröhliche Urständ. Dabei konnten die jeweils im Kreisverkehr und fast wöchentlichen Wechsel hervortretenden Nöte einzelner EU-Mitgliedsstaaten untereinander nur dürftig für ausgleichende Gerechtigkeit sorgen. Wer schulmeisterlich gegen schludrige Haushaltsführung anderer und südliche Inflationstreiber auftrat, mußte allerdings spätestens bei der nächsten eigenen Haushaltsvorlage nackt im Glashaus sitzen, während die Gescholtenen munter Steine auf den gestolperten Musterknaben warfen.

Gewiß ist es mehr als ein Schönheits-

fehler, daß der Maastrichter Vertrag nach wie vor auf sehr ungleich tragfähigen Pfeilern aufruht: auf der sehr verbindlichen Währungs- und der übermäßig unverbindlichen politischen Union. Erst recht ein Elend ist es, daß der Juni-Europagipfel in Amsterdam bei den überfälligen institutionellen Reformen der Union so gut wie nicht vorankam. Und wie begrenzt der gemeinsame außen- und sicherheitspolitische Handlungswille der Europäer erst noch ist, zeigt die Tatsache, daß der Präsident der Vereinigten Staaten im Alleingang entscheiden kann, welche europäischen Länder in die Nato aufgenommen werden dürfen und welche nicht, und dieser es dabei nicht einmal für nötig hält, die diplomatischen Höflichkeitsregeln einzuhalten.
Europa als Ganzes wird erst zu einer „integrierten Gestalt" finden, wenn es zu einer gemeinsamen Wirtschafts-, Umwelt-, Außen- und Sicherheitspolitik fähig ist. Aber man sollte auch im Blick darauf die politische Wirkung der Währungsunion als Währungsunion nicht unterschätzen. Die Vergemeinschaftung der Währung ist immerhin der bislang denkbar größte Verzicht auf nationale Souveränität.
Nationale Politik kann innerhalb der EU künftig nicht mehr wie bisher gemacht werden. Und wenn die Osterweiterung näherrückt, wird diese auch institutionelle Reformen der Gemeinschaft erzwingen, die deren Lebensfähigkeit garantieren. Europa ist ein langer Prozeß, als solcher auch gegen große Rückschläge nicht gefeit; aber er ist trotz aller Sklerosen – auch monetärer – immer noch vorangekommen. *se*

Grundlegend

Wort der christlichen Kirchen zur deutschen Asyl- und Ausländerpolitik

Nur fünf Monate nach Erscheinen des gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwortes haben sich Anfang Juli der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz, in diesem Fall zusammen mit weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, erneut mit einer „politischen" Erklärung in die öffentliche Debatte eingemischt.

Die alttestamentlich („... und der Fremdling, der in deinen Toren ist") betitelte Erklärung, in erster Linie ein Plädoyer für ein längst überfälliges *umfassendes migrations- und integrationspolitisches Gesamtkonzept*, das der Situation Deutschlands als „faktischem Einwanderungsland" endlich gerecht werden soll, wurde von einer ökumenischen Arbeitsgruppe vorbereitet; ihr gehörten, wie bei der Vorstellung des Wortes betont wurde, Theologen, Wissenschaftler, Juristen und Aussiedlerbeauftragte, darunter selbst auch Ausländer an, die reichlich Sachverstand und Erfahrung hätten miteinbringen können.

Mit ihrem Migrationspapier melden sich die Kirchen zu einem Zeitpunkt zu Wort, an dem die Gemüter – verglichen etwa mit der Diskussion um die Asylrechtsänderungen Anfang der 90er, die zuletzt unter dem Eindruck brennender Asylantenheime geführt werden mußte – beruhigt scheinen. Kommt daher die Erklärung zu spät, wie einige Kommentatoren monierten?
Nicht unbedingt. Wenn die Kirchen – vor dem Hintergrund auch einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit im ersten Teil des Wortes – jetzt betonen, die Bewältigung der Migrationsprobleme gehöre zu den „zentralen gesellschaftspolitischen Aufgaben" (Nr. 60), wissen sie, wie sehr eben diese ungelösten Probleme nur vordergründig verdrängt unter der Oberfläche weiterschwelen, wie gefährlich schnell sie sich wieder entzünden können, wie leicht sie sich auch gezielt anfachen lassen.
Gerade aber in einer Zeit, in der das Thema „Flucht und Migration" nicht sowieso die politische Tagesordnung und das öffentliche Gespräch beherrscht, besteht die Chance für eine „grundlegende Auseinandersetzung mit der Thematik", die die Kirchen mit dieser Erklärung leisten wollen – daß dies nur im Umfang von 104 Seiten möglich war, senkt jedoch auch entschieden und bedauerlicherweise die Rezeptionschancen dieses bemerkenswerten Dokumentes.

Es sind nicht unbedingt originelle Ideen, noch nie gehörte Aussagen oder revolutionäre Lösungsvorschläge, die den besonderen Stellenwert dieser Erklärung ausmachen. Den von den Kirchen an die politisch Verantwortlichen gerichteten Vorwurf, die politisch motivierte Realitätsverweigerung („Deutschland ist kein Einwanderungsland") mache die faktische Zuwanderung ziel-, plan- und steuerungslos und lasse statt dessen nur Abwehr und Verhinderung zu, erheben die Ausländerbeauftragten von Bund und Ländern schon seit langem. Mit der vehement vorgetragenen Forderung nach einer der Realität des faktischen Einwanderungslandes entsprechenden Reform des Ausländer- und Staatsangehörigkeitsrechts, nach erleichterten Vorbedingungen für die Einbürgerung rennen die Kirchen auch bei Mitgliedern der Regierungsparteien offene Türen ein.
Das angemahnte umfassende Migrations- und Integrationskonzept – ob Deutschland ein „Einwanderungsgesetz" braucht, bleibt für die Kirchen eine zweitrangige Frage – ist seit Jahren schon das Ceterum censeo der für Migrations- und Integrationsfragen zuständigen Fachwelt. Und immer wieder können die Kirchen auch auf eigene frühere Aussagen und nicht erfüllte Forderungen zu einzelnen der in der Erklärung nun zusammengefaßten Aspekte hinweisen: etwa in der gemeinsam im November 1992 veröffentlichten Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zum „Asylkompromiß" (vgl. HK, Januar 1994, 4), die zugleich den Anstoß zu der jetzt veröffentlichten Stellungnahme gab.

Die besondere Bedeutung des vorgelegten Papiers liegt zum einen darin, daß nun gemeinsam verantwortet und

getragen von den Kirchenleitungen die zahlreichen von diesen selbst, einzelnen Gruppen, Organisationen oder Hilfswerken vertretenen Positionen in einen inhaltlichen (Begründungs-)Zusammenhang gestellt werden: gleich ob es sich dabei um die Mängelliste zum neuen Asylrecht, die Eckpunkte einer künftigen Gestaltung des Flüchtlings- und Asylschutzes im geeinten Europa oder Maßnahmen zur Beseitigung der Fluchtursachen handelt. Dies gilt in besonderem Maße auch für die Aussagen zum „Kirchenasyl": Ausdrücklich sprechen die Kirchenleitung dabei den „asyl"-gewährenden Gemeinden Anerkennung und Unterstützung zu. Im übrigen war es ein politisch mutiger Schritt der Kirchen, die Aussiedler und ihre spezielle Problematik in das Migrationspapier aufzunehmen, obwohl diese ihres Rechtsanspruchs auf die deutsche Staatsangehörigkeit wegen rein rechtlich nicht als „Einwanderer" gelten.

Eine weitere Besonderheit liegt aber auch darin, daß sich die Kirchen in diesem grundlegenden Papier besonders den hinter Zahlen, Einzelbeobachtungen und Rechtstatbeständen liegenden politischen Zusammenhängen und Zielrichtungen widmen. So fordern die Kirchen beispielsweise, das Ausländerrecht müsse aus dem Polizeirecht herausgelöst werden, weil es nicht angehe, „Ausländer maßgeblich aus der Perspektive der Gefährdung von öffentlicher Sicherheit und Ordnung zu betrachten" (Nr. 177).

Nicht zuletzt aber haben die Kirchen mit diesem gemeinsamen Wort noch einmal die Chance ergriffen, ihr Engagement für Flüchtlinge, Asylanten und Migranten grundsätzlich zu erklären, gegenüber – wie im Falle des Kirchenasyls – Mißverständnissen und ungerechtfertigten Anschuldigungen zu verteidigen, sowie ihre Anwaltschaft theologisch elementar zu begründen: Es gehe, wie der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* betonte, fast immer um die Achtung und Wahrung der Würde des Menschen, die in der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet sei. *fo*

Zu verzagt?

Begründeter Widerspruch darf zugemutet werden

Nicht selten ist zur Zeit in Gesprächen mit kirchlich Verantwortlichen zu hören: Was erwarten die Menschen von uns eigentlich noch? Sind wir in der Gesellschaft, so wie sie ist, überhaupt noch gefragt? Und auf welchen Wegen können wir uns, vorausgesetzt es gelingt uns, uns noch irgendwie Gehör verschaffen, noch zur Geltung bringen?

Neu sind solche Fragen und die in ihnen zum Ausdruck gebrachten Sorgen nicht. Bereits Paul VI. hat nach der Verabschiedung von „Gaudium et spes" mitten in die Euphorie derer hinein, die meinten, allein schon durch die deklaratorisch entschiedene neue Weltzuwendung der Kirche werde für die Christen in der zeitgenössischen Gesellschaft vieles leichter, die nicht nur rhetorisch gemeinte Frage gestellt, ob der aus den christlichen Traditionen sich herauslösenden modernen Lebenswelt mit dem in ihr herrschenden Fortschritts- und Erfolgsbewußtsein wohl zu vermitteln sei, daß und wie sehr sie trotz allem Autonomie- und Emanzipationsbewußtsein der Sinndeutung und Wegweisung aus dem christlichen Glauben bedürfe.

Und höchst verständlich sind solche Fragen auch. Durch die Entwicklung des modernen Verwaltungs- und Sozialstaats sind den christlichen Kirchen öffentliche Aufgaben Zug um Zug abgenommen worden: zunächst im Sozialwesen, dann in der Bildung, schließlich in der Erziehung und vor allem in letzterer nicht nur institutionell, sondern auch in den praxisleitenden Zielsetzungen. Die Institutionalisierung sozialer und kultureller Anspruchsrechte schafft mehr Freiheiten und Optionsmöglichkeiten für die Menschen und kostet zugleich kirchlichen Einfluß, nicht zuletzt solchen auf die Gewissensbildung.

Die säkulare Gesellschaft in ihrer funktionalen und mentalen Ausdifferenzierung nimmt keine Rücksicht auf Strategien der Glaubensverkündigung und der Ethosvermittlung, auch wenn sie – selektiv – selbst noch aus Anstößen christlichen Ethos lebt. Sie „verordnet" im Gegenteil Außenseitertum. Kirchen können nichts erzwingen, weder institutionell noch durch das Mittel indirekter Sozialkontrolle. Die ihnen nachgesagte Macht wirkt in Resten nach innen, sie ist ein Stückweit auch materiell noch abgesichert, auf die gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen ist sie ein krasses Mißverständnis. Wohl gewähren Staat und Gesellschaft Spielraum zur Selbstorganisation. Sie eröffnen ihnen auf dem Wege einer freiheitlichen „Subsidiaritätsverfassung" großräumige Möglichkeiten für soziale Einrichtungen und Aktivitäten. Aber es gelingt ihnen immer schwerer, diese Räume mit eigenem Geist und Gewicht auszufüllen. Bestenfalls – nicht immer – wird ein hohes Maß an Professionalität erreicht. Aber je flächendeckender die Präsenz ist, um so „weltlich" konformer verhalten sich die in ihnen tätigen Menschen.

Und so kommt es, daß das, was von der Christenheit als Glaubensgemeinschaft sichtbar ist, sich zurückzieht in die sekundäre und immer kleinräumigere Öffentlichkeit der Gemeinden. Diese entwickeln zwar sehr unterschiedlich nach den jeweiligen örtlichen und personellen Verhältnissen eine beachtliche Aktivität im inneren Kreis, schrumpfen aber nach Struktur und Mentalität zu gesellschaftlichen Subkulturen mit begrenzter Wahrnehmungskraft und ohne nachhaltige Ausstrahlung.

Wer weiter das Bild einer Gesellschaft in sich herumträgt, deren Sinnelemente und Orientierungsstruktur noch durch Glaubensverkündigung, christlich imprägnierte Bürgermoral und – in katholischen Milieus – durch kirchliche Disziplin zusammengehalten wurde, kann angesichts der faktischen

Verhältnisse in der Tat in Resignation verfallen und geneigt sein, sich in den vor profaner Kälte schützenden binnenkirchlichen Raum zurückziehen oder durch Sichanpasssen an wechselnde Trends und Moden „christlich", kirchlich zu überleben. Aber wir wissen nur allzu gut, daß solche Bilder nicht reale, sondern rekonstruierte Vergangenheit sind, von der wir uns der eigenen Zukunft wegen trotz aller Liebe zur Tradition tunlichst lösen sollten.

Öffentliche Beachtung schafft man sich nicht dadurch, daß man versucht, bei allem, was geschieht, irgendwie mitzureden, im einen Fall etwas deutlicher, im anderen etwas verhaltener. Respekt verschafft man sich durch Widerspruch, wenn er begründet ist. Sich diesbezüglich Respekt zu verschaffen kann eigentlich so schwierig nicht sein. Die säkulare Gesellschaft verrennt sich hinreichend in ihre eigenen Aporien, um diese als kollektive Nöte im Widerspruch öffentlich machen zu können.
Das fängt bei der Errungenschaft „Selbstverwirklichung", die anthropologisch eine Selbstverständlichkeit und gesellschaftlich angesichts der engen Vernetzung aller sozialen Lebenszusammenhänge eine Notwendigkeit ist, an und hört beim Widerspruch gegen eine extrem an Diesseitigkeit verlorene Lebensphilosophie, die ganz auf Gesundheit und auf Lebensverlängerung um fast jeden Preis setzt und den Tod verdrängt, noch lange nicht auf. Und warum einer Gesellschaft, die so nachdrücklich und zugleich so gekonnt undeutlich von der Schöpfung redet und diese hauptsächlich nur als Funktion des eigenen Überlebens versteht, nicht einen Gott zumuten, der tatsächlich Maßstäbe fürs eigene Leben und für das gesellschaftliche Zusammenleben setzt und nicht nur der Ausschmückung selbstgewählter Lebenspläne und der Tröstung im Alltag dient?

Begründeter Widerspruch kann kirchlich wie gesellschaftlich gleichermaßen aufbauend sein. Und wer sich darin übt, wird trotz der beklagten kirchlichen Lebensschwäche in der scheinbar so selbstsicheren säkularen Gesellschaft bald feststellen, daß sich die Frage, ob man denn für diese Gesellschaft überhaupt noch brauchbar sei, von selbst erübrigt. *se*

Musterprozeß

Zeugen Jehovas nicht als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt

Die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas hat keinen Anspruch darauf, vom Staat als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt zu werden. Dies entschied der siebte Senat des Bundesverwaltungsgerichts in einem Urteil vom 26. Juni 1997 (BVerwG 7 C 11.96) und hob damit anderslautende Entscheidungen von zwei Berliner Gerichten aus den Jahren 1993 und 1995 (vgl. HK, Februar 1996, 105) auf. Ausgangspunkt des Rechtsstreits war die Weigerung des Landes Berlin, den Zeugen Jehovas die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts einzuräumen. In den Monaten zwischen dem Ende der SED-Herrschaft und dem Beitritt zur Bundesrepublik Deutschland hatte die Vereinigung die entsprechende Anerkennung durch die DDR erhalten.
Das Bundesverwaltungsgericht begründete jetzt seine Ablehnung vor allem mit der Haltung der Zeugen Jehovas zum Staat. Mit dem für alle Mitglieder geltenden Verbot der Wahlteilnahme setze sich die Religionsgemeinschaft in Widerspruch zu dem für die staatliche Ordnung konstitutiven Demokratieprinzip. Da sie dem demokratisch verfaßten Staat nicht die für eine dauerhafte Zusammenarbeit unerläßliche Loyalität entgegenbringe, könne sie nicht verlangen, von ihm als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt zu werden.
Im Artikel 137 Absatz 5 Satz 2 der Weimarer Reichsverfassung – im Artikel 140 Bestandteil des Grundgesetzes – wird der Staat verpflichtet, Religionsgemeinschaften, die den Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts bisher nicht besitzen, „auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten".

Die jüngste Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts – ob die Klägerin in dieser Angelegenheit das Bundesverfassungsgericht anrufen wird, ist bisher nicht bekannt – ist über das Land Berlin und über die Zeugen Jehovas hinaus von Bedeutung. Der Leiter des Kirchenreferats der Berliner Senatsverwaltung für Wissenschaft, Forschung und Kultur, *Manfred Becker*, nannte das Verfahren einen „Musterprozeß von bundesweiter Bedeutung". Der Grund: Weitere religiöse Vereinigungen sind erklärtermaßen entschlossen, für sich den Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts anzustreben. Bisher wurde befürchtet, der Staat könnte wegen der Rechtslage gezwungen sein, mehr Gruppierungen diesen Status zu verleihen, als ihm lieb ist.
Hätten die Richter des Bundesverwaltungsgerichts ihre Argumentation in dem vorliegenden Fall vor allem auf das Kriterium der „Gewähr der Dauer" abgestellt, hätten sie den Zeugen Jehovas den Status schwerlich verweigern können. Mit einem solch formalen Kriterium wäre u.U. zahlreichen Gruppen innerhalb einer pluralen religiösen Szene am Rande von den bzw. außerhalb der etablierten Kirchen und Religionsgemeinschaften Hoffnung auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts gemacht worden.

Eine großzügige, d. h. auf formale Kriterien basierende Praxis der Zuerkennung dieses Status wäre auf die Dauer sogar möglicherweise nicht ohne Rückwirkungen auf den Stellenwert des Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts für die bisherigen Inhaber. Die Zurückhaltung, die sich der religiös neutrale Staat im Prinzip zu Recht bei der Bewertung von Organisationsstruktur und Lehre derjenigen auferlegt, die diesen Status an-

streben, könnte sich so als Bumerang erweisen.

Die Zuerkennung des Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts war so lange kein Problem, wie ihr religiös-geistiger Gehalt sowie die Bereitschaft, innerhalb der bestehenden staatlichen Ordnung Verantwortung zu übernehmen, bei Kirchen und religiösen Vereinigungen außer Zweifel stand. In einer sich säkularisierenden, privatisierenden und pluralisierenden religiösen Landschaft kann dies nicht (mehr) ohne weiteres vorausgesetzt werden. Neuere Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsvereinigungen sind Institutionen eines anderen Typs.

Mit seinem Urteil beansprucht – und das ist die wichtige Botschaft über den konkreten Fall hinaus – das Bundesverwaltungsgericht eine weitergehende inhaltliche Zuständigkeit der Gerichte, ohne freilich seine Neutralität gegenüber Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsvereinigungen aufzugeben. Auf Grund der auf deutliche Distanz bedachten Haltung der Zeugen Jehovas zu allem staatlich-politischen Handeln hatte es das Gericht in diesem Fall allerdings vergleichsweise leicht. Es brauchte lediglich den Widerspruch herausarbeiten, daß eine religiöse Vereinigung, die ihre Mitglieder verpflichtet, sich von allem Staatlichen fernzuhalten, schwerlich erwarten kann, vom Staat in ein qualifiziertes Sonderhältnis zu ihm aufgenommen zu werden, Anteil an hoheitlichen Befugnissen zu erhalten.

Schwieriger wird es dann, wenn Gerichte beurteilen müssen, ob es sich bei einer Gruppierung, die für sich den Status als Körperschaft öffentlichen Rechts anstrebt, tatsächlich um eine dem äußeren Erscheinungsbild und dem geistigen Gehalt nach als religiös bzw. weltanschaulich einzustufenden Vereinigung handelt, Fragen, wie sie etwa auch im Zusammenhang mit gerichtlichen Vorgängen um Scientology immer wieder eine Rolle spielen. Die sich damit für ein weltliches Gericht stellenden Begründungsschwierigkeiten sind mit dem Urteil zu den Zeugen Jehovas nicht beseitigt. *nt*

Transplantationsgesetz: Festhalten an bisheriger Praxis

Am 25. Juni hat der Bundestag mit Zweidrittelmehrheit ein Transplantationsgesetz verabschiedet. Kernpunkte des Gesetzes: Voraussetzung für die Entnahme von Organen zur Transplantation ist der Ausfall aller Hirnfunktionen. Liegt keine Willenserklärung des Betroffenen vor, können auch Angehörige ihr Einverständnis geben.

Den Beratungen lagen ein von CDU/CSU, SPD und FDP vorgelegter Gesetzentwurf (Bundestagsdrucksache 13/4355), ein von den Bündnisgrünen eingebrachter Gesetzentwurf (13/2926) und eine vom Gesundheitsausschuß erarbeitete, an dem Gesetzentwurf von CDU/CSU, SPD und FDP orientierte Beschlußempfehlung (13/8017) sowie zahlreiche Änderungsanträge zugrunde. Nachdem die Abgeordneten mehrheitlich den Entwurf der Bündnisgrünen, der u. a. von einer Nichtanerkennung des Hirntodes als sicheres Todeszeichen und einer engen Zustimmungslösung ausging, abgelehnt hatten, diskutierten sie die strittigen Themenkomplexe, die die sogenannten Containerentwürfe – der Gesetzentwurf der Fraktionen der CDU/CSU, SPD und FDP (13/4355) und auch dessen Ausschußfassung (13/8017) – ausgeklammert hatten, nämlich die *Feststellung des Todes* (§ 3) und die *Art der Einwilligung* (§ 4). Diese beiden Punkte wurden von der überwiegenden Zahl der Änderungsanträge berührt.

Erweiterte Zustimmungslösung angenommen

In den namentlichen Abstimmungen entschieden sich 424 von 635 Abgeordneten dafür, daß die Entnahme lebensnotwendiger Organe unzulässig sein soll, wenn die Person, deren Tod festgestellt ist, der Organentnahme widersprochen hatte oder nicht vor der Entnahme bei dem Organspender der endgültige, nicht behebbare *Ausfall der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstammes* (Hirntod) nach Verfahren, die dem Stand der Erkenntnisse der medizinischen Wissenschaft entsprechen, festgestellt wurde.

Ebenfalls in namentlicher Abstimmung wurde die sogenannte *erweiterte Zustimmungslösung* mit 421 von 634 Stimmen angenommen. Danach müssen Angehörige über eine Organentnahme entscheiden, wenn der Verstorbene sich zu seinen Lebzeiten nicht selbst erklärt hat. Hierbei haben sie sich am mutmaßlichen Willen des Verstorbenen zu orientieren; sie haben die Möglichkeit, mit dem Arzt eine Vereinbarung zu treffen, nach der sie ihre Einwilligung innerhalb einer bestimmten Frist widerrufen können.

Damit hatten beide Teile des Änderungsantrags von *Seehofer, Lohmann, Dreßler, Thomae* u. a. (13/8027) die erforderliche Mehrheit erreicht. Das Parlament votierte dann in der ebenfalls namentlichen Endabstimmung mit großer Mehrheit (Ja: 449, Nein: 151, Enthaltung: 29) für den Entwurf der Fraktionen der CDU/CSU, SPD und FDP in der Ausschußfassung (13/8017), ergänzt durch den Vorschlag *Seehofer, Lohmann, Dreßler, Thomae* u. a. (13/8027).

Die Kritiker am sogenannten Hirntodkonzept hatten es weder für notwendig noch für zulässig gehalten, den Hirntod als sicheres Todeszeichen des Menschen gesetzlich festzuschreiben. Das irreversible Hirnversagen stelle kein sicheres Todeszeichen dar, könne

aber als Entnahmekriterium akzeptiert werden, argumentierten sie in ihrem abgelehnten Änderungsantrag (13/8025).

Neben den klaren Regelungen bezüglich des Nachweises des endgültigen, nicht behebbaren Ausfalls der gesamten Hirnfunktion oder Stillstands von Herz und Kreislauf und der Art der Zustimmung enthält das Transplantationsgesetz auch Bestimmungen zur *Lebendspende* (§7). Eine solche ist nur erlaubt zwischen Verwandten ersten oder zweiten Grades, Ehegatten, Verlobten oder anderen Personen, die dem Spender in besonderer persönlicher Verbundenheit offenkundig nahestehen. Eindeutig ist die Verurteilung des *Organhandels* mit einer Freiheitsstrafe von bis zu fünf Jahren (§§16 und 17). Darüber hinaus enthält das Gesetz Bestimmungen zur *Organisation* der Organspende und -transplantation: Durch eine breite Aufklärungskampagne soll die Informationsbasis geschaffen werden, die die Menschen brauchen, um sich in dieser schwierigen Lage zu entscheiden (§2).

Rechtssicherheit und Vertrauen

Um sicherzustellen, daß der Wille des Verstorbenen auch tatsächlich bekannt ist und berücksichtigt wird, sieht das Gesetz die Möglichkeit vor, ein *Organspendenregister* einzurichten (§3). Die Übertragung von Herz, Niere, Leber, Lunge, Bauchspeicheldrüse und Darm darf nur in dafür zugelassenen *Transplantationszentren* erfolgen (§§8 und 9). Diese sind verpflichtet, Wartelisten zu führen. Die Vermittlung der Organe erfolgt über eine eigene Vermittlungsstelle nach medizinischen Kriterien (insbesondere nach Erfolgsaussicht und Dringlichkeit) (§11).
Eine eigenständige Koordinierungsstelle soll dafür sorgen, daß die Zusammenarbeit bei der Organentnahme und der Durchführung der bis zur Transplantation erforderlichen Maßnahmen mit Ausnahme der Organvermittlung bestmöglichst organisiert wird (§10). Weitgehende datenschutzrechtliche Bestimmungen sorgen schließlich dafür, daß mit den sensiblen Gesundheitsdaten verantwortungsbewußt umgegangen wird (§§12–14).

Daß die Organtransplantation, die in Deutschland seit mehr als 25 Jahren zur medizinischen Praxis gehört, nunmehr eine gesetzliche Regelung erfahren hat, ist nachdrücklich zu begrüßen. Weil mit der Organspende und Organtransplantation ein hohes Maß an persönlicher Betroffenheit verbunden ist, reagieren viele Menschen – wie auch die Bundestagsdebatte gezeigt hat – auf diesen Bereich besonders sensibel. Es ist daher allzu verständlich, daß die Menschen für diese Situation verläßliche Orientierungen verlangen. Mit dem Transplantationsgesetz werden nicht nur Vertrauen und Rechtssicherheit geschaffen; es ist auch zu erwarten, daß die Bereitschaft zur Organspende steigen wird. Im vergangenen Jahr wurden in Deutschland 3228 lebenswichtige Organe transplantiert. Etwa doppelt so viele Patienten warten auf ein Spenderorgan, und viele von ihnen müssen wegen des Mangels an Organen vorzeitig sterben.

Dem Gesetz vorausgegangen waren Jahre kontroverser, oft emotional und apodiktisch geführter Diskussionen, die auch zu Verunsicherung und Irritationen in der Bevölkerung geführt haben. Hierzu haben auch Äußerungen prominenter Kirchenvertreter beigetragen, die in der Bundestagsdebatte von den Hirntodgegnern als Gewährsleute vereinnahmt wurden. Von der *Gemeinsamen Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Organtransplantation* aus dem Jahre 1990, die immer noch als offizielle Meinung beider Gremien gilt und nach der der Hirntod als sicheres Todeszeichen anzusehen ist, sind zwischenzeitlich auf katholischer Seite Kardinal *Meisner* und auf evangelischer Seite Bischof *Huber* und der Bevollmächtigte der EKD in Bonn, Bischof *Löwe*, abgerückt.
Dabei war die römische Position eindeutig. In einem römischen Dokument von 1995, der „Charta der im Gesundheitsdienst tätigen Personen", herausgegeben vom Päpstlichen Rat für die Seelsorge im Krankendienst, heißt es dazu (Nr. 29): „Tatsächlich ist der Hirntod das eigentliche Kriterium des Todes… Glaube und Moral machen sich diese Schlußfolgerung der Wissenschaft zu eigen." Und in einem *Brief der Glaubenskongregation* vom Anfang des Jahres wird festgestellt, daß das Problem der Todesfeststellung „nicht doktrinärer Natur" sei, sondern vielmehr eine wissenschaftliche Frage darstelle, die entsprechend den Kriterien der Medizin gelöst werden müsse. In dieser Hinsicht, so heißt es in dem Brief weiter, scheine seitens der Ärzte eine große Übereinstimmung zu bestehen, daß das irreversible Aufhören jeder Gehirnfunktion ein sicheres Zeichen für den erfolgten Tod des Menschen sei. Diese große Übereinstimmung, von der im Brief der Glaubenskongregation die Rede ist, wurde bereits 1994 in einer *Erklärung der vier wichtigen Deutschen Wissenschaftlichen Gesellschaften* (für Anästhesiologie und Intensivmedizin, für Neurochirurgie, für Neurologie, für Psychologie) zum Ausdruck gebracht. Und weltweit gehen alle Transplantationsgesetze vom Hirntod als Todeskriterium aus.

Ganzhirntod und Organentnahme

Die Definition des Hirntodes als sicheres Zeichen des eingetretenen Todes ist nicht nur aus *ethischen* Gründen unverzichtbar, sondern darüber hinaus auch *verfassungsrechtlich und strafrechtlich* sinnvoll, da im Falle der Organspende von Lebenden aus ethischen und rechtlichen Gründen andere Voraussetzungen gelten müssen als bei der Organentnahme von Toten (vgl. HK, März 1995, 123ff.). Eine Organentnahme bei einem Sterbenden, dessen Tod unmittelbar und unabänderlich bevorsteht, ist mit dem ärztlichen Ethos auch dann nicht zu vereinbaren,

wenn der Betroffene hierzu selbst seine Zustimmung erklärt hat und dieser Eingriff zur Lebensrettung anderer kranker Menschen führt, die möglicherweise durch Unterlassen dieser Maßnahme sterben werden.

Eine Güterabwägung zwischen einem heilungsfähigen und daher schützenswerten und einem verlöschenden und daher nicht mehr schützenswerten Leben ist ethisch inakzeptabel. Mit der Erlaubnis, von einem im Sterbeprozeß befindlichen Menschen Organe mit Zustimmung des Betroffenen zu entnehmen, würde die Tür für eine *fremdnützige Euthanasie* geöffnet. Wenn man den Hirntoten noch als Lebenden ansieht, der sich in einem Sterbeprozeß befindet, dann handelt es sich beim Eingriff zur Organentnahme nicht um eine bloße Beendigung intensivtechnischer Maßnahmen im Sinne der Unterlassung weiterer Lebensverlängerung, sondern um eine gezielte Tötung, die ohne „das ausdrückliche und ernstliche Verlangen des Getöteten" nach §212 StGB zu bewerten wäre. Die Explantation lebenswichtiger Organe von einem noch Lebenden bedeutet – auch im Falle der vorherigen Einwilligung des Spenders – fremdnützige Tötung eines Menschen, mithin eine, jedenfalls nach geltendem Recht gemäß §216 StGB, strafbare Handlung.
Das verabschiedete Gesetz schafft hier unmißverständliche Klarheit: 1. Der Organspender muß tot sein. 2. Bei den Entnahmevoraussetzungen wird der Ganzhirntod als Mindestanforderung gesetzlich festgeschrieben. Damit wird allen Befürchtungen vorgebeugt, die Definition des Hirntodes könne später aufgeweicht werden in Richtung Teilhirntod oder ähnlichem.

Bezüglich des Einwilligungsmodus war die Gemeinsame Erklärung der EKD und der DBK sowohl für eine erweiterte Zustimmungslösung als auch für eine darüber hinausgehende Informationslösung offen. Die mit dem Gesetz verabschiedete erweiterte Zustimmungslösung schreibt die seit 25 Jahren in Deutschland bewährte Praxis erstmals gesetzlich fest. Es handelt sich dabei um einen *ethisch ausgewogenen Ausgleich* zwischen dem Persönlichkeitsrecht des verstorbenen Spenders und dem Heilungsinteresse des Organempfängers.
Die *Angehörigen* als Sachwalter des postmortalen Persönlichkeitsrechts werden in die Entscheidung miteinbezogen. Dies kann für die von Schmerz und Trauer Betroffenen eine schwere zusätzliche Entscheidung bedeuten; andererseits versichern Angehörige immer wieder, daß sie in dem Verlust eines nahestehenden Menschen, wenn überhaupt, nur dann einen Sinn erkennen können, wenn sie sehen, daß durch die Zustimmung zu einer Organspende anderen Menschen das Weiterleben ermöglicht wird.
Die beiden großen Kirchen sind mit dem verabschiedeten Gesetz zufrieden. Für den Vizepräsidenten des Kirchenamtes der EKD, *Hermann Barth*, schafft das neue Gesetz einen verläßlichen rechtlichen Rahmen. „Das ist eine große Chance, die bei vielen Menschen entstandenen Verunsicherungen zu überwinden." Bischof *Lehmann* sieht in dem verabschiedeten Gesetz die Positionen der Deutschen Bischofskonferenz weitgehend vertreten. Der „Hirntod als ein Zeichen des Todes" werde in dem Gesetz sachgerecht zur Geltung gebracht. „Die Bereitschaft, einem anderen Menschen nach dem Tod eigene Organe übertragen zu lassen, kann ein Akt der Nächstenliebe sein… Wir hoffen, daß die Rechtssicherheit, die das Gesetz jetzt schafft, dazu führen wird, die hinter uns liegenden Kontroversen zu überwinden."

J. R.

Kirche – Stasi: Alarmmeldungen widerlegt

Vor kurzem erschien eine Dokumentation der EKD zur Überprüfung kirchlicher Mitarbeiter auf Stasikontakte. Demnach war die Zahl kirchlicher IM's geringer als bisher angenommen.

Mehr als sechs Jahre nach den ersten Synodenbeschlüssen zum Thema hat das Kirchenamt der EKD eine Dokumentation zu den „Überprüfungen auf Stasikontakte in den östlichen Gliedkirchen der EKD" vorgelegt (erschienen als Beiheft 1 [1997] zur Zeitschrift „Die Zeichen der Zeit"). Die Herausgeber *Ludwig Große, Harald Schultze* und *Friedrich Winter* standen vor der nicht leichten Aufgabe, eine Zusammenschau von zwölf unterschiedlich angelegten und daher nicht auf einen Nenner zu bringenden Abschlußberichten zu erstellen. Kritiker konnten deshalb leicht auf die offensichtlichen Schwächen der Übersicht verweisen und den Vorwurf einer „kreativen Buchführung" – so das Nachrichtenmagazin „Focus" – erheben.
Der Vorwurf der Weißwäscherei trifft die Herausgeber jedoch zu Unrecht, denn sie sind sich der Vorläufigkeit und Unvollständigkeit ihrer Erkenntnisse durchaus bewußt und thematisieren sie im Vorwort. Abgesehen davon, daß der Kreis der zu überprüfenden Mitarbeiter in den einzelnen Gliedkirchen unterschiedlich definiert wurde und daß die Auskunftsmöglichkeit der „Gauck-Behörde" vom Stand der Aktenerschließung abhängig war, ist es vor allem ein Umstand, der abschließende Aussagen erschwert: Überprüft werden konnten nur diejenigen Mitarbeiter, die nach den Beschlüssen ihrer Synode noch in einem Dienstrechtsverhältnis zur Kirche standen.
Einige belastete Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter konnten sich durch Ausscheiden aus dem Dienst einer Disziplinarüberprüfung entziehen. Andere waren bereits tot, etwa der Thüringer Oberkirchenrat *Gerhard Lotz* („IM

Karl") oder der Magdeburger Konsistorialpräsident *Detlef Hammer,* welcher im nachhinein als „Offizier im besonderen Einsatz" des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) entlarvt wurde. Die Ergebnisse der Überprüfungen müssen daher durch zeitgeschichtliche Forschungen ergänzt werden. Die Herausgeber bezeichnen denn auch die Fortsetzung zeitgeschichtlicher Studien als „dringliches Desiderat".

Die acht östlichen Gliedkirchen der EKD faßten unabhängig voneinander ihre Überprüfungsbeschlüsse und legten bis Ende 1996 ihre Abschlußberichte vor. Dazu kamen die Berichte des Evangelisch-Reformierten Moderamens Berlin-Brandenburg, das in der Landeskirche einen Sonderweg beschritt, und die Berichte über die Tätigkeit des EKD-Vorprüfungsausschusses und des Diakonischen Werks der EKD. In den Beschlüssen wird das grundsätzliche Dilemma einer Mitarbeiter-Überprüfung deutlich, das zu den unterschiedlichen Lösungswegen führte: „Es gehört im Hören auf das achte Gebot zu unserer kirchlichen Verantwortung, für Offenheit und Klarheit, aber auch für den Schutz vor Verdächtigung und Verleumdung einzutreten", so eine Formulierung der Synode der Evangelischen Landeskirche Anhalts.

Mit beißender Schärfe setzte sich das Evangelisch-Reformierte Moderamen von der Forderung nach einer zentralen Überprüfung in der Berlin-Brandenburgischen Kirche ab: „Darum verwerfen wir die falsche Auffassung, die Kirche müsse sich aus Sorge um die öffentliche Meinung und in Analogie zum Öffentlichen Dienst staatlichen Überprüfungs- und Säuberungsmaßnahmen anpassen." Ausgerechnet in dieser Kirche wurde dann der spektakuläre Fall der Westberliner Pfarrerin *Horsta Krum* publik, die von 1979 bis 1990 als Mitglied des Modramens auch der Kirchenleitung der Westregion der Berlin-Brandenburgischen Landeskirche angehörte; wegen ihrer langjährigen konspirativen Kontakte zur SED wurde ein Disziplinarverfahren gegen sie eingeleitet, vor dessen Abschluß sie ihre Entlassung beantragte.

Während zu Beginn die Vorbehalte gegenüber einer generellen Überprüfung noch groß waren und eher auf Appelle gesetzt wurde, sich freiwillig überprüfen zu lassen, wuchs mit der Aktenkenntnis auch der Druck zur Regelüberprüfung, zumal die Einsetzung von Seelsorge- oder Vertrauensausschüssen und Umfragen mit Fragebögen nicht zu befriedigenden Ergebnissen führten. Die Überprüfung betraf fast überall die Mitglieder der Synoden, Kirchenleitungen und Kollegien sowie alle Pfarrer, zum Teil auch alle Mitglieder der kirchlichen Verwaltung, in manchen Kirchen alle Hauptamtlichen oder sogar alle Ehrenamtlichen in kirchlichen Organen. Ebenso sollten Mitarbeiter von Werken und Einrichtungen der Diakonie überprüft werden; faktisch wurde dies jedoch nur für Pfarrer und leitende Mitarbeiter wirksam. Unterschiedlich gehandhabt wurde auch die Zusammenarbeit mit der „Gauck-Behörde".

Frühere Schätzungen lagen zu hoch

Dies sind die Voraussetzungen, unter denen das Resümee der Herausgeber gilt: „Die Quote der inoffiziell und konspirativ mit dem MfS zusammenarbeitenden Pfarrer und leitenden kirchlichen Mitarbeiter liegt insgesamt bei 1–2 Prozent"; dabei wird von einer Gesamtzahl von rund 4000 Pfarrern ausgegangen. Das gemessen an früher kursierenden Zahlen niedrige Ergebnis bedarf der Interpretation. Die Herausgeber verweisen die 1992 von *Gerhard Besier* geäußerte Schätzung von zwischen 1500 und 3000 Stasi-Mitarbeitern in den Kirchen oder die vom letzten DDR-Innenminister *Peter-Michael Diestel* (CDU) im gleichen Jahr verbreitete Angabe, drei Viertel der hauptamtlichen Mitarbeiter der evangelischen Kirche seien Inoffizielle Mitarbeiter (IM) des MfS gewesen, in das Reich der Phantasie.
Auch die vom Fachbereichsleiter bei der „Gauck-Behörde", *Clemens Vollnhals,* genannten Zahlen, daß zwischen 4,7 und 6,3 Prozent der überprüften Mitarbeiter als IM registriert gewesen seien, ergeben nach Auffassung der Herausgeber „kein exaktes Bild". Denn erstens dürften nicht alle IM-Registrierungen auch als „Zusammenarbeit mit dem MfS" gewertet werden, und außerdem sei nicht berücksichtigt, daß einzelne Landeskirchen sich nur an die Behörde wandten, wenn bereits die Vermutung einer IM-Registrierung vorgelegen habe.

Maßgeblich für die kirchliche Bewertung der Akten ist die Unterscheidung zwischen der Registrierung als IM und tatsächlicher konspirativer Zusammenarbeit. Als entlastend gilt dabei etwa, wenn Kontakte von Kirchenleuten zu Mitarbeitern der Kriminalpolizei oder bestimmter Behörden, aber auch Gespräche, die seitens der Stasi-Mitarbeiter unter dem Vorwand der Suche nach Seelsorge geführt wurden, ohne Wissen der Betroffenen als IM-Beziehungen deklariert wurden. Die Herausgeber betonten ausdrücklich, daß es auch „als fiktive IM geführte Kontaktpersonen" gegeben habe; dies sei mittlerweile nachgewiesen. Die Bundesbehörde hatte anfangs ausgeschlossen, daß es solche Fälle geben könne.
Inzwischen sind jedoch Äußerungen von Stasi-Minister *Erich Mielke* aus den Jahren 1969 und 1979 bekannt, in denen dieser beklagte, daß Personen ohne ihr Wissen als IM geführt würden, und harte Strafen für solche Fälschungen androhte. „Der mehrfache Appell aber läßt den Schluß zu, daß es zu ‚IM' umgefälschte Kontaktpersonen, also in diesem Sinne ‚fiktive IM' gab und daß ihre Zahl erheblich gewesen sein muß, jedenfalls größer als ursprünglich angenommen", so die Herausgeber.

Während demnach die IM-Registrierung allein noch nicht aussagekräftig ist, ist ein anderes Kriterium für Zusammenarbeit mit dem MfS in seiner Bedeutung relativiert: Wurde zunächst eine Verpflichtungserklärung als obligat angesehen, ist mittlerweile belegt, daß „bei Angehörigen der Intelligenz

und insbesondere bei kirchlichen Würdenträgern" auf eine explizite mündliche oder schriftliche Verpflichtung verzichtet werden konnte, um die Umworbenen nicht zu verprellen. Daraus ergibt sich, daß nur eine genaue Prüfung des Einzelfalles Aufschluß darüber gibt, ob Pflichtverletzungen vorlagen.

Demnächst auch katholischer Abschlußbericht

Als eines der wichtigsten Kriterien für die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit dem MfS wertet der Bericht die Einhaltung der Konspiration, „also die schlichte Frage: Ist der Vorgesetzte informiert worden?" Als Beleg für konspirative Zusammenarbeit gilt etwa „Inanspruchnahme konspirativer Treffpunkte". Allerdings, so der Bericht, wird in den Akten „vielfach" konspiratives Verhalten des kirchlichen Gesprächspartners behauptet, „obwohl dieser von Anfang an andere Personen einbezog", wie etwa der frühere thüringische Landesbischof *Werner Leich*. Als weitere Kriterien für Zusammenarbeit nennen die Herausgeber das Vorliegen von Berichten oder die Annahme von Vorteilen und Begünstigungen. Schriftliche Berichte aus der Hand kirchlicher Mitarbeiter seien selten; mündliche Berichte seien von den Betroffenen oft nicht als Weitergabe interner kirchlicher Informationen angesehen, sondern als „Erörterung der Lage" verstanden worden; gleichwohl seien sie „als Belastung zu werten".

Als „schwerer Vertrauensbruch" gelten mündliche Auskünfte über Personen. Auch die Übergabe von Material – etwa Protokollen von Synoden, Beschlußtexten oder unveröffentlichten Ausarbeitungen – „wiegt schwer besonders dort, wo Einblick in die Entstehungsprozesse kirchlicher Verlautbarungen gegeben und Autoren kenntlich gemacht werden". Die Weitergabe von vertraulichen Texten, Fotos, Gesprächsvermerken oder Entwürfen „gilt in jedem Falle als schweres Dienstvergehen".

Zu den Anlagen des EKD-Berichts gehört eine Übersicht über die auf disziplinarische Relevanz überprüften Fälle der einzelnen Kirchen. Daraus geht hervor, daß bis Ende 1996 rund 40 Maßnahmen – von der Mißbilligung bis zur Amtsenthebung – verhängt wurden, in 15 weiteren Fällen wurden Maßnahmen empfohlen oder anheimgestellt, weitere Betroffene schieden während des Verfahrens aus dem Dienst aus oder beantragten den Eintritt in den Ruhestand. Einige Verfahren endeten mit der Entlastung der Betroffenen, andere sind noch anhängig. Bei allen Disziplinarmaßnahmen gilt der Grundsatz „in dubio pro reo"; das heißt, daß nur dann Maßnahmen verhängt wurden, wo Beweise für Dienstvergehen vorlagen. Die Herausgeber des Abschlußberichts legen Wert auf die Feststellung, daß es sich „nicht um einen Akt fataler Barmherzigkeit" handele, wenn mangels Beweisen auf Disziplinarmaßnahmen verzichtet werde.

Die Spannung zwischen der Betrachtungsweise des Historikers und des Juristen ist letztlich nicht aufhebbar, und so wird die Auseinandersetzung über die MfS-Mitarbeiter in der Kirche auch künftig kontrovers bleiben. Der EKD-Abschlußbericht hat für solche Erörterungen jedenfalls ein Niveau festgeschrieben, das nicht mehr durch pauschale Urteile unterschritten werden sollte. Auch wenn die Ergebnisse nur die Untergrenze der Zusammenarbeit kirchlicher Mitarbeiter mit der Stasi markieren, können die „Alarmmeldungen" – so Mitherausgeber Schultze – vom Beginn der 90er Jahre damit als widerlegt gelten. Die Ergebnisse gleichen in vieler Hinsicht den bisher vorliegenden Angaben über die Stasi-Problematik in der *katholischen Kirche*. Der Abschlußbericht der von den katholischen ostdeutschen Bischöfen eingesetzten Arbeitsgruppen soll nach deren Ankündigung bis Ende des Jahres fertiggestellt sein. *N. Z.*

Kirchen in Europa: Ökumene in schwierigen Zeiten

Vom 30. Juni bis zum 4. Juli fand in Graz – am Tag nach Abschluß der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung beginnend – die elfte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen statt. Schwächungen durch kriegerische Auseinandersetzungen wie in Jugoslawien, der Austritt einer orthodoxen Mitgliedskirche, finanzielle Schwierigkeiten sowie strukturelle und personelle Veränderungen – die Zeichen stehen bei der KEK auf Umbruch.

„Graz 1997" war für die Mitglieder der „Konferenz Europäischer Kirchen" (KEK) – so eine Bemerkung ihres britisch-humorvollen Präsidenten *John Arnold* – wie ein „Spiel mit zwei Halbzeiten". Die erste Halbzeit bestand aus der *Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung*, bei der die KEK neben dem *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen* (CCEE) einer der beiden Träger war (vgl. ds. Heft, 397ff.). Die zweite Halbzeit des Spiels dagegen war die elfte Vollversammlung der KEK, die im Anschluß an die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung am selben Ort stattfand.

Die KEK-Vollversammlung hatte mit der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung jedoch nicht nur den Ort gemeinsam, sondern auch das Motto: „Versöhnung. Gabe Gottes und Quell neuen Lebens". Im Vorfeld dieser Vollversammlung war jedoch entschieden worden, daß man nach der Europäischen Ökumenischen Versammlung das Thema nicht erneut diskutieren wollte. Man beließ es daher

bei einer allgemeinen Bewertung und Einschätzung ihrer Ergebnisse.
Einer der beiden Sekretäre der Grazer Ökumenischen Versammlung, der KEK-Mitarbeiter *Rüdiger Noll*, bezeichnete diese in der Rückschau als eine Versammlung gegen den Trend der Zeit: gegen die Tendenzen des Individualismus und des Konfessionalismus. Sowohl die Schlußbotschaft als auch der Basistext zeigten die enge Verbindung zwischen Versöhnung, Gerechtigkeit und Wahrheit. Ebenso wie es keine billige Gnade gebe, habe man in Graz gelernt, daß es auch keine billige Versöhnung gebe.

Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche intensivieren

Zum Abschluß der Debatte über Verlauf und Ergebnis der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung sprachen sich Delegierte u. a. dafür aus, die katholische Kirche in die ökumenischen Organisationen zu integrieren. In seinem Rechenschaftsbericht plädierte auch der anglikanische KEK-Präsident *Arnold* vor dem Hintergrund der Erfahrungen bei der Ökumenischen Versammlung von Graz dafür, die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche als größter Nichtmitgliedskirche zu verstärken.
Die nächste KEK-Vollversammlung solle – so Arnold – zu diesem Thema Antworten vorlegen und nicht weitere Fragen. Arnold regte an, den nationalen Bischofskonferenzen die Mitgliedschaft in der KEK anzubieten. Mit der Nichtmitgliedschaft der katholischen Kirche in der KEK falle man bislang hinter das zurück, was in anderen regionalen ökumenischen Organisationen mancherorts bereits erreicht sei.

Der künftige Generalsekretär der KEK, *Keith Clements*, ein britischer Baptist – seit Januar ist er gewählt und tritt am 1. September die Nachfolge des bisherigen Amtsinhabers, *Jean Fischer*, an –, nannte eine verstärkte Zusammenarbeit mit der katholischen Kirchen zwar gleichfalls „unbedingt lebensnotwendig", zeigte sich aber gegenüber Arnolds Vorschlag zurückhaltend. Er gab zu bedenken, wie unterschiedlich die Beziehungen zwischen KEK-Mitgliedskirchen und der römisch-katholischen Kirche innerhalb Europas seien.
Auch der reformierte Westschweizer Fischer bezeichnete den Vorschlag, Bischofskonferenzen die Mitgliedschaft in der KEK anzubieten, als „verfrüht". Die Frage sei zu ernst, als daß man sie mit leichter Hand angehen kann". „Die vielfältige Wirklichkeit innerhalb der KEK" finde – so Fischer in seinem Rechenschaftsbericht – ihre Entsprechung in „der vielfältigen Wirklichkeit unter den mit Rom verbundenen Kirchen".
Fischer und Clements sprachen sich jedoch für eine verstärkte Zusammenarbeit mit dem CCEE aus. Clements verwies in dem Zusammenhang auch auf die Arbeit des gemeinsam von CCEE und KEK gebildeten Komitees „Islam in Europa". Als ein Ergebnis dieser Zusammenarbeit erschien erst unlängst eine pastorale Handreichung zu christlich-muslimischen Ehen (Wortlaut in: Cibedo, Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Heft Nr. 1/ 1997). 1991 hatte diese Arbeitsgruppe das Dokument veröffentlicht: „Die Präsenz der Muslime in Europa und die theologische Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter".
KEK-Präsident Arnold schlug in seinem Rechenschaftsbericht für das Jahr 2000 in Straßburg eine Feier auf europäischer Ebene vor, zu der CCEE und KEK wiederum gemeinsam einladen sollten: Er nannte es eine Herausforderung, die Völker und Nationen Europas mit einer „Botschaft des Friedens, der Hoffnung und der Einheit" ins nächste Jahrtausend zu begleiten.
Zu den wichtigsten Tagesordnungspunkten der KEK-Vollversammlung gehörten Fragen, die deren künftige institutionelle Struktur betreffen. Mit großer Mehrheit sprachen sich die Delegierten für eine Integration von KEK und *Europäischer Ökumenischer Kommission für Kirche und Gesellschaft* (englisch abgekürzt: EECCS) aus und damit für eine Änderung der Verfassung der KEK. Ab dem 1. Januar 1999 wird es statt zweier Organisationen nur mehr *eine* mit einem gemeinsamen Haushalt geben. Die EECCS soll ihre Arbeit künftig als Kommission für Kirche und Gesellschaft unter dem Dach der KEK tun.

EECCS wird eine Kommission der KEK

Bei der EECCS handelt es sich um ein 1973 gegründetes, europäisches evangelisch-anglikanisches Netzwerk mit Sitz in Straßburg und Brüssel, das sich der Vertretung der Anliegen vor allem westeuropäischer Kirchen gegenüber Europäischer Union und Europarat widmet. Bisher hat die EECCS 17 Vollmitglieder, Kirchen und Kirchenräte vornehmlich aus westeuropäischen Ländern sowie aus Ungarn, Tschechien und der Slowakei. Im Zuge der Erweiterung der Europäischen Union in Richtung Mittel- und Osteuropa soll sich die EECCS stärker mit Fragen künftiger neuer EU-Mitgliedsstaaten, aber auch solcher Länder befassen, die keine EU-Mitgliedschaft anstreben oder deren Beitritt zur EU zwar angestrebt wird, aber noch aussteht.
Ursprünglich hatte die elfte Vollversammlung der KEK 1999 stattfinden sollen. Nicht zuletzt aus finanziellen Gründen entschied man sich dafür, sie zeitlich und örtlich in unmittelbarer Nähe zur Zweiten Europäischen Ökumenischen abzuhalten. Die finanzielle Lage der KEK spielte auch in den Beratungen der Vollversammlung eine wichtige Rolle.

KEK-Generalsekretär Fischer bekräftigte in diesem Zusammenhang die Bedeutung der KEK zu einer Zeit, in der viele ökumenische Institutionen gezwungen seien, auf Grund finanzieller Schwierigkeiten Personal abzubauen und Programme zu kürzen. Jeder Versuch der Verringerung der Mittel für die KEK bedeute – so Fischer – „Selbstmord". In den Jahren 1994 und 1995 erlebte die KEK eine finanziell schwierige Phase. Nach Fischers Anga-

ben hat sich die Lage unterdessen stabilisiert. Man hoffe, den laufenden Haushalt 1997 ohne Defizite abschließen zu können.
Durch die Integration der EECCS wird die KEK ab 1999 drei Standorte haben: Brüssel, Straßburg und Genf. Der Finanzausschuß der Grazer Vollversammlung empfahl zu prüfen, ob durch eine Verlegung des Hauptquartiers von Genf weg Kosteneinsparungen erreicht werden können.
In einem Grußwort an die KEK-Vollversammlung wies der Generalsekretär des Weltrats der Kirchen (ÖRK), *Konrad Raiser*, darauf hin, daß die ökumenischen Organisationen über die unmittelbaren finanziellen Schwierigkeiten hinaus mit grundsätzlichen Fragen der Zukunft der konziliaren Ökumene, wie sie in den derzeitigen Strukturen Ausdruck finden, konfrontiert seien. Er forderte dazu auf, in eine grundlegende Reflexion der globalen und regionalen ökumenischen Strukturen einzutreten.
Angesichts der veränderten politischen Lage in Mittel- und Osteuropa warnte Dean Arnold vor einem Auseinanderbrechen der zwischenstaatlichen Beziehungen. Immer mehr Menschen flüchteten sich aus Angst vor zunehmenden Veränderungen in einen „engen Nationalismus", der bereits zu zwei Weltkriegen in diesem Jahrhundert geführt habe.
Zur Lage der KEK nach dem Konflikt in Jugoslawien meinte der scheidende KEK-Generalsekretär Fischer, durch diesen Krieg habe die KEK „starke Erschütterungen und sogar Risse erfahren". Pressemeldungen, nach der seitens der Serbischen Orthodoxen Kirche beabsichtigt sei, die KEK zu verlassen, widersprach Fischer und bezeichnete sie als unwahr. Der Vorschlag, die Serbische Orthodoxe Kirche aus der KEK auszuschließen, sei „glücklicherweise" „nie offiziell gemacht" worden.
Zu den schwierigen Beziehungen der KEK zu manchen orthodoxen Kirchen meinte Fischer, in ganz Europa und auch in den KEK-Mitgliedskirchen seien gegenwärtig antiökumenische Kräfte am Werk, die nicht davor zurückscheuten, „Bündnisse und Halbwahrheiten dazu zu benutzen oder zu mißbrauchen, die ökumenische Bewegung anzugreifen oder zu schwächen". Den Austritt der Georgischen Orthodoxen Kirche vor einem Monat (vgl. HK, Juli 1997, 375f.) führte Fischer auf den Kampf zwischen fundamentalistischen und ökumenischen Kräften in dieser Kirche zurück. Fischer appellierte an die Mitgliedskirchen, zusammenzubleiben und sich gegen alle Kräfte der Spaltung zu stellen.

Die KEK – ein Europäischer Rat christlicher Kirchen?

In seinem Rechenschaftsbericht forderte Fischer dazu auf, die genaue Rolle einer regionalen ökumenischen „Gemeinschaft von Kirchen" wie der KEK neu zu bestimmen. Präsident Arnold skizzierte die weitere Entwicklung der KEK vor dem Hintergrund einer Regionalisierung der ökumenischen Bewegung durch den Weltrat der Kirchen. Die KEK könne im Übergang zum dritten Jahrtausend zunehmend werden, was sie faktisch bereits ist, ein *Europäischer Rat der Kirchen*.
Wenige Wochen vor Beendigung seiner Amtszeit als Generalsekretär gab Jean Fischer der KEK für die kommenden Jahre drei Zielsetzungen mit auf den Weg: Erstens sprach er sich für eine Intensivierung der Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen Europas aus, vor allem zwischen Ost- und Westeuropa, zweitens für einen verstärkten Dialog zwischen orthodoxen und protestantischen Kirchen in Europa sowie drittens für eine Neustrukturierung der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche.

Zur Realisierung dieser Ziele schlug Fischer die Schaffung von drei Arbeitseinheiten vor: eine *Kommission Kirchen im Dialog* für die Förderung ökumenischer Dialoge; die *Kommission Kirche und Gesellschaft* für die Beziehungen zu den europäischen Institutionen sowie für die Arbeit auf den Gebieten Wirtschaft, Soziales, Sicherheitspolitik sowie Menschenrechte; schließlich die *Kommission Kirchen in Solidarität* für die Koordinierung des sozialen und diakonischen Handelns der Kirchen.
Auf der Tagesordnung stand in Graz auch die Neuwahl des Zentralausschusses der KEK. Zwischen den Vollversammlungen ist der Zentralausschuß das für die Wahrnehmung der laufenden Geschäfte bevollmächtigte Gremium der KEK. Insgesamt wurden 40 Delegierte der Vollversammlung in den Zentralausschuß gewählt. Im Mittelpunkt stand dabei der Versuch, die verschiedenen europäischen Regionen und die unterschiedlichen Mitgliedskirchen angemessen zu berücksichtigen sowie ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Männern und Frauen, Ordinierten und Nichtordinierten, kirchenleitenden Persönlichkeiten und Gemeindevertretern sowie zwischen den Altergruppen sicherzustellen.
Zukünftig werden 16 Frauen, acht Jugendliche, 14 Nichtordinierte und 14 kirchenleitende Persönlichkeiten im neuen Zentralausschuß vertreten sein. Aus dem deutschsprachigen Raum wurden gewählt: aus Deutschland die Leiterin der Europa-Abteilung der EKD, Oberkirchenrätin *Antje Heider-Rottwilm*, der Landessuper-intendent der Evangelisch-reformierten Kirche und EKD-Ratsmitglied *Walter Herrenbrück*, die Dezernentin für Ökumene und Mission im nordelbischen Kirchenamt und EKD-Ratsmitglied Oberkirchenrätin *Ruth Rorandt* sowie das Mitglied der Kirchenleitung des Evangelisch-methodistischen Kirche *Birgit Klement*; aus der Schweiz der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Pfarrer *Heinrich Rusterholz*, und der Christkatholik *Adrian Suter*; aus Österreich der Methodist *Roland Siegrist*.
Größte Einzelkonfession innerhalb des Zentralausschusses sind nach dieser Wahl die Orthodoxen mit 13 Mitgliedern sowie Lutheraner mit acht sowie Reformierte und Presbyterianer mit zusammen sieben Mitgliedern. Methodisten und Anglikaner haben je drei Mitglieder, alle weiteren, insgesamt sechs Kirchen, je ein Mitglied.

Die Ursprünge der Konferenz Europäischer Kirchen liegen, daran erinnerte Dean Arnold in Graz, in der ökumenischen Bewegung und dem *kalten Krieg*. Mit dem Ende des kalten Krieges sei, so Arnold, die Existenzberechtigung der KEK nicht erloschen. Zwischen den Gegensätzen unter den eigenen Mitgliedskirchen einerseits und einem immer noch recht europäisch geprägten Weltrat der Kirchen andererseits muß die KEK ihre Rolle erst noch bestimmen. Diese Aufgabe ist seit der letzten KEK-Vollversammlung in Prag 1992 (vgl. HK, Oktober 1992, 451 ff.) nicht leichter geworden. *K. N.*

Soziallehre: Herausgefordert durch das neue Europa

Zu einer Situationsvergewisserung und zur Erarbeitung eines künftigen Profils der kirchlichen Soziallehre trafen sich in Rom auf Einladung des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden zum erstenmal über hundert Sozialethiker zu einem „Europäischen Treffen zur Soziallehre der Kirche"; unter ihnen auch der Würzburger Sozialethiker Gerhard Kruip, der Autor des folgenden Beitrags.

Europa steht vor spezifischen neuen Herausforderungen: In vielen der reicheren Ländern befindet sich das bislang erfolgreiche Wachstumsmodell in einer dramatischen Krise, die sich in anhaltend hoher Arbeitslosigkeit und dem Abbau beziehungsweise Umbau des Sozialstaates niederschlägt. Die Prozesse der Globalisierung verlangen eine „Strukturanpassung" mit schmerzlichen Einsparungen, wie sie in früheren Jahren nur hoch verschuldeten Entwicklungsländern auferlegt wurde. Der europäische Einigungsprozeß schafft zwar einen gemeinsamen Markt; es gelingt bisher aber zu wenig, sich auf europäischer Ebene die demokratisch legitimierten Instrumente zu geben, die zu dessen Gestaltung notwendig sind.

Zu alldem gesellt sich die noch lange nicht bewältigte „Erweiterung Europas" durch den Zusammenbruch des Ostblocks. Auch die mit massiven Problemen kämpfenden Transformationsländer erheben den Anspruch, zu diesem Europa zu gehören und erwarten für ihre Entwicklung solidarische Unterstützung. Gelingt deren Integration nicht, wird es zu Migrationsbewegungen kommen, die die sozialen Probleme in den Zielländern weiter verschärfen werden. Schließlich darf Europa bei allen binneneuropäischen Entwicklungsproblemen nicht die Verantwortung vergessen, die es gegenüber der sogenannten „Dritten Welt" wahrzunehmen hat, insbesondere auch im Blick auf eine gerechtere Verteilung ökologischer Ressourcen. Dazu muß endlich der Pfad einer „nachhaltigen Entwicklung" eingeschlagen werden, der auch mit der Entwicklung der ärmeren Länder dieser Erde kompatibel ist.

Kirchliche Soziallehre als „offene Baustelle" verstehen

Wenn sich Christen und Kirchen, deren Glauben immer auch in der politischen Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen konkret werden muß, diesen Fragen stellen wollen, ist es unerläßlich, über den nationalen Tellerrand hinaus den Austausch und die gemeinsame Aktion zwischen Christen und Kirchen in ganz Europa zu suchen – und dies auch über Konfessionsgrenzen hinaus. Dazu bedarf es noch großer Anstrengungen der Koordination und Organisation auf allen Ebenen. Im Vergleich beispielsweise zu Lateinamerika wird deutlich, welch geringe Rolle in der allmählich entstehenden europäischen Öffentlichkeit etwa der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen immer noch spielt. Auch ist es vor dem Hintergrund der genannten Problemlagen an der Zeit, daß sich diejenige theologische Disziplin, die das politische Handeln von Christen und Kirchen sozialwissenschaftlich, ethisch und theologisch reflektiert, auch auf europäischer Ebene vernetzt.

Dazu fand vom 19. bis 21. Juni 1997 in Rom ein erstes „Europäisches Treffen zur Soziallehre der Kirche" statt, an dem über einhundert Dozenten dieses Faches aus 16 Ländern teilnahmen. Eingeladen dazu hatte der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden unter der Präsidentschaft von Kardinal *Roger Etchegaray*, das Pastoralinstitut der theologischen Fakultät der Päpstlichen Lateran-Universität und das „Forschungszentrum für das Studium der Soziallehre der Kirche" an der Katholischen Universität des Heiligen Herzens in Mailand. Der Anlaß war ein doppelter: Zum einen hatte das Mailänder Forschungszentrum in den Jahren 1995 und 1996 eine europaweite Umfrage durchgeführt, um zu erheben, welche Rolle die Soziallehre im Rahmen theologischer Ausbildung an Hochschulen und Universitäten spielt. Zum anderen sollte 30 beziehungsweise zehn Jahre nach dem Erscheinen der beiden Enzykliken „Populorum Progressio" (1967) und „Sollicitudo Rei Socialis" (1987) an die Aktualität ihrer Aussagen zum Thema der „Entwicklung" erinnert werden – auch und gerade für die anstehenden europäischen Entwicklungsschritte.

Anders als vor dem Ende des Ost-West-Gegensatzes, als die Soziallehre der Kirche häufig mit dem Ziel ins Spiel gebracht wurde, marxistische Einflüsse auf die Theologie und die Praxis von sozial und politisch engagierten Christen abzuwehren, betonte Kardinal Etchegaray in seiner Begrüßungsansprache, die Soziallehre erlange heute neue Aktualität „im Kampf gegen die größte Bedrohung unserer Gesellschaft: die Privatisie-

rung des Glaubens (...)". Er forderte dazu auf, die Soziallehre als eine „immer offene Baustelle" zu begreifen und die neuen Herausforderungen anzugehen, „um die Versäumnisse und Verspätungen zu vermeiden, die manchmal den Weg der Kirche unter den Menschen ihrer Zeit begleitet haben".

Soziallehre gewinnt in vielen Ländern an Bedeutung

Die Ergebnisse der Umfrage, die allerdings eine genauere Analyse der Inhalte, der Lehrmethoden, der epistemologischen Grundlagen und ihrer Entwicklungen nicht erlaubte, zeigten, daß der Stellenwert der Soziallehre in vielen Ländern offenbar gewachsen ist – wobei von Anfang an unklar war, ob mit dem Begriff der „Soziallehre" die theologische Disziplin gemeint war oder der Corpus kirchlicher Weisungen zum gesellschaftlichen Handeln von Christen und Kirche. An 83 universitären oder Hochschuleinrichtungen wurden 148 Veranstaltungen durchgeführt, die sich zu 55 Prozent direkt mit der Soziallehre befaßten, während bei den übrigen 45 Prozent die Soziallehre immerhin ein wichtiger Inhalt der Veranstaltung war. 90 Prozent der Kurse waren Pflichtkurse mit einer durchschnittlichen Semesterstundenzahl von 1,95, wobei innerhalb der Studienpläne der Besuch dieser Kurse sehr unterschiedlich am Anfang, in der Mitte oder am Ende des Studiums vorgesehen ist.
Bemerkenswert sind die großen Unterschiede in der Benennung des Lerngegenstands oder des Faches, das als Teil der Moraltheologie, als Teil der Pastoraltheologie oder als eigenständige Disziplin verstanden wird, die häufig auch an nicht-theologischen, sozialwissenschaftlichen oder philosophischen Fakultäten angesiedelt ist. Selbst von den 55 Prozent direkt mit der Soziallehre befaßten Kurse verwendeten nur gut die Hälfte den Begriff der „Lehre" oder der „Doktrin".

In seiner qualitativen Auswertung der Umfrageergebnisse äußerte *Sergio Bernal Restrepo*, Soziologe an der Päpstlichen Universität Gregoriana und Berater des Pästlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, den Verdacht, die Vermittlung der Soziallehre gehe immer noch von einem allzu traditionellen Verständnis derselben aus und verstehe Soziallehre in erster Linie als Wiederholung und Interpretation der Päpstlichen Sozialverkündigung. Aber dies entspreche gerade nicht den Maximen der Soziallehre der Päpste seit Johannes XXIII.: Zu wenig berücksichtigt würden die sozialen Weisungen der Bischöfe als Leiter der Ortskirchen und die Bedeutung der Laien als Subjekte des Sozialen Denkens der Kirche nicht nur in der Umsetzung, sondern auch in der Weiterentwicklung der Lehre, wie es etwa auch die Dritte Vollversammlung des Rates der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Puebla 1979 betont hatte (vgl. Nr. 473).

Bernal forderte zu einem intensiveren interdisziplinären Dialog auf und schärfte die Regel ein, der andere müsse dabei als Subjekt anerkannt, dürfe nicht nur als „Objekt des eigenen Diskurses" angesehen werden. Ein Argumentationsstil, der in binnenkirchlichen Diskurszusammenhängen entwickelt und erprobt wurde, reiche im Kontext moderner Gesellschaft heute nicht mehr aus. Die Methode der Soziallehre sei der Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln", wie er von „Mater et Magistra" (Nr. 236), „Gaudium et Spes" (Nr. 4), „Octogesima Adveniens" (Nr. 4) und den 1989 erlassenen „Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung" (Nr. 7) gefordert werde. Er bemängelte auch, daß die Vermittlung der Soziallehre zu wenig der *kritischen und prophetischen Linie* entspreche, wie sie von Johannes Paul II. vorgegeben werde. Sie müsse die älteste Tradition der Kirche zum Ausdruck bringen: die Solidarität mit den Armen und Schwachen.

In seiner Ansprache an die Teilnehmer und Teilnehmerinnen des Kongresses betonte Johannes Paul II., die Soziallehre gehöre zu seinen wichtigsten Anliegen. Immer wieder müsse man sich neu fragen, wie das Evangelium den Menschen von heute in ihrer aktuellen historischen Situation verkündet werden könne und dürfe dabei die sozialen Fragen nicht außer acht lassen. Den Dozenten für Soziallehre dankte er für ihr Engagement und forderte, die Vermittlung der Soziallehre müsse „immer mehr zu einem organischen Bestandteil des pastoralen Handelns der christlichen Gemeinschaft" werden. Hinsichtlich der Entwicklungsproblematik kritisierte der Papst vor allem, der Prozeß der Globalisierung marginalisiere die ärmsten Länder der Dritten Welt. Auch diese hätten aber ein „Recht auf Entwicklung". Das Fehlen effektiver *Strukturen für die politische Gestaltung* dieses Prozesses auf globaler Ebene vermindere nicht die Verantwortung der politisch und ökonomisch Handelnden.

Kein Anhängsel der Moraltheologie

Im gegenseitigen Austausch der an dem Kongreß Teilnehmenden wurde nicht nur deutlich, wie verschieden die Herausforderungen sind, die von der sozialen Situation oder vom Verhältnis von Kirche und Gesellschaft her in den unterschiedlichen Ländern bewältigt werden müssen. Bis auf wenige Ausnahmen wurde von allen einschließlich der Mitglieder des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden betont, daß der je andere Bezug auf die aktuellen und von Land zu Land verschiedenen Fragen geradezu ein Spezifikum der Soziallehre sei. Ein intensiverer innereuropäischer Austausch, für den sich das Mailänder Forschungszentrum als „clearing-Stelle" angeboten hat, wurde von allen begrüßt – die teilnehmenden Spanier vereinbarten während des Kongresses, sich erstmals auf nationaler Ebene zu treffen.

Das Ziel dürfe und könne jedoch nicht darin bestehen, allen dasselbe Modell anzuempfehlen oder gar vorzuschreiben. Auch die konkrete *Didaktik* der

Kurse müsse sich primär an den Zielgruppen ausrichten. Der interdisziplinäre Dialog erfordere die Einbindung des Faches in theologische oder sozialwissenschaftliche Fakultäten an kirchlichen bzw. staatlichen Universitäten. Der Paderborner Weihbischof und Sozialethiker *Reinhard Marx* machte in Rom als Sprecher der deutschen Sprachgruppe deutlich, die Soziallehre sei als *Strukturen- und Institutionenethik* nicht Teil oder Anhängsel der Moraltheologie, sondern eine eigenständige theologische Disziplin (trotz einer anderen Aussagetendenz in der Sozialenzyklika „Sollicitudo Rei Socialis" Nr. 41, aber im Einklang mit den „Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung" Nr. 4).
Einig war man sich darin, daß der Soziallehre in der Bewältigung des Verhältnisses von Kirche und moderner Gesellschaft eine besondere Rolle zukomme und sie deswegen auch für die Zukunft unverzichtbar bleibe. Aber auch die Mitglieder des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden zeigten sich skeptisch, ob die Soziallehre nach derzeitigem Stand ausreichend gut dafür gerüstet sei. Für den interdisziplinären Dialog und den zivilgesellschaftlichen Diskurs wurde insbesondere eine größere Klarheit im Selbstverständnis und den *methodischen Grundlagen* betont. Auch Weihbischof Marx gestand zu, die Soziallehre habe zwar in Deutschland eine große Tradition, mittlerweile müsse man jedoch von einer *Krise dieser Tradition* sprechen, unter anderem wegen der Gefahr der Privatisierung des Glaubens innerhalb der Kirche selbst. So stoße die Soziallehre in Deutschland außerhalb der Kirche häufig sogar auf größeres Interesse als innerhalb.
Kardinal Etchegaray erinnerte in seiner Schlußansprache an eine grundlegende Aussage in „Octogesima Adveniens", die zu wenig bekannt, ja vielleicht sogar „boykottiert" worden sei. Dort habe Paul VI. betont: „Angesichts solch unterschiedlicher Voraussetzungen erweist es sich für Uns als untunlich, ein für alle gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen, doch ist das auch weder Unsere Absicht noch Unsere Aufgabe. Das ist vielmehr Sache der einzelnen christlichen Gemeinschaften; sie müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären, müssen mit dem Licht der unwandelbaren Lehre des Evangeliums hineinleuchten und der Soziallehre der Kirche Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis entnehmen (...)."
Heute ist es notwendiger denn je, die „Zeichen der Zeit" zu erforschen (GS 4), um in einer gemeinsamen, vom Reichtum der Tradition der Soziallehre inspirierten Suchbewegung wirklich die aktuellen Herausforderungen zu identifizieren und anzunehmen. Es ist zu hoffen, daß bald weitere europäische Treffen zur Soziallehre in diesem Geist stattfinden. *G. K.*

Verflogene Euphorie

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz

Vom 23. bis 29. Juni fand in Graz die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung statt. Acht Jahre nach Basel, der ersten von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen veranstalteten Versammlung dieser Art, begegneten sich Christen aus über 120 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aus ganz Europa. Die über 10000 Teilnehmer und Delegierten erhielten ein ungeschminktes Bild vom gegenwärtigen Zustand der Ökumene auf dem alten Kontinent.

„Europa ist schwanger... Es sollen Zwillinge werden... Sie hat beiden einen Namen gegeben: sie heißen ‚Angst' und ‚Hoffnung'. Angst und Hoffnung streiten miteinander, wer dem anderen überlegen sein wird." Mit diesen Worten deutete die Straßburger evangelische Theologin *Elisabeth Parmentier* in ihrer Predigt beim Eröffnungsgottesdienst zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung die gegenwärtige Befindlichkeit dieses Kontinents und vor allem seiner Christen. Die Ökumene in Europa entdeckte sich in Graz für manche überraschend wirklichkeitsnah, auf keinen Fall versöhnlerisch, eher widersprüchlich und zugleich bereichernd vielfältig.
Selbstkritisch nahm Parmentier die Diskussion der letzten Monate über den Versöhnungsbegriff auf, als sie es eine „Versuchung der Kirche" heute nannte, das Heil allein bringen zu wollen. Auch unter Christen gebe es „gnadenloses Christentum". Die Kirche müsse sich immer wieder die Botschaft sagen lassen, daß sie nur von der „geschenkten Versöhnung Gottes zu leben vermag". Auch in der Kirche trage man die beiden Kinder Angst und Hoffnung in sich.
Angst und Hoffnung, Angst und Versöhnung – dieses Begriffspaar bezeichnete eine Polarität, mit der sich die Ökumene in Europa in den Tagen in der gastfreundlich und sommerlich gestimmten Hauptstadt des österreichischen Bundeslandes Steiermark präsentierte. Wer unter dem Leitwort von der gottgeschenkten und lebenverheißenden „Versöh-

nung" überwiegend realitätsferne Schwärmerei erwartet bzw. befürchtet hatte, wurde eines anderen belehrt. Umgekehrt gab es jedoch auch keinen Anlaß, von der „Euphorie" von Basel – von der die Schlußbotschaft von Graz gleich im ersten Absatz sagt, daß sie „verflogen" sei – in eine „Depression" von Graz verfallen. Graz ist schwer auf einen Nenner zu bringen.
Bereits die mühsame Vorgeschichte zeugt von der Schwierigkeit, dieser von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gemeinsam einberufenen Versammlung klare Konturen zu geben. Ein „Basel II" konnte und sollte es nicht werden. Der glückliche Zusammenfall dieser erstmaligen Versammlung von Christen aus ganz Europa mit dem zeitgeschichtlichen Kairos wenige Monate vor der politischen Wende in Mittel- und Osteuropa ließ sich nicht wiederholen. Und trotzdem würde sich alles weitere an dem messen lassen müssen, was Basel 1989 vorgeben hat (vgl. HK, Juli 1989, 297 ff.).

Graz stand zwar in der Linie dessen, was in Basel vor acht Jahren zum erstenmal versucht worden war. Zugleich bedeutete Graz einen neuen Schritt: Zum erstenmal nach dem Ende kommunistischer Herrschaft in Mittel- und Osteuropa trafen Christen aus allen Teilen Europas und aus den unterschiedlichsten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu einer Versammlung zusammen. Mittel- und Osteuropa diesmal nicht nur durch Delegierte vertreten, sondern durch auffallend viele Vertreter der kirchlichen Basis. Etwa die Hälfte aller rund 10000 Teilnehmer kam aus diesen Ländern. Allein aus Rumänien kamen mehr Teilnehmer als aus Deutschland.
Die massive orthodoxe Präsenz prägte die Grazer Versammlung bereits vor deren offiziellem Beginn. Das Scheitern eines zunächst geplanten Treffens von Papst Johannes Paul II. mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I., und dem Moskauer Patriarchen Aleksij II. während der Tage der Grazer Versammlung schien zunächst das gesamte Interesse der Medienöffentlichkeit auf sich zu ziehen.

Das Scheitern des Patriarchengipfels hatte nicht nur Nachteile

Was ein Nachteil für die Grazer Versammlung zu werden drohte, dürfte ihr letztlich eher zum Vorteil geraten sein. Wäre es zu dem Treffen gekommen, hätte man in Graz vermutlich weithin unbeachtet von der Medienöffentlichkeit getagt. Unüberhörbar war auch die Genugtuung, die teilweise von evangelischer Seite über das Nichtzustandekommen des Treffens zu hören war. Man argwöhnte, mit dem Patriarchentreffen benutze die katholische Kirche Graz, um am Konferenzgeschehen vorbei ihre eigenen kirchenpolitischen bzw. ökumenischen Interessen zu verfolgen; KEK-Generalsekretär *Jean Fischer* sprach ohne jede Umschweife vom Versuch des „highjacking".

Zum Scheitern des Patriarchengipfels kam es so: Als zwischen Rom und Moskau bereits Vorbereitungen wegen eines Gespräches zwischen Aleksij II. und Johannes Paul II. liefen, wurde – so schilderte etwa der Wiener Alterzbischof, Kardinal *Franz König*, vor Journalisten die Vorgänge – erst bekannt, daß sich Patriarch Bartholomaios I. zur gleichen Zeit zu einem Besuch in Österreich aufhalten würde. Aus dem Zweiertreffen versuchte man daraufhin kurzerhand, ein Dreiertreffen zu machen; hierbei kam es offenbar zu Unstimmigkeiten.

Bartholomaios I. sagte daraufhin seine Teilnahme an der Ökumenischen Versammlung ab und verschob seinen offiziellen Österreich-Besuch. Er wolle nicht „an Auseinandersetzungen teilnehmen, in denen um Machtpositionen gerungen werde", hieß es in einem Kommuniqué des Heiligen Synod. In einer Botschaft an die Teilnehmer der Grazer Versammlung bezeichnete Bartholomaios I. seine Abwesenheit als „schmerzliches Opfer". Abgesagt habe er „nach reiflicher Überlegung", „um größeren Schaden zu vermeiden und um den Geist der Versöhnung zu fördern".
Obwohl Patriarch Aleksij zunächst verlauten ließ, daß die Absage von Patriarch Bartholomaios keine Rückwirkungen auf seine Reiseplanungen haben werde und er am Gesprächstermin mit dem Papst festhielt, platzte kurz vor Beginn der Grazer Versammlung jedoch auch dieser Gesprächstermin. Der Moskauer Heilige Synod begründete die Absage des Treffens mit der weiterhin ungelösten Frage des Proselytismus sowie den Konflikten mit den Unierten in der Ukraine.
Im Unterschied zu Bartholomaios nahm Patriarch Aleksij dennoch an der Ökumenischen Versammlung teil. In einer Ansprache zu Beginn des Treffens forderte er zur Zusammenarbeit „vor allem in der Überwindung des Proselytismus, im Kampf gegen die geistliche Aggression und zur Verhinderung einer Konkurrenzsituation in der Mission" auf.

Außerdem zeichnete der Patriarch ein drastisches Bild der Verhältnisse in den Ländern des ehemaligen Ostblocks: „An die Stelle der alten Spaltungen sind neue getreten, und neue Probleme machen sich breit. Während die Integration in Westeuropa voranschreitet, zerfällt Osteuropa." Die „wirtschaftliche Kluft zwischen den Ländern im Westen und denen im Osten" werde „immer breiter und tiefer". An die Stelle des früheren „eisernen Vorhangs" drohe ein „silberner Vorhang" zu treten, der nicht nur eine Trennlinie zwischen den Staaten, sondern auch innerhalb einzelner Länder ziehe.
Die Proselytismus-Thematik, so wenig neu sie auch sein mag, wuchs sich in Graz zu dem am meisten diskutierten Thema aus. Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal *Edward Cassidy*, zeigte zwar Verständnis für die orthodoxen Sorgen – eine aggressive Sekten-Invasion gebe es tatsächlich in Rußland, in anderen Nachfolgestaaten der Sowjetunion wie auch in Lateinamerika –, er bedauerte aber, daß der Patriarch keine „deutlichere Unterscheidung" in der Frage des Proselytismus ge-

macht habe. Kirchen und Gemeinschaften, die traditionell in Rußland präsent seien wie etwa Katholiken und Lutheraner, dürften mit den Sekten nicht „in einen Topf geworfen werden".
Auch der armenische Katholikos Karekin I. griff in seinem Eröffnungsvortrag diese Thematik auf und distanzierte sich von der „Lawine so vieler Sekten und pseudoreligiöser Bewegungen, die in einer Art Feldzug oder Invasion die osteuropäischen Länder überrollt". Man dürfe nicht der „Versuchung einer konkurrierenden und antagonistischen Linie" in der Ökumene „nachgeben, die einer auf Proselytismus zielenden Handlungsweise Tür und Tor öffnen würde".
Karekin gelang ein engagiertes ökumenisches Zeugnis, und er warb zugleich erfolgreich um Verständnis für orthodoxe Vorbehalte: „Kann ein Land, in dem jeder Stein, jedes Buch, jedes Kunstwerk, ja die gesamte Kultur vom christlichen Glauben spricht, als ‚Missionsfeld' im normalen Wortsinn gesehen werden? Ist dies nicht eine Beleidigung gegenüber dem Vermächtnis der Märtyrer, die vor mehr als 17 Jahrhunderten ihr Leben für Christus dahingaben?"

Die inneren Schwierigkeiten der russisch-orthodoxen Kirche

Bei aller Schärfe in Sachen Proselytismus – auch in Graz blieb nicht verborgen, daß die Haltung mancher orthodoxer Bischöfe aus der ehemaligen Sowjetunion in dieser Frage noch andere Beweggründe hat: In den eigenen Kirchen, bis in den Heiligen Synod hinein, haben sie mit wiederholt ausdrücklich so genannten „fundamentalistischen" Kreisen zu kämpfen, von denen die Ökumene per se gegenwärtig wie eine Bedrohung wahrgenommen wird. Die Öffnung zum Westen assoziiert man dort mit jenen Erscheinungen, über die auch im Westen niemand glücklich ist (Arbeitslosigkeit, Armut, Kriminalität u. a.) oder mit denen man sich als Veränderungen innerhalb von freien, pluralistischen Gesellschaften abgefunden hat.
So erklärt es sich, daß man sich in Graz hütete, aus den Mißtönen im Zusammenhang mit den Äußerungen der orthodoxen Kirchenvertreter unmittelbar auf den Zustand der Ökumene insgesamt zurückzuschließen. Westliche wie auch östliche Repräsentanten waren um Schadensbegrenzung bemüht.
Einer sprach für viele: Kardinal König (in: Der Standard, 19.6.97) bezeichnete die eingetretene „scheinbare Stagnation" als „natürlich"; sie sei nicht gegen die die ökumenische Bewegung als solche gerichtet. Den Westen forderte er auf, Geduld zu haben. Zwischen Osten und Westen sei ein „Graben des Mißtrauens" sichtbar geworden, der weit über den engeren kirchlichen Rahmen hinausgehe.
König übte indes auch Kritik am Westen: Das Gespräch mit den Menschen in Osteuropa habe man nicht selten als Überlegene begonnen. Im übrigen sei es „verletzend und zum größten Teil falsch", wenn verschiedene christliche Gruppen mit dem Anspruch aufträten, Rußland bekehren zu wollen.
Auf jeden Fall war das, was in Graz an Problemen zutage trat, nicht auf diese Versammlung beschränkt. Graz war allenfalls der Anlaß, nicht jedoch die Ursache für das, was sich an atmosphärischen Störungen zeigte: In die gleiche Richtung wies bereits der Austritt der Georgischen Orthodoxen Kirche aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen (vgl. HK, Juli 1997, 375; ds. Heft, 390ff.) einen Monat vor Graz. Indes wurde dort auch daran erinnert, daß niemand anderes als Patriarch Aleksij den von antiökumenischen Kräften verlangten Rückzug der russisch-orthodoxen Kirche aus der Ökumene bisher verhindern konnte (vgl. HK, April 1997, 183). Die Entscheidung von Patriarch Bartholomaios, erstmals seit 21 Jahren keine offiziellen Vertreter zu den Feierlichkeiten aus Anlaß des Festes St. Peter und Paul am 29. Juni nach Rom zu schicken, hing offenbar noch eng mit seiner Absage der Österreich-Reise und dem Treffen mit dem Papst zusammen.
Wenn es in der Rückschau schwer fällt, die Grazer Versammlung auf einen Nenner zu bringen, dann hing dies auch damit zusammen, daß das *Delegiertentreffen* mit seinen Arbeitsergebnissen nicht dazu angetan war, als verläßlicher Indikator für die Lage der Ökumene dienen zu können.
Man hatte sich für Graz viel, zu viel vorgenommen. 60 Seiten umfaßte der im April veröffentlichte zweite Entwurf des Arbeitsdokumentes. Er bestand aus einem 35 Absätze umfassenden sogenannten Basistext (Teil A) mit Aussagen zum Versammlungsthema. Teil B enthielt Handlungsempfehlungen mit insgesamt 50 Abschnitten sogenanntem Hintergrundmaterial, jeweils beides zu allen sechs Themenbereichen der Versammlung („Die Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirchen"; „Dialog mit den Religionen und Kulturen"; „Einsatz für soziale Gerechtigkeit..."; „Engagement für die Versöhnung in und zwischen den Völkern und Nationen und Stärkung gewaltfreier Formen der Konfliktbewältigung"; „neue Praxis ökologischer Verantwortlichkeit..."; „gerechter Ausgleich mit anderen Weltregionen".

Eine Woche Zeit – und doch zu wenig

Die Grazer Versammlung hatte die Aufgabe erhalten, eine kurze Botschaft, für die ein Entwurf vorgelegt wurde, und den Basistext zu beraten und zu überarbeiten. Außerdem sollten – wie es in Anweisungen der Gemeinsamen Komitees von KEK und CCEE hieß – „substantielle und zukunftsweisende" Handlungsempfehlungen erarbeitet werden, ohne an die vorgelegten Vorschläge gebunden zu sein. Botschaft und Basistext sollten „angenommen", die Handlungsempfehlungen lediglich „entgegengenommen" werden.
Das Grundproblem dieses zentralen Teils der Grazer Versammlung lag bereits in seiner zeitlichen wie inhaltlichen Strukturierung. Die Delegiertenversammlung begann an den ersten beiden Tagen mit breiten, von Delegierten als unnötig monologisierend empfundenen Eröffnungsreferaten und Grußworten, die wertvolle Zeit verstreichen ließen. Mittwoch, Donnerstag und Freitag hatten die Delegierten

die Möglichkeit, in anderthalb Stunden in 30 Arbeitsgruppen jeweils eng begrenzte Teile der Schlußdokumente zu beraten.

Am Freitag abend vergingen weitere Stunden im Plenum mit einer zum Volkshochschulseminar geratenen Auseinandersetzung mit Vertretern der wichtigsten europäischen Institutionen EU, Europarat und OSZE, das in den Forums- oder Hearingsteil von Graz gut hineingepaßt hätte – aber kaum in den eigentlichen Beratungsteil. Mit dem Ergebnis, daß sich Beratung im Plenum und Verabschiedung danach am Samstag, den letzten ganzen Tag der Versammlung, zusammendrängten. An diesem Tag war jedoch nicht nachzuholen, was zuvor versäumt wurde. So kam es zu der seltsamen Situation, daß man eine Woche Zeit – und doch kaum Zeit für substantielle Beratungen hatte.
Den Redaktionsteams zum Basistext und zu den Handlungsempfehlungen wurde eine Arbeit zugeschoben, die weit über das hinausging, was für das Plenum nachvollziehbar war. Der Vorschlag eines orthodoxen Delegierten am Samstagmittag, den Basistext zu einem sogenannten „Arbeitspapier" herabzustufen, war Ausdruck eines verbreiteten Unbehagens angesichts des wenig überzeugenden Prozedere und hinterließ für Stunden das Gefühl erheblicher Verwirrung darüber, wie es denn nun weitergehen sollte.
Erst die Erinnerung an die geltenden Verfahrensregeln, nach der weder Basistext noch Handlungsempfehlungen für sich genommen beteiligte Kirchen binden, machte den Weg frei zur Verabschiedung der Dokumente auf dem geplanten Weg, ohne daß dieser befriedigen konnte. Die hohen Abstimmungsergebnisse mit jeweils – bei rund 700 Delegierten – über 500 Ja-Stimmen und nur wenigen Ablehnungen bzw. Enthaltungen für die Botschaft bzw. den Basistext zeugten eher vom erklärten Willen der Delegierten, die Versammlung auf geordnete Weise zu Ende zu bringen als von der inneren Zustimmung zu dem auf diese Weise Erarbeiteten.

Spaltungen, die auch als Reichtum erfahren werden

Botschaft – Basistext – Handlungsempfehlungen und Hintergrundmaterial – das, was Graz mitzuteilen hat, findet sich in insgesamt vier Texten wieder, in denen insgesamt viel Bekanntes und vielfach Beschworenes erneut bekräftigt wird. Wobei der Gerechtigkeit halber hinzuzufügen ist: Was sich zumal aus westeuropäisch-deutschsprachiger Perspektive wie eine Wiederholung von längst Bekanntem ausnimmt, muß dies etwa aus osteuropäischer Sicht durchaus nicht sein.

Die europäischen Kirchen bekennen sich in der Botschaft zu ihrer Bereitschaft „zum Aufbau einer wahrhaft humanen Gesellschaft" mit all jenen zusammenarbeiten zu wollen, die aus Gründen von „Rasse, Geschlecht, ethischer Abstammung, Alter und Religion verfolgt und ausgegrenzt werden" (Botschaft Nr. 10). Versöhnung geschehe durch die Beachtung der ethischen Dimension der Gerechtigkeit in Politik, Wirtschaft, Technik und Massenmedien.
Man setzt sich (Botschaft Nr. 8) für den Vorrang der menschlichen Person gegenüber wirtschaftlichen Interessen ein; für die Würde und den Schutz der Rechte von Flüchtlingen, Migranten und Vertriebenen („Recht von Flüchtlingen auf Asyl", „freie Wahl des Wohnortes"); für Abrüstung und die Entwicklung gewaltfreier Wege der Konfliktlösung; für den Schuldenerlaß für die ärmsten Länder; für die Umkehrung des Trends zu Umweltzerstörung und Ausbeutung der natürlichen Welt.

In bezug auf die Ökumene spricht sich die Botschaft u. a. für Vergangenheitsbewältigung „im Geist historischer Wahrheit" aus, für die Bekräftigung des gleichen Status und der gleichen Rechte von Minderheitskirchen und Völkern; für die Fortführung ernsthafter interreligiöser Dialoge; für die Abhaltung ökumenischer Treffen auf den verschiedensten Ebenen; für die Fortführung des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Die Kirchen verpflichten sich zur Ächtung aller Formen von Gewalt; zur Bekämpfung aller Formen der Diskriminierung innerhalb der Kirchen; zur Förderung der Stellung und Gleichberechtigung der Frauen in allen Bereichen einschließlich entscheidungstragender Funktionen; zur Bekräftigung ihres Engagements für soziale Gerechtigkeit, für die Umweltpolitik und zur „Bekämpfung wirtschaftlicher Systeme, die sich im Zuge der Globalisierung negativ auswirken".
Unter den ökumenischen Herausforderungen findet sich in der Botschaft eine Umschreibung des Gesamtziels ökumenischer Bemühungen, die ein Thema anreißt, das verschiedentlich in Graz auftauchte, ohne im Rahmen einer umfassenden Vision wirklich bewältigt zu sein: Die aktuelle kirchliche Vielfalt wird historisch zwar als Ergebnis schuldhaften Handelns begriffen, heute dennoch aber auch als bereichernde Vielfalt erfahren. Man solle sich fragen, ob die innerchristlichen „Spannungen das Ergebnis der Vielfalt waren, die damals als spaltend empfunden wurde, heute aber als bereichernd gesehen wird".
Was das Proselytismus-Thema angeht, spricht sich die Botschaft (Nr. 8) für die Förderung der Zusammenarbeit auch auf dem Gebiet der Mission bzw. für die Vermeidung eines „Wettbewerbsdenkens" und gegenseitige Achtung der Gewissensfreiheit aus. In den Handlungsempfehlungen (Nr. 1.2) wird gefordert, die Kirchen sollten ein gemeinsames Dokument erarbeiten mit dem Ziel, besser unterscheiden zu können zwischen „Proselytismus und christlichem Zeugnis sowie zwischen Fundamentalismus und echter Treue zum Glauben".

Im Hintergrundmaterial zu den Handlungsempfehlungen (Abschnitt B7) ist der Versuch einer Kriteriologie zu diesem Thema enthalten: Keine Kirche, kirchliche Gemeinschaft oder Bewegung könne sich auf den christlichen Missionsauftrag berufen, wenn sie versuche, mit finanziellen oder pro-

pagandistischen Mitteln Angehörige einer anderen Konfession abzuwerben. Man achte das Recht aller, zu einer anderen Konfession zu konvertieren, dies dürfe aber niemals durch Druck und Manipulation herbeigeführt werden. Unmittelbar auf die Diskussion mit der russischen Orthodoxie spielt der Hinweis an, es sei dringend erforderlich, das Verhältnis zwischen dem „ekklesialen Begiff des kanonischen Gebiets und dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit" zu klären.

Die Begegnung stand im Mittelpunkt

Auf konkrete *kriegerische Konflikte* wird in den Dokumenten nicht näher eingegangen – auch trotz eines engagierten Appells des Bischofs von Banja Luka (Bosnien-Herzegowina), *Franjo Komarica*. Komarica warf der Völkergemeinschaft Versagen im Umgang mit dem Konflikt in seinem Land vor. In die Kritik bezog er auch KEK und CCEE mit ein. In den Handlungsempfehlungen werden die Kirchen aufgefordert, eine aktive und nachhaltige Rolle bei der friedlichen Transformation von Konflikten (z. B. in Nordirland, Zypern) und in Friedens- und Versöhnungsprozessen nach kriegerischen Auseinandersetzungen (wie in Bosnien, Kroatien, Serbien, Tschetschenien u. a.) zu übernehmen. KEK und CCEE wird empfohlen, ein „ständiges Komitee für Konfliktanalyse und -bearbeitung" einzurichten.

Zur Sicherheitspolitik beläßt es der Basistext bei der Bemerkung, die Entwicklung gemeinsamer demokratischer Institutionen und die politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit von ganz Europa stärke die Stabilität und vermindere die Konfliktgefahr. Wenn Teile Europas dagegen in einem „Sicherheitsvakuum" gelassen würden, könnten die Möglichkeiten politischer Manipulation alter Spannungen zunehmen. Die Aussage von Basel, nach der es nirgendwo in Europa Situationen gebe, die Gewalt erforderten oder rechtfertigten, wird wiederholt. Eine ethische Neubewertung militärischer Einsätze im Auftrag der Völkergemeinschaft, wie sie gerade auch im Zusammenhang mit dem Jugoslawienkonflikt verstärkt diskutiert wird, unternahm man in Graz nicht.

Mancher Teilnehmer und Delegierte hatte von Anfang an die Bedeutung der Arbeitsergebnisse heruntergespielt und damit den Finger auf eine strukturelle Schwäche dieser Versammlung gelegt. Die Basler Versammlung vor acht Jahren war eingebunden in einen – zumindest in manchen Kirchen und Ländern – dichten Prozeß zwischen Hinführung und Vorbereitung auf nationaler Ebene und der Einbringung der Basler Ergebnisse in die Weltversammlung von Seoul. Graz mußte dagegen mit weniger substantiellen Vorarbeiten auf nationaler Ebene (zur Ökumenischen Versammlung in Deutschland vgl. HK, Juli 1997, 332 ff.) auskommen. Dieser Nachteil wurde auch in Graz selbst nicht wettgemacht.

Je schwieriger man sich in Graz mit dem absehbaren Arbeitsergebnis der Delegiertenversammlung tat, desto häufiger war zu hören, es komme letztlich nicht auf das bedruckte Papier an, sondern auf die persönliche Begegnung, die entstandenen Beziehungen zwischen den Teilnehmern. So offensichtlich der Zusammenhang zur Unzufriedenheit mit dem eigentlichen Beratungsprozeß der Delegierten auch war – die Betonung des Wertes der Begegnung war durchaus berechtigt.

Der „neutrale" Ort Graz ermöglichte Begegnungen zwischen hochrangigen Kirchenvertretern gerade aus Ost- und Südosteuropa, die in den jeweiligen Ländern angesichts der z. T. äußerst schwierigen ökumenischen Verhältnisse vor Ort nie stattgefunden hatten. Teilnehmer gerade aus den mittel- und osteuropäischen Ländern erlebten in Graz Christentum auf für sie neue Weise: bunt, überraschend vielfältig, ungezwungen, aber auch fremd, verunsichernd, irritierend. Teilnehmer aus westeuropäischen Ländern nutzten Graz – mangels eines entsprechenden Angebots in den eigenen Ländern –, so wie man dies in Deutschland auf den Kirchen- bzw. Katholikentagen tut.

Und auch hierin ähnelte Graz den Kirchen- bzw. Katholikentagen, wie man sie aus Deutschland kennt: 250 Seiten umfaßte das Programmheft. Das Versammlungsgeschehen zerfiel im wesentlichen in zwei, wenn auch durchaus miteinander verzahnten und gegenseitig durchlässigen Teile: In das kirchentagsähnliche Treiben der Initiativgruppen aller Art zwischen der „Agora" der Versöhnungsinitiativen, „Ökumenischem Dorf", „Friedenshaus", „Welthaus" und „Frauenzentrum" u. a. einerseits und dem Delegiertentreffen im zentralen Plenum auf dem Messegelände und in den Räumen auf der Messe und um die Messe herum, in denen die zahlreichen Arbeitsgruppen tagten.

Der Gewinn von Graz: ein Mehr an Realismus

Auf Dialogforen zu den sechs genannten Themenfeldern hatten Delegierte und Teilnehmer Gelegenheit, miteinander ins Gespräch zu kommen. Hinzu kamen zahlreiche Hearings und Workshops zu sozialethischen, theologischen und kirchlichen Themen. Die Liste der Veranstalter liest sich wie ein Who is who kirchlicher Institutionen, Bewegungen und Verbände in Europa. Die Liste der Themen hätte auf einem Kirchentag nicht länger, die der Referenten nicht illustrer sein können. Dabei wurde nicht nur über Themen gesprochen; man war auffällig bemüht, Themen Gesichter zu geben, Sachbeiträge wurden zu Zeugnissen.

Die Beschäftigung mit dem Versammlungsthema („Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens") bedeutete in erster Linie Arbeit an „konkreten Projekten der Versöhnung" (Kardinal *Carlo Maria Martini*): So berichtete die Generalsekretärin des Südafrikanischen Kirchenbundes, *Brigalia Hlophe Bam*, den Delegierten über die Arbeit der „Wahrheits- und Versöhnungskommission" (TRC) ihres Landes.

Ob im Rahmen des Delegiertentreffens, in den Dialogforen oder den Hearings und Workshops – im Mittelpunkt standen immer wieder Personen und Gruppen, die auf dem Gebiet

der Versöhnungsarbeit spezifische Erfahrungen mitbringen: *Chiara Lubich* und die Spiritualität der Einheit der von ihr gegründeten „Focolare-Bewegung"; Frère *Roger Schutz*, Gründer und Prior der ökumenische Brudergemeinschaft Taizé; *Andrea Riccardi*, Gründer der römischen Comunità di San Egidio, zu den politischen Vermittlungsbemühungen seiner Gemeinde; der italienische Waldenser *Paolo Ricca* über den Dialog zwischen Protestanten und Katholiken in Italien; *Trevor Williams* von der nordirischen „Corrymeela Community"; der Ökumeniker *Paul Oestreicher* (Coventry) Bischof *Samuel Ruiz García* von Chiapas/Mexiko; *Hans Küng* und sein Weltethos-Projekt (vgl. ds. Heft, 410ff.) und viele andere.

Kennzeichnend für den Gesamtverlauf dürfte gewesen sein, daß Veranstaltungen mit sozialethischen Fragen insgesamt schwächer, solche mit kirchlich-theologischer Thematik besser besucht waren. Mit anderen Worten: Die Themen, die gerade den konziliaren Prozeß vor und nach Basel besonders bestimmten, traten etwas in den Hintergrund, ohne freilich aus dem Blick zu geraten, während kirchlich-theologische Aspekte der Ökumene, aber auch klassische Streitfragen innerhalb vieler Kirchen wie die Stellung der Frauen erhebliche Beachtung fanden.

Soll man es Widersprüchlichkeit nennen oder schlicht kirchlich-religiöse Wirklichkeit in den 90er Jahren, also Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen – in Graz zeigte sich, wie breit in Europa das Spektrum der unter Christen unterschiedlichster Kirchen und kulturellen Herkünfte anzutreffenden Positionen faktisch ist. Wobei der Unterschied zwischen Ost- und Westeuropa nicht alles erklärt.

Manche feministische, ökologische und pazifistische, gerade dem deutschsprachigen Raum zugeordnete Position stieß auch bei manchem westeuropäischen Teilnehmer nicht nur auf Zustimmung. Zum anderen traten auch die orthodoxen Kirchen nicht in allem wie eine einheitliche Front auf – Beispiel: die Diskussion der Lage von Frauen.

Wie immer man im einzelnen Struktur und Verlauf der Grazer Versammlung beurteilt, als wie gravierend man auch immer die zutage getretenen Probleme einschätzt – dies alles kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieses Treffen eine nie ernsthaft in Frage gestellte Berechtigung und Plausibilität besaß. Selbst wenn die Kirchen in Europa auch in und mit Graz immer noch nach einer angemessenen Form gesucht haben, in der sie miteinander ins Gespräch kommen und mit der sie in das übrige Europa hinein ihre Stimme erheben. Das ändert nichts daran, daß es zu Gehversuchen, wie sie in Graz unternommen wurden, keine wirkliche Alternative gibt. Im Grunde konnte man sich in Graz nur wundern, warum man sich zeitweise so schwer getan hat, sich überhaupt für diesen Versuch zu entscheiden.

In seiner Predigt im Schlußgottesdienst erinnerte der Bischof von Basel, *Kurt Koch*, an die Angst im Vorfeld von Graz, „mit dem Wort der Versöhnung könnte Schuld verharmlost und könnten Ungerechtigkeiten mit einem billigen Mantel falscher Rück- und Nachsicht entschuldigt werden". Daß das Befürchtete in Graz nicht eintrat, hatte vor allem damit zu tun, daß sich die Ökumene – und sei es auch nur ungewollt und ungeplant – so ungeschminkt präsentierte, wie man es selten erlebt. Dieses Mehr an Wahrhaftigkeit und Realismus jenseits von Protokoll und Prestige, von Ideal und Wunschvorstellung könnte sich eines Tages sogar als der Gewinn von Graz herausstellen. *Klaus Nientiedt*

Volksakademie in der Heldenstadt

Der 27. Deutsche Evangelische Kirchentag in Leipzig

Die sozialen Probleme in Deutschland, vornehmlich die Massenarbeitslosigkeit und eine Bestandsaufnahme zum fortdauernden deutsch-deutschen Einigungsprozeß standen im Zentrum des Kirchentages, der unter dem Leitwort „Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben" vom 18. bis 22. Juni in Leipzig stattfand. Es war der erste gesamtdeutschen Kirchentag in einer Stadt der neuen Bundesländer.

Sicherlich hat bisher jeder Veranstaltungsort dem Deutschen Evangelischen Kirchentag, ebenso wie den Katholikentagen auch, seinen Stempel aufgedrückt. Und wenn es nur die Millionenstädte wie Hamburg (vgl. HK, August 1995, 411ff.) oder München (vgl. HK, Juli 1993, 350ff.) waren, die auch über 100000 Kirchentagsbesucher einfach mühelos „schluckten". Immer versuchte das Kirchentagspräsidium in der Programmplanung auch dem jeweiligen Genius loci zum Ausdruck zu verhelfen. Leipzig, die Messestadt, das deutsche Tor nach Osteuropa, die Bach-Stadt, vor allem aber die „Heldenstadt" der Wende als Veranstaltungsort des 27. Deutschen Evangelischen Kirchentages, zugleich auch des ersten gesamtdeutschen Kirchentages in einer Stadt der neuen Bundesländer, gab dem Protestantentreffen dennoch noch einmal eine besondere Note.

In gewisser Hinsicht kehrte der Kirchentag dabei auch nach Leipzig zurück, was zumindest die Älteren unter den 102 000 Dauerteilnehmern und vor allem die, die aus Leipzig selbst

oder aus den östlichen Landeskirchen gekommen waren, so empfanden. Immer wieder wurde an den, wie der Bischof der gastgebenden sächsischen Landeskirche, *Volker Kreß*, schon zur Eröffnung betonte, „legendären Leipziger Kirchentag" von 1954 erinnert: seinerzeit der erste, nur nach Überwindung vieler politischer Hürden möglich gewordene Kirchentag auf dem Boden der DDR. Es war zugleich auch der letzte gesamtdeutsche Kirchentag. Mit ihrem Großtreffen hatte die evangelische Kirche damals eindrücklich ihre Hoffnung auf und ihren Willen zur Einheit Deutschlands demonstriert; nach Angaben der Volkspolizei hatten etwa 600 000 Menschen an der Schlußkundgebung teilgenommen (vgl. HK, August 1954, 501 ff.)

Auch der frühere Erfurter Propst *Heino Falcke* schloß seine Ansprache zum Schlußgottesdienst des Leipziger Kirchentages 1997 – einem engagierten Appell, im Eintreten für die Würde der Ausgegrenzten, Armgemachten und Abgeschoben, im „Teilen und Beteiligen" die eigene Würde zu finden und zu leben – mit der Erinnerung an die Losung des Kirchentages von 1954: „Seid fröhlich in Hoffnung!" Durch vier Jahrzehnte DDR habe diese Hoffnung getragen, wo ihr getraut wurde: „Wo wir dieser Hoffnung mißtrauten, von ihr abirrten, da sind wir in Torheit geraten."

Erinnert wurde in Leipzig 1997 aber auch an die regionalen Kirchentagskongresse 1978 und „in hochgespannter Zeit" (Volker Kreß) 1989. An die dramatischen Diskussionen des letzteren, die Auseinandersetzung über die Frage „Bleiben oder Weichen?" und an die Protest-Transparente während der Schlußkundgebung erinnerte der Lübecker Bischof *Karl-Ludwig Kohlwage* in einem der zahlreichen, über die Kirchen der ganzen Stadt verteilten Eröffnungsgottesdiensten. In einem dieser Gottesdienste predigte auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*.

Die ambivalente Stimmungslage im Osten

Allein schon der lange Weg und der augenfällige Kontrast zwischen den beiden Hauptveranstaltungszentren, der faszinierenden, kühl-distanzierten Eleganz der Neuen Messe und den sichtlich vom Verfall bedrohten Hallen der Alten Messe, über denen nach wie vor der rote Sowjetstern strahlt, verlieh diesem Kirchentag eine eigentümliche Prägung. Bereits dieses Bild schien hervorragend geeignet, die Kirchentagsbesucher, die zu einem großen Teil aus den alten Bundesländern gekommen waren (unter den Dauerteilnehmern waren 80 000 Westdeutsche und 22 000 Ostdeutsche sowie über 3000 ausländische Gäste) einzustimmen in das, was in den vier Tagen in Bibelarbeiten und Diskussionsveranstaltungen, vor allem auch von der reichlich vertretenen östlichen Politprominenz und Experten aller Fachrichtungen thematisiert wurde: Die Erinnerung an Jahrzehnte der Trennung zuallererst und das geglückte wie das gescheiterte Zusammenwachsen von Ost und West; die sozialen Risse, Spannungen und Unrechtserfahrungen sowie das kühler gewordene gesellschaftliche Klima im gemeinsamen Deutschland, die schon die Eröffnungsreden und -predigten des Kirchtages bestimmten; die in Leipzig vielfach beklagte Dominanz des Ökonomischen, der durch Internationalisierung des Güter- und Kapitalflusses notwendige wirtschaftliche Anpassungsdruck und seine sozialen Kosten; die, wie häufig moniert wurde, vom Westen immer noch viel zu wenig verstandene Ambivalenz der „ostdeutschen Seelenlage" – zwischen Dankbarkeit und Optimismus auf der einen Seite und dem nach wie vor vorherrschenden Gefühl, „Bürger zweiter Klasse" zu sein auf der anderen.

Als Symbol noch weitaus markanter war jedoch ein anderer zentraler, fast immer überfüllter Veranstaltungsort des Kirchentages: die Nikolaikirche, Ausgangspunkt der schon fast zur Legende gewordenen Montagsdemonstrationen, Ort des sichtbaren Anfangs vom Ende der DDR. Die Kirchentagsdramaturgen hatten es verstanden, ein Gutteil der Vielfalt, der im Leitwort von der lebensfördernden Gerechtigkeit enthaltenen Dimensionen und Themen an diesem Ort zu lokalisieren, wo – wie der Tübinger Theologe *Eberhard Jüngel* in seiner Bibelarbeit zu Mt 20, 1–5 betonte – „sogar die Steine davon reden, wie es ist, wenn Menschen anfangen, sich für Gerechtigkeit einzusetzen".

Die Anregung, „Gerechtigkeit" zum Thema des Leipziger Protestantentreffens zu wählen, war aus den östlichen Landeskirchen gekommen. Vor dem aktuellen Kontext und der mit diesem Kirchentag besonders verbundenen Ost-West-Thematik dominierten bei den thematischen Veranstaltungen verständlicherweise Fragen der *sozialen Gerechtigkeit*. Nicht zuletzt durch die Bibelarbeiten blieben diese Diskussionen jedoch auch eingebunden in anspruchsvolle theologische Reflexionen. Die Kirchentagsbesucher honorierten diese mit regem Interesse ebenso wie mit konzentrierter Aufmerksamkeit. Die entscheidende Frage des Kirchentages bleibe, mahnte der Bischof von Berlin-Brandenburg, *Wolfgang Huber*, was die Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes dazu beitrage, „daß in unserer Gesellschaft der Kurswert der Gerechtigkeit wieder steigt". Besonders den „Bibelarbeitern" am Freitagmorgen hatten die Programmplaner dabei mit den Versen Röm 3, 21–31, einem Herzstück der Rechtfertigungslehre Luthers, ein zumindest für diesen Rahmen nicht ganz einfaches Stück Arbeit vorgesetzt.

Gerade in der Nikolaikirche hätten viele die Wahrheit erfahren, die in dem aus dem biblischen Buch der Sprüche gewählten Leitwort liege, erinnerte im Eröffnungsgottesdienst an diesem symbolträchtigen Ort auch *Maria Jepsen*, die Hamburger Bischöfin der Nordelbischen Landeskirche und ein Publikums-Magnet keineswegs nur in den zahlreichen und auch bei diesem Kirchentag wieder stark frequentierten „Frauenveranstaltungen" (eine Premiere in Leipzig: die feministisch-theologische Basisfakultät). Jepsen charakterisierte die Losung des Kirchentages vor allem als Signal gegen die auch in vielen anderen Veranstaltungen des Kirchentages beklagte zeitgenössische „Sprachlosigkeit, Resignation, Depression und Gleichgültigkeit".

Ebenso in der Nikolaikirche, während eines mit „Arbeitslosigkeit – Pest in unserer Gesellschaft" betitelten Forums, kritisierte der stellvertretende Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, *Heiner Geißler*, eine nur auf die Dividende zielende Wirtschaftspolitik und forderte eine soziale Rahmenordnung auch für das globalisierte Wirtschaftsgeschehen. Besonders die Sorge um den Arbeitsplatz stellte sich in Leipzig sehr schnell als eine der zentralen Gemeinsamkeiten zwischen Ost und West heraus.

Ausführliche Diagnose und nur wenig Therapievorschläge

Grundsätzlicher und mit Blick auf das Wertefundament, den tragenden gesellschaftlichen Konsens unserer Wirtschafts- und Sozialordnung „stritten" der Chefökonom der Deutschen Bank, *Norbert Walter*, mit dem Bremer Wirtschaftswissenschaftler *Rudolf Hickel* über die ethische Qualität der Marktwirtschaft, skizzierte der Frankfurter Sozialethiker und Jesuit *Friedhelm Hengsbach*, mit viel Applaus bedacht, die notwendigen Reformansätze, besonders die gesellschaftliche Neuorganisation und „gerechtere" Verteilung der verschiedenen Formen von Arbeit. Den Aspekt der „intergenerationellen Gerechtigkeit" in die Auseinandersetzungen und Diskussionen unter dem Dach der Nikolaikirche brachte ein Forum zu Lehrstellenmangel, Studiengebühren und Rentenversicherung. Nicht nur bei dieser Veranstaltung wird den konzentriert Zuhörenden die bedrückende Situationsbeschreibung sehr viel stärker in Erinnerung bleiben als die kaum sichtbaren Lösungsansätze und Auswege.

Nicht zuletzt wurden in der Nikolaikirche aber auch *liturgische Akzente* gesetzt: Das Feierabendmahl, das, mittlerweile zum festen und zentralen Bestandteil des Kirchentags geworden, in Leipzig an über hundert verschiedenen Orten gefeiert wurde, gestaltete in der Nikolaikirche die „Arbeitsgemeinschaft Homosexuelle und Kirche". Vor dem Hintergrund einer in den letzten Jahren in den evangelischen Landeskirchen hochemotional geführten Debatte (vgl. HK, August 1995, 424 ff.) wurde damit an zentralem Ort Sensibilität auch für diesen Aspekt von Gerechtigkeit geweckt.

Überdies war die Nikolaikirche auch ausgewählt worden als Ort für die „Politischen Nachtgebete", moderiert von *Christian Führer*, Pfarrer an dieser traditionellen Leipziger Hauptkirche und eine der Schlüsselfiguren des Wende-Geschehens. Es fehlte in kaum einem Kommentar zum Verlauf des Leipziger Kirchentages der sicherlich berechtigte Hinweis, die Zeit der durch heftige Kontroversen geprägten „politischen" Kirchentage der späten siebziger und frühen achtziger Jahre sei endgültig vorbei. Das „politische Nachtgebet" als feste Kirchentagsinstitution scheint diese Trendwende jedoch hartnäckig zu überleben. Zumindest was den älteren Teilnehmerkreis betrifft, hat es offenbar nichts von seiner Attraktivität und Eindrücklichkeit eingebüßt.
Schon im Vorfeld von Leipzig wurde immer wieder gefragt, ob der Kirchentag in einer Stadt der neuen Bundesländer, abgehalten im siebten Jahr der deutschen Einheit, nicht reichlich spät, zu spät komme. Schließlich hatten die Katholiken ihren ostdeutschen Katholikentag in Dresden schon 1994 begangen (vgl. HK, August 1994, 393 ff.). Brauchte es umgekehrt jetzt noch einen Kirchentag, an dem, wie sein Präsident *Rainer Meusel* betonte, vor allem die ostdeutschen Erfahrungen Raum bekamen? Ein „Wessi-Kirchentag", einfach nur im Osten abgehalten, sollte der Leipziger Kirchentag ja keinesfalls werden. Im Rückblick wäre ein solcher Vorwurf, wie bereits bei der Schlußveranstaltung der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt,* unterstrich, nicht haltbar.
Dem widerspricht auch nicht, daß viele Elemente des Leipziger Kirchentages denen seiner Vorgänger entsprachen: Dies trifft für das offensichtlich immer reichhaltigere, vielschichtigere, „ganzheitlichere" und besonders auch offenbar immer stärker frequentierte liturgische Angebot zu. Das Bild des Kirchentages in der Berichterstattung bestimmte dabei gerade eine Veranstaltung in diesem Bereich, ein Experiment auch für den Kirchentag: die Technomesse (die Konfirmation des DJ eingeschlossen), für die Kirchentagsteilnehmer zwischen zwölf und 18 sicher einer der Höhepunkte, für das Kirchentagspräsidium Ausdruck der Suche nach jugendgemäßen Formen der Verkündigung und des gottesdienstlichen Feierns.
Auch andere „klassische" Kirchentagsthemen und Veranstaltungen fanden sich in Leipzig ebenso wieder wie in Hamburg oder München zuvor. *Ökologische Fragen* und Probleme spielten eine schon von früheren Kirchentagen gewohnt prominente Rolle; großes Interesse fanden ebenso die Veranstaltungen zu bioethischen Fragestellungen. Dafür war im Themenbereich „Eine Welt" deutlich eine gewisse Ermüdung spürbar: weder der Lateinamerikatag noch das Afrikaforum mit dem Schwerpunkt Mosambik fanden die ihnen angemessene Aufmerksamkeit.

Ging der Kirchentag zu spät in den Osten?

Muß immer noch, wie der Titel einer zentralen Veranstaltung suggerierte, gefragt werden: Was Deutschland-Ost und Deutschland-West voneinander lernen können? Die Beteiligung der Kirchentagsbesucher gab keine eindeutige Antwort auf diese auch auf den Podien und im Publikum immer wieder gestellte Frage. Kaum überraschend spiegelte sich in den Leipziger Veranstaltungen der gesamtgesellschaftliche Diskussionsstand wider. Deutsch-Deutsches, vor allem dort, wo es um die Auseinandersetzung mit der Geschichte der DDR ging, interessierte vorwiegend das ältere Publikum. Wo die Erklärung für das Fernbleiben der Jugend von den deutschdeutschen Veranstaltungen zu suchen war, gab etwa die frühere brandenburgische Bildungsministerin *Marianne Birthler* zu bedenken: Für die Jugendlichen, im Osten wie im Westen, sei das eine Deutschland schlicht schon eine Selbstverständlichkeit, in die sie einfach hineinwüchsen.

Gleichwohl unterstrich beispielsweise die ostdeutsche Vorstandssprecherin von Bündnis 90/die Grünen, *Gunda Röstel*, mit der von ihr diagnostizierten „bitteren Seelenlage" und dem Appell, das „Schweigen des Ostens" endlich zu beenden und im Westen auf die „politisch korrekte Schonung der Schwächen des Ostens" zu verzichten, die Dringlichkeit einer weiteren Auseinandersetzung mit spezifisch ostdeutschen und westdeutschen Befindlichkeiten. Das gleiche galt für den Beitrag des früheren Verfassungsrichters *Helmut Simon*, der in seinem hochkonzentrierten Referat zum Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit durchaus verständnisvoll auch auf die schon vielfach festgestellte „ostdeutsche Rechtsverdrossenheit" einging.

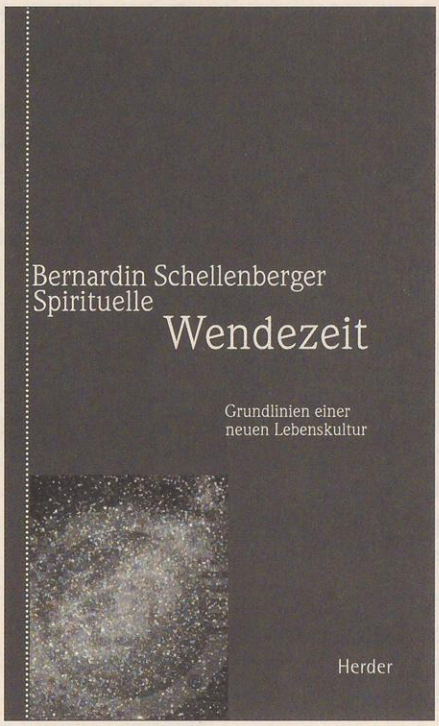
Gerade vor dem Hintergrund des großen Interesses, das alle Veranstaltungen fanden, die sich der Demokratie und deren künftiger Gestaltung widmeten, wurde deutlich (besonderen Zuspruch fand dabei ein Podium mit dem Vorsitzenden der CDU/CSU-Bundestagsfraktion *Wolfgang Schäuble* und seinem reichlich politik- und parteienverdrossenen Widerpart, dem Pädagogen und Kirchentagsurgestein *Hartmut von Hentig*): Durch die „Ost-Perspektive", vornehmlich die, Freiheit und eine demokratisch verfaßte Gesellschaftsordnung ersehnt und erkämpft zu haben, erhielten die zahlreichen Appelle zu bürgerschaftlichem Engagement, Zivilcourage, weniger Staatsgläubigkeit und die Absage an eine weitverbreitete „Zuschauermentalität" ihre nötige Nachdrücklichkeit.

Die Wahrheit und die Schuldigen suchen?

Daß noch lange kein Schlußstrich unter die DDR-Geschichte, die Auseinandersetzung mit dem SED- und Stasi-Unrecht gezogen werden kann, daß nach wie vor „ein Riß durch die Gesellschaft der ehemaligen DDR" gehe, der es nötig mache, weiterzufragen wer „Vogel" und wer „Käfig" war (so die frühere Bürgerrechtlerin *Ulrike Poppe*), dies machten die einschlägigen Veranstaltungen in Leipzig unmißverständlich klar. Daß diese unbewältigten Fragen – vielleicht sogar mehr noch als geschehen – auch den Kirchentag beschäftigen müssen, zeigte das Unbehagen, das ein von der Kirchentagsplanung an sich mutiges Unterfangen auslöste: Unter der Frage „Ist Versöhnung möglich?" wurde versucht, Opfer und Täter an einen Tisch zu bringen. Die Einladung an den früheren Leipziger SED-Bezirkssekretär *Roland Wötzel* hatte für Proteste im Vorfeld (ursprünglich sollte Wötzel sogar mit einer Bibelarbeit betraut werden) und auch während des Kirchentages vor allem von seiten Leipziger Bürgerrechtler für einigen Protest gesorgt.

Wötzels öffentliches, von vielen Zuhörern mit sichtbarer Beklemmung verfolgtes Bekenntnis zur ehemaligen DDR als einer an sich guten, jedoch schlecht realisierten Sache einerseits, zu Schuldgefühlen und Trauer andererseits, blieb unbefriedigend. Den am gleichen Tisch sitzenden Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt, *Reinhard Höppner*, erinnerte

Neue Möglichkeiten spirituellen Lebens



128 Seiten, Paperback,
DM 22,80 /öS 166,– /SFr 22.–
ISBN 3-451-26032-8

Die religiöse Welt der Gegenwart besteht aus einem unüberschaubaren Wirrwarr von spirituellen Strömungen und Synkretismen. Schellenberger erkennt in dieser Situation den Aufbruch in eine neue Epoche im Bewußtsein der Menschen und versucht Orientierung zu geben, wie in dieser neuen Unübersichtlichkeit der Weg zu einem sinnvollen und erfüllten Leben individuell gelingen kann, indem er vier Grundmomente spirituellen Daseins heute benennt und als Säulen einer neuen Lebenshaltung vorstellt.
Er schöpft aus den Quellen der abendländischen Tradition, dem fernöstlichen Denken und der naturwissenschaftlichen Reflexion. Spannende und ermutigende Thesen, die auf die neuen Möglichkeiten eines spirituellen Lebens neugierig machen.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung, oder direkt beim Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 – 79104 Freiburg
Tel. 0761 / 2717-328 – Fax 0761 / 2717-360

HERDER

dieses Bekenntnis fatal an die Selbstbezichtigungsrituale vergangener Zeiten. Die Fragen, wie der Wahrheit und vor allem den Leiderfahrungen der Opfer zu ihrem Recht verholfen, Schuld und Schuldige benannt und dennoch Versöhnung ermöglicht werden könne, ließen sich nicht beantworten. Der Leipziger Systematiker *Ulrich Kühn* hatte in einem Grundsatzreferat „Wie kann Gerechtigkeit gedacht werden?" dazu erinnert: Die christliche Botschaft mit ihrer gewiß oft penetranten Rede von Schuld und Sündenvergebung „bietet uns an, Schuld zu bekennen, nicht zu bagatellisieren, sie aber auch abzugeben, und mit der Schuld im Rücken neu zu beginnen – wohl wissend, daß wir ständig neu auf Barmherzigkeit angewiesen sind".
Altbundespräsident *Richard von Weizsäcker*, vom Kirchentagspräsidium zum Beobachter der heiklen Veranstaltung geladen, verwies darauf, daß dieser Versuch in Leipzig eine Premiere in der deutschen Öffentlichkeit überhaupt, vielleicht auch ein wichtiger Dienst an diese sei. Dem „ersten Schritt" müßten jetzt, auch auf dem Kirchentag in Stuttgart 1999, viele weitere folgen.

Die Kirche als guter Ort des suchenden Gewissens

Die Stadt Leipzig, in der nur noch jeder fünfte Einwohner einer Kirche angehört, bot selbstverständlich auch einen guten Hintergrund für die Auseinandersetzung mit den unmittelbar kirchlichen Themen, die in einem Forum mit dem bezeichnenden Titel „Minderheit mit Zukunft, Chancen einer künftigen Kirche" mündete. Dort skizzierte die sächsische Synodalpräsidentin *Gudrun Lindner* das Bild einer zukunftsfähigen, weil sich ihres missionarischen Auftrages neu besinnenden, „einladenden" und „gewinnenden" Kirche. Assistiert wurde ihr dabei – nicht ohne Widerspruch aus dem Publikum – durch einen Vertreter der renommierten Münchner Unternehmensberatung McKinsey, der der Kirche vor allem die Konzentration ihres Handelns auf das Glaubensthema empfahl. Dabei hatte der Themenbereich „Glaube und Kirche" seine eigene Dramaturgie: Den Anfang machte eine Veranstaltung, während der sich „Christen und Nichtchristen", darunter auch der PDS-Politiker *André Brie*, gegenseitig die „Gretchenfrage" zu stellen hatten.
Einen weiteren Schwerpunkt dieses Themenbereichs bildeten Fragen nach den künftigen Chancen und Möglichkeiten des öffentlichen Wirkens der Kirche: die aktuelle Debatte um LER war darin ebenso eingeschlossen wie das, zumindest von der Kirche her gesehen, spannungsvolle Zueinander von Konfirmation und Jugendweihe. Den Kirchentag beschäftigte dabei natürlich auch die umgekehrten Fragerichtung, was überhaupt denn noch eine so säkulare und plurale Gesellschaft von der Kirche erwarte. „Erstaunlicherweise immer noch sehr viel" gab dazu der Berliner Philosoph *Richard Schröder* zu denken und führte zum Beweis die öffentliche Resonanz auf das in Leipzig vielfach thematisierte gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland an. Allerdings habe diese Erwartung auch ihre problematische Dimension, etwa dort, wo Pfarrer als „moralische Vorturner" gesehen würden. Die Kirchen könnten und dürften in einer säkularen Gesellschaft letztlich nur ein „guter Ort für das suchende, für das zweifelnde und auch für das verzweifelte Gewissen" sein.
Der gemeinsame Beschluß der Präsidien des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und des Deutschen Evangelischen Kirchentages, im Jahr 2003 einen Ökumenischen Kirchentag veranstalten zu wollen, spielte in Leipzig (noch) kaum eine Rolle. In der einzigen dieses Thema explizit aufgreifenden Veranstaltung betonte dazu der frisch gewählte Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und sächsische Wissenschaftsminister, *Hans Joachim Meyer*: Wer sich auf ein so großes Ziel wie die Einheit der Christen zubewege, tue gut daran, sich jeweils überschaubare Wegstrecken vorzunehmen; der beschlossene Ökumenische Kirchentag sei eine solche Wegstrecke. Niemand könne wissen, welches Maß an Gemeinsamkeit dann zu gestalten sei. Vielmehr habe man Erwartungen und Fragen, die sich an den Kern dieser Gemeinsamkeiten knüpfe, „gleichsam nach vorn geworfen, um zu zeigen, wie stark uns dieser Wunsch bewegt". In seinem Grußwort zur Eröffnung des Kirchentages hatte der katholische Bischof von Dresden-Meissen *Joachim Reinelt*, betont: „Ich habe das Vertrauen, daß Christus uns in absehbarer Zeit an den einen Tisch rufen wird."
Nahezu einhellig fiel das Urteil über die Atmosphäre und die Stimmung des Leipziger Kirchentages aus: nicht euphorisch, nicht begeistert, eher nüchtern und gedämpft. Diskussionen und thematische Auseinandersetzung waren durch Fairneß und oft demonstrative Einigkeit auf und vor den Podien, durch konzentrierte Aufmerksamkeit und ein großes Informationsbedürfnis bestimmt. Die Generalsekretärin des Kirchentages, *Margot Käßmann*, sprach von einer „fröhlichen Volksveranstaltung mit Lerncharakter".
Auf laute Aufbruchsignale, großangelegte Visionen in Resolutionen und Proklamationen verzichtete dieser Kirchentag ebenso wie schon seine jüngsten Vorgänger. In Leipzig suchte man, wenn überhaupt, Lösungsvorschläge im kleinen Maßstab, meist in Form der angemahnten Selbstverpflichtung der Christen und Kirchen. In erster Linie spiegelte sich so in dem Protestantentreffen die Grundstimmung der deutschen Gesellschaft überhaupt.
Kirchentagspräsident Rainer Meusel bezeichnete ihn zutreffend als Brennglas, das die Fülle der Zeitfragen gebündelt habe. Der Kirchentag behält damit aber weiterhin eine wichtige *politische Funktion*: Indem er eine Plattform zur Auseinandersetzung über eben diese Zeitfragen im quasi vorpolitischen Raum bietet, indem er einer großen Zahl engagierter, vor allem auch junger Menschen, die Möglichkeit bietet, sich zu artikulieren, verschiedene Formen der Partizipation an gesellschaftlichen Auseinandersetzungen einzuüben. Vor allem aber vermitteln die vielfachen Begegnungen des Kirchentages und das breite Informationsangebot das motivierende Grundgefühl, im alltäglichen Engagement nicht allein zu stehen.

Alexander Foitzik

„Nicht durch Dekret“

Ein Gespräch mit Robert Picht über kulturellen Austausch in Europa

Europa ist mehr als der Euro. Es kann nur weiter zusammenwachsen, wenn es auch zu einem fruchtbaren Austausch auf kulturellem Gebiet kommt. Über Chancen und Probleme von Kultur als europäischem Integrationsfaktor sprachen wir mit Professor Robert Picht. Er leitet das Deutsch-Französische Institut in Ludwigsburg und lehrt europäische Soziologie am Europakolleg in Brügge. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Picht, in seiner kürzlich erschienenen Streitschrift „Das Ende des Selbstbetrugs“ über Stand und Chancen europäischer Integration überschreibt Claus Koch ein Kapitel mit der lapidaren Aussage: „Die Kultur – kein europäisches Band“. Aber kann es ein weiteres Zusammenwachsen Europas ohne die Besinnung auf das gemeinsame kulturelle Erbe und eine Intensivierung des kulturellen Austauschs geben?

Picht: Kultur war im Europa der letzten Jahrhunderte vielfach ein Instrument, um Nationen zusammenzuschmieden. Denken Sie nur an Frankreich: Die französische Nation ist nicht zuletzt das Produkt absichtsvoller kultureller Vereinheitlichung. Die deutsche Nation ist auf ganz andere Weise ein kulturelles Kunstprodukt; sie war zunächst einmal das Deutschland der Dichter und Denker, hat sich mangels staatlicher Grundlagen um das deutsche Nationaltheater herum aufgebaut. Und für die ebenfalls „verspätete Nation“ Italien spielten die Opern Verdis eine entscheidende Rolle für die Entwicklung eines Nationalbewußtseins. Andere europäische Nationalstaaten wie Belgien brechen an ihren kulturellen Gegensätzen fast auseinander. Auf europäischer Ebene läßt sich nicht durch einen Willensakt politischer Instanzen ein staatliches Gebilde mittels kultureller Vereinheitlichung aufbauen. Der Nationalstaat ist kein Modell für Europa. Jean Monnet hat im übrigen den ihm immer wieder zugeschriebenen Satz, wenn er mit Europa wieder zu beginnen hätte, würde er mit der Kultur beginnen, nachweislich nicht gesagt.

HK: Und was bedeutet das angesichts des heutigen Standes und der weiteren Entwicklung der europäischen Integration?

Picht: Es bleibt nach wie vor richtig, daß sich mit den Elementen einer funktionalen Integration alleine Staaten und damit Kulturen nicht integrieren lassen. Zugleich ist ohne kulturelle Verständigung, die etwas anderes ist als Vereinheitlichung, verläßliche Kooperation zwischen Nationen nicht zu erreichen. Deshalb braucht es angesichts des erreichten oder in absehbarer Zukunft zu erwartenden Ausmaßes an wirtschaftlicher und politischer Verflechtung in Europa auch einen intensiveren kulturellen Austausch, den aber der Vertrag von Maastricht leider eher behindert als fördert. Seine Artikel zu Bildung und Kultur leisten einer Renationalisierung der Kulturpolitik Vorschub und errichten Barrieren, die auf diesem Feld eine Europäisierung von Kultur, vor allem des Bildungswesens, erschweren. Das Prinzip der Subsidiarität ist sicher aller Ehren wert. Aber unter deutschem Einfluß, nämlich zum Schutz des Kulturföderalismus der deutschen Bundesländer, werden durch Maastricht Möglichkeiten einer europäischen kulturellen Zusammenarbeit eher blockiert.

„Die gemeinsamen Wurzeln sind auch heute noch wirksam“

HK: Wie sähe dann das angemessene Modell aus, das sowohl unnötigen Zentralismus wie übertriebene kulturelle Kleinstaaterei in Europa vermeidet?

Picht: Auf der einen Seite wirkt sich die Dynamik des Binnenmarktes in Europa auch im kulturellen Bereich voll aus. Dem Markt der Waren und Dienstleistungen und der Mobilität der Menschen in einem Europa der offenen Grenzen entspricht der freie Markt der Sprachen und des kulturellen Austausches. Dieser Markt wiederum produziert wie alle anderen Märkte durch seinen Konkurrenzdruck an einigen Stellen Spitzenergebnisse, hat aber auch seine blinden Flecken. Deshalb braucht es gleichzeitig auf der anderen Seite die Förderung von Bereichen, wo die Entwicklung gefährlich zurückbleibt. Orientierung kann die Erinnerung an den unverzichtbaren kulturellen Fundus Europas geben, dem sich ja auch die Väter der europäischen Einigung nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs verpflichtet wußten. Die gemeinsamen Wurzeln, auf die man damals angesichts von Zerstörung und Teilung Europas zurückgriff, sind auch heute noch wirksam, genauso wie die geschichtlich entstandenen nationalen Prägungen, nicht zuletzt im Bildungswesen.

HK: Sind solche Prägungen gerade auch im Bildungswesen nicht eher Hindernisse für eine stärkere kulturelle Verständigung in Europa oder bilden sie dafür eine unverzichtbare Basis?

Picht: Man kann Bildungssysteme immer von zwei Seiten betrachten. Zum einen leben in ihnen nationale Prägungen fort, sowohl in bezug auf bestimmte Bildungsgänge wie auf Denk- und Argumentationsformen. Insofern kann ihre Unterschiedlichkeit sich für den kulturellen Austausch in Europa als hinderlich erweisen. Andererseits dienen die ver-

schiedenen Bildungssysteme auch dazu, gemeinsame kulturelle und geistige Traditionen Europas in spezifischen Ausprägungen weiterzugeben. Europa ist ein Laboratorium konkurrierender geistiger, gesellschaftlicher und ästhetischer Experimente. In dieser Perspektive kann Unterschiedlichkeit Reichtum bedeuten.

HK: Was heißt das konkret?

Picht: Nehmen Sie als Beispiel den Grundtypus der Schulaufsätze in verschiedenen europäischen Ländern. In Frankreich schreibt man von Kindesbeinen an Aufsätze, die auf rhetorische Klarheit und Synthese abgestellt sind. Wir Deutschen dagegen quälen unsere Kinder nach wie vor mit dem traditionellen Besinnungsaufsatz, der darauf zielt, Probleme zu isolieren und dadurch zu vertiefen. Die englischen Kinder wiederum lernen, Essays zu schreiben, was sich nur auf dem Hintergrund der englischen Debattenkultur verstehen läßt. So steckt sogar in jedem Schulaufsatz noch der ferne Abglanz kultureller Versuchsanordnungen, äußert sich darin jeweils eine bestimmte Strömung der philosophischen Traditionen Europas.

HK: Und wie sieht es aus, wo diese kulturellen Prägungen heute im vereinten bzw. sich vereinigenden Europa aufeinandertreffen? Kommt es überhaupt zu einem produktiven Austausch?

Picht: Jedenfalls nicht automatisch. Es gibt in Europa auch das Phänomen der Kulturmauer: Leute würden gerne miteinander ein bestimmtes Projekt verwirklichen, finden aber keine gemeinsame Sprache, keine gemeinsamen Kategorien und reden mehr oder weniger aneinander vorbei. Aber gleichzeitig bedeutet es für Europa doch eine ungeheure Chance, wenn es gelingt, die eben genannten kulturell-philosophischen Prägungen nicht einfach gegeneinander abzuschleifen oder nur auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu reduzieren, sondern sie zu einer wirklichen Synergie zu bringen. Genau darin liegt doch auch der kulturelle Standortvorteil Europas gegenüber Japan oder den USA. Nur in Europa gibt es dieses gewaltige Laboratorium der Ideen, Sprachen und Kommunikationsformen. Dementsprechend muß europäische Kulturpolitik darin bestehen, den Austausch innerhalb dieser Vielfalt zu fördern.

„Kultureller Protektionismus ist noch schädlicher als der wirtschaftliche"

HK: Aber bleibt angesichts allgemeiner Hektik und Oberflächlichkeit überhaupt noch die Möglichkeit zu einem intensiveren kulturellen Austausch jenseits flüchtiger Zweck- oder Urlaubskontakte?

Picht: Wir können auf diesem Feld heute eine paradoxe Situation beobachten. Nur ein Beispiel: Die guten Schüler oder Studenten in Europa sind eindeutig international und interkulturell besser ausgebildet als frühere Generationen. So sind etwa heutige Leistungskurse in Französisch im Niveau auch dem besten Französischunterricht unserer Großeltern turmhoch überlegen. Es gibt also relativ kleine Gruppen, die die Chancen des kulturellen Austauschs, der produktiven Begegnung in Europa voll nutzen, sozusagen die Kleriker oder Aristokraten des neuen Europa. Gleichzeitig erleben wir aber auch eine immense Provinzialisierung, die damit zu tun hat, daß unsere Bildungssysteme mit den großen Zahlen, der Schwächung der Familienerziehung und dem Einfluß der Medien nicht fertig werden. Hier gibt es wirklich Verfallsymptome, die bedenklich stimmen, bis hin zu einem Analphabetismus von jungen Menschen mit formal anerkannten Bildungsabschlüssen.

HK: Längst über ganz Europa verbreitet ist inzwischen eine Management- und Businesskultur, die Englisch als einheitliche Sprache hat und offenbar auf kulturelle Differenzen und kulturelle Vielfalt in Europa keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht...

Picht: Hier muß man differenzieren. Wo es darum geht, fertige Produkte jemandem zu verkaufen, der sie auch wirklich haben will, kommt man mit schlechtem Englisch durchaus zurecht. Aber die tiefer gehende wirtschaftliche Kommunikation stößt auch da, wo man sich gut auf Englisch verständigen kann, auf immense Kulturdifferenzen. Das Zusammenlegen von Unternehmen in Europa oder auch schon das gemeinsame Herstellen eines Produkts wird dadurch ungemein erschwert. Gehen Sie nach Toulouse, wo der Airbus gefertigt wird: Dort gibt es die sogenannte „tour des allemands", den „Turm der Deutschen", gemeint sind einige Hochhäuser, in denen die deutschen Beschäftigten ohne viel Kontakt mit den französischen Kollegen leben. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß abgesehen von einer dünnen Oberfläche die länderübergreifende Businesskultur sehr brüchig bleibt. Das bestätigen im übrigen auch die Fachleute für interkulturelle Kommunikation im Blick auf entsprechende Unterschiede zwischen den USA und ihren internationalen Partnern.

HK: Aber Tatsache ist doch, daß die Vielfalt der europäischen Sprache in vielen Bereichen zugunsten des Englischen als lingua franca zurückgedrängt wird. Ist diese Entwicklung einer intensiveren Begegnung der Kulturen in Europa nicht eher hinderlich?

Picht: Sicher ist heute ein „fact of life", daß ohne Englisch nichts mehr läuft. Selbst wir am Deutsch-Französischen Institut stellen – gleich auf welcher Ebene – niemanden mehr ein, der nicht gut Englisch spricht. Wer die kulturelle Vielfalt Europas verteidigen will, darf nicht gegen das Englische angehen, sondern muß die damit gegebenen Chancen nutzen, also dafür sorgen, daß möglichst viele Menschen möglichst gut Englisch sprechen können. Aber auch das beste Englisch reicht nicht aus, wenn es darum geht, in Wissenschaft und Wirtschaft, Technik und Kultur in Europa gemeinsam Neues finden zu wollen. Wo Gedanken und Ideen kreativ entwickelt werden, spielt die jeweilige Muttersprache eine uner-

setzbare Rolle. Deshalb sähe der ideale Zustand so aus, daß möglichst viele Menschen in Europa so miteinander kommunizieren, daß jeder seine Muttersprache spricht und damit an der Wurzel seiner Kreativität bleibt, und die anderen ihn verstehen.

HK: Es wäre für Sie also kein Anschlag auf das europäische kulturelle Erbe, würde man auch in Deutschland – wie derzeit immer wieder gefordert – ganze Studiengänge auf Englisch anbieten, wie es etwa in den Niederlanden heute schon üblich ist?

Picht: Überhaupt nicht! Alles, was den freien Fluß der Ideen fördert, ist positiv, alles, was ihn behindert, führt zur Provinzialismus und Kleinstaaterei. Kultureller Protektionismus ist noch schädlicher als der wirtschaftliche. Wie schon oft in der Geschichte Europas stehen auch heute wieder die nationalen Kulturen vor Herausforderungen von außen, die einen gewissen Sog ausüben und deshalb auch Gegenkräfte hervorrufen. Denken Sie nur daran, daß seinerzeit die deutsche Nationalkultur als Reaktion auf das französische Jahrhundert Europas entstand. Aber Goethe setzte sich für die Weltliteratur ein, Herder war alles andere als fremdenfeindlich. Weiterzukommen ist nur, wenn man in einer solchen Situation nicht bremst, sondern die Kräfte des Austauschs stärkt.

HK: Wenn man in einem beliebigen europäischen Land abends den Fernseher anschaltet, stößt man meist auf die gleichen Serien oder Spielfilme. Was nützen denn noch so subtile und gut gemeinte Überlegungen zum europäischen Kulturaustausch, wenn es de facto in den elektronischen Medien schon weithin einen Einheitsbrei gibt?

Picht: Der Glaube, durch die explosionsartige Entwicklung der Medien würde sich der internationale Kulturaustausch beschleunigen, hat sich nur in einem sehr oberflächlichen Sinn bewahrheitet. Jede Information ist heute überall zeitgleich verfügbar. Aber die Tatsache, daß heute überall in Europa vor allem seit der Privatisierung des Fernsehens die gleichen, vor allem amerikanische Filme laufen, hat insgesamt eher eine provinzialisierende als globalisierende Wirkung. Paradoxerweise wird auch unser öffentlich-rechtliches Fernsehen, indem es sich an die kommerziellen Sender anpaßt und nach Einschaltquoten schielt, in einer grausigen Form immer provinzieller. Sportsendungen lassen sich zwischen den einzelnen Ländern relativ leicht austauschen und auch ein bestimmter Typ des deutschen Fernsehkrimis ist zum Exportschlager geworden. Aber Nachrichtensendungen sind nicht transferierbar: So waren die Versuche, deutsch-französische Fernsehabende zu gestalten, furchtbare Flops, wobei ich hier den Kulturkanal „Arte" ausdrücklich ausnehme. „Arte" versucht mit unterschiedlichem Erfolg so etwas wie eine Mischästhetik zu entwickeln und ist deshalb ein unverzichtbares kulturelles Experimentierfeld.

HK: Durch die elektronischen Medien wird flächendeckend in Europa auch eine Pop- und Jugendkultur transportiert, die längst länderübergreifend zum Allgemeingut einer Generation geworden ist. Verfallserscheinung oder auch Chance?

Picht: Daß junge Leute in Europa heute auf dem globalen Markt gewisse kulturelle Moden miteinander teilen, kann durchaus eine Brücke zwischen ihnen sein. Worüber reden Jugendliche aus verschiedenen Ländern, wenn sie sich treffen? Sie versuchen, sich darüber zu verständigen, wer welche Musik mag. So findet die Interrail-Jugend, die quer durch Europa reist und nach unseren Maßstäben von Ländern und Kulturen dabei ziemlich wenig mitbekommt, doch gemeinsame Bezugspunkte. Hier entwickelt sich mit der sogenannten Worldmusic ein Stück Weltkultur. Gleichzeitig gibt es aber auch im Bereich der Jugendkultur kreative Neuentwicklungen, die an ein bestimmtes Land gebunden sind. Ich denke etwa an die französische Rap-Kultur, die Protestchansons der französischen Banlieue, die anderswo wenig rezipiert werden. Der Blick auf die höchst prekäre Lage der Jugend in Europa bringt uns auf die heute entscheidende Frage, ob der Versuch, kulturell wie politisch und wirtschaftlich eine tragfähige Einheit herauszubilden, gelingt, und wie sich dieses Europa im Vergleich mit den anderen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kraftzentren in der Welt bewähren kann.

„Das Europa des Bildungsbürgertums hat es nie gegeben"

HK: Im Augenblick geht es aber auch vor allem darum, wie das neue, größere Europa nach dem Wegfall des Eisernen Vorhangs mit seiner kulturellen Integration vorankommt. Denken wir auch in kulturellen Dingen immer noch zu einseitig westeuropäisch, wenn wir von Europa sprechen?

Picht: Solange polnische oder tschechische Intellektuelle gegen den Kommunismus kämpften, waren sie für uns Westeuropäer interessant und faszinierend, nicht zuletzt weil wir sie als Verbündete im Kalten Krieg betrachteten. Demgegenüber gibt es unter osteuropäischen Intellektuellen heute eher so etwas wie eine verbreitete Flucht nach dem Westen, der ihnen jetzt scheinbar offensteht. Das geht natürlich teilweise auf Kosten der osteuropäischen National- und Lokalkulturen, die unter dem Druck der Diktaturen stark und für die jeweilige Identität wichtig waren. Aber die Erweiterung Europas nach Osten hat im westeuropäischen Bewußtsein inzwischen weitgehend stattgefunden, auch wenn die Beitrittsverhandlungen mit der EU ihre Zeit brauchen werden. Einer der Gründe dafür, daß der kulturelle Austausch in Westeuropa derzeit ein wenig durchhängt, ist schließlich, daß sehr viele Mittel in osteuropäische Aktivitäten fließen. Denken Sie nur an die entsprechenden Mittelverlagerungen beim Goetheinstitut, die sich auf dessen Arbeit massiv auswirken.

HK: Könnte der jetzt ermöglichte kulturelle Austausch zwi-

schen Ost und West in Europa nicht dadurch in neue Schwierigkeiten geraten, da sich zumindest in Teilen des früheren Ostblocks antiwestliche Tendenzen verstärken, gerade auch als Reaktion auf die rasend schnelle wirtschaftliche und gesellschaftliche Modernisierung?

Picht: Es gibt ein schönes Buch des polnischen Historikers Pomjan mit dem Titel „Europa und seine Nationen", das die Kräfte der Annäherung wie der Zersplitterung in Europa seit der Antike behandelt. Dabei zeigt sich ein periodisches Hin-und-Her zwischen Annäherung und Verweigerung. Fast wie durch ein Naturgesetz gesteuert werden unter sozialem Druck die Kräfte nationalistischer Regression stärker. Das gibt es, man denke an Le Pen in Frankreich, heute ja durchaus auch in der Westhälfte Europas. Es gibt nationalistische oder sogar rassistische Tendenzen zur Abschottung, im Osten verbunden mit dem Ressentiment gegen alles Westlich-Okzidentale.

HK: Fehlt es nicht im Westen schlicht und einfach nach wie vor an soliden Kenntnissen über Sprache und Kultur der Länder, die jetzt in die europäischen Strukturen zu integrieren sind?

Picht: Das große Problem ist hier die Asymmetrie. Es gibt sehr viele Polen, die sich brennend für den Westen interessieren, aber Leute, die bereit sind, Polnisch zu lernen, müssen wir bei uns mit der Laterne suchen. Dennoch führt kein Weg an der Intensivierung des Austausches vorbei, auch wenn er sich wegen dieser Asymmetrie schwierig gestaltet. Es gibt etwa das Experiment Frankfurt/Oder, dessen wiedergegründete Universität bewußt als deutsch-polnische bzw. westeuropäisch-polnische Hochschule konzipiert ist. Nur sind dort auch schon polnische Studenten von Einheimischen verprügelt worden. Es ist also noch sehr viel zu tun.

HK: Für den kulturellen Austausch braucht es nicht nur Strukturen und Institutionen, sondern auch handelnde Subjekte. Früher gab es einmal den europäischen Bildungsbürger, der in mehreren Nationalkulturen sprachlich-literarisch, künstlerisch zu Hause war. Dieser Typ ist doch weitgehend ausgestorben…

Picht: Es ist müßig, darüber zu lamentieren. Das nostalgisch heraufgezauberte Europa des Bildungsbürgertums hat es in Wirklichkeit als ein auf breiter Basis funktionierendes Gemeinwesen gar nie gegeben. Die Geschichte des europäischen Bildungsbürgertums vom 18. Jahrhundert bis zur Generation von Hofmannsthal und Thomas Mann besteht aus einer langen Reihe von Klagen darüber, daß ihre Ideen und Anstöße nicht zum Zuge kamen. Natürlich gab es früher einzelne, die sich über den schulmäßigen Bildungskanon hinaus mit großer Anstrengung andere Kulturen zu eigen gemacht, darüber in einer europäischen Perspektive reflektiert haben. Aber solche Menschen gibt es heute genauso, und zwar in allen Bereichen, einschließlich der Politik. Daß es sich dabei teilweise nicht um die Spitzenpolitiker handelt, liegt an der Ochsentour durch den Politikbetrieb, die ihren Preis fordert. Entscheidend ist aber, daß es ein hinreichend dichtes Geflecht von Leuten in der Politik, der Wirtschaft und den Medien gibt, die sich in anderen europäischen Kulturen auskennen und mit ihnen zu leben verstehen.

HK: Lücken in diesem Geflecht scheint es derzeit gerade im für Europa so entscheidenden deutsch-französischen Verhältnis zu geben. Jedenfalls wird darüber geklagt, daß sich Deutschland und Frankreich kulturell eher wieder fremder geworden seien, daß man sich zu wenig umeinander kümmere. Können Sie dem zustimmen?

Picht: Es gibt zahlreiche Absichtserklärungen auf höchster Ebene mit vielen Empfehlungen für deutsch-französische Projekte. Auf den Ebenen darunter sind allerdings verschiedene ausgesprochen dumme Kräfte am Werk, was sich nicht zuletzt beim Thema Sprache zeigt. Die Nachfrage nach Französisch geht aus verschiedenen Gründen in Deutschland zurück und eine ähnlich dramatische Entwicklung spielt sich auch in Frankreich im Blick auf das Deutsche ab. In Deutschland vernachlässigt man die anderen Sprachen zugunsten des Englischen; in Frankreich wird inzwischen vielfach Spanisch statt Deutsch gewählt, weil man erstere für die leichtere Sprache hält. Das Problem ist aber nicht nur eines der Nachfrage, des Unverständnisses von Eltern und Schülern für die Chancen und den Bedarf im vereinigten Europa, sondern auch des Angebots, was sich nicht zuletzt in der Grenzregion Elsaß-Baden verhängnisvoll auswirkt. Ohne den sprachlichen Sockel hängt aber der kulturelle Austausch letztlich in der Luft.

„Zwischen Deutschland und Frankreich läuft kulturpolitisch einiges schief"

HK: Im Blick auf die weitere Entwicklung des kulturellen Austauschs zwischen Deutschland und Frankreich wäre demnach eher Skepsis geboten?

Picht: Jedenfalls läuft kulturpolitisch zwischen Deutschland und Frankreich derzeit einiges schief. Es hilft nichts, daß immer neue Prestigeprojekte ins Leben gerufen und deutsch-französische Kulturräte gegründet werden, wenn man gleichzeitig Stipendienprogramme zurückfährt und damit die Möglichkeiten des konkreten Austauschs beschneidet. Was aus dem neuen Projekt einer deutsch-französischen Universität wird, muß sich auch erst noch zeigen. Natürlich wäre eine solche Institution eine gute Sache; nur darf die Förderung der Hochschulbeziehungen in der Breite nicht darunter leiden. Man sollte allerdings kein nur negatives Bild zeichnen: Schließlich floriert der freie Markt des Kulturaustausches bei attraktiven Themen durchaus. Die hoch umstrittene Direktorin der diesjährigen Documenta ist eine Französin! Der Direktor der baden-württembergischen Akademie Solitude ein Franzose, der neue Direktor des Pariser Centre Pompidou ein Deutscher. Deutschland und Frankreich haben sich kulturell nach wie vor viel zu sagen, nur bauen die beiden Länder gerade in den entscheidenden

Fragen der europäischen Integration auf unterschiedlichen Traditionen auf.

HK: Und wo liegt für Sie heute diese entscheidende Frage? Mit dem Euro allein ist es ja sicher nicht getan…

Picht: Letztlich geht es darum, ob Europa seine geistige und soziale Identität behält. Es gibt ein Buch des Historikers Hartmut Kälble, der zwei Grundpfeiler dieser Identität herausarbeitet: Zum einen ist es eine bestimmte Siedlungsstruktur mit der Kirche und dem Rathaus in der Mitte, die es so nur in Europa gibt, zum anderen eine bestimmte Form sozialer Solidarität. Es geht deshalb heute zum einen um die Frage, ob sozusagen die Kirche noch im Dorf bleibt, also ob die geistigen Wurzeln Europas, nicht zuletzt die christlichen, noch genügend präsent sind, zum anderen darum, ob wir das europäische Modell sozialer Solidarität im Sinn einer europäischen sozialen Marktwirtschaft weiterentwickeln können. Das ist nicht eine rein technisch-ökonomische, sondern auch eine eminent kulturelle Herausforderung bzw. Gestaltungsleistung. In der europäischen Geschichte gibt es viele Beispiele dafür, wie soziale Integration bewerkstelligt werden kann, wie sich die Verantwortung des einzelnen aktivieren läßt, sowohl im Bereich der Kirchen als auch von nichtkirchlichen Bewegungen wie etwa der sozialistischen.

HK: Der in unterschiedlichen Varianten in Europa entstandene Wohlfahrts- und Sozialstaat steckt heute aber doch in einer tiefen Krise, die keinesfalls eine bloße Fortsetzung der Entwicklung der letzten Jahrzehnte erlaubt. Muß sich hier doch auch bewußtseinsmäßig und kulturell in Europa nicht einiges ändern?

Picht: Die weitere Entwicklung des Sozialstaats bzw. einer sozialen Marktwirtschaft ist mit Grundfragen der europäischen Kultur verbunden: Wie sieht es mit der Eigenverantwortlichkeit des Individuums aus? Was muß kulturell durch allgemeine und technische Bildung getan werden, um die Eigenverantwortung zu stärken und wie ist das soziale Umfeld der Menschen wirtschaftlich und damit auch kulturell zu aktivieren? Es gibt heute ein Europa der soziokulturellen Erneuerung mit zum Teil sehr unorthodoxen Kräften und Ideen. Stiftungen engagieren sich sehr stark in diesem Bereich, die Kirchen geben gute Anstöße, aber auch große Unternehmen, die ihre soziale Verantwortung wieder ganz neu wahrnehmen, die sich in europaweiten Bildungsprogrammen für soziale Randgruppen und deren Integration engagieren. Der Kampf gegen die Ausgrenzung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen setzt überall in Europa innovative Kräfte für Bildung und Ausbildung und damit für die europäische Kultur insgesamt frei.

HK: Vom kulturellen Erbe Europas oder auch vom christlichen Abendland ist heute nicht zuletzt dort die Rede, wo man besorgt auf die Anwesenheit von Menschen aus außereuropäischen Kulturen in Europa und deren mögliche Folgen blickt. „Multikulturelle Gesellschaft" ist zunächst nicht mehr als ein Schlagwort, aber die damit angezeigte Herausforderung ist noch nicht bewältigt…

Picht: Wir müssen uns zunächst von der Lebenslüge befreien, die europäischen Staaten seien keine Einwanderungsländer. Inwieweit die Präsenz außereuropäischer Kulturen eine Bereicherung für Europa ist, hängt vor allem vom Grad der gegenseitigen Offenheit ab. Es gibt als extreme Modelle zum einen das englische, das mehr auf die separate Entwicklung und das Nebeneinander einzelner Volksgruppen setzt, zum anderen das französische mit seinem Grundgedanken der möglichst weitgehenden Assimilation. Der vernünftige Weg liegt vermutlich irgendwo in der Mitte zwischen dem Akzeptieren der Differenzen und deutlichen Angeboten zur gesellschaftlich-kulturellen Einbeziehung. Es widerspricht jedenfalls dem Geist Europas, wenn man aus dem christlichen Abendland einen kulturell-ideologischen Abgrenzungsbegriff macht. Daß die Kirchen nicht in dieses Horn stoßen, finde ich im übrigen ausgesprochen positiv.

„Es kommt darauf an, die Dissonanzen zum Klingen zu bringen"

HK: Jacques Delors hat vor einigen Jahren davon gesprochen, man müsse Europa eine Seele geben und hat damit vermutlich nicht zuletzt die kulturelle Dimension gemeint. Was wäre denn eine europäische Vision, die den Reichtum und die Verschiedenheit der nationalen Kulturen ebenso berücksichtigt wie den Austausch und die Begegnung zwischen ihnen auf dem gemeinsamen kulturell-geistigen Fundament?

Picht: Europa hatte immer eine sehr unruhige Seele, war immer das Produkt seiner Spannungen, Widersprüche und Dissonanzen. Es kommt deshalb darauf an, diese Dissonanzen zum Klingen zu bringen. Wieweit das in den kommenden Jahren gelingt, ist völlig offen. Sicher ist jedenfalls im Rückblick auf die Geschichte, daß sowohl politisch wie kulturell alle Versuche gescheitert sind, Europa durch die Herrschaft von Teilkräften über das Ganze, durch starre Ordnungen integrieren zu wollen. Das Konzert der europäischen Nationen sollte nicht das der Metternichschen Repression aller Abweichungen sein, das ja auch gescheitert ist. Es sollte vielmehr möglichst offen bleiben und versuchen, Abschottungen gegeneinander zu überwinden, ohne dabei zu verleugnen, daß hier wirklich sehr verschiedene Sprachen, Kulturen und Ideen beteiligt sind. Die Seele Europas läßt sich nicht durch Dekret verordnen.

HK: Das wäre dann auch die nicht zu überschreitende Grenze aller bewußt geplanten Bemühungen um eine kulturelle Integration in Europa?

Picht: Jacques Delors jedenfalls war sich dessen deutlich bewußt. Unter seiner Federführung entstand nicht nur das Weißbuch über die wirtschaftliche Weiterentwicklung Europas. Er hat auch ganze Ketten von Kolloquien und Begegnungen in Gang gesetzt, bei denen es um das kulturell-geistige Profil eines vereinten Europas ging. So hat Delors bei-

spielsweise die Orden in Europa dazu eingeladen, sich an einem solchen Dialog über die Seele und die Zukunft Europas zu beteiligen. Ich konnte selber ungeheuer spannende Gespräche mit Dominikanern und Benediktinern aus verschiedenen europäischen Ländern führen, die auf diese Anregungen zurückgingen. Solche verheißungsvollen Ansätze müssen fortgeführt werden. Natürlich stehen wir in Europa derzeit vor sehr schwierigen Entwicklungen. Aber ich bin ganz und gar nicht pessimistisch, weil ich sehe, wie dieses Europa immer wieder zugleich seine eigenen positiven Kräfte hervorbringt. Der Ausgang dieses Kampfes ist natürlich immer offen.

Weltinnenpolitik durch Weltethos?

Rückfragen an das Projekt von Hans Küng

In seiner 1990 veröffentlichten Programmschrift „Projekt Weltethos" hat Hans Küng die „Notwendigkeit eines Ethos für die Gesamtmenschheit" dargelegt. Anfang des Jahres folgte nun eine Fortschreibung dieses Projektes, mit der der Schweizer Theologe deutlich machen will, „wie das Weltethos in Weltpolitik und Weltwirtschaft konkret zur Geltung gebracht werden kann". Der Hamburger Sozialethiker Thomas Hoppe skizziert im Folgenden die Chancen und Grenzen der Küngschen Argumentation und verweist auf Anknüpfungspunkte für die weitere Diskussion.

Als *Hans Küng* 1990 mit seinem Entwurf für ein „Projekt Weltethos" an die Öffentlichkeit trat, fiel dies zusammen mit einem politischen Umbruch in Europa von epochaler Bedeutung. Der Fall der Berliner Mauer war Ankündigung und Symbol: bald sollte die Trennlinie zwischen den Blöcken überwunden werden. Eine unerwartete politische und gesellschaftliche Dynamik wurde freigesetzt. Erstmals seit dem Zweiten Weltkrieg schienen Hoffnungen auf die Möglichkeit einer „neuen Weltordnung" (*George Bush*) wieder ein reales Fundament zu erhalten.

Dies spiegelte sich nicht zuletzt in einem der wichtigsten konzeptionellen politischen Dokumente dieses Jahres, der „Charta von Paris für ein neues Europa" der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE). Besann man sich zu dieser Zeit auf die grundlegenden politisch-ethischen Überlegungen, die *Carl Friedrich von Weizsäcker* bereits vor geraumer Zeit in seiner Studie „Wege in der Gefahr" (München 1976, im folgenden: WG) vorgelegt hatte, dann lag es nahe, den historischen Moment als Katalysator eines „Bewußtseinswandels" zu deuten. Er hätte die Wahrnehmung außenpolitischer Probleme aus dem Blickwinkel einer „Weltinnenpolitik" – und damit die Durchsetzbarkeit einer dieser Wahrnehmung entsprechenden Politik – entscheidend erleichtern können.

Weizsäcker hatte mehrfach betont, daß es gleichwohl ein Irrtum wäre zu meinen, eine solche Politik könne es bei der Herbeiführung veränderter organisatorischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Bedingungen bewenden lassen. Damit wäre die Frage nach der notwendigen Veränderung des individuellen Wahrnehmungsvermögens der moralischen Subjekte unerörtert geblieben. Er insistierte darauf, daß „die objektivierte Gestalt eines Gesellschaftssystems überhaupt nicht aus[reicht], um die Vernunft seiner Träger zu garantieren. Die Bemühung um Vernünftigkeit bleibt in jedem von ihnen eine moralische Forderung" (WG 240 f.). Das der Politik unmittelbar mögliche Handeln könne darauf nur indirekt, jedoch dennoch sehr wirksam, Einfluß nehmen, indem es nämlich die Hindernisse aus dem Wege schaffe, die sich der „Erziehung und Bestätigung vernünftiger Wahrnehmung" (WG 265) entgegenstellten.

Die vernunftermöglichende Wirkung des Religiösen

Für die ursprüngliche Befreiung des Menschen aus seiner existentiellen Befangenheit in jener Angst, die Weizsäcker als „die Furcht vor der eigenen Unfähigkeit zum Frieden" (WG 250) beschreibt, bedürfe es letztlich eines religiösen Bezugs: „In der Sprache der christlichen Tradition ist der Affekt, der die Vernunft ermöglicht, die Liebe. Glaube, im Sinne christlicher Tradition, ist nicht ein Fürwahrhalten, also eine Verstandeshypothese, sondern ein Offensein für die Liebe, das die Angst überwindet" (ebd.). Diese Überzeugung von der vernunftermöglichenden Wirkung des Religiösen trug später seine Hoffnung auf eine Weltversammlung der christlichen Konfessionen, die die Anliegen von Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Lebensgrundlagen voranbringen sollte.

Nicht nur in diesem prinzipiellen Zugang zum Thema, auch in der Weise seiner konkret-praktischen Verfolgung und Umsetzung ergeben sich manche Parallelen zwischen den Ansätzen Weizsäckers und Küngs. Auch Küng geht es um

„eine Wiederentdeckung und Neubewertung des Ethos in Politik und Wirtschaft" (Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, Piper Verlag, München 1997 [im folgenden: WWW], 13). Auch er setzt seine Hoffnung auf ethisch bedeutsame Konsense, die sich im interreligiösen Dialog (wie z. B. in der maßgeblich von ihm verfaßten „Erklärung zum Weltethos" des „Parlaments der Weltreligionen" 1993, vgl. HK, Oktober 1993, 499 ff.) und ebenso auf der Ebene säkularer Institutionen (z. B. in Dokumenten der „UNO-Kommission für Weltordnungspolitik" 1995, der „Welt-Kommission für Kultur und Entwicklung" 1995, des „InterAction Council" 1996) herauskristallisierten.

Auch ihm gilt die *Verankerung des Ethos in einer Religion* nicht lediglich als ein historisch gewordenes, kontingentes Faktum. Vielmehr eignet für Küng der Religion vor allem eine unaufgebbare *ethische Begründungsleistung*. Sie liege in der Rückbindung ethischer Sollensansprüche an ein dem Menschen unverfügbares Unbedingtes und bewirke damit erst die Sicherstellung der Verbindlichkeit solcher Ansprüche. Hier wäre ein Gespräch mit Küng über die Verhältnisbestimmung von *Theonomie und Autonomie* im Bereich des Sittlichen reizvoll: ist es nicht unaufgebbar, im Sinn von Röm 2,14 f. daran festzuhalten, daß die sittliche Forderung auch für den Nichtglaubenden prinzipiell erkennbar ist, daß auch er den Unterschied zwischen „menschlich" und „unmenschlich" (nicht nur deskriptiv) erfassen kann? Gilt dies nicht gerade dann, wenn es allen am Weltethos-Projekt zu beteiligenden Partnern, auch nichtreligiösen, möglich werden soll, diesen Ansatz mitzuvollziehen?

Küng sieht im wesentlichen zwei Aufgaben: zum einen die Verbreiterung der Konsensbasis für ein auch inhaltlich konturiertes elementares Ethos. Zum anderen gelte es Wege zu identifizieren, auf denen dieses Ethos angesichts der Tatsache politisch und gesellschaftlich fruchtbar gemacht werden kann, daß es in Spannung zu verbreiteten Auffassungen von den Funktionsgesetzen „realistischer" Politikkonzepte steht. Er läßt in seiner neuen Veröffentlichung die Positionen klassischer sowie moderner Vertreter eines solchen Realismus (Machiavelli, Richelieu, Bismarck, Morgenthau, Kissinger) ausführlich zu Wort kommen und unterzieht sie der Kritik.

Seine selbstgestellte Aufgabe als vor allem theologisch über diese Fragen Reflektierender kann freilich nicht darin bestehen, Modelle auszuarbeiten, wie man die gerade unter moralischer Rücksicht fatalen Auswirkungen eines lediglich an Interessen, nicht auch an „weltinnenpolitisch" formulierten Werten ausgerichteten Politikverständnisses im Sinn einer Schadensbegrenzung unterlaufen oder dieses womöglich sogar überwinden kann (die seinerzeitigen Arbeiten Weizsäckers und seiner Mitarbeiter am Starnberger Max-Planck-Institut hatten exakt diese Zielsetzung). Küng orientiert sich an der aristotelischen *Mesotes*-Lehre und empfiehlt den „Weg einer Politik im Geist der Verantwortungsethik" als „Mittelweg zwischen Realpolitik und Idealpolitik" (WWW 97). Dabei sei „realistisch nach den voraussehbaren, besonders auch negativen Folgen einer bestimmten Politik" zu fragen und „dafür auch die Verantwortung" zu übernehmen (WWW 98). Der Politikwissenschaft konzediert er, „die höchst ambivalente Realität des Menschen und seiner Welt" feststellen zu müssen, „doch darf sie zugleich nicht vernachlässigen, was sein soll: die Humanität des Menschen und die großen unausgeschöpften Möglichkeiten des Menschseins gerade in seinem Verhältnis zur Macht" (WWW 88).

Politik im Dienst der Wahrnehmung des weltweiten Gesamtinteresses

Hier ist nicht nur damit zu rechnen, daß eine solche normative Erwartung an das Selbstverständnis der Politikwissenschaft(ler) umstritten bleiben wird. Es ist auch zu fragen, ob die zumindest teilweise beobachtbare Renaissance des Realismus in der Politiktheorie hauptsächlich auf einen Verzicht auf moralische Fragestellungen zurückgeführt werden muß. Beruht sie nicht vielmehr darauf, daß gerade über die „Möglichkeiten des Menschseins im Verhältnis zur Macht" große Skepsis herrscht? In seinen Überlegungen zum Phänomen der Macht hatte *Weizsäcker* herausgestellt, „daß Macht für ihre Träger im allgemeinen tragisch ist ... Die Tragik ... liegt darin, daß Machtstreben in der Konkurrenz defensiv zweckrational ist. Erst wenn wir dies begriffen haben, verstehen wir die für den Anschein dämonische Konsequenz, mit der Kriege, innenpolitische Herrschaft und wirtschaftliche Konkurrenz die Menschen immer von neuem in fast unlösbare Konflikte stürzen" (WG 152).

Die zentrale Aufgabe lautet dann aber, die auf absehbare Zeit unausweichliche Machtförmigkeit politischer Interaktion in den Dienst jener vernünftigen Wahrnehmung des weltweiten Gesamtinteresses zu stellen, die mit der Forderung nach einer weltinnenpolitischen Denkweise in erster Linie gemeint ist. In der „Bändigung der Macht durch Vernunft" liegt die Zielperspektive, auf die hin die von Küng vorausgesetzten „Möglichkeiten des Menschseins" zu entfalten wären. Sie bleibt eine zentrale Fragestellung politischer Ethik, die ihrerseits von Beiträgen aus politikwissenschaftlicher Feder sehr bereichert werden kann (vgl. z. B. jüngst die differenzierten Analysen bei *Erhard Forndran*, Grenzen des Realismus. Zu Erklärungsversuchen internationaler Beziehungen, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft Heft 4/1996 und Heft 1/1997).

Die *Mesotes*-Lehre des Aristoteles beschreibt ein Grundmuster zur Bestimmung tugendhafter Haltungen. So soll z. B. Tapferkeit, verbunden mit einem entsprechenden Maß an Vorsicht, als „rechte Mitte" den Gegensatz sowohl zum Extrem der Feigheit auf der einen wie demjenigen der Tollkühnheit auf der anderen Seite bilden. Dabei ist allerdings vorausgesetzt, daß die beiden mit negativen Wertungsworten bezeichneten Extreme als „Untugenden", also sittlich falsch bereits erwiesen sind. Man kann, indem man die Vokabeln nennt, auf ein Vorverständnis auf seiten des Hörers rechnen, das diesen nicht zur Rückfrage veranlaßt, was denn

etwa die sittliche Problematik der Tollkühnheit ausmache. Die Grenze einer solchen unmittelbar tugendethischen Argumentation liegt daher dort, wo die normativ-ethische Frage: was macht eine Handlung – und als generalisiertes Verhaltensmuster: eine Haltung – zu einer sittlich richtigen, und warum?, erst noch der weiteren Klärung bedarf. Diese Grundstruktur des ethischen Diskurses erweist sich auch für Küngs Ansatz als folgenreich.

Deutlich wird dies beispielsweise dort, wo er den Basiskonsens, der „in allen großen Weltreligionen" vorliege, auf „fünf große Gebote der Menschlichkeit" zurückführt: „(1) nicht töten (anderen Schaden zufügen); (2) nicht lügen (betrügen, Verträge brechen); (3) nicht stehlen (Rechte anderer verletzen); (4) nicht Unzucht treiben (Ehe brechen); (5) die Eltern achten (Bedürftigen und Schwachen helfen)" (Weltfrieden durch Religionsfrieden, in: *Hans Rehm* [Hg.], Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft, München 1994, hier 22). Es ist offensichtlich, daß die von Küng in Klammern beigefügten Formulierungen mit den bekannten Kurzformeln der Gebote nicht kongruent sind: folgt aus dem (seinerseits traditionell eingeschränkten!) Tötungsverbot gleichsinnig und gleich-unmittelbar das Verbot, anderen Schaden zuzufügen? Gibt es nicht Leute, die eine Pflicht zur Achtung ihrer Eltern empfinden, aber sich weit weniger dazu gehalten sehen, Bedürftigen und Schwachen Solidarität zuteil werden zu lassen?

Wie weit ist der Partikularismusverdacht wirklich entkräftet?

Sicher läge in einem solchen Reduktionismus selber Grund genug, den normativ-ethischen Diskurs nochmals aufzunehmen, mit der Absicht nämlich, die Problematik dieser Art von reduziertem Verständnis des Gebots aufzuweisen. Aber eben darum geht es: in etlichen Bereichen der anwendungsbezogenen material-ethischen Normen mag zwischen den Religionen und erst recht zwischen ihnen und diversen säkularen Weltanschauungen nennenswerter Dissens darüber bestehen, was mit der Zustimmung zu bestimmten grundlegenden tugendethischen Festlegungen im einzelnen gemeint ist. Und hier führt eine Argumentation, die gerade für komplexe Moralprobleme wiederum z. B. einen „vernünftigen Weg der Mitte zwischen Libertinismus und Legalismus" (ebd.) empfiehlt, nicht unbedingt weiter, solange das Kriterium, das den Libertinismus zum Libertinismus macht und den Legalismus zum Legalismus, nicht distinkt benannt und im Konsens formuliert werden kann.

Zum Beispiel Gerechtigkeit: es bleibt wichtig, ausdrücklich festzuhalten, daß über die Notwendigkeit der Herstellung von gerechteren Verhältnissen Konsens herrscht. Zu evident ist, aus einer Makroperspektive betrachtet, das weltweit beobachtbare Unrecht, als daß über die Negativität des Phänomens ernsthaft Streit herrschen könnte. Aber schon auf einer mittleren Ebene der Betrachtung, erst recht im Mikrobereich, beginnen die Fragen: Können wir uns darüber verständigen, daß Menschenrechte bzw. deren Verletzung ein Kriterium dafür abgeben, wo Unrecht vorliegt, das dringlich zu beseitigen ist? Oder weist nicht die internationale und interkulturelle Debatte über die *Universalität der Menschenrechte* gerade darauf hin, daß dieses Paradigma selbst strittig ist?

In welcher Weise ist eine sozialethische Argumentation von diesem Partikularitätsverdacht betroffen? Küng betont: „Das ‚Projekt Weltethos'... unterscheidet sich insofern von der westlichen Menschenrechtsbewegung, als dabei nicht versucht wird, die Menschenrechte ... vom westlichen Naturrechtsdenken her über die Welt zu verbreiten, sondern vielmehr die Werte, Maßstäbe und Haltungen der jedem Volk eigenen ethnisch-religiösen Traditionen aufzunehmen, um sie für die Menschenpflichten und Menschenrechte fruchtbar zu machen" (WWW 341). Abgesehen von der Frage, ob das Partikularismus-Problem sich ausschließlich oder auch nur wesentlich einem bestimmten Typ von Naturrechtsdenken verdankt: ist mit dem beschriebenen Versuch des Projekts nicht eher eine Intention benannt als ein Weg möglicher Realisierung skizziert?
Küng selbst fragt nach einem theoretisch-methodisch geeigneten Instrumentarium für die Durchführung seines Ansatzes. Er knüpft an *Michael Walzers* Unterscheidung zwischen einer „dünnen" und einer „dichten" Moral an: „Bezüglich der elementaren (‚dünnen') Moral, die sich auf einige grundlegende Forderungen beschränkt, ist ein globaler Konsens möglich. Nur eine solche ‚dünne' Moral kann auch von anderen Nationen, Kulturen und Religionen erwartet und weltweit befördert werden... Bezüglich der kulturell differenzierten (‚dichten') Moral, die notwendig zahlreiche spezifische kulturelle Elemente enthält (bestimmte Formen der Demokratie oder der Pädagogik), ist ein Konsens nicht nötig" (WWW 137). Kann man so apodiktisch formulieren?

Küng bringt unmittelbar danach ein Beispiel, das eher die Problematik dieser These erhellt: „Daß man ... keine Kinder quälen darf, gehört in den verschiedenen Kulturen zur elementaren Moral pur (‚dünne' Moral), die in San Francisco wie in Singapur gilt. Aber wann eine Körperstrafe zur Qual für ein Kind wird, wird in San Francisco offensichtlich anders beurteilt als in Singapur, und da spielen eben sehr viele historische, kulturelle, politische und religiöse Momente mit. Und es wäre nichts anderes als Kulturimperialismus, wollte man die spezifischen Sitten von San Francisco in Singapur oder die von Singapur in San Francisco einführen" (WWW 137). Da mit der Bezeichnung einer Handlungsweise als „Kinderquälen" bereits eine negative sittliche Wertung vorgenommen wird, ist schlechterdings undenkbar, daß sie jemals erlaubt sein könnte; aber darum geht es auch nicht. Vielmehr wäre angesichts unterschiedlicher Beurteilungen von Körperstrafen gerade zu zeigen, ob diese Unterschiede für das sittliche Urteil relevant oder aber irrelevant sind, etwa weil sich in jedem Fall aufweisen ließe, daß sie auf Kinderquälen hinauslaufen und also diese Art der Bestrafung nicht zu rechtfertigen wäre. Das heißt aber, daß ein *Diffe-*

renzkriterium benötigt wird, anhand dessen sich entscheiden ließe, wo eine legitime Pluralität ethischer Anschauungen ihre Grenze findet.

Walzers Unterscheidung hat deshalb ihre entscheidende Pointe dort, wo der ‚dünnen' Moral jene normativ-ethischen Überzeugungen vom Wert oder Unwert einer (nicht bereits zuvor wertend definierten!) Handlungsweise zugerechnet werden, von denen gesagt werden kann, daß sie kulturübergreifend in vergleichbarer Weise vorliegen. Es dürfte kaum möglich, aber auch nicht notwendig sein, die Maßstäbe dieser „dünnen" Moral so bescheiden zu formulieren, daß ihnen jegliche Implikationen hinsichtlich kulturspezifischer Annahmen über das fehlen, was – über die Realisierung des (im kantischen Sinne) „Rechten" hinaus – das „gute" Leben (im aristotelischen Sinn) ausmacht. Wollte man diese Forderung nach einer strikten Trennung der Fragen nach dem Rechten von denjenigen nach dem Guten einlösen, so käme man vermutlich nicht nur über eine nahezu völlig formale internationale Ethik kaum hinaus.

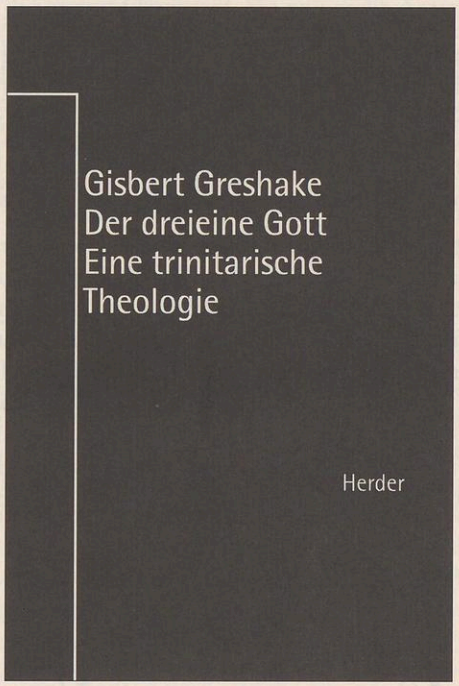
Man hätte auch zu gewärtigen, daß gerade dieser Versuch einer Trennung in besonderer Weise vom Partikularismus-Vorwurf betroffen würde: indem nämlich nicht nur die Vertreter „traditionaler" Kulturen und Gesellschaftsformen, sondern auch „westliche" Philosophen wie Walzer, *Karl-Otto Apel*, *Robert Spaemann* u. a. geltend machen könnten, daß das Ensemble möglicher Rechte durch inhaltlich konturierte Vorstellungen über das für eine Gesellschaft und ihre einzelnen Subjekte Gute mitbestimmt werden müsse und faktisch stets werde – selbst wo man diesen inneren Zusammenhang nicht wahrnehmen zu können meine.

Vermutlich liegt der Schlüssel dazu, im Küngschen Sinn sowohl eine Engführung des Weltethos auf nur in einer spezifischen Kultur konsensfähige Standards wie andererseits seine Überdetermination hinsichtlich materialer Normen zu vermeiden, in einem Zugang, den Küng selbst benennt, aber dessen ethischer Gehalt noch nicht ausgeschöpft scheint. Im europäischen und nordamerikanischen Kontext wurde die Bedeutung einzelner menschenrechtlicher Sicherungen sukzessive „entdeckt" und ausformuliert, nicht etwa zu einem bestimmten Zeitpunkt sozusagen als umfassende Theorie vorgelegt.

Modelle der Beseitigung oder Linderung vermeidbaren Leides

Dabei läßt sich als gemeinsame Grundstruktur immer wieder feststellen, daß Menschenrechtspostulate und ihre rechtliche Kodifizierung als politisch-institutionelle Antwortversuche auf systemisch verursachte Erfahrungen schwerwiegenden Unrechts und Leids verstanden werden müssen. Das universale Prinzip, dessen auch Küngs Weltethos-Konzeption bedarf, um jenseits aller kulturellen Differenzen kommunikabel zu sein, besteht in der gleichzeitigen Einsicht in die ethische Negativität solchen Leids wie in dessen zumin-

Das Handbuch zum Kern der Dogmatik



568 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 68,– /öS 496,– /SFr 65.–
ISBN 3-451-26239-8

Der Autor zeigt, daß der christliche Glaube als ganzer und in all seinen Teilbereichen nur begriffen und gelebt werden kann, wenn Gott nicht als monarchische Einheit verstanden wird, sondern als Communio, das heißt als Gemeinschaft von drei Personen, deren Einheit die Einheit gegenseitiger Liebe ist. Er zeigt weiter – und das ist in dieser umfassenden Form noch nie versucht worden –, daß das Bekenntnis zum dreieinen Gott nicht nur Bedeutung für den Glauben hat, sondern geradezu ein Schlüssel ist für das Verstehen und Bestehen all dessen, was das Leben bewegt.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung, oder direkt beim Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 – 79104 Freiburg
Tel. 0761 / 2717-328 – Fax 0761 / 2717-360

HERDER

dest partielle, in politisch-gesellschaftliche Strukturen einprägbare Überwindbarkeit (in der Sprache Weizsäckers: „Es ist sinnvoll, in der Gesellschaft Sitten und Rechte zu stabilisieren, welche die Befolgung präziser Forderungen vernünftiger Moral ohne Selbstopfer gestatten" [WG 251]).
Die großen ethischen Traditionen der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen könnten dann als Modelle verstanden werden, wie dieses Ziel der Beseitigung oder wenigstens Linderung vermeidbaren Leids mit einiger Aussicht auf Erfolg angestrebt werden kann. Ihre Repräsentanten könnten in einen produktiven Disput darüber eintreten, wo die miteinander konkurrierenden Modelle ihre Stärken haben, aber auch Schwächen und Defizite aufweisen.
Dazu wird es freilich immer wieder nötig werden, sich der realen Erfahrung der Negativität zu stellen – den Opfern Stimme zu geben; die Bürde wahrnehmbar zu machen, die in der Scheidung in die getrennten Welten der Opfer und der Täter gerade auf postautoritären Gesellschaften lastet; die Einsicht zuzulassen, daß der Verzicht auf vorgeblich optimale, definitive zugunsten „zweitbester", vorläufiger Lösungen eine Vorausbedingung zur Wahrung des Humanum sein kann – damit „Leben trotz Geschichte" *(Leszek Kolakowski)* überhaupt möglich bleibt. Von hier her hat Küngs Monitum (vgl. WWW 202 ff.), die Religionen sollten die Suche nach Wegen zur konstruktiven Konfliktbearbeitung zu ihrer ureigenen Sache machen, gerade im Licht jüngster Auseinandersetzungen über die ambivalente Rolle von Religionsgemeinschaften im Konflikt im ehemaligen Jugoslawien sein gutes Recht.

Versuch mit offenem Ausgang

Es ist dem Projekt Weltethos zu wünschen, daß es sich für diese ethisch produktiven und gesellschaftlich wie politisch notwendigen Diskurse zunehmend öffnet, gerade weil sich bisher herausgestellt hat, daß auf der Ebene grundlegender, wenngleich allgemeiner Prinzipien Konsense durchaus formulierbar scheinen. Sie umzusetzen, sozusagen durchzubuchstabieren auf den diversen Ebenen unterschiedlicher Konkretion, bleibt ein Versuch mit offenem Ausgang – aber legitim in einer Welt, die ihre kalten Alternativen zu ethischen und religiösen Ansätzen der Leidminderung und -bewältigung immer schon bereithält. *Thomas Hoppe*

Frauenordination und Tradition

Stellungnahme der „Catholic Theological Society of America"

„Tradition and the Ordination of Women" lautet der Titel einer Stellungnahme, die von einer Ad-hoc-Arbeitsgruppe der angesehenen amerikanischen katholischen Theologenvereinigung CTSA erarbeitet wurde. Es werden darin ernste Zweifel an der Verbindlichkeit der in „Ordinatio sacerdotalis" und dem „Responsum" der Glaubenskongregation von 1995 enthaltenen Lehre geäußert, nach der die katholische Kirche keine Vollmacht besitze, Frauen zu Priestern zu weihen. Der letzte Absatz der Studie wurde auf der jüngsten Jahresvollversammlung der CTSA zur Abstimmung gestellt. Von den 248 anwesenden Mitgliedern votierten 216 mit Ja, 22 mit Nein, zehn enthielten sich. Wir veröffentlichen eine von der Redaktion erstellte Übersetzung.

Einführung

Am 18. November 1995 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre ihre Antwort (oder „Responsum") auf die Frage, ob die im Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. „Ordinatio sacerdotalis" von Mai 1994 vertretene Lehre als „zum Glaubensgut gehörend" betrachtet werden muß (Kongregation für die Glaubenslehre, Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Brief „Ordinatio sacerdotalis" enthaltenen Lehre, Osservatore Romano, 19.11.95; „ut pertinens ad fidei depositum" [AAS, 1114]). Ihre Antwort lautete Ja. Der Glaubenskongregation zufolge verlangt die Lehre, nach der die Kirche keinerlei Vollmacht besitzt, Frauen die Priesterweihe zu spenden, die definitive Zustimmung der Gläubigen, da 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" (Responsum, a.a.O.). Später gab die Glaubenskongregation eine Sammlung von früher veröffentlichten und diesen Themen gewidmeten Texten heraus (Kongregation für die Glaubenslehre, Dall' „Inter Insigniores" all' „Ordinatio Sacerdotalis". Documenti et commenti. Libreria Editrice Vaticana, 1997).
Da das Responsum daran festhält, daß die Lehre, nach der die Kirche nicht die Vollmacht besitzt, Frauen zu Priestern zu weihen, eine Wahrheit ist, die unfehlbar gelehrt wurde,

haben viele daraus geschlossen, daß die Frage, ob Frauen zum Weiheamt zugelassen werden können, nun so definitiv entschieden sei, daß kein künftiger Papst oder kein künftiges Konzil anders entscheiden könnten. Kommentare nach der Veröffentlichung des Responsum zeigen, daß nicht wenige katholische Theologen Fragen haben sowohl in bezug auf den Verbindlichkeitsgrad als auch die Berechtigung des darin Behaupteten.

Es ist wichtig, zwischen der Lehre des Papstes in „Ordinatio sacerdotalis" und der Lehre der Glaubenskongregation in ihrem Responsum zu unterscheiden. Johannes Paul II. lehrte, daß die Kirche nicht die Vollmacht besitze, Frauen zu Priestern zu weihen und daß dieser in der ununterbrochenen Tradition der Kirche begründeten Lehre endgültig zuzustimmen sei. Die Glaubenskongregation erklärte, daß diese Lehre zum depositum fidei gehöre und vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar gelehrt worden sei.
Mit welcher Verbindlichkeit wurden diese Feststellungen getroffen? Kardinal Ratzinger bestätigte, daß der Papst nicht die Absicht gehabt habe, in „Ordinatio sacerdotalis" eine Ex-cathedra-Entscheidung zu fällen. Es handelt sich folglich nicht um eine unfehlbare päpstliche Definition, sondern um die Ausübung des ordentlichen päpstlichen Lehramtes. Dem Zweiten Vatikanischen Konzil nach erfordert dies als Antwort das „religiosum obsequium" (Lumen gentium 25). Theologen haben darunter verstanden, daß ihnen ernsthafte Bemühungen abverlangt werden, um das eigene Urteil dem Urteil des Papstes anzupassen. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß solche Bemühungen möglicherweise nicht ausreichen, um die Zweifel, die jemand hegt, zu zerstreuen und jemandem zu ernsthafter innerer Zustimmung zu führen.

Das Responsum der Kongregation für die Glaubenslehre verändert nicht das lehrmäßige Gewicht von „Ordinatio sacerdotalis". Es hebt die darin vertretene Lehre nicht auf die Ebene einer Ex-cathedra-Definition, selbst wenn es erklärt, diese Lehre sei unfehlbar gelehrt worden. Das kanonische Recht stellt klar, daß keine Lehre als unfehlbar definiert zu gelten hat, wenn dies nicht „offensichtlich feststeht" (can. 749 § 3). Ob eine Lehre unfehlbar gelehrt wurde, ist somit eine Tatsachenfrage, und das Kirchenrecht verlangt, daß diese Tatsache klar und deutlich festgestellt wird.
Das Kirchenrecht, wie es scheint, berechtigt katholische Theologen dazu, die Frage aufzuwerfen, ob die von der Glaubenskongregation genannten Gründe die Tatsache „klar feststellen", daß diese Lehre unfehlbar gelehrt wurde. Die genannten Gründe lauten, daß diese Lehre, „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 sei.
An jeden dieser drei Gründe und ihre Beweiskraft lassen sich berechtigte Anfragen richten. Wie kann gezeigt werden, daß diese Lehre „zum depositum fidei gehört"? Wie ist sie „auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet"? Wurde sie „in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt"? Handelt es sich um eine „vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragene" Lehre?

Diese Stellungnahme ist als Beitrag zur Diskussion dieser Fragen gedacht. Reichweite und Ziele dieser Stellungnahme sind von daher recht begrenzt. Sie will nicht Argumente für oder gegen die Frauenordination vortragen. Die Frage, die sie aufwirft, lautet, ob die von der Gaubenskongregation angeführten Gründe die Behauptung rechtfertigen, daß die definitive Zustimmung der Gläubigen für die Lehre erforderlich ist, daß die Kirche keine wie auch immer geartete Vollmacht besitzt, Frauen die Priesterweihe zu spenden.

I. „Auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet"

Die Behauptung, daß die Tradition, die die Priesterweihe Männern vorbehält, „auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet" ist, enthält zwei Feststellungen: Erstens, daß Christus keine Frauen in den apostolischen Dienst rief, da er nur Männer in den Kreis der Zwölf berief; und zweitens, daß die Apostel selbst, dem Vorbild Christi folgend, nur Männer für priesterliche Dienste, diejenigen des Bischofs, Presbyters und entsprechende Ämter, aussuchten.
Der augenscheinliche biblische Befund, daß Jesus nur Männer in die Gruppe der Zwölf berief und daß er nur zu ihnen beim letzten Abendmahl sagte „Tut dies zu meinem Gedächtnis" (1 Kor 11,24), wurde als Beweis dafür genommen, daß seinem Willen gemäß nur Männer zu Priestern geweiht werden sollten.

An dieser Stelle können wir nicht mehr tun, als auf einige der Gründe hinzuweisen, warum viele anerkannte katholische Exegeten diese Argumentation nicht für überzeugend halten. Sie stellen die Voraussetzungen dieser Argumentation in Frage: daß Jesu Worte an die Zwölf die Weihe so konstituieren, wie sie heute verstanden wird; daß die Zwölf die einzigen Vorgänger heutiger geweihter Amtsinhaber sind, angesichts der Unabgeschlossenheit der Entwicklung kirchlicher Ämter in der frühen Kirche; daß „die Apostel" denselben Personenkreis umfaßten wie „die Zwölf" und daß Jesus dadurch, daß er nur Männer in den Kreis der Zwölf berief, seinen Willen in bezug auf die Geschlechtszugehörigkeit jener zum Ausdruck bringen wollte, die künftig der Eucharistie vorstehen würden. Viele Entscheidungen in bezug auf die Organisation der eigenen Ämterstruktur vertraute Jesus der Kirche unter Führung durch den heiligen Geist an. Daher sehen es Wissenschaftler als sehr fraglich an, daß Jesus die Absicht gehabt hat, eine genaue Vorschrift das Geschlecht künftiger Weihekandidaten betreffend festzulegen. Die Mehrheit der Exegeten ist statt dessen der Ansicht, daß die Tatsache, daß Jesus ausschließlich Männer in den Kreis der Zwölf berief, in der Natur ihrer symbolischen Rolle als „Patriarchen" des erneuerten Israel begründet ist.
Es wird jedoch außerdem argumentiert, die Tatsache, daß

die Apostel für Leitungsaufgaben in den Kirchen, die sie vorfanden, nur Männer auswählten, zeige, daß sie die ausschließliche Wahl von Männern durch Jesus als ein ihnen gegebenes Beispiel verstanden, dem sie bei der Auswahl ihrer Mitarbeiter und Nachfolger folgen sollten. Auch dieses Argument finden Wissenschaftler nicht überzeugend. In der frühen Phase des Neuen Testaments kannte Paulus eine Anzahl von Frauen als seine Mitarbeiterinnen. In einer späteren Phase der Entwicklung, zu der auch 1 Timotheus 2,12–14 gehört, waren Frauen offensichtlich von Aufgaben ausgeschlossen, die das Lehren gegenüber Männern und die Vollmacht über Männer einschlossen. Der Grund, den der Autor der Pastoralbriefe diesem Ausschluß gab, hatte jedoch nichts mit dem durch Jesus gegebenen Beispiel zu tun. Die mangelnde Eignung von Frauen für diese Aufgaben begründete der Autor statt dessen mit einer Deutung der Geschichte von der Erschaffung der Eva und ihrer Rolle beim Sündenfall: „Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot" (1 Timotheus 2,13–14). Diese so gedeutete Passage diente als Schriftgrundlage für die allgemeine Überzeugung, daß Frauen den Männern unterlegen seien und leichter vom rechten Weg abkämen, eine Überzeugung, die sicherlich zu der Annahme beitrug, Frauen seien ungeeignet, die Priesterweihe zu empfangen. Jedenfalls spricht wenig dafür, daß die nachfolgende Praxis, nur Männer zum Bischofs- und Presbyteramt zuzulassen, von der Absicht bestimmte wurde, dem Beispiel Jesu treu zu bleiben; eher schon von Gründen der Art, wie sie der Autor des ersten Timotheusbriefs anführte, den man für den heiligen Paulus hielt.

Die Mehrheit der Mitglieder der Päpstlichen Bibel-Kommission stellte 1976 fest: „Es scheint nicht so zu sein, daß es das Neue Testament für sich genommen uns bereits erlaubt, die Frage nach dem möglichen Zugang von Frauen zum Presbyterat auf eindeutige Weise und ein für alle Mal zu entscheiden" (Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, in: Origins, 1.7.1976, S. 92–96).

II. „In der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt"

Während in den Ostkirchen über Jahrhunderte hinweg Diakonissen zum Klerus zählten – und diese Frauen wurden für ihren Dienst offenbar auch ordiniert –, besteht in der römisch-katholischen Kirche wie den Ostkirchen eine ununterbrochene Tradition, nur Männer zu Priestern zu weihen. Außerdem: wenn die Frage der Eignung von Frauen für diese Weihe aufgeworfen wurde, fiel die Antwort durchweg negativ aus, bei den frühen christlichen Autoren, den Theologen des Mittelalters und den jüngsten Päpsten.

Es besteht kein Zweifel hinsichtlich der traditionellen Praxis, die Frauen vom Priester- und Bischofsamt ausschloß, oder der traditionellen Überzeugung, nach der Frauen für diese Dienste in der Kirche ungeeignet seien. Es liegt auf der Hand, daß solche, seit langer Zeit bestehenden Traditionen nicht leichtfertig verändert oder aufgegeben werden dürfen. Andererseits, Joseph Ratzinger weist darauf in einem Kommentar zu „Dei Verbum" hin [Ratzinger zitiert aus einer Konzilsrede; d. Übers.]: „Nicht alles, was in der Kirche existiert, muß deshalb auch schon legitime Tradition sein, bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses, sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition.... Tradition müsse folglich nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch betrachtet werden..." (in: Lexikon für Theologie und Kirche, Zweite Auflage, Band 13. Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, Freiburg – Basel – Wien 1966, S. 519). Eine traditionelle Praxis, die in der Vergangenheit angemessen gewesen sein mag, muß dies in einem neuen kulturellen Kontext nicht unbedingt sein. Wenn eine traditionelle Überzeugung kritischer Prüfung unterzogen wird, kann sich herausstellen, daß sie eher kulturell denn durch die göttliche Offenbarung begründet ist. Es kann sich herausstellen, daß es sich nicht wirklich um eine Tradition authentischen christlichen Glaubens gehandelt hat. Die Kirche hat das Alter nie zum alleinigen Kriterium für verbindliche Tradition genommen.

Die jüngsten Dokumente „Ordinatio sacerdotalis" und das Responsum zur Frage der Frauenordination zeigen, daß das römische Lehramt selbst die Notwendigkeit erkannt hat, die Grundlagen des traditionellen Glaubens der Kirche in dieser Frage neu zu bestimmen. Einige Argumente, die in der Vergangenheit eine Rolle spielten, erscheinen in den jüngsten offiziellen Stellungnahmen nicht. Andere Gründe werden jetzt als in der Offenbarung enthaltene Grundlage für die Überzeugung der Kirche angeführt, daß Frauen nicht zu Priestern geweiht werden können.

Untersuchungen über die Geschichte dieser Tradition haben gezeigt, daß sich zwar durchaus einige Bezugnahmen auf die Tatsache finden lassen, daß Jesus nur Männer in den Kreis der Zwölf berufen hat. Dennoch ist es unbestreitbar, daß ein beständiges Argument für den Ausschluß der Frauen vom Priestertum auf der Überzeugung basierte, Frauen seien für diesen Dienst auf Grund der Inferiorität ihres Geschlechtes und/oder ihrer Unterordnung innerhalb der sozialen Ordnung ungeeignet.

Die Erklärung „Inter insigniores" der Glaubenskongregation von 1976 enthielt einige Verweise auf die Kirchenväter innerhalb des Abschnitts „Die von der Kirche beständig gewahrte Tradition". Dieser Text ist der einzige Ort, an dem die Glaubenskongregation Belege aus patristischer Zeit anführt. Alle Belege, die geliefert werden, sind jedoch problematisch. Irenäus (*Adversus haereses* I, 13, 2) wendet sich gegen den abergläubischen Schwindel einer gnostischen Gottesdienstpraxis, aber nicht gegen die Tatsache, daß Frauen beteiligt sind. Tertullian (*De praescriptione haereticorum* 41,5) und die *Didascalia Apostolorum*, Kapitel 15, sprechen sich dagegen aus, daß Frauen lehren und taufen, aber beides ist heute in der Kirche möglich, und diese Quellen sagen

nichts über die Ordination von Frauen. Die *Constitutiones Apostolicae* (Buch III, c. 6) – sie verweisen dabei auch auf die Didascalia – bestätigen die gleiche Position, ohne irgendetwas Bedeutsames hinzuzufügen. Sie verweisen auf die Handlungsweise Jesu, aber erklären sie durch die natürliche Inferiorität von Frauen. Firmilian von Cäsarea, in einem Brief an Cyprian (unter Cyprians Briefen, Nr. 75 in der Oxford-Ausgabe), spricht sich gegen eine häretische, von einer Frau unter dämonischem Einfluß vorgenommene Taufe und Eucharistiefeier aus; das Beunruhigende ist für ihn der dämonische Einfluß, nicht die Tatsache, daß eine Frau der Feier vorsteht. Origenes *(Fragmenta in I Cor. 74)* argumentiert mit 1 Kor 14,34 gegen das Predigen von Frauen in der Kirche, etwas, das unter bestimmten Bedingungen heute erlaubt ist. Epiphanios ist ein erklärter und strikter Gegner der Frauenordination (*Panarion* 49, 2–3; 78,23; 79,2–4: Bd. 3 GCS 37, S. 473, 477–479), und zwar deshalb, weil er das in der Gesellschaft seiner Zeit weit verbreitete Vorurteil vertritt „Frauen sind unstet, anfällig für den Irrtum und von niedriger Gesinnung" (79,1.6). Johannes Chrysostomus schließlich argumentiert nicht mit dem Beispiel Christi oder mit der Pflicht der Kirche, ihm zu folgen – wie dies die Glaubenskongregation tut –, sondern mit der Größe der Aufgaben, die ein Bischof wahrzunehmen hat. Diese Textpassagen spiegeln unverkennbar die Überzeugung wider, daß Frauen Männern unterlegen und deshalb ungeeignet seien, priesterliche Aufgaben wahrzunehmen, nicht aber, daß sie aus Treue zum Willen Christi von der Priesterweihe ausgeschlossen werden müßten.

Inferiorität und/oder Unterwerfung innerhalb der sozialen Ordnung waren die vorrangigen, von mittelalterlichen Theologen und Kanonisten, einschließlich Thomas von Aquin (Sentenzenkommentar IV, dist. 25, quest. 2, art. 1) und Bonaventura (in seinem Sentenzenkommentar IV, dist. 25, quest. 2, art. 1), vorgebrachten Gründe. In einem Kommentar über den gleichen Abschnitt der Sentenzen in seinem *Opus oxoniense* meinte Duns Scotus, die Entscheidung, Frauen vom Priestertum auszuschließen, müsse von Christus stammen. Aber sein Argument war, daß es eine Ungerechtigkeit gegenüber Frauen gewesen wäre, wenn die Kirche sie auf Grund eigener Vollmacht ausgeschlossen hätte. Mit der Prämisse werden heute viele übereinstimmen, nicht jedoch mit der Schlußfolgerung, denn sie basierte auf der Vorstellung, nach der Christus hätte legitimerweise tun können, was für die Kirche unrechtmäßig zu tun gewesen wäre.

Die Überzeugung also, nach der Frauen von Natur aus Männern unterlegen seien und daß es göttlichem Willen entspreche, wenn sie sich innerhalb der sozialen Ordnung Männern unterordnen, hat die gesamte Kirchengeschichte hindurch eine wichtige Rolle gespielt, indem sie die Überzeugung bestärkte, Frauen dürften nicht zu Priestern geweiht werden. In dem Maße, wie der früheren Lehre, daß Frauen nicht die Weihe empfangen können, diese Auffassungen zugrunde lagen, die nicht auf göttlicher Offenbarung beruhen, ist sie offen für erneute seriöse theologische Forschung.

Die Weiterentwicklung des Sakramentalen geschieht sowohl über die Praxis wie die Lehre. Glaube und Glaubenspraxis sind auf diesem Gebiet eng miteinander verwoben; praktische Zusammenhänge haben oft eine neue Lesart von Lehrinhalten vorangetrieben. Die Entwicklung von Praxis und Lehre von Ehe und Buße zeigt besonders eindrücklich, wie sehr Praxis und Lehre einander beeinflussen. In einer Zeit, in der neue praktische Themen auftauchten, entstanden auch neue Zugänge zum Verständnis der kirchlichen Lehre über diese Sakramente.

Dasselbe Prinzip läßt sich auch im Fall der Weihe anwenden. Der heilige Hieronymus stellte fest, während die Begriffe des Presbyters und Bischofs in der frühen Tradition des kirchlichen Amtes unverändert blieben, entwickelten sich – entsprechend den sich verändernden Verhältnissen – Gepflogenheiten und Praxis dieser Ämter (Epistula CXL VI: PL 22, 1192–1194; In Titum 1,5: PL 26, 562–563). Im Mittelalter und zur Zeit der Reformation wurden Bischofsamt und Priestertum neu strukturiert; beide Ämter wurden vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation lehrmäßig neu gedeutet. Das Zweite Vatikanische Konzil führte in eine neue Ära der Praxis und der Theologie des kirchlichen Amtes – auf Grund sich verändernder ökumenischer und historischer Umstände. Innerhalb dieses praktischen und lehrmäßigen Kontextes gewann das Thema der Frauenordination an Bedeutung, so daß sich neue Fragen stellten.
Außerdem erfordert die Bewertung der Gründe, die die Ordination von Frauen verbieten, eine ebenso moralische wie theologische Einschätzung, da – wie „Inter insigniores" und „Ordinatio sacerdotalis" einräumen – „die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann" (II 35–39; OS 3). Die „Vatikanischen Überlegungen zur Antwort der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben ‚Ordinatio sacerdotalis' vorgelegte Lehre" sprechen das Thema sehr genau an, indem sie die „gleiche personale Würde von Mann und Frau" als eine „absolut fundamentale Wahrheit christlicher Anthropologie" bezeichnen (Osservatore Romano, 19.11.95) und distanzieren sich zugleich von sexueller Diskriminierung und von jedem heutigen Verweis auf den minderen Rang von Frauen als Grund für den Ausschluß von der Weihe. Dies bedeutet, daß, wann immer eine Praxis eine nicht zu rechtfertigende Diskriminierung beinhaltet, diese als unmoralisch und dem depositum fidei zuwiderlaufend beurteilt werden muß.

Das Argument göttlichen Rechts, daß „Christus es so festgelegt hat" (OS 2), ist in sich ungenügend, um Fragen in bezug auf ungerechte Diskriminierung Genüge zu tun. Das Ungenügen liegt weniger in der Brüchigkeit der Hinweise aus Schrift und Geschichte für dieses Argument, sondern im Ungenügen, den Erfordernissen traditioneller katholischer Moraltheologie zu entsprechen. Eine Prämisse der katholischen Moraltheologie lautete durchweg, daß der Wille Gottes nicht willkürlich ist, und daß moralische Normen insofern mit vernünftiger Einsicht vereinbar sein müssen. Es reicht

folglich niemals aus, lediglich festzustellen: „Dies ist das Gesetz." Gott fordert nicht nur Gehorsam, sondern auch ein bestimmtes Maß an Verstehbarkeit.
Die päpstlichen Dokumente und die Stellungnahmen der Kongregation für die Glaubenslehre realisieren diese besondere Schwierigkeit, indem sie zusätzliche Gesichtspunkte wie „Zweckdienlichkeit" oder „Angemessenheit" dieser Praxis innerhalb des göttlichen Heilsplans für die Kirche einbringen (II 25; OS 2; Vatikanische Überlegungen..., a.a.O.). Manche römischen Texte rechtfertigen die Beschränkung des ordinierten Amtes auf Männer mit Hilfe der Berufung auf die symbolische Angemessenheit und/oder den Glauben an eine natürliche Geschlechterkomplementarität. Argumentationen dieser Art zur Unterstützung der Geschlechterrollen-Differenzierung wurden in der katholischen Moraltheologie wie auch der Systematischen Theologie von denen kritisiert, die argumentieren, es lasse sich nachweisen, daß die „tatsächliche Geschichte" von Praktiken, die von solchen Argumentationen gestützt werden, eher konsistente Deutungsmuster wie Über- und Unterlegenheit, Beherrschung und Unterordnung miteinschließen als Gleichheit.

Insofern das kirchliche Lehramt Gesichtspunkte der Angemessenheit mehr zur Erklärung und zur Bekräftigung dessen, was gelehrt wird, und weniger zur Begründung der Lehre anführt, ist es immer notwendig, die Tradition daraufhin zu untersuchen, inwieweit diese Argumente die Lehre über wesentliche Inhalte beeinflußt haben. Jede Auseinandersetzung über Fragen der theologischen Anthropologie erfordert daher – was ihren Einfluß auf die Ordinationsfrage angeht – eine sorgfältige Untersuchung.
An dieser Stelle kann es nicht darum gehen, Probleme dieser Art entweder im Gegensatz oder in Übereinstimmung mit den vatikanischen Dokumenten zu lösen. Es geht vielmehr darum, ihre Bedeutung zu unterstreichen und damit anzuerkennen, daß eine angemessene Untersuchung der Frage, ob das Nichtweihen von Frauen auf göttliche Offenbarung zurückgeht, eine Untersuchung der moralischen Qualität dieser Praxis miteinschließt.

III. „Vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen"

Der abschließende Strang der konvergierenden Argumente zugunsten der Beschränkung der Weihe auf Männer ist die Behauptung, dies sei „vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen" worden.
Diese Aussage der Glaubenskongregation macht deutlich, daß die Behauptung, die Lehre, nach der Frauen von der Priesterweihe ausgeschlossen seien, sei unfehlbar gelehrt worden, ihre Grundlage nicht im Dogma päpstlicher Unfehlbarkeit hat, sondern in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil verkündeten Lehre über die unfehlbare Lehre des gesamten Bischofskollegiums unter Einschluß – selbstverständlich – des Bischofs von Rom. Es folgt die Position des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf die sich das Responsum der Glaubenskongregation bezieht:
„Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi."

Der Verweis des Responsums auf Lumen gentium 25,2 bedeutet, daß – nach Ansicht der Kongregation – alle in diesem Paragraphen enthaltenen Bedingungen für unfehlbare Lehre in diesem Fall erfüllt seien. Es besteht kein Zweifel darüber, daß Papst Johannes Paul II. selbst gelehrt hat, die Lehre, nach der Frauen vom Priestertum ausgeschlossen sind, müsse als definitiv angenommen werden. Päpstliche Lehre alleine – es sei denn, es handelt sich um eine feierliche Definition – reicht jedoch nicht aus, um eine Lehre unfehlbar zu machen. Damit eine Lehre vom ordentlichen und universalen Lehramt als unfehlbar gelehrt werden kann, muß offenkundig sein, daß das gesamte Bischofskollegium die gleiche Lehre vertritt und die Gläubigen dazu anhält, ihr definitiv zuzustimmen.
Wie offensichtlich muß dies sein? Can. 749 § 3 des Kirchenrechts beantwortet diese Frage wie folgt: „Als unfehlbar definiert ist eine Lehre nur anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht." Mit anderen Worten, die Beweislast liegt bei dem, der behauptet, eine Lehre sei unfehlbar gelehrt worden. Eine Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre, selbst wenn sie vom Papst gutgeheißen wird, klärt diese Frage nicht. Wie bereits erwähnt: Ob eine Lehre unfehlbar gelehrt wurde, ist eine Tatsachenfrage, und das Kirchenrecht verlangt, daß diese Tatsache klar und deutlich festgestellt ist.

Im vorliegenden Fall bedeutet dies, daß die Tatsache klar und deutlich festgestellt sein muß, daß das gesamte Bischofskollegium übereinstimmend lehrt, die Lehre, nach der Frauen vom Empfang der Priesterweihe ausgeschlossen sind, sei eine Wahrheit, der die katholischen Gläubigen verpflichtet seien, unwiderruflich zuzustimmen. Wie kann dies bewiesen werden? In „Evangelium vitae", seiner Enzyklika über Wert und Unantastbarkeit menschlichen Lebens, nennt Papst Johannes Paul II. einen Weg, auf dem dies geschehen könnte: vor allem dadurch, daß alle Bischöfe befragt werden. In diesem Dokument bezog sich der Papst ausdrücklich auf eine „eingangs erwähnte Konsultation", als er erklärte, daß er „in Gemeinschaft mit den Bischöfen" lehre, die „obwohl sie über die Welt verstreut sind,... dieser Lehre einhellig zugestimmt haben" (EV Nr. 62). Einen anderen Weg, auf dem dieses hätte demonstriert werden können, erwähnt Can. 750 des Kirchenrechtes. Dort heißt es, wenn eine Lehre vom ordentlichen und universalen Lehramt als von Gott geoffenbart gelehrt werde, werde dies „durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen... offenkundig gemacht". Zur Stützung der eigenen Behauptung, daß die Lehre, nach der Frauen vom Priestertum ausgeschlossen sind, vom ordentli-

chen, universalen Lehramt unfehlbar gelehrt worden sei, verwies die Glaubenskongregation – und konnte dies in der Tat auch nicht – weder auf eine Befragung aller Bischöfe, noch auf allgemeine Glaubenszustimmung der katholischen Gläubigen.

Schluß

Das Zweite Vatikanische Konzil erklärte, „anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt" (DH 1). In Übereinstimmung mit der katholischen Theologen eigenen Verantwortung bietet diese Stellungnahme Überlegungen zu einigen der grundlegenden Fragen, die durch das Responsum der Kongregation für die Glaubenslehre aufgeworfen werden. Sie bezieht sich auf bekannte und anerkannte Prinzipien katholischer Theologie. Die Stellungnahme stützt die Überzeugung, daß die ganze Kirche, vor allem ihre Hirten und Theologen, sich weiterhin mit der Frage kirchlicher Autoritätsausübung und Verantwortung in dieser Angelegenheit befassen müssen.

Es bestehen ernstzunehmende Zweifel in bezug auf die Art der Verbindlichkeit dieser Lehre und ihrer Grundlage in der Tradition. Es besteht ein ernstzunehmender und weit verbreiteter Widerspruch in dieser Frage nicht nur unter Theologen, sondern auch innerhalb der Gemeinschaft der Kirche insgesamt. Noch einmal, es scheint uns daher offensichtlich, daß weiterhin Forschung, Diskussion und Gebet in bezug auf diese Frage unter allen Kirchenmitgliedern in Übereinstimmung mit ihren speziellen Begabungen und Berufungen notwendig sind, wenn die Kirche vom Geist geführt werden soll – in Treue zur authentischen Tradition des Evangeliums heute.

Entgegnungen statt Begegnungen

Das Barometer im Dialog mit Muslimen steht auf „stürmisch"

Das Verhältnis zwischen muslimischer Minderheit und nichtmuslimischer Mehrheit in Deutschland ist derzeit erheblichen Belastungsproben ausgesetzt. Barbara Huber-Rudolf von der „Dokumentationsleitstelle Christlich-Islamische Begegnung" (CIBEDO) in Frankfurt skizziert für uns die aktuellen Spannungen und plädiert für mehr Ehrlichkeit, Standfestigkeit, aber auch Beweglichkeit im Dialog.

„Läuten ja, rufen nein!" Mit dieser Schlagzeile vom 21. Juli 1982 war seinerzeit nicht der Muezzin gemeint, sondern ein katholischer Pfarrer aus dem Landkreis Kronach, der über Lautsprecher die Todesfälle seiner Gemeinde bekannt geben wollte. Ein erlaubnisfreies Schallzeichen zur Religionsausübung konnte das Verwaltungsgericht in Bayreuth in den Bekanntmachungen nicht erkennen. Doch seit einem Jahr mehren sich die Meldungen aus Moschee- und Stadtgemeinden, in denen der öffentliche und lautsprecherverstärkte Ruf des Muezzins zur Debatte steht.

Die Diskussion fördert dabei ein breites Spektrum von Emotionen und Argumenten zutage. Die islamischen Gemeinden, das sind nach Auskunft des Zentrums für Türkeistudien in Essen vermutlich zwei Dutzend, stellen ihre Anträge aus dem längst erwachten Selbstbewußtsein heraus, ihre Religion so leben zu wollen wie in den islamischen Herkunftsländern. Die Gemeinden, die die Ablehnung ihrer Anträge akzeptieren, halten den öffentlichen Gebetsruf in einer überwiegend nichtmuslimischen Umgebung für nicht sinnvoll. Sie verzichten vielleicht auch aus Furcht vor Konfrontationen mit der Nachbarschaft. Die Christen, die sich in das Tauziehen einschalten, sind sich auch nicht einig. Mit Recht wird das Argument als unhistorisch und inhaltlich falsch abgewehrt, der Ruf des Muezzins sei mit dem Läuten der Glocken zu vergleichen und müsse von den Christen „ertragen" werden, wie deren Gebetsaufruf von den Areligiösen toleriert werde. Die kerygmatische Intention des Adhan, das ist der Fachbegriff für den Ruf des Muezzins, kann auch als Ausdruck des missionarischen Anliegens der Muslime gedeutet werden.

Und natürlich fehlt in keinem Diözesanblatt der Hinweis auf die Situation der Christen in den islamischen Ländern und den Anspruch auf Gegenseitigkeit. Kleinmut, Angst und bornierten Egozentrismus werfen die Befürworter des Adhan den Gegnern vor. Sie fordern dieses Zeichen der Anerkennung und sehen darin eine Bereicherung religiöser Ausdrucksformen in der säkularen Gesellschaft. Die Politiker reden von Verfremdung der Stadtteile, fordern Beschränkungen des Gebetsrufs auf den Freitag oder die Zeiten zwischen 6 Uhr morgens und 22 Uhr abends, sie reden aber auch von der Gleichbehandlung der Religionen im angeblich religionsneutralen Staat.

Einen gewissen Höhepunkt erreichte der „Krach um den heiligen Krach" in Hessen, als sich die hessen-nassauische Kirchenverwaltung in Darmstadt ihre ausgewogene und offene Erklärung von Scheich *Tantawi*, dem Oberhaupt der

Kairoer al-Azhar-Universität, während dessen Deutschlandbesuch würdigen ließ. Warum tritt der Ruf des Muezzins eine darartige Lawine von Gefühlen los? Warum dominieren die Entgegnungen im christlich-islamischen Gespräch mehr und mehr die Begegnungen?
Eine Erklärung für die derzeitigen Verstimmungen in der christlich-muslimischen Begegnung wird nach vielen Gründen Ausschau halten müssen. Beobachten wir die Presse, dann verwundert es nicht, daß der Vertrauensvorschuß, den die christlichen Dialogpartner ins Gespräch eingebracht hatten, aufgebracht wurde. Das Mißtrauen überwiegt, die Sanftheit der Tauben wurde bitter enttäuscht und die Klugheit der Schlangen leidvoll bestätigt. Fronten verhärten sich, und die Protagonisten der Begegnung müssen sich immer deutlichere und aggressivere Vorhaltungen gefallen lassen. Dabei ist die Beweislast erdrückend.

Seit sich die islamischen Gruppierungen organisieren, war immer die Frage nach dem „richtigen", dem authentischen und aufrichtigen Dialogpartner gestellt worden. Dabei wurde fälschlich unterstellt, der Arbeitsplatz, die Nachbarschaft, das zufällige Nebeneinander lasse dem Nicht-Funktionär überhaupt die Möglichkeit der Auswahl. Die Pfarrgemeinde mußte und wird auch in Zukunft immer das Gespräch mit der islamischen Gruppierung suchen müssen, die sich in ihrem Sprengel angesiedelt hat! Den Funktionären in Staat und Kirche blieb die Auswahl, die durch den Imageverlust einiger Gruppierungen kleiner wird. Mit dem Aufschwung der Refah-Partei und Erbakans Islamisierungsbestrebungen war auch die Anstalt für Religion der Türkei in Mißkredit geraten.
Die kriminellen Umtriebe, die mit dem Namen der *Milli Görüs* in Verbindung gebracht wurden, führten sogar zu einer Neustrukturierung und Umbenennung der islamistischen Organisation. Seit dem jüngsten Verfassungsschutzbericht vereinigt nun die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs alle Vorurteile gegenüber dem islamischen Fundamentalismus auf sich. Und wenn es stimmt, was die WDR-Journalistin *Hildegard Becker* recherchiert hat, daß enge personelle und freundschaftliche Beziehungen zwischen Milli Görüs, den Scientologen, der Psycho-Sekte „La Rouche" und sogar dem „Verband der Islamischen Kulturzentren" bestehen, dann bleibt nicht einmal mehr die Weste des bislang so hoffähigen „Zentralrats der Muslime in Deutschland" unbefleckt.

Der Vertrauensvorschuß ist aufgebraucht

Von Toleranz wurde in den Zeitungen geschrieben und natürlich auch von Religionsfreiheit, als es um den öffentlichen Ruf des Muezzins ging. Toleranz aber ist in Verruf gekommen. Parteinahme für Minderheiten, Außenseiter und Nonkonformisten bringt die Mehrheit der normalen Mit(te)glieder zusehends auf. Mit Toleranz wird darüber hinaus Gleichgültigkeit assoziiert. Und wohl deshalb zeigen derzeit islamische Organisationen wie aktive Christen lieber Profil statt Toleranz. Muslimische Jugendliche motiviert die Identitätssuche für ihr pointiertes Auftreten. „Weil sie in Deutschland nicht heimisch werden können, suchen türkische Jugendliche Trost im Koran und Geborgenheit im Islam." Das ist das Fazit einer soziologischen Studie unter der Ägide von *Wilhelm Heitmeyer* mit dem aussagekräftigen Titel „Verlockender Fundamentalismus".

So der Islam für die türkischen Jugendlichen in Deutschland eine Bedeutung hat, was bei 24 Prozent der Fall zu sein scheint, dann steht für sie an erster und zentraler Stelle eindeutig die Stärkung des Selbstvertrauens durch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. An zweiter Stelle wird die Bedeutung der Sicherheit plaziert, die auch von Konvertiten zum Islam als Grund genannt wird. Die Gewißheiten der Lehre, der Vernunftgemäßheit der Glaubensinhalte und die hohe Akzeptanz der Rollenzuweisungen haben ihre Relevanz für die Identitätsbestimmung. Eine zunehmende Desintegration durch die Entwicklung einer islamischen Parallelgesellschaft befürchten nicht nur die Bielefelder Soziologen.
Das Magazin „Kontraste" sendete am 22.5.97 den Beitrag: „Ausländische Kinder in Deutschland – Das Ende der Integration?" Eine Berliner Grundschullehrerin kann ihren Unterricht nur mit Hilfe einer türkischen Dolmetscherin abhalten, weil die Deutschkenntnisse ihrer Schüler nicht ausreichen. Die dritte Generation wächst in der Sprache ihrer Großeltern auf. Und ein Vater erklärt dem Fernsehteam: „Ich und meine Frau wollen, daß unsere Kinder nicht so aufwachsen wie wir. Weil, ich bin hier aufgewachsen in zwei Kulturen, einmal türkische Kultur und einmal deutsche Kultur. Und ich weiß jetzt nicht, wo ich hingehöre... Und deswegen haben wir beschlossen, daß unsere Kinder erst mal unsere Kultur, unsere Religion, unsere Sitten richtig begreifen lernen. Und dann können sie die deutsche Kultur, den deutschen Glauben kennenlernen." Dagegen zieht der türkische Elternverein die Konsequenz: „Wir sagen erst mal, wenn jemand sein Kind wie ein türkisches Kind aufziehen lassen will, dann soll er in die Türkei zurückkehren..."

Von der Christlichen Mitte bis zur Deutschen Evangelischen Allianz hallt es wider, wie in den Wald gerufen wird. Wobei schon nicht mehr auszumachen ist, von wem der Ruf kam und wer das Echo zurückwarf. Die jüngste Erklärung der Lausanner Bewegung, der Deutschen Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Dienste (Stuttgart 1997), die einen ständigen Islam-Arbeitskreis bildeten, reißt mit ihrer polemischen Sprache die alten Narben der Verwundungen aus der Geschichte der Begegnung zwischen Christen und Muslimen wieder auf. In teilweise militanter Sprache verfolgt sie den Ansatz, die Gemeinsamkeiten und Gegensätze zwischen Christen und Muslimen aus „biblischer" Sicht aufzuzeigen. Um eine objektive Perspektive bemüht sich der Arbeitskreis nicht.
In einem zweiten Teil behandelt die Erklärung „die christliche Mission unter Muslimen im Kontrast zu der islamischen

Werbung unter Christen". In einem dritten Teil befaßte sie sich mit den konkreten, gesellschaftlichen Fragen, wie Verfassungstreue – nicht ohne den Hintergrund der aktuellen Ablehnung des Antrags der Zeugen Jehovas auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts wegen ihrer mangelnden Solidarität zu den Werten des deutschen Staates (vgl. ds. Heft, S. 385). Die Lausanner Erklärung warnt vor religionsverschiedenen Ehen, will Muslimen keine Gemeinderäume vermieten. *Cem Özdemir*, einwanderungspolitischer Sprecher der Grünen, und *Christa Nickels*, deren kirchenpolitische Sprecherin, wiesen die Aussagen der Erklärung als Versuch, Unfrieden zu stiften und die Ausgrenzung zwischen den Religionen in der deutschen Bevölkerung voranzutreiben, zurück. Mittelalterlicher Kreuzzugsmentalität werde Vorschub geleistet und oberflächliche Vorurteile würden bedient.

Woran scheitern die Begegnungen?

Die Bürgerbefragung der Christlichen Mitte, ob die Empfänger der Wurfsendung ein „islamisches Deutschland" wollten, soll dem Bau weiterer „politischer Moscheen und Islam-Zentren" entgegenwirken. In ihrem Presseorgan, dem „Kurier der Christlichen Mitte", nehmen die Rubriken mit scheinbar objektiven Informationen über den Islam, mit Konversionsberichten und dramatischen Schilderungen von religionsverschiedenen Ehen einen festen Platz ein. Eine aktive Konvertitin zum Islam, *Gaironisa Jacobs*, rät daher in ihrer „Antwort auf die Verleumdungen der Christlichen Mitte" (Soltau 1997) Koranzitate nicht aus dem Zusammenhang zu reißen, nicht zu Übersetzungen von Nichtmuslimen zu greifen und mit Fakten zu argumentieren statt mit Hetze zu agitieren.

Auch in der erwähnten Schrift von Gaironisa Jacobs schienen die Vorurteile auf, die Wahrnehmungen voneinander, die mit dem Selbstverständnis wenig gemein haben. Am besten läßt es sich an dem populären Beispiel vom Bild der Frau zeigen, daß „sie über uns und wir über sie" nur unzulänglich informiert sind. Es sind nicht nur die christlichen Fundamentalisten, die den Eindruck haben, aber dann auch laut in Worte fassen, daß die muslimische Frau dem Mann unterworfen und von diesem unterdrückt werde. Dagegen sehen die muslimischen Frauen, daß die sogenannten emanzipierten westlichen Frauen am Arbeitsplatz sexuell belästigt, in der Werbung zu Lustobjekten degradiert werden, „und die Frauenhäuser voll von nichtmuslimischen Frauen sind, die, weil sie von ihren Ehemännern verprügelt worden sind, in diesen Frauenhäusern Zuflucht suchen". Und wer dann noch behauptet, die muslimischen Frauen seien des Schleiers wegen unfrei, solle sich nur ansehen, wie sich die Europäerinnen dem Diktat der Modeschöpfer unterwerfen. Die Europäerin, die sich in dem Bild, das die Muslima von ihr entwirft, wiedererkennt, dürfte so schwer zu finden sein, wie die Muslima, die den Vorstellungen der Europäerin gleichkommt. Je schlechter jedoch das Leben der Anderen ausgemalt wird, um so besser schneidet das eigene Lebensmodell ab.

Die Wahrnehmungen entsprechen nicht nur nicht dem Selbstverständnis, die Wahrnehmungen der deutschen Gesellschaft von den Aktivitäten der Muslime werden von jenen auch gesteuert. Es kann nicht angehen, daß islamische Gruppen nur unter Druck über ihre politischen Ziele, die sie aufgrund islamischen Selbstvollzugs haben, nach außen Auskunft geben, während sie im Schutz nicht allseits geläufiger Sprachen nach innen Propaganda treiben.

Die Christlich-Islamische Gesellschaft in Pforzheim verteilt seit kurzem Arbeitsblätter über die Einstellung Papst Johannes Pauls II. zum Islam und dem Dialog mit Muslimen. Eine der Thesen heißt: „Der Dialog ist keine Sache von Fachleuten (z. B. Theologen), sondern der Gemeinde vor Ort und soll sich in vielerlei Formen abspielen." Abgesehen davon, daß der Vatikan die Ebenen des Dialogs der Fachleute und der alltäglichen Begegnung unterscheidet, aber noch nie gegeneinander abgewogen hat, bringt die These die Enttäuschung der Praktiker des Dialogs auf den Punkt.

Wohin, fragen sich die engagierten Christen an der Basis, hat die Theologen der Dialog mit den Muslimen denn schon gebracht? Haben sie Einigkeit über die Gottesfrage erzielt? Erkennen die Christen endlich Muhammad als Prophet an und die Muslime Jesus nicht nur als Propheten, sondern auch als Gottes Sohn? Können Sie gemeinsam beten? Hat der Dialog schließlich die Mission abgelöst? Nein! Die wenigen konkreten Ergebnisse sind doch nur auf Druck von der Basis zustande gekommen, nicht wahr? Nach mindestens zwanzig Jahren Vorarbeit von der Basis in Sachen religionsverschiedener Ehe zwischen Katholiken und Muslimen hat tatsächlich das Rituale von 1992 eine Form für die gottesdienstliche Handlung gefunden.

Die Dialogebenen driften auseinander

Hochgesteckte Erwartungen von der „Abrahamatischen Ökumene" wurden nicht erfüllt; sie konnten nicht erfüllt werden. Theologische Annäherungen dürfen konsequenterweise im ehrlichen Dialog nicht zum Verzicht auf konstitutive theologische Inhalte führen. Selbstaufgabe kann nicht Ziel der Begegnung sein. Tatsächlich müssen die theologischen Dialoge in den ethischen und praktisch-theologischen Fragen vertieft werden. Die religionsverschiedenen Ehen wurden als Beispiel dafür angeführt, wie gesellschaftliche Realität in kirchliche Vollzüge einfließt. In noch sehr viel mehr und weiter führenden Fragen müßte die Realität in der Theologie Niederschlag finden. Medizinisch-ethische Fragen, wie Organverpflanzung oder Schwangerschaftskonfliktberatung diskutieren die Religionsgemeinschaften intern und mit dem Staat, aber nicht miteinander. Über kirchenpolitische Fragen, wie z. B. die Erhaltung bzw. Einführung des konfessionellen Religionsunterrichts, tauschen

sich auch nur die dafür institutionalisierten Arbeitsgruppen aus.

Der „Dialog der Experten" bleibt marginal, defizitär und wird von den Gruppen, die an der Basis schon vorangekommen zu sein scheinen, seiner Bedachtsamkeit und Bedenken wegen zudem als Bremsklotz erfahren. Dabei fehlen nichts als Strukturen, die die Aktivitäten der Gemeinden vernetzen, die Erfahrungen mit den Dialog-Experten konfrontieren, den Austausch zur Auswertung bringen und die Effektivität der Einzelaktionen erhöhen. Sie in Form von *Kontaktpersonen* in der Diözese und den Dekanaten aufzubauen, weigern sich die katholischen Bistümer, ähnlich wie die evangelischen Landeskirchen ihre Bemühungen sparsamer umsetzen müssen. Daß nun in der Vernetzung die regionalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen (ACK) eine bedeutende Rolle übernehmen werden, zeichnet sich bereits ab.

Auch an der Basis des Dialoggeschehens gab es ausreichend Umsonst-Erfahrungen. Ein Verhaltensmuster, das in der Begegnung mit Muslimen in die Ausweglosigkeit führte und sich überholt hat, läßt sich mit „Anwalts-" oder „Stellvertreterfunktion" beschreiben. Als die Begegnung zwischen Christen und Muslimen vor rund zwei Jahrzehnten organisiert aufgebaut wurde, waren manche islamischen Organisationen in Deutschland noch nicht einmal vertreten, z. B. die Türkische Anstalt für Religion, und die anderen Moscheegemeinden und Vereine gerade dabei, sich einzurichten. Wenn es ihnen an Räumlichkeiten für die Feiern fehlte, sprachen sie schon mal bei der Kirche vor, oder baten dann die Vertreter der Kirchen, beim Erwerb geeigneter Immobilien befürwortend beizustehen. Die christlichen Dialogpartner wurden als Bündnispartner verstanden und benutzt. Und sie haben sich mit Engagement für die Muslime stark gemacht.

Ein Beispiel für die Grenzen der Anwaltsfunktion sei die Diskussion um den *multikulturellen Kindergarten*. War es anfangs die Frage, ob muslimische Kinder in den konfessionellen Kindergarten aufgenommen werden sollten, die schließlich zur Förderung der Integration und des fruchtbaren Zusammenlebens bejahend beantwortet wurde, trat bald die Forderung nach muslimisch-türkischen Erzieherinnen dazu. Die Formen von sprachlicher und religiöser Segregation jedoch, die derzeit in den Großstädten beobachtet werden, geben den Warnern nachträglich Recht. Heute ist es nichts Besonderes mehr, daß die islamischen Organisationen ihre eigenen Kindergärten, mit muslimischen Erzieherinnen und Fördermitteln aus der Jugendpflege einrichten – und das, ohne die Kirchen um Unterstützung zu fragen oder wenigstens mit ihnen einen gemeinsamen Weg abzuklären.

Auch eine Übersetzung der paulinischen Missionsmethode, den Muslimen Muslim werden, hat sich in keiner ihrer Variationen bewährt. Der Dialog verlangt nach Aufrichtigkeit und Standfestigkeit mit ausreichender Beweglichkeit für das Miteinander.

Barbara Huber-Rudolf

Beträchtlicher Einfluß

Orthodoxie und Politik in Südosteuropa

Die orthodoxen Nationalkirchen in Südosteuropa sind in ihren Ländern auch ein ganz erheblicher politischer Faktor, sei es durch direkte oder durch indirekte Einflußnahme. Das gilt für Rumänien wie für Bulgarien und Serbien. Hannes Schreiber (Wien) hat für uns Fakten und Beobachtungen zu diesem interessanten Problemfeld zusammengetragen.

In mehreren Ländern auf dem Balkan gewinnen Vertreter der Kirche einen Einfluß auf die Politik, wie er in Mitteleuropa weitgehend unvorstellbar ist. Teilweise geht es dabei um eine religiöse Verbrämung politischer oder gesellschaftlicher Ereignisse, teilweise aber auch um konkrete Einflußnahme auf politisches Geschehen, vor allem aber um Unterstützung oder Verurteilung von Politikern. Nicht zuletzt spielen Hierarchen und Mönche, die aufgrund ihres geistlichen Lebens angesehen sind, bisweilen eine hervorragende Rolle – lassen sich aber auch vor den Karren einer Partei oder Strömung spannen.

Der Staat brauche zwar nicht die Hilfe Gottes, aber die Autorität der Kirche, meinte unlängst ein Berater *Boris Jelzins*. Tatsächlich genießt heute die Kirche in den meisten vorwiegend orthodoxen Reformländern unter der Bevölkerung von allen Institutionen das höchste Ansehen, in anderen, wie etwa in Bulgarien, das höchste Ansehen nach dem Militär. Dementsprechend ist es für Politiker von nicht zu unterschätzendem Wert, wenn sie auf Kontakte zu angesehenen kirchlichen Persönlichkeiten verweisen können. Umgekehrt bietet dies Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens die Möglichkeit, Einfluß auf wesentliche Entscheidungen in der Politik zu nehmen.

In Rußland hat sich und seiner Kirche Patriarch *Aleksij* Zurückhaltung auferlegt: „Wenn die Kirche eine Ehe mit dem Staat schließt, kann sie in unguten Zeiten leicht zur Witwe werden!" Für verschiedene orthodoxe Persönlichkeiten auf dem Balkan gilt dieser Grundsatz nicht. Der Hoff-

nung auf ein besseres Leben des eigenen Volkes oder einer christlicheren Gesellschaft, der Sorge um die Bewahrung der Identität des eigenen Volkes wird ein hoher Stellenwert eingeräumt, so etwa bei der Wahl des rumänischen Präsidenten *Emil Constantinescu* im November 1996.
Constantinescu hatte sich schon in kommunistischer Zeit immer wieder als orthodoxer Christ deklariert und publizierte auch in kirchlichen Veröffentlichungen, etwa in einer Festschrift für den bekannten Dogmatiker *Dimitru Stăniloae*. Im Wahlkampf kam ihm der rumänische Patriarch *Teoctist* zu Hilfe, ebenso wie der orthodoxe Bischof *Andrej* von Alba Julia. Wichtiger noch scheint aber die Unterstützung durch *Konstantin Galeriu* gewesen zu sein. Während der rumänische Patriarch durch seine (wohl damals unvermeidbare) Nähe zum Regime *Nicolae Ceauşescus* kompromittiert ist, gilt Galeriu, Professor an der Theologischen Fakultät Bukarest, als integer. Durch Mundpropaganda ist er schon lange in weiten Kreisen Rumäniens als Beichtvater und als Mann des Gebetes bekannt. Er verkörpert etwa das, was bei uns als „Starez" bezeichnet wird.

Die Ausstrahlung geistlichen Lebens

Wie groß dieser Einfluß genau war, läßt sich schwer abschätzen. Gesprächspartner aus verschiedenen Volksgruppen und Konfessionen in Rumänien brachten Galeriu jedenfalls wenige Tage nach der Wahl immer wieder mit dem Sieg Constantinescus in Verbindung, etwa unter folgendem Gedankengang: Wenn ein Mann wie Galeriu den Präsidentschaftskandidaten unterstützt, wenn er ihn noch dazu schon lange kennt, dann muß er eine glaubwürdige Persönlichkeit sein; vor allem bestehen dann Aussichten, daß er endlich der Korruption ein Ende macht.

Wer Rumänien ein wenig kennt, weiß, wie furchtbar deren Auswirkungen auf die Wirtschaft, vor allem aber auf die Rechtssicherheit sind, und welcher Willkür staatlicher Organe rumänische Bürger bisweilen ausgesetzt sind. Ein Präsidentschaftskandidat, der dem ein Ende zu setzen versprach, konnte in Rumänien auf gute Chancen rechnen. Dementsprechend dürfte auch das Versprechen Constantinescus, die Korruption zu beenden, verbunden mit dem Auftreten gemeinsam mit besonders integren Persönlichkeiten, für seinen knappen Wahlsieg von wesentlicher Bedeutung gewesen sein.
Einen noch größeren Einfluß auf die Gesellschaft, wenngleich nicht unmittelbar auf die Politik, übt der wegen seines geistlichen Lebens allgemein bekannte „Starez" *Parintele Cleopa* aus. Der 1912 geborene Vater Cleopa begann sein geistliches Leben als Mönch im orthodoxen Kloster Sihestria; er eignete sich als Autodidakt theologisches Wissen an, wurde Priester und während des Krieges zum Abt gewählt. In der Verfolgungszeit der Nachkriegsjahre zog er sich als Eremit in den Wald zurück, wo er acht Jahre lebte; danach ging er auf Weisung des Patriarchen wieder in sein Kloster. In den nächsten Jahren kamen immer mehr Leute aus ganz Rumänien zu ihm, ja sogar aus dem Ausland kamen Gäste. Insgesamt waren es oft mehrere Tausend an einem Tag, viele zur Beichte.
Heute lebt Parintele Cleopa wieder zurückgezogen, weil die großen Menschenmassen, die zu ihm drängen, für ihn zu anstrengend sind. Anziehend macht ihn wohl, daß er überzeugend wirkt und seine Strenge verbunden ist mit großer Herzlichkeit. Cleopa wird kaum je direkt Einfluß auf das politische Geschehen nehmen, wesentlich ist aber, daß immer wieder Personen des öffentlichen Lebens zu ihm kommen, um sich von ihm Rat zu holen oder mit ihm ein Gespräch zu führen, zuletzt der ehemalige rumänische König Michael im Mai 1997.

Unmittelbare politische Betätigung von Priestern wird dagegen auch in Rumänien nicht gerne gesehen: Im Februar 1997 wurden jene beiden Priester der orthodoxen Diözese Cluj (Klausenburg) suspendiert, die ins Parlament gewählt worden waren. In *Bulgarien* gab es in den vergangenen Regierungsperioden vereinzelt Priester oder Mönche im Parlament, sie spielten aber eine eher untergeordnete Rolle. Am Rande sei auf den politisch wohl erfolgreichsten Geistlichen in Südosteuropa, den Zagreber Theologieprofessor und Priester *Adalbert Rebić* verwiesen, der sich während des Krieges um Flüchtlinge kümmerte und in der kroatischen Regierung einige Zeit das Amt des Flüchtlingsministers bekleidete.
Über die Rolle von Patriarch *Pavle* und die anderer Repräsentanten der *serbisch-orthodoxen* Kirche im jüngsten Krieg auf dem Balkan ist verhältnismäßig viel in westlichen Medien geschrieben worden. Wichtig scheint dabei, daß die serbische Kirche nicht als monolithischer Block verstanden wird. Pavle ist zweifellos eine Person, die in Belgrad hohes Ansehen genießt, nicht als Politiker, sondern als frommer Mensch. Mehrmals hörte der Autor im Belgrad der Kriegsjahre die Aussage: „Das ist ein Heiliger!" Geachtet werden seine Wertschätzung für die Liturgie und sein einfacher Lebensstil, um den sich viele Legenden ranken. (Etwa, daß er mit der Straßenbahn fahre und sein Dienstauto nach Möglichkeit nicht verwende.) Während er persönlich im allgemeinen hochgeschätzt wird, war sein politischer Einfluß während des Krieges eher gering, was ungefähr seinen Kenntnissen politischer Abläufe und Mechanismen entspricht.

Während des Krieges setzte man immer wieder auf ihn die Hoffnung, daß er dazu beitragen könne, den Konflikt zu mäßigen oder gar zu beenden, eine Erwartung, die er kaum erfüllen konnte. Der Krieg war kein Religionskrieg, die Regierung *Milošević* kümmerte sich nicht um unzählige Aufrufe des Patriarchen für ein Ende des Blutvergießens an beide Seiten oder um Aufforderungen des Hl. Synods an Milošević, zurückzutreten, weil er das serbische Volk verraten und in einen aussichtslosen Krieg geführt habe.
Eher hätten serbische Bischöfe Chancen gehabt, auf die bosnischen Serben mildernd einzuwirken: In Pale wird das Par-

lament mit Weihwasser gesegnet, Religionsunterricht ist Pflicht, kirchliche Feiertage werden geachtet. Welche Rolle der Orthodoxie in Pale während des Krieges zukam, zeigt die Aussage von Serbenführer *Karadzić*: „Wir haben keine einzige wichtige Entscheidung ohne die Kirche getan." Beim Vertrag, in dem Karadzić Milosević das Recht auf die Führung der weiteren Verhandlungen einräumte, wurde Pavle als Zeuge zugezogen. Dafür haben ihn einige Bischöfe zum Rücktritt aufgefordert.

Kirche als Hüterin nationaler Identität

Erfolgreich konnten der serbische Patriarch und der Hl. Synod erstmals beim Streit um die Anerkennung der Kommunalwahlen in Serbien am 17. November 1996 ihren Einfluß geltend machen: Beim orthodoxen Weihnachtsgottesdienst vor der Baustelle der neuen Hl.-Sava-Kathedrale versammelten sich, für mitteleuropäische Verhältnisse kaum vorstellbar, 400 000 Menschen. In der Weihnachtsbotschaft rief der Patriarch die Regierung auf, die Kommunalwahlen anzuerkennen.
In den folgenden Wochen folgten mehrere ähnliche Appelle von Pavle und anderen Bischöfen: Am 20. Januar 1997 ging der Patriarch ins Stadtzentrum zu den Studenten, die in tagelanger Konfrontation mit der Polizei ausgeharrt hatten, ermutigte sie und segnete sie. Ihm folgte der Metropolit von Montenegro. Eine halbe Million Menschen nahm schließlich an der Prozession zu Ehren des heiligen Sava, des serbischen Nationalheiligen, teil. Die serbische Kirche zwang dabei die Polizei mit ihrer Autorität, die Straßensperre für jene Straßen aufzuheben, die Zentrum des Studentenstreiks war, indem sie die Prozession durch jene Straße führen ließ. Als Mitte Februar schließlich die Wahlen anerkannt wurden, war dies sicherlich vor allem den zähen Demonstranten zuzuschreiben, die drei Monate beharrlich geblieben waren. Die Kirche hatte dazu moralische Unterstützung geliefert und war zuletzt eine Plattform, die schwer angreifbar war, was ein wenig an die Situation am Ende der DDR erinnert.

Die Haltung der serbischen Kirche während des Krieges und danach blieb für viele unverständlich: Stellungnahmen für Kriegstreiber auf der einen Seite, dann aber für eine demokratische Veränderung auf der anderen – ein Frontenwechsel? Tatsächlich betrachtete sich die orthodoxe Kirche während der ganzen Zeit unter dem traditionellen Schema der „Wahrerin der nationalen Identität des Volkes". Gefördert wurde, was – nach Ansicht der Kirche – dem serbischen Volk half, verurteilt, was ihm schadete.
Schließlich scheint das Denken des Theologen *Nikolaj Velimirovic* (1880–1956), dessen Schüler zahlreiche Professoren an der theologischen Fakultät und Bischöfe sind, von wesentlicher Bedeutung zu sein: Er war der Auffassung, das serbische Volk habe von Gott eine besondere nationale Sendung, es sei Gottes neues auserwähltes Volk. Der Untergang des serbischen Reiches am Amselfeld (1389) und die folgende Unterdrückung ist in seiner Deutung Folge des freiwillig vom serbischen Volk auf sich genommenen Leidens um Christi willen. Das serbische Volk sei besonders opferbereit, leidensfähig und unbesiegbar, erklärte einer seiner Schüler, Bischof *Athanasije Jevtić*, bereits 1980. Nach diesem Schema ließ sich auch das Leiden des serbischen Volkes im vergangenen Krieg deuten: Fakten, die dieser Vorstellung nicht entsprachen, wurden beiseite geschoben oder geleugnet.

Grundsätzlich ist die Einflußnahme der Kirche im staatlichen Geschehen „orthodoxer Staaten" nichts Fremdes. Es gibt zahlreiche Beispiele in der orthodoxen Kirchengeschichte dafür, daß Bischöfe und Patriarchen auf die Staatsgeschäfte Einfluß nahmen, man denke etwa an die Jugendzeit Iwans des Schrecklichen oder an den ersten Präsidenten des unabhängigen Zypern, Erzbischof *Makarios*. Genauso gehört die Einmischung des Staates in innerkirchliche Angelegenheiten zum Regelfall.

So sieht die Lage gegenwärtig in Bulgarien aus, wo eine staatliche Kommission 1992 feststellte, Patriarch *Maxim* sei 1971 nicht kanonisch gewählt worden. Tatsächlich hätte die kommunistische Regierung keinen anderen Kandidaten akzeptiert. In der Folge wurde 1992 von vier Bischöfen ein Gegensynod gebildet, seit Juli 1996 gibt es auch einen Gegen-„Patriarchen", den inzwischen 91jährigen Metropoliten *Pimen*. Die staatliche Anerkennung, welcher Synod nun rechtmäßig sei, wechselte seit 1992 bereits drei Mal, je nach amtierender Regierung. Die gegenwärtig regierende „Union der demokratischen Kräfte" unterstützt Pimen, der von keiner anderen orthodoxen Kirche anerkannt wird. Die Hoffnungen, das Landeskonzil, das Anfang Juli einberufen wurde, würde das Schisma lösen können, dürften sich nicht erfüllen. In Bulgarien konnte die Kirche das Potential, das sie aufgrund ihres hohen Ansehens hat, bisher nicht nutzen. Möglichkeiten hätte sie vor allem aufgrund des großen ideologischen Vakuums.

Orthodoxes Christentum als Ersatzideologie?

In welche Richtung das Interesse am Christentum auch gehen kann, zeigt das folgende Erlebnis des Autors: Eine Einladung führte zu einem Bibelseminar an der Schwarzmeerküste Bulgariens; die Teilnehmer seien vorwiegend Atheisten, aber interessiert am Christentum. Während des Seminars zeigte sich immer mehr: Neben dem Aufgebot an raumfüllenden Schulklassen handelte es sich vor allem um ehemalige kommunistische Parteikader (die kommunistische Partei war in Bulgarien unverhältnismäßig mitgliederstark), näherhin um Parteiideologen. Obwohl es sich doch um „Atheisten" handelte, war es schlichtweg aussichtslos, eine Diskussion zu versuchen. Im Gegenteil! Jede Aussage eines Referenten wurde von einem der ehemaligen Professoren für Geschichte der bulgarischen Partei oder für ange-

wandten Marxismus sofort belegt oder nach Möglichkeit bewiesen.

Deutungsschema für dieses Verhalten bilden kommunistische Kaderschulungen: Nicht die eigene Meinung zählte, Aufgabe der Ideologen war vielmehr, die Meinung des Parteivorsitzenden, Referenten etc. theoretisch zu untermauern. Interessanter aber war die Erklärung einer Teilnehmerin: „Die Leute haben hier großes Interesse am Katholizismus. Wenn heute ein Parteiführer spricht, kommen zwanzig, dreißig, vielleicht fünfzig Leute. Wenn der Papst in Manila predigt, kommt eine Million. An dieser Ideologie muß etwas dran sein."

Daß das Christentum auch als kultureller Faktor gesehen wird, zeigt die Begründung des Übertritts einiger bulgarischer Muslime zur katholischen Kirche: Bulgarien sei ein christliches Land, es passe nicht, hier Moslem zu sein. Die orthodoxe Kirche sei jedoch durch ihre Verquickung mit dem kommunistischen Regime unglaubwürdig. So seien sie katholisch geworden.

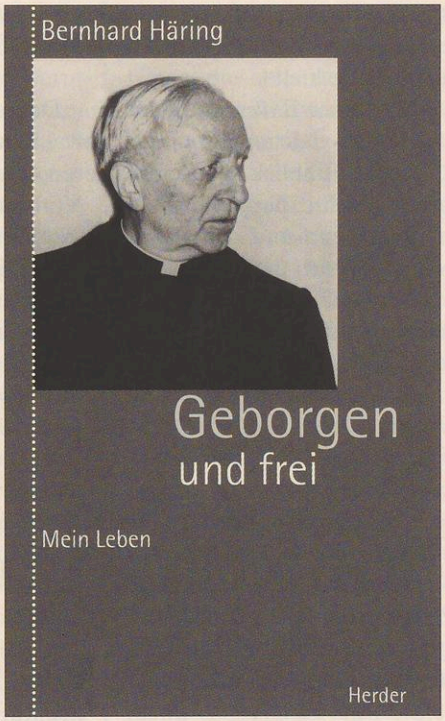
Noch ein wenig anders stellt sich die Situation in *Makedonien* dar: Sowohl das Nationalbewußtsein der Makedonier ist verhältnismäßig neu als auch die Autokephalie ihrer Kirche (die ja bis heute von der Gesamtorthodoxie nicht anerkannt ist). Bedroht ist diese Selbständigkeit in unterschiedlicher Weise von Serben und Griechen, während sich Bulgarien weitgehend neutral verhält, das Makedonische aber als bulgarischen Dialekt sieht. Die Kirche zeigt vor diesem Hintergrund eine besonders ausgeprägte Bereitschaft, sich hinter ihre Nation zu stellen.

Seit der Selbständigkeit der Republik ist die Religion zweifellos in viele Bereiche des öffentlichen Lebens zurückgekehrt. Teilweise hat dies eher einen oberflächlichen Charakter. Treffend charakterisierte *Aleksandar Soljakovski* in „Nova Makedonija" vom 23.1.1993 (Religiozni napred ostanati stop?) die Situation so: „Es geschieht kein wichtiges Ereignis ohne den Segen der Kirche. Selbst Lastwagen werden mit dem Segen der Priester registriert, Tankstellen (im Privatbesitz) werden geweiht, und die Arbeiten an der Gasleitung beginnen erst nach der Segnung durch hohe kirchliche Würdenträger. All dies wird von den Massenmedien registriert, so daß es vorkommt, daß einer Nachricht über die Einweihung eines Objektes, etwa einer Tankstelle, viel mehr Sendezeit gewidmet wird, als beispielsweise den Ereignissen auf den Schlachtfeldern in Bosnien und Herzegowina..."

Und weiter zum Nationalismus: „Einander sehr gut ergänzend, versuchen das Nationale und das Religiöse einige traditionelle Muster zu erneuern. Daher wohl zahlreiche Wissenslücken und Verirrungen, aber auch die Manipulation mit religiösen Gefühlen, wie übrigens auch mit den nationalen Gefühlen."

Weiter gab er der Befürchtung Ausdruck, daß Makedonien ein Staat werde, in dem die Menschenrechte nicht mehr gewährleistet seien, weil die Orthodoxie zur Staatsreligion werde, und er zitierte dazu den Religionsphilosophen *Ljubomir Cuculovski:* „Ich rechne damit, daß auch weiterhin in bestimmten dogmatischen Mustern gedacht wird. Früher

Glaube und Leben eines großen Theologen



NEU: 160 Seiten, gebunden,
DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26385-8

Bernhard Häring gehört unbestritten zu jenen Männern der Kirche, die höchste fachliche Kompetenz und prägende Kraft auszeichnet.
Von seinen Freunden und Lesern gebeten, legt der „große, alte Mann" zu seinem 85. Geburtstag mit diesem Buch etwas ganz Besonderes vor.
In seiner ihm eigenen, bescheidenen Weise zeichnet der weltweit geschätzte Wissenschaftler sein Leben nach und läßt den Leser teilhaben an Person und Geschichte eines großen Theologen unseres Jahrhunderts.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung, oder direkt beim Freiburger Buch Versand
Habsburgerstraße 116 – 79104 Freiburg
Tel. 0761 / 2717-328 – Fax 0761 / 2717-360

HERDER

war das Dogma der Sozialismus, Marxismus, Atheismus, jetzt wird das neue Dogma, die Religion, eingeführt." Seine Sorge über einen zu großen politischen Einfluß der Kirche in Makedonien begründete Soljakovski u. a. damit, daß eine hohe geistliche Persönlichkeit beinahe Staatschef wurde und eine andere auf dem Parteitag der „makedonischen Partei eine politische Rede hielt".

Und *Ljupka Hristova Baševska* meinte in „Degradacija na religiata" (in der gleichen Nummer von „Nova Makedonija"): „Und im Hinblick auf die in unseren Gegenden im Laufe der Geschichte hergestellte feste Verbindung zwischen dem Religiösen und dem Ethnisch-Nationalen steht außer Zweifel, daß sich mein Verhältnis zur Religion als besonders wirksam auf der Ebene der Stärkung meines nationalen Selbstbewußtseins und Gefühls, den nationalen Zwecken zu dienen, zeigen wird."

Im einzelnen kommt Repräsentanten der orthodoxen Kirche heute politischer Einfluß also im wesentlichen aufgrund von drei Faktoren zu:

l. Die Kirche war einzige Trägerin der nationalen Identität durch Jahrhunderte, was in den ehemals türkischen Gebieten durch das Milet-System begünstigt wurde: Die türkische Regierung überließ die Steuereintreibung und diverse andere Verwaltungsaufgaben den Religionsgemeinschaften.

2. Das orthodoxe Christentum fungiert teilweise als Ersatzideologie nach dem Ende des Kommunismus.

3. Es gibt einen Einfluß großer Gestalten des geistlichen Lebens aufgrund ihres persönlichen Ansehens.

Die oben genannten Beispiele zeigen, daß dieser Einfluß allerdings in sehr unterschiedlicher Weise genützt wird oder genützt werden kann, daß die Folgen positiv sein oder fragwürdige Wirkungen zeigen können. *Hannes Schreiber*

Kurzinformationen

Vatikanische Instruktion zu den Diözesansynoden

Die vatikanische Bischofskongregation und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker veröffentlichten am 8. Juli eine Instruktion über die Diözesansynoden (Wortlaut in: Osservatore Romano, 9.7.97). Die Instruktion trägt das Datum vom 19. März 1997. Es handelt sich dabei um ein Dokument, in dem die einschlägigen Canones 460 bis 468 des Kirchenrechts erläutert und eingehend ausgelegt werden. Die Instruktion enthält Aussagen über Natur und Zweck der Diözesansynode (Kap. I), über ihre Zusammensetzung (II), über Einberufung und Vorbereitung (III), Ablauf (IV) sowie die synodalen Erklärungen und Dekrete. Auffallend Wert gelegt wird auf den lediglich beratenden Charakter von Diözesansynoden. Der Bischof bleibe frei, ob er die Empfehlungen einer Synode seiner Diözese annehme oder nicht. Jedem Versuch, die Synode im Sinne eines „angeblichen ‚Repräsentativorgans des Volkes Gottes'" dem Bischof gegenüberzustellen, wird eine Absage erteilt. Das Volk Gottes sei keine „unförmige Ansammlung von Anhängern Christi", sondern eine „priesterliche und organisch strukturierte Gemeinschaft". Einerseits wird auf die Möglichkeit gedrungen, daß die Mitglieder der Synode, wie es das Kirchenrecht vorsieht, die Gelegenheit haben müssen, frei ihre Meinung sagen zu können. Andererseits wird der Bischof darauf verpflichtet, solche Positionen von der Diskussion „auszuschließen", die im Widerspruch zur „ewigen Lehre der Kirche oder des Päpstlichen Lehramtes" stehen bzw. Fragen der kirchlichen Disziplin betreffen, über die das oberste kirchliche Lehramt oder eine andere kirchliche Autorität zu befinden hätten. Letzteres soll auch dann gelten, wenn versucht wird, sich mit Hilfe von „Voten" in einem konkreten Anliegen an das Lehramt zu wenden. In einer Fußnote wird darauf hingewiesen, daß der Grundsatz des Kirchenrechts aus Can. 119, 3, nach dem das, was alle als einzelne betrifft,...von allen gebilligt werden (muß)", auf Diözesansynoden nicht anwendbar sei. In der Einleitung zur Instruktion wird auch auf die Tatsache hingewiesen, daß sich anstelle von Synoden diözesane Versammlungen eingebürgert hätten, die bislang einer eingehenderen kanonischen Umschreibung entbehrten. Bei der als dringlich herausgestellten rechtlichen Festlegung nichtsynodaler diözesaner Versammlungen und Foren solle die vorliegende Instruktion entsprechend berücksichtigt werden.

Kirchenklausel im Vertrag von Amsterdam

Der Europäische Rat, die Versammlung der Regierungschefs der EU-Länder, hat auf seiner Sitzung am 17. Juni 1997 in Amsterdam eine Erklärung beschlossen, die den Kirchen und Religionsgemeinschaften einen Weg in die europäische Rechtsordnung eröffnet. Die Bestimmungen über den „Status der Kirchen und nichtkonfessionellen Organisationen" sind in zwei kurzen Absätzen innerhalb einer „Erklärung zur Schlußakte" enthalten. Sie lauten: „Die Union achtet den Status, den Kirche, religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und läßt ihn unangetastet. Ebenso achtet die Union den Status von weltanschaulichen und nichtkonfessionellen Organisationen." Die Kir-

chenklausel ist zwar nicht Teil des eigentlichen Unionsvertrages, wie dies gerade die Kirchen in Deutschland ursprünglich angestrebt hatten, aber dennoch Bestandteil des Gesamtvertragswerks. Die Klausel stellt insofern einen Kompromiß dar zwischen weiterreichenden Erwartungen auf deutscher einerseits und stärker laizistisch geprägten Vorstellungen etwa auf französischer. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, begrüßte in einer Erklärung (Wortlaut in: Osservatore Romano, deutschsprachige Wochenausgabe, 27.6.97) die Einfügung einer Kirchenklausel in das europäische Vertragswerk. Durch die Erklärung seien die Kirchen zum ersten Mal ausdrücklich in einem Vertragswerk der Europäischen Union verankert. Dies sei nicht nur juristisch, sondern auch politisch von „weittragender Bedeutung". Die Kirchen seien damit erstmals im Hinblick auf Maßnahmen der Europäischen Union als Rechtssubjekte anerkannt. Dies verschaffe ihnen auch der Europäischen Union selbst gegenüber einen eigenen Status.

Bischöfe zur Rückführung der Bosnienflüchtlinge

Positive Beispiele zeigten, daß die Rückführung der Kriegsflüchtlinge gelingen könne, wenn die differenzierten Bedingungen beachtet würden, betont der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz in einer Mitte Juni verabschiedeten Erklärung zur aktuellen Diskussion über die Rückführung der Bosnienflüchtlinge. Darin listen die Bischöfe konkret auch die ihrer Ansicht nach unverzichtbaren Bedingungen auf: Zuallererst müsse an dem „Prinzip der freiwilligen Rückkehr in Sicherheit und Würde" festgehalten werden; die Flüchtlinge müßten wissen, wohin sie zurückkehren können, Wohn- und Eigentumsverhältnisse geklärt sein. Für eine behutsame Rückführung blieben die Einhaltung der Menschenrechte und die Zumutbarkeit der dortigen Lebensverhältnisse entscheidende Kriterien. Desgleichen gelte es, Destabilisierung des Friedensprozesses und eine weitere ethnische Trennung zu vermeiden. Bei der Entscheidung über eine Rückführung seien der Herkunftsort, die Religion, die ethnische Zugehörigkeit sowie der Beruf der Betroffenen als maßgebliche Kriterien zu berücksichtigen. Ausdrücklich bitten die Bischöfe die Bevölkerung in Deutschland um Verständnis und Geduld, da die Rückführung der Flüchtlinge ein vielschichtiger und langer Prozeß sei. „Um der Ehrlichkeit willen müssen wir auch darauf hinweisen, daß es Gruppen und Flüchtlinge gibt, die in absehbarer Zeit oder auf Dauer nicht nach Bosnien-Herzegowina zurückkehren können." Diese humanitären Härtefälle müßten angemessen behandelt werden. Verantwortlich sei eine Rückführung in größerem Umfang nur dann, wenn es ein „Minimum an Verbindlichkeit und Zuverlässigkeit für eine einigermaßen realistische Lebensplanung" gebe. Hierzu nehmen die Bischöfe auch die deutschen Politiker in die Pflicht: Außenpolitik und Innenpolitik sollten eindeutig aufeinander abgestimmt werden. Zur aktuellen Diskussion selbst unterstreichen die Bischöfe zunächst: Um die Akzeptanz von Flüchtlingen in Deuschland nicht zu schwächen, gelte es zunächst in Erinnerung zu rufen, daß berechtigterweise erwartet worden sei, daß Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlinge für die Dauer der Bedrohung in Deutschland Schutz finden, daß sie aber auch in ihre Heimat zurückkehren, sobald sie über eine realistische Lebensperspektive verfügten. Ausdrücklich nennen die Bischöfe die Tatsache, daß in Deutschland die meisten Flüchtlinge aus den Ländern des ehemaligen Jugoslawiens aufgenommen worden seien, „ein überzeugendes Zeichen der Solidarität" und einen unverzichtbaren Friedensdienst. Ebenso mahnen sie aber auch zu Differenzierung in der öffentlichen Diskussion, denn die Situation in den verschiedenen Orten und Regionen von Bosnien-Herzegowina sei höchst unterschiedlich und stelle sich auch für die einzelnen Flüchtlinge und Flüchtlingsgruppen verschieden dar.

Neunte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes

Der Veranstaltungsort Hongkong unmittelbar nach der Übergabe an China, die Feier des 50jährigen Bestehens des mittlerweile 126 Mitgliedskirchen umfassenden Lutherischen Weltbundes (LWB) und die Diskussion über die nun für das nächste Jahr vorgesehene Verabschiedung der Gemeinsamen Erklärung des LWB und der katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre prägten die neunte Vollversammlung des LWB. Unter dem Leitwort „In Christus – Zum Zeugnis berufen" fand diese mit rund 1000 Teilnehmern, davon knapp 400 Delegierten aus 68 Ländern, vom 8. bis 16. Juli in Hongkong statt. Bei den Plenarsitzungen der Versammlung standen unter anderem auf dem Programm die Einheit der Kirchen, das Selbstverständnis des LWB als einer „Gemeinschaft von Kirchen in einer sich zunehmend spaltenden Welt", die Mission, Verkündigung und der Dialog der Kulturen, geschlechtsspezifische Fragen in Theologie und Kirche, die spezifische Situation der Jugend sowie Fragen zu den Bereichen Schöpfungsbewahrung, Menschenrechte, Frieden und Versöhnung. Zahlreiche Resolutionen zu diesen Themen wurden dabei verabschiedet. Auf eine gemeinsame Erklärung zur Situation in Hongkong und China konnten sich die Delegierten nicht einigen; vor allem Vertreter der asiatischen Kirchen hatten gegen die darin enthaltenen Aussagen zur Menschenrechtssituation in China opponiert. Zum neuen Präsidenten des LWB und Nachfolger des Brasilianers *Gottfried Brakemeier* wurde in Hongkong der braunschweigische Landesbischof *Christian Krause* gewählt. Zur Wahl stand ebenfalls der 49köpfige Rat, der den Weltbund bis zur nächsten Vollversammlung leiten wird. Als Vertreter der katholischen Kirche nahmen der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal *Edward Idris Cassidy*, sowie als Vertreter der katholisch-lutherischen Dialogkommission, der Bischof von Rot-

tenburg-Stuttgart *Walter Kasper* teil. Cassidy betonte vor der Vollversammlung, er sehe die lutherisch-katholischen Beziehungen vor einem Durchbruch und charakterisierte die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, deren Verabschiedung ursprünglich während dieser Vollversammlung vorgesehen war, als Ermutigung für die gesamte ökumenische Bewegung (vgl. HK, April 1997, 191 ff.). Cassidy mahnte zugleich jedoch auch zu Realismus und Geduld. In seiner Grußbotschaft an die Vollversammlung hatte *Johannes Paul II.* bekräftigt, auf dem Weg der Ökumene könne es kein Zurück mehr geben. Auch er betonte die besondere Bedeutung der Gemeinsamen Erklärung. Daß in dieser Grundfrage der Reformation eine weitgehende Übereinstimmung erreicht wurde, sei ein „Augenblick der Gnade". (Eine ausführliche Berichterstattung über die Vollversammlung folgt im nächsten Heft.).

US-Bischof zur Diskussion über Bibelübersetzungen in frauengerechter Sprache

Der frühere Vorsitzende der Liturgiekommission der US-Bischofskonferenz, Bischof *Donald Trautman* von Erie (Pennsylvania), hat sich Ende Februar in einem viel beachteten Referat an der University of St. Thomas in Houston (Texas) zur Verwendung einer „inklusiven", sprich: frauengerechten Sprache in Bibelübersetzungen und liturgischen Büchern geäußert (Wortlaut in: Origins, 10.4.97, S. 685 ff.). Mehrere Jahre hat sich in den USA die Veröffentlichung einer neuen Übersetzung des Meßlektionars einschließlich seiner Approbation durch Rom hinausgezögert. Der Grund: die Verweigerung der Zustimmung für eine frühere, bereits von den Bischöfen verabschiedete und unter Verwendung der „inklusiven Sprache" erstellte Übersetzung. In Zusammenarbeit mit den dafür zuständigen vatikanischen Stellen wurde inzwischen eine neue Übersetzung mit einer moderateren Verwendung „inklusiver" Sprachelemente erarbeitet (vgl. National Catholic Reporter, 9.5.97). Bischof Trautman bezeichnete in seinem Referat die Verwendung der inklusiven Sprache als eine „Anerkennung gegenwärtiger Kultur und der Veränderungen in der englischen Sprache". Wer Frauen mit einer männlich geprägten Sprache anspreche, bestreite ihnen ihre eigene Identität. Wo man Frauen nicht ausdrücklich nenne, schließe man sie von voller Teilhabe aus. Dies belaste die Kirche. Es handele sich dabei um ein Problem der gesamten Kirche, der Männer wie der Frauen. Je länger die Bestätigung des neuen Lektionars hinausgeschoben werde, desto schwieriger sei es, Menschen davon abzuhalten, biblische Texte auf der Basis persönlichen Gutdünkens abzuändern. Es bestehe ein dringender pastoraler Bedarf nach einem anerkannten, exegetisch vernünftigem Lektionar unter Verwendung einer „horizontalen" inklusiven Sprache. Darunter versteht Trautman eine Sprache, die sich – im Unterschied zu „vertikaler", von Gott sprechender Sprache –, auf Menschen bezieht. Nach den einschlägigen Bestimmungen der US-Bischofskonferenz müssen bei den trinitarischen Personen die traditionellen biblischen Bezeichnungen erhalten bleiben. Die Verwendung inklusiver Sprache bedeute nicht, daß man sich damit als Kirche einer „feministischen Tagesordnung" unterwerfe, auch keine Präjudizierung in der Frage der Frauenordination. Mit Blick auf die bevorstehende Veröffentlichung des neuen Lektionars zitierte Trautman die Befürchtung vieler katholischer Exegeten, daß das Lektionar der Entwicklung bei nichtkatholischen Übersetzungen hinterherhinken könnte.

Zwischenbericht der Sekten-Enquete-Kommission

Die im Mai 1996 vom Deutschen Bundestag eingesetzte Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" legte am 10. Juli einen Zwischenbericht vor, in dem sie Rechenschaft über ihre bisherige Arbeit gibt. Der Bericht setzt sich in seinem Hauptteil zusammen aus protokollartigen Berichten über die unternommenen Anhörungen, eine Übersicht über den Stand der Planung der weiteren Arbeit sowie ersten Handlungsempfehlungen und Stellungnahmen. In Ausarbeitungen von vier Arbeitskreisen, die als Anlagen zum Bericht zugänglich gemacht werden, geht es um folgende Fragestellungen: die zeitgeschichtliche Entwicklung des Problems und seine politische Wahrnehmung (1); die Beschreibung konfliktbezogener Merkmale des Phänomens (2); die Betätigungsfelder einschlägiger Gruppen im Bereich Lebenshilfe, Persönlichkeitsentwicklung und Therapieangebote (3) sowie den Problembereich Kindeswohl / Kindesmißbrauch (4). Bei der Umschreibung der Aufgabe der Enquete-Kommission weist der Bericht darauf hin, daß es nicht darum gehe, „Bewertungen von Religion oder Weltanschauungen vorzunehmen". Die Kommission sei zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität verpflichtet und respektiere die „Entscheidung jedes Einzelnen, sich zu seinem selbstgewählten Glauben zu bekennen". Grundlage der staatlichen Beschäftigung mit dem Thema könne nur eine „differenzierte, vorurteilsfreie und wissenschaftliche Analyse von Zielen, Praktiken und Methoden der Gruppierungen sowie deren Konfliktwirkung" sein. Ausdrücklich begrüßt wird von der Enquete-Kommission der Beschluß der Innenministerkonferenz vom 6. Juni 1997, die Scientology-Organisation durch den Verfassungsschutz von Bund und Ländern beobachten zu lassen. Zum Berichtsgegenstand stellt die Kommission „erhebliche Forschungsdefizite" fest und fordert Universitäten und sonstige Forschungseinrichtungen in Deutschland auf, die Forschung auf dem Gebiet der sogenannten Sekten und Psychogruppen zu verstärken. Auch sollten Grundlagen für die akademische Lehre sowie Fort- und Weiterbildungsmaßnahmen erarbeitet werden. Ein

Sondervotum u. a. von einem Kommissionsmitglied von Bündnis 90/ Die Grünen distanziert sich aus methodischen Gründen von dem Bericht. Die sogenannten Sekten und Psychogruppen würden fälschlicherweise vor allem als ein gesellschaftliches Problem wahrgenommen. Nach den bisherigen Ergebnissen der Kommissionsarbeit seien keine Tatsachen bekannt, die es rechtfertigen würden, in religiösen und weltanschaulichen Minderheiten generell eine Gefahr für Individuen, Gesellschaft oder den Staat zu sehen. Als vorläufiger Termin für die Vorlage des Endberichts der Kommission ist nach Angaben des Berichts Frühjahr 1998 vorgesehen.

Bücher

FRIEDHELM HENGSBACH/BERNHARD EMUNDS / MATTHIAS MÖHRING-HESSE, Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 239 S. 26,80 DM.

Der Untertitel „Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen?" verrät die Absicht, die die Autoren mit dem bereits drei Monate nach Veröffentlichung des Gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen erschienenen Buch verfolgen. Der Leiter des Frankfurter Nell-Breuning-Institutes, Friedhelm Hengsbach, und seine beiden Mitarbeiter – Bernhard Emunds gehörte der Redaktionsgruppe an, die die ersten Entwürfe des Wirtschafts- und Sozialwortes verfaßt hat – wollen keine „ausgewogene Interpretation" des Kirchenwortes vorlegen. Ausdrücklich bekennen sie sich dazu, „einseitig" die verschiedenen Aussagen gewichtet zu haben. Besonders sorgfältig herausgearbeitet wird dabei die Kritik der Kirchen an „marktradikalen" Ansätzen zur Sicherung des Standorts Deutschland. Vielmehr geht es ihnen darum aufzuzeigen, wie sich die einzelnen Aussagen und Forderungen des Sozialwortes in konkrete politische Reformen „übersetzen" lassen. Diese weiterführenden Überlegungen ordnen die Autoren (zwei kürzere Artikel zu frauenpolitischen Themen, zur wirtschaftlichen und sozialen Sonderproblematik der neuen Bundesländer und eine grundsätzlich ansetzende Reflexion zur Produktions- und Lebensweise in Deutschland wurden von zwei Autorinnen und einem Autor verfaßt, die ebenfalls in den Entstehungsprozeß des Sozialwortes involviert waren) vier „Reformkorridoren" zu, die sie durch die kirchliche Erklärung aufgestoßen sehen: die Kontrolle und Ergänzung staatlichen Handelns durch die Zivilgesellschaft; den strukturellen Umbau der deutschen Wirtschafts- und Sozialordnung zu einer ökologisch-sozialen Marktwirtschaft; die Reform der sozialen Sicherungssysteme, unter anderem auch mit der Maßgabe, sie durch Elemente sozialer Grundsicherung „armutsfest" zu machen; und ein neues Verständnis von Arbeit, das eine gerechtere Neuverteilung von Erwerbs- und Familienarbeit auch zwischen Männern und Frauen ermöglicht und die generelle Fixierung auf die Erwerbsarbeit aufbricht. Trotz dieser schon weiterführenden Absicht bietet das Buch eine gute Lese- und Interpretationshilfe für das gerade auch der vielen Konsensformeln wegen nicht einfach zu handhabende Wort der Kirchen. Mit der von den Kirchen selbst dem eigentlichen Text des Sozialwortes vorangestellten, in zehn Thesen verfaßten „Hinführung" sind Hengsbach und seine Mitarbeiter allerdings so unzufrieden, daß sie eigene Thesen formulieren, die die Kernaussagen der kirchlichen Stellungnahme zusammenfassen. Hilfreich ist aber vor allem, daß sich die Sozialethiker um eine allgemeinverständliche Darstellung auch schwieriger und komplexer wirtschafts- und sozialpolitischer Sachverhalte bemühen. *A.F.*

MAGDA MOTTÉ, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. 232 S. 48,– DM.

Spuren der Transzendenz in der Literatur der Gegenwart zu entdecken, bleibt Absicht und Leistung des vorliegenden Bandes. Mit großer Sensibilität für die Eigenart der Dichtung, ihrer Formen und Absichten, ihrer Gattungen und ihrer fiktionalen, poetischen Wirklichkeit werden die allfälligen theoretischen Probleme sachkundig diskutiert und konkrete Interpretationen dargeboten. Den grundsätzlichen Aspekten ist der erste Teil gewidmet, der zwischen einer ethisch-existentiellen, einer transzendental-religiösen und einer jüdisch-christlichen Dimension der Literatur klar zu unterscheiden weiß. Statt einer vorschnellen Etikettierung bestimmter Werke als „christlicher Literatur", welche „gegen die Autonomie des literarischen Kunstwerks verstößt", sollte „besser von religösen oder christlichen Elementen in der Literatur" (46) gesprochen werden. Dem Bezug auf die Bibel, vor allem die Jonas-Geschichte, und der schwierigen Frage nach religiöser Provokation in Literatur, Theater und Film heute sind weitere Überlegungen gewidmet. Von einem „unqualifizierten Protestverhalten", das „in höchsten Kirchenkreisen anzutreffen" (80) ist, wird hier u. a. gesprochen. Den vielfältigen Gattungen und Formen ist der zweite Teil gewidmet, der vor allem die Parabel (welche im

20. Jahrhundert „als selbständige Textform ihre volle Ausprägung findet"; 98) und die Parodie behandelt. Auch hier finden sich in guter Zusammenstellung theoretische Information und Diskussion sowie praktische Beispiele eindringlicher Interpretation. Selbst ungeheuerlichen Provokationen für das Christliche vermag Motté noch Respekt abzugewinnen, denn sie „verspotten nicht den literarischen und ideellen Wert der (christlichen) Vorlage, wohl aber die Verkürzung der Botschaft in der Rezeptionsgeschichte, die falsche Akzentuierung, die Vereinseitigung, den unsensiblen Umgang mit Gegenmeinungen, den absoluten Machtanspruch" (143). Mit einem Durchblick zur literarischen Behandlung von Schuld und Tod endet dieser instruktive Band. *A. S.*

MARKUS SCHRÖDER, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996. 257 S. 160,– DM.

Die Frage nach dem Wesen des Christentums – in religiösen Umbruchszeiten und deshalb auch heute verstärkt gestellt – verbindet sich theologiegeschichtlich vor allem mit Namen wie A. von Harnack und E. Troeltsch. Demgegenüber weist das vorliegende Buch auf den gewichtigen Beitrag hin, den schon im 19. Jahrhundert Friedrich Schleiermacher (1768–1834) zu ihrer Beantwortung geleistet hat. Ein erster Teil stellt die Wesensbestimmung des Christentums vor, wie Schleiermacher sie in der Einleitung zu seiner „Glaubenslehre" von 1821/22 vorgenommen hat. Das Christentum wird hier als monotheistische, an Jesus von Nazareth gebundene Erlösungsreligion charakterisiert. Der zweite Teil untersucht die von Schleiermacher bei der Wesensbestimmung angewandte Methode: Das spezifisch Christliche kann unter den Bedingungen der Neuzeit nicht mehr durch einen unkritischen Rückgriff auf Schrift und Dogma, sondern nur in der Kombination (religions)philosophischer und historischer Erkenntnisse erhoben werden. Ein dritter Teil des Buches zeigt die Kongruenz von Wesensbegriff und historischer Detaildarstellung von Wort und Geschichte Jesu bei Schleiermacher auf. Daß Jesus in beiden Fällen vor allem als der Träger einer kontinuierlichen, unerschütterlichen Gottesgewißheit erscheint, war für Schleiermacher nicht ideales Konstrukt, sondern geschichtliche Wahrheit, hielt er doch das Johannes-Evangelium für das älteste und zuverlässigste. Schröder weist zu Recht darauf hin, daß von diesen Prämissen aus nur ein eingeschränkter Zugang zur Passion Jesu zu gewinnen ist. Etwas unterbewertet scheint die Bedeutung von Schleiermachers Theorie der religiösen Subjektivität (vgl. 48–55, 229), die doch wohl (zumindest in der 2. Auflage der „Glaubenslehre") die transzendentalphilosophische Grundlegung eines allgemeinen Gottesbewußtseins darstellt und sich weit stärker als von Schröder wahrgenommen restriktiv auf die inhaltliche Sicht des Christentums (Freiheits- und Sündenbegriff, Christologie, Trinitätslehre) auswirkt. Insgesamt reiht sich Schröders Arbeit gut in die zur Zeit auf evangelischer Seite rege und auf hohem Niveau betriebene Schleiermacher-Forschung ein. Erneut zeigt sich, daß auch die katholische Theologie Schleiermacher verstärkt Beachtung schenken sollte.

W. C.

LUDWIG WITTGENSTEIN, Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932; 1936–1937. Diplomatische und normalisierte Fassung in zwei Bänden. Haymon-Verlag, Innsbruck 1997. 416 S. 72,– DM.

Dem Brenner-Archiv in Innsbruck verdanken wir durch seine Beziehungen zum verwandtschaftlichen Umfeld der Familie Wittgenstein ein bisher als „verschollen" bezeichnetes Manuskript des großen Philosophen der Sprachkritik. Bei der normalisierten Ausgabe handelt es sich um die bereinigte Letztfassung, während die sog. diplomatische Fassung den Entstehungsprozeß der Tagebücher mit allen Varianten und Korrekturen des Verfassers wiedergibt. Die hier angezeigten Tagebücher stammen aus den Jahren 1930 und 1936/1937. Wer sich auf sie einläßt, wird mit einem existentiellen Ernst konfrontiert, der in der Suche nach Klarheit über sich selbst an der Grenze des Sagbaren entlang schonungslose Offenheit mit dem Versuch verbindet, die therapeutische Funktion der Philosophie freizulegen. „Die Denkbewegung in meinem Philosophieren müßte sich in der Geschichte meines Geistes, seiner Moralbegriffe und dem Verständnis meiner Lage wiederfinden lassen." Diese erweist sich in den Tagebüchern als überaus schwierig und kompliziert, ein angefochtenes Dasein, dem unerbittliche Entschlossenheit eignet, es dennoch auszuhalten. Im Tagebuch von 1936/37 stößt der Leser auf Wittgensteins religiöses Denken, das in seiner Sprachform unter dem anhaltenden Einfluß der Lektüre Kierkegaards von einer sehr strengen, nur neutestamentlich bestimmten Glaubensauffassung geprägt ist. Wittgenstein bezeichnet die religiöse Erfahrung als „Leiden des Geistes", und Glaube ist für ihn nur Glaube, wenn er die Lebensweise verändert, neue, von Wissenschaft und Philosophie wesentlich unterschiedene Gebiete der Sprache öffnet. Im nicht ausgetragenen, durch das fehlende alttestamentliche Schöpfungsvertrauen verursachten Konflikt des Christentums mit der „Welt" entlastet Wittgenstein für einen Augenblick der Schöpfungsgedanke: „Warum soll ich einen einmaligen Akt der Schöpfung postulieren und nicht einen dauernden Akt des Erhaltens – der einmal angefangen hat, der einen zeitlichen Anfang hatte oder was aufs Gleiche hinausläuft, ein dauerndes Erschaffen?" Der vorzügliche, umfangreiche Kommentar der Herausgeberin bietet einerseits mit biographischen, zeit- und kulturgeschichtlichen Informationen und andererseits mit Hinweisen auf weitere, verwandte Textstellen aus dem Nachlaß Wittgensteins ein faszinierendes geistiges Netzwerk. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

KÜHN, ULRICH. Die ökumenische Verpflichtung der lutherischen Theologie. In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 122 Heft 6 (Juni 1997) S. 524–533.

Es handelt sich um die Abschiedsvorlesung des vor allem auch um das ökumenische Gespräch hochverdienten Leipziger evangelischen Systematikers. Kühn setzt sich dabei kritisch mit dem von verschiedenen Seiten in der deutschen evangelischen Theologie erhobenen Vorwurf auseinander, der bisherige lutherisch-katholische Dialog sei Ausdruck einer zunehmenden „Katholisierung" des Luthertums und deshalb negativ zu bewerten. Demgegenüber erinnert Kühn an die „katholischen" Elemente der lutherischen Reformation selber: „Diese Katholizität ist gewiß nicht identisch mit dem Selbstverständnis des römischen Katholizismus, aber sie bildet doch eine überraschend konvergierende Perspektive gerade für das ökumenische Gespräch in der westlichen Christenheit." In diesen Zusammenhang gehören für ihn die Verwiesenheit auf die Heilige Schrift jenseits eines enggeführten Schriftprinzips, der betonte Bezug der lutherischen Reformation auf die kirchliche Tradition, ihr Festhalten an der Struktur des kirchlichen Amtes ungeachtet aller notwendigen und „bis heute teilweise unüberholten" Kritik am römisch-katholischen Amtsverständnis und die aus der lutherischen Rechtfertigungslehre erwachsende ökumenische Verpflichtung. Die von Kühn kritisierte protestantische Rekonfessionalisierung ist für ihn auch „eine gewisse deutsche Provinzialisierung".

LANDERSDORFER, ANTON. „Hie Staatsschule, dort Kirchenschule". In: Münchener Theologische Zeitschrift Jhg. 48 Heft 3/4 (1997) S. 313–330.

Der Autor liefert einen aufschlußreichen Beitrag zur in den letzten Jahren wieder aufgeflammten innerkirchlichen Diskussion über die Theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten, indem er eine in vieler Hinsicht vergleichbare Kontroverse der letzten Jahrhundertwende darstellt. Auch damals wurde aus Anlaß der Gründung einer katholisch-theologischen Fakultät an der (seinerzeit deutschen) Universität Straßburg heftig darüber gestritten, ob die wissenschaftliche Ausbildung künftiger Priester an kirchlichen Seminaren oder an staatlichen Fakultäten stattfinden solle. Kritiker der Fakultäten hielten diesen mangelnde Kirchlichkeit vor und warnten vor schädlichen Einflüssen der staatlichen Universität auf die angehenden Priester; die Verteidiger des deutschen Systems der Priesterausbildung warnten vor einem Rückzug der Theologie aus der Universität, der eine Absage an die öffentliche Präsenz von Kirche und Glauben bedeuten würde. Die besseren Argumente lagen für Landersdorfer eindeutig bei den Befürwortern der Theologenausbildung an Universitätsfakultäten. Er zitiert den damaligen Freiburger Kirchenrechtler Franz Heiner mit dem Satz, wer den Rückzug von der Universität betreibe, „der stellt sich ein Zeugnis seiner Beschränktheit und Kurzsichtigkeit für die Bedürfnisse unserer Zeit aus, die er vor Gott wird verantworten können."

Kultur und Gesellschaft

REESE-SCHÄFER, WALTER: Supranationale oder transnationale Identität – zwei Modelle kultureller Integration für Europa. In: Politische Vierteljahresschrift Jhg. 38 Heft 2 (Juni 1997) S. 318–329.

Den Ausgangspunkt dieses Beitrags bildet die Annahme, daß eine belastbare kollektive Identität in Europa unverzichtbare Voraussetzung einer weiteren Integration ist. Für Reese-Schäfer stehen dafür zwei „Identitätspolitiken" zur Wahl, die er typisiert einander gegenüberstellt: eine supranationale gesamteuropäische Identität, die nach und nach und sicherlich durch eine Reihe von Übergangskrisen hindurch die Nationalitäten einschmelzen werde oder die Zielvorstellung eines Nationalitätenverbundes, bei dem die maßgeblichen Staatsaufgaben auf nationalstaatlicher Ebene verbleiben würden. Den Vorzug des ersten Modells begründet Reese-Schäfer vor allem mit der damit verbundenen weiteren Demokratisierung: Die Regierungsfunktionen der Europäischen Union unterständen dann in sehr viel direkterer Weise einer repräsentativ parlamentarischen Kontrolle; nachteilig bleibe eine relative „Bürgerferne". Für die zweite Lösung spreche der vermutlich aussichtsreichere kulturelle Minderheitenschutz. Während aber auf der Ebene der Institutionen viel für eine supranationale Politik spreche, bleibe für den kulturellen Bereich allenfalls eine „transnationale Identitätsform" vertretbar. Der Versuch, eine kollektive kulturelle Identität Europas zu propagieren, wäre angesichts sprachlicher, informationeller und kultureller Globalisierungsprozesse aussichtslos, würde aber auch im normativen Sinne der europäischen Vielfalt in keiner Weise gerecht werden.

THOMPSON, MARK R. Die weltweite Demokratisierungswelle und die Erfahrungen der ASEAN-Länder. In: KAS-Auslandsinformationen Jhg. 13. Heft 6 (1997) S. 80–96.

Im ersten Teil seines Beitrags skizziert und analysiert der Glasgower Politologe die weltweite Demokratisierungswelle der letzten zwanzig Jahre, die in den 70er Jahren in Südeuropa beginnend, zunächst nach Lateinamerika überschwappte und schließlich auch den asiatisch-pazifischen Raum erreichte, von den Philippinen nach Südasien rollte, um schließlich im Zusammenbruch des sowjetischen Blocks zu gipfeln. Obwohl sich die Welle abzuschwächen scheine, habe sie doch auch Afrika erreicht, obgleich in einigen Ländern dort die Demokratie komplett gescheitert sei. Die Ursachen für die Demokratisierungswelle selbst sieht Thompson in Abgrenzung zur sogenannten Modernisierungstheorie in den wirtschaftlichen Schwierigkeiten der autoritären Regime, aber etwa auch im veränderten Politikverständnis der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und schlicht in den mangelnden ideologischen Alternativen zur Demokratie. Den Grund, warum im internationalen Vergleich innerhalb der ASEAN-Staaten nur sehr verhalten Demokratisierungen stattgefunden haben – als Beispiele wählt Thompson Indonesien, Malaysia und Singapur – sieht der Autor darin, daß sich ihre Regierungen hauptsächlich nur durch hervorragende wirtschaftliche Ergebnisse legitimierten. Einige hätten überdies zwar die Form, nicht aber den Charakter eines demokratischen Landes angenommen.

Notizen

Den bisherigen Diözesanbischof von Krk, Josip Bozanić, hat Johannes Paul II. zum neuen Erzbischof von Zagreb ernannt. Zuvor hatte der Papst das vor drei Jahren eingereichte Rücktrittsgesuch des bisherigen Amtsinhabers, Kardinal Franjo Kuharić, angenommen. Am gleichen Tag errichtete der Papst auch zwei neue Diözesen in Kroatien, die beide vom Territorium der Erzdiözese Zagreb abgetrennt wurden. Der Zagreber Weihbischof Marko Culej wurde erster Bischof der Diözese Varaždin, der Leiter des Katechetischen Instituts der Theologischen Fakultät von Zagreb, Antun Skorcevi, erster Bischof von Požega.

Das US-amerikanische Verfassungsgericht urteilte in einer seit langem erwarteten Grundsatzentscheidung (vgl. HK, März 1997, 116ff.) einstimmig, daß es in den USA kein Recht auf Tötung auf Verlangen durch Ärzte geben könne. Ein solches Recht habe keinen Platz innerhalb der Tradition der Vereinigten Staaten – auch nicht für Kranke, die sich in einem terminalen Stadium befänden und bei vollem Bewußtsein seien. Die Richter beharrten auf dem Unterschied zwischen (aktiver) Beihilfe zum Sterben und (passivem) Sterbenlassen. Der Supreme Court hob damit Entscheidungen zweier Berufungsgerichte auf, die Verbote von aktiver Sterbehilfe in den Bundesstaaten Washington und New York für verfassungswidrig erklärt hatten.

Den 67jährigen italienischen Vatikandiplomaten Oriano Quilici ernannte Johannes Paul II. zum neuen Nuntius für die Schweiz und Liechtenstein. Seit 1990 vertrat Quilici den Vatikan in Venezuela. Von 1971 bis 1975 war er bereits einmal im deutschsprachigen Raum tätig, und zwar in Wien als Nuntiaturrat bzw. als Ständiger Vertreter des Heiligen Stuhls bei der Internationalen Atomenergie-Behörde und der UN-Entwicklungsorganisation UNIDO. Quilici tritt damit die Nachfolge des im Frühjahr überraschend zum Nuntius in Ungarn berufenen Erzbischof Karl-Josef Rauber an.

Verhalten optimistisch reagierten die christlichen Kirchen auf die Übergabe der britischen Kronkolonie Hongkong an China am 1. Juli. Nach der Rede des neuen Regierungschefs von Hongkong, Tung Chee Hwa, vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, in der dieser die Achtung der Religionsfreiheit zugesichert hatte, äußerte sich LWB-Generalsekretär Ishmael Noko zufrieden und in der Überzeugung, „daß es in Hongkong für die Kirchen eine Zukunft gibt". In seinem Brief an den Bischof von Hongkong, Kardinal John Baptist Wu Cheng-chung, versicherte Johannes Paul II. die Katholiken seiner Solidarität und zeigte sich zuversichtlich, daß die Bemühungen um die Evangelisierung in der Diözese Hongkong zunehmen würden, so daß sie mehr noch als zuvor die „Stadt auf dem Berg" inmitten Chinas sein werde (O.R. 28.6.97). Der Präsident der taiwanesischen Bischofskonferenz, der Bischof von Kaoshiung, Paul Shan Kuo-hsi, erklärte gegenüber der katholischen Nachrichtenagentur „UCA News", Hongkong werde keinerlei Schwierigkeiten zu befürchten haben.

In Briefen an Israels Ministerpräsident Benjamin Netanyahu und den Präsidenten der Palästinensischen Autonomiebehörde, Jassir Arafat, äußerte sich Johannes Paul II. besorgt über den Fortgang der Friedensbemühungen im Nahen Osten (Wortlaut in: Osservatore Romano, 27.6.97). Der Papst forderte die Verantwortlichen auf beiden Seiten dazu auf, alles zu vermeiden, was die Spannungen und Enttäuschungen weiter erhöhen könnte. Vor allem anderen müsse den palästinensischen wie den israelischen Führern das Schicksal ihrer Völker und die Zukunft der jungen Generation am Herzen liegen.

Mit Genugtuung habe man die Entscheidung des baden-württembergischen Verwaltungsgerichts zur Kenntnis genommen, das Anfang Juli die Verfassungsmäßigkeit des verpflichtenden Ersatzfaches Ethik bestätigt hatte, betonte die Katholische Erziehergemeinschaft (KEG) in einer Erklärung zu diesem Vorgang. Damit sei klargestellt, daß Kinder, deren Eltern keinen Religionsunterricht für sie wünschten, trotzdem ein Schulfach zu belegen hätten, das ausdrücklich auf die Thematisierung von persönlichen und sozialen Werten zentriert sei. Die KEG vermutet hinter dem Vorstoß, das Fach Ethik aus den Pflichtfächern zu streichen, eine bundesweit angelegte Strategie, „die sich vordergründig gegen das Ersatzfach Ethik richtet, aber in Wirklichkeit das Pflichtfach Religion meint."

Zweiundzwanzig Jahre nach dem Ende der portugiesischen Kolonialherrschaft haben die Republik Angola und der Vatikan volle diplomatische Beziehungen aufgenommen. Wegen des mehr als 20 Jahre dauernden Bürgerkriegs in dem Land war dieser Schritt erst jetzt möglich. Seit April dieses Jahres wird das Land von einer Regierung der nationalen Einheit und Versöhnung regiert, der Vertreter der lange Zeit verfeindeten marxistischen MPLA wie auch der rechtsgerichteten UNITA angehören. In einer Presseerklärung des Vatikans aus Anlaß der Aufnahme diplomatischer Beziehungen heißt es, die katholische Kirche biete ihre Dienste an, um zur Heilung der Wunden des Krieges und zum Aufbau des Landes in Einheit und Demokratie beizutragen.

Das Basiskriterium zur Beurteilung des wirtschaftlichen Globalisierungsprozesses müsse die Frage bleiben, inwieweit dieser die vorrangige Wirklichkeit der einen Welt stärken und befördern könne, nämlich die Bestimmung, „eine Weltfamilie zu sein, in der alle Mitglieder die gleichen Rechte und den gleichen Zugang zu den Gütern der Schöpfung haben", unterstrich der Sekretär des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, Diarmuid Martin vor der Jahreskonferenz des Wirtschafts- und Sozialrates der Vereinten Nationen (ECOSOC), die vom 30. Juni bis 25. Juli in Genf stattfand. Er erinnerte an die, die strukturell bedingt „Verlierer" dieses Prozesses seien, vor allem die ärmsten und hochverschuldeten Länder. Ausdrücklich beklagte er die Auslandsverschuldung, die weltweite Korruption und den internationalen Handel mit Rüstungsgütern.

Auf der Grundlage des 1991 von den anglikanischen Bischöfen verabschiedeten Dokumentes zu „Fragen menschlicher Sexualität" diskutierte die Mitte Juli in York tagende Generalsynode der Church of England die kirchliche Position zur Homosexualität, „das wahrscheinlich derzeit schwierigste und am stärksten kontroverse Thema auf der anglikanischen Tagesordnung überhaupt" (so ein Kommentar in The Tablet vom 5. Juli 1997). Die Synode bekräftigte die aktuelle kirchliche Haltung, die homosexuelle Partnerschaften unter Laien duldet, Klerikern jedoch untersagt, ihre sexuellen Neigungen zu praktizieren.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 9 51. Jahrgang September 1997

Der Mensch ist von Natur aus ambivalent.

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Was hält die Gesellschaft zusammen?

Wer und was hält die moderne Gesellschaft wie zusammen? Der Frage begegnet man zur Zeit an allen Ecken und Enden des politischen, publizistischen und literarischen Geschäfts; auf Kongressen, auf Parteitagen, in Fortbildungsseminaren, in Feuilletons, in Interviews und Talkshows. Das im Frühsommer bei Suhrkamp erschienene, von *Wilhelm Heitmeyer* herausgegebene, allerdings allein auf Deutschland bezogene Sammelwerk („Bundesrepublik Deutschland. Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft. Bd. I: Was treibt die Gesellschaft auseinander?, Bd. II: Was hält die Gesellschaft zusammen?") ist nur ein besonders kondensierter Ausdruck verbreiteten Räsonierens über Binde- und Fliehkräfte, Spannungen und Diskrepanzen, Solidaritätspotentiale und Zersetzungserscheinungen im gesellschaftlichen Zusammenleben wie in dem die Gesellschaft tragenden Gefüge institutioneller Vernetzungen.

Gesellschaft ist nicht ein Etwas, das aus sich selbst heraus agiert

Darin kommt zum einen die erkannte Notwendigkeit und zunehmende Bereitschaft zum Ausdruck, den hochkomplexen Wandel einer in sich schon hochkomplexen Lebens- und Institutionswelt nicht sich selbst zu überlassen, sondern sich Rechenschaft über dessen Richtung und Folgen zu geben und entsprechend nach Orientierung zu suchen. Zum andern entspringt der auf die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt konzentrierte Reflexionsaufwand der unverkennbar wachsenden Sorge, sei es um die Wandlungsfähigkeit eines in Besitzständen erstarrten und vom Zerfall bedrohten Konglomerats antagonistischer Interessen, sei es um die vermeintlich oder tatsächlich schwindende Problemlösungsfähigkeit der den gesellschaftlichen Zusammenhalt nicht mehr garantierenden, sondern nur noch organisierenden politischen Instanzen, sei es um die Haltbarkeit der vom kollektiven Verhalten der einzelnen abhängigen Solidar- und Bindungbereitschaft, deren Verschleiß den inneren Frieden trotz staatlichen Gewaltmonopols und funktionierender Polizei brüchig macht.

Es geht also bei der Frage, was die zeitgenössische Gesellschaft („eigentlich", „noch") zusammenhält, nicht *allein* um die vom Verhalten der einzelnen, abhängigen sozio-moralischen Bindekräfte, sondern ganz elementar auch um die in den einzelnen Teilsystemen der Gesellschaft (in der Wirtschaft, im sozialen Management, in den politischen Parteien) obwaltenden Kräfte bis hin zur Frage der Regierbarkeit der Gesellschaft in ihrer staatlichen Verfaßtheit. Dies allein schon deswegen, weil „Gesellschaft" entgegen gängigem Sprachgebrauch nicht ein undefinierbar freischwebendes und aus sich selbst heraus agierendes Etwas ist, sondern die Gesamtheit sozialer Interaktionen und Beziehungen samt deren institutionellen Ausformungen darstellt und trotz der notwendigen Autonomie der Teilsysteme ohne politisches Zentrum nicht denkbar ist.

Deswegen gehört zur Frage, was die zeitgenössische Gesellschaft zusammenhält oder was ihren Zusammenhalt gefährdet, die politische Konsensbildung bei der Gesetzgebung ebenso wie das Verhalten und das Machtgleich- oder -ungleichgewicht zwischen den für den sozialen Frieden wie für die Leistungsfähigkeit einer Gesellschaft insgesamt konstitutiven Kräfte. Aber das Hauptaugenmerk und die Hauptsorge der Reflexion über den gesellschaftlichen Zusammenhalt richtet sich aktuell ohne Zweifel auf die Frage nach der

Solidaritäts- und Bindungsbereitschaft der einzelnen, der Gesellschafts- wie der Staatsbürger in ihren individuellen und kollektiven wie organisationsgesellschaftlichen Verhaltensformen. Die Konzentration auf die Sorge um die Haltbarkeit der sozialen Bindekräfte ginge zwar fehl, würde sie isoliert betrachtet. Es nützte wenig, über die Ego- und Wegschaumentalität zu moralisieren und individualistische Beliebigkeit zu geißeln. Die Frage der Gesellschaftsmoral ist immer auch eine institutionelle Moralität, eine Frage nach der Moralität von Gesetzen und deren Anwendung.

Je dichter die soziale und rechtliche Vernetzung, bei gleichzeitiger Verselbständigung der Teilsysteme, um so mehr auch moralische Verantwortlichkeit sammelt sich zudem in den Systemregeln, die auf das Verhalten der einzelnen formell oder informell zurückwirken. Klagen von Politikern und solchen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die für die Verabschiedung und Durchführung von Gesetzen eine unmittelbare oder doch mittelbare Verantwortung haben, über Egogesellschaft und schwindenden Gemeinsinn entpuppen sich insoweit als billige moralische Alibiveranstaltung

Dennoch ist die Konzentration auf die Frage sozialen Bindungsverhaltens sowohl unter individual- wie unter institutionenethischen Gesichtspunkten alles andere als zufällig. Sie legt sich nicht nur nahe aufgrund auffallender Zersetzungsphänomene, die über das Maß des in einer jeden Gesellschaft Üblichen hinausgehen (Brüchigkeit familialer Bindungen, Desintegrationserscheinungen unter Jugendlichen, Gewaltbereitschaft, Umsichgreifen von Korruption auch in der öffentlichen Verwaltung, Wirtschaftskriminalität – nicht nur letztere als Ausdruck und Folge eines verabsolutierten Konkurrenzdenkens). Sie reicht tiefer und betrifft Bürgerschaft, Gesellschaft und Staat am wundesten Punkt ihrer liberalen, demokratischen, pluralistischen Verfaßtheit.

Keine staatsethische Maxime wird – zumindest in Deutschland – so oft wiederholt wie der vor rund dreißig Jahren von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* formulierte Satz: „Der freiheitliche säkulare Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen." Aber was bedeutet das, und welche Konsequenzen hat das, was es bedeutet?

Im Kern: Der freiheitliche, aus der Aufklärung hervorgegangene säkulare Verfassungsstaat garantiert Freiheitlichkeit durch Bindung aller staatlichen Gewalt an die Unveräußerlichkeit individueller Freiheitsrechte als Menschenrechte. Der moderne Verfassungsstaat hat sich anders als einst noch der Kaiser des Römischen Reiches Deutscher Nation nicht nur um das Seelenheil seiner „Untertanen" nicht zu kümmern, er darf, will er seinem eigenen Wesen nicht widersprechen, auch kein sittliches Fundament des gesellschaftlichen Zusammenlebens festlegen. Der einzelne ist, wie Böckenförde es formuliert, prinzipiell „auf sich selbst und seine Freiheit gestellt".

Es gibt aber auch in der freiheitlich und pluralistisch verfaßten Gesellschaft keine Autorität, die ein solches Fundament verbindlich, im Sinne von die Allgemeinheit bindend, festlegen könnte oder dürfte. Auch die Kirchen können und dürfen es nicht. Ihre Vorstellungen von individueller, gesellschaftlicher, privater wie öffentlicher Moral können nur Angebote sein wie die anderer Sinn- und Moralanbieter auch.

Die den gesellschaftlichen Zusammenhalt konstituierenden gesellschaftlichen Verbindlichkeiten müssen also aus der Gesellschaft selbst kommen. Aber wie? Und in welcher Richtung formt sich, was an Zusammenhalt schaffender Verbindlichkeit aus der Gesellschaft tatsächlich kommt? Kann daraus überhaupt mehr werden als je nach den herrschenden Trends wechselnde kombinierte Beliebigkeit? Und wenn schon, welches sind die Quellen, aus denen die die Gesellschaft zusammenhaltenden Verbindlichkeiten geschöpft werden (können)? Aus Beständen eines überkommenen Gemeinsinns, von denen die liberale Gesellschaft noch Jahrhunderte zehren konnte, die aber inzwischen „deutliche Zeichen der Erschöpfung zeigen" *(Helmut Dubiel)*, gerade auch von den Quellen, die christliche Lebens- und Verhaltensregeln darstellen? Aber deren gesellschaftliche Abspaltung von ihren religiösen Wurzeln machen gerade sie in der Wirkung auf Personen wie auf Institutionen schwach.

Welches sind die Quellen, aus denen Verbindlichkeit geschöpft wird?

Was wäre die Konsequenz daraus: Völlige Freigabe des individuellen Verhaltens, Zusammenhalt schaffen nur über *Systemregeln*? Diese sind zweifellos wichtig, um so wichtiger, je vernetzter und zugleich arbeitsteiliger eine Gesellschaft in ihrem Zusammenwirken ist. Aber zwischen arbeitsteiligen Systemen entscheiden allzu leicht die Machtverhältnisse. Die machtvolleren Teilsysteme können es sich leisten, schwächere, aber für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und das Menschliche ebenso notwendige Teilsysteme nur als Randbedingungen wahrzunehmen.

Und die Systemregeln, ob gesetzlich festgelegt oder autonomer Geltung, bewirken nur von sich aus und eben nur innerhalb des Systems, dem sie angehören, das eventuell Richtige. Sie sind abhängig von den *Menschen*, die sie umsetzen, einhalten oder verletzen. Sie sind abhängig also von deren Motivationen, Neigungen, Interessen (ein Steuersystem, das durch ein Labyrinth von Ausnahmen von sich aus Steuerhinterziehungen begünstigt, kann als Musterbeispiel desintegrativer Wirkung auf Solidar- und Verantwortungsbereitschaft der Bürger gelten: aber bestechliche Finanzbeamte können auch das gerechteste Steuersystem ruinieren). Zudem bedarf es, damit Zusammenhalt überhaupt erst institutionell konstituiert wird, der politischen Autorität als Gemeinwohlgarant.

Woher aber nimmt diese die Kriterien dafür, wenn sie Verbindlichkeiten nicht selbst setzen, sondern nur das für verbindlich erklären kann, was sich im gesellschaftlichen Prozeß als konsensfähig herausbildet? Aus dem politischen Verfahrensprozeß selbst, in dem sie, soweit sie das kann,

diesem ihr Profil aufdrückt? Oder schlicht über die Gesetzgebung? Aber damit würde der freiheitliche Verfassungsstaat sich selbst verleugnen, er würde als Gesetzgeber wenigstens kompensatorisch selbst Gesellschaftsmoral setzen. Und beklagen wir uns nicht längst schon darüber, daß das Recht zum Moralersatz wird mit der Folge, daß die Leute nur das für ihr privates und öffentliches Tun als verbindlich ansehen, wozu sie von Gesetzes wegen verpflichtet sind? Bloße Gesetzesmoral ist gesellschaftlich äußerst brüchig, als Kitt sowohl institutionellen wie speziell informellen Zusammenhalts unbrauchbar.

Woraus also das moralische Potential für den gesellschaftlichen Zusammenhalt schöpfen? Wie die verloren geglaubten „Gewohnheiten des Herzens" *(Alexis de Tocqueville)* wiedergewinnen oder, da auch sie höchst ambivalent sein können, gemeinsinnverträglich machen?

Durch gesellschaftlichen Diskurs? Durch eine als gemeinschaftsstiftend verstandene Streitkultur? Die Erkenntnis, was den notwendigen Zusammenhalt einer Gesellschaft formt und was diesen Zusammenhalt zerstört, fällt nicht vom Himmel. Der Diskurs ist ein notwendiges demokratisches Instrument der Konsensbildung. Dabei kann es in allen Schichten der Interaktion streitbar zugehen. Nichts kann u. U. die notwendigen Bindungen stärker bewußt machen als das loyale Austragen und Durchstehen von Konflikten. Aber Diskurs und Konfliktaustragung sind Wege, jedoch keine ausschließlichen. Und wollte man gar den Diskurs auf den politischen Prozeß bzw. auf das demokratische Verfahren der Konsensherstellung reduzieren, gleichgültig worin der Konsens inhaltlich letztlich mündet, so wäre das das Ende aller Bindung an inhaltlich bestimmte moralische Werte, das letzten Endes auch das Menschenrechtsethos als gerade noch konsensuell zustandegebrachtes ethisches Minimum gefährden würde.

Was also dann? Selbst solchen Autoren, die in Phänomenen der Entsolidarisierung, im Verschleiß sozialer und moralischer Bindekräfte eine Lebenskrise der aus der Aufklärung hervorgegangenen liberalen Gesellschaft sehen, stellen die Sache im allgemeinen so dar, als seien sämtliche frühere Verbindlichkeitstraditionen, aus denen die Aufklärer und auch noch ihre späteren Adepten und Nachfolger wie selbstverständlich schöpften, endgültig erledigt. Helfen könne nur noch die durch das Fortschreiten der Aufklärung auf sich selbst gestellte Vernunft, die sich an den von ihr selbst aufgestellten Zielen gesellschaftlichen Zusammenwirkens orientiert.

Solches Absolutsetzen von Aufklärung ist *ungeschichtlich*, auch wenn voraufklärerische Traditionen schwächer werden und in der Gestaltung der Lebensbedingungen informell wie institutionell durch erkenntnisgeleitete Teleologien abgelöst werden. Verschoben haben sich damit Akzente und Perspektiven; es wurde daraus eine in ihrem Grundgefüge veränderte und in ständig sich beschleunigenden Veränderungen gewandelte Welt, aber es wurde daraus keine neue Welt, erst recht kein neuer Mensch.

Wer sich also über die Schwächung sozial-moralischer Bindekräfte sorgenvolle Gedanken macht und der freiheitlichen Gesellschaft neuen Halt verschaffen will, muß auch die wirkungsgeschichtlich weiter zurückliegenden Quellen beachten bzw. neu erschließen. Dabei kann natürlich nicht die eine Setzung durch eine andere abgelöst werden. Es hilft keine künstliche Festschreibung traditionaler Werte, sondern nur eine *ethisch verantwortbare Gestaltung ihres Wandels*. Dabei wird sich zeigen, daß selbst Prozesse wie der der Individualisierung, der von vielen Seiten als hauptsächlicher Beschädiger des gesellschaftlichen Zusammenhalts verstanden wird, ihr Gutes haben können. Immerhin hat erst der Gewinn individueller Freiheit durch Lösung aus sozialen Zwängen zur gesellschaftlichen Ermöglichung der Liebesheirat als Fundament des Familienlebens geführt. Über den fragilen Charakter dieses Fundaments wird man sich angesichts der hohen Scheidungsziffern streiten müssen und nicht über die Individualisierung als solche.

Der Staat ist von der Verantwortung für den Zusammenhalt der Gesellschaft nicht dispensiert

Das Gesage unterstreicht aber auch, wie dringlich es wird, die Frage nach dem, was die moderne Gesellschaft im innersten zusammenhält, aus der Ebene unverbindlicher und mehr oder weniger treffsicherer soziologischer, überwiegend rein funktionalistisch gedachter Beschreibung in ihrem *anthropologischen Kern* vorzutreiben. Gemeint ist damit nicht nur die Konzentration auf gezielte Einübung in soziales Verhalten im Prozeß der Sozialisation, sondern präziser die Ausbildung eines sozialen Gewissens als pädagogische Aufgabe.

Und die Rolle des Staates selbst bei der Schaffung von Verbindlichkeiten für den Zusammenhalt der Gesellschaft? Auch er hat in letzter Instanz mit Menschen und nicht allein mit Interessengruppen und Systemregeln zu tun. Er kann zwar keiner Gesellschaft Zusammenhaltsmoral via Gesetz verordnen, aber er ist deswegen von ethischer Verantwortung für den Zusammenhalt der Gesellschaft noch lange nicht ausgenommen.

Im Gegenteil! Er steht als für die und in der verfaßten Gesellschaft Handelnder notwendig in dialektischer Korrespondenz zu den in der Gesellschaft sich formenden oder auflösenden moralischen Kräften und hat als Gesetzgeber so oder so Einfluß darauf.

Mehr noch: Er ist höchst legitimiert, selbst ethische Maßstäbe zu setzen, wenigstens dort, wo er anders in seiner ureigenen Aufgabe behindert würde, nämlich gesetzlicher Garant des Gemeinwohls zu sein. *Insofern* ist der Satz, daß der säkulare Staat an Voraussetzungen gebunden ist, die er selbst nicht garantieren kann, vor allem die Beschreibung eines Faktums, aber kein normatives Absolutum. Am Erhalt oder an der Zerstörung des gesellschaftlichen Zusammenhalts wirken nun einmal viele mit: der einzelne Bürger, die Teilsysteme, die Verbände und Interessengruppen, die Schulen und die Medien und als gesetzgebender Hüter des Gemeinwohls eben auch und zuallererst der Staat. *David Seeber*

An der Zeit

Initiative der Bischofskonferenz für den Religionsunterricht

Zum Beginn des neuen Schuljahres hat die Deutsche Bischofskonferenz jetzt eine großangelegte Initiative zugunsten des schulischen Religionsunterrichts gestartet. „Die Freiheit zu glauben" und „Das Recht zu wissen" lauten die Kernsätze, mit denen auf knappen Faltblättern und ausführlicheren Argumentationshilfen bundesweit für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen geworben wird. Die Aktion richtet sich vor allem an Eltern und Religionslehrer; für Anfang Oktober ist aber auch eine Veranstaltung mit Politikern in Bonn zum Thema Religionsunterricht vorgesehen.

Die Initiative der Bischöfe beginnt nur wenige Monate nach der Tagung der EKD-Synode in Friedrichroda, bei der eine „Kundgebung" zum Religionsunterricht verabschiedet wurde (vgl. HK, Juli 1997, 329). Beide großen Kirchen in Deutschland gehen also zugunsten des Religionsunterrichts in die Offensive, zwar nicht mit einer gemeinsamen Aktion, wohl aber mit den gleichen Hauptargumenten. Evangelische Synodalerklärung wie katholische Initiative betonen etwa die Unverzichtbarkeit des Religionsunterrichts für den schulischen Bildungsauftrag. Sie würdigen ihn als Ausdruck der positiven Religionsfreiheit im demokratischen Staat und bestehen darauf, daß kirchliche Bindung und Offenheit des Religionsunterrichts keine Gegensätze, sondern durchaus miteinander zu vereinen sind.

Es macht die Brisanz des Themas Religionsunterricht aus, daß hier mehrere grundsätzliche Problemfelder zusammenlaufen. Zum einen ist die Diskussion um den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach Teil der breiter angelegten Auseinandersetzung über das Verhältnis von *Staat und Kirche*: Er erscheint manchem als eines der Privilegien der Kirchen, die nicht mehr in die Zeit passen, genausowenig wie die Kirchensteuer oder die Theologischen Fakultäten.

Zum anderen speist sich die Kritik am Religionsunterricht in seiner derzeitigen Form aus der verbreiteten Mentalität, wonach es für die Schüler heute doch vor allem darauf ankommen müsse, mit der Vielfalt religiöser Erscheinungsformen bekanntgemacht zu werden, weil die Zukunft dem Pluralismus der Religionen und nicht dogmatischen Kirchenlehren gehöre. Werte, Ethik, Religion sollen in der Schule vorkommen, aber nicht aus dem verengten Blickwinkel einer Institution bzw. eines Glaubenssystems, die immer weniger Menschen fest an sich binden können.
Und schließlich die bekannten *innerkirchlichen Verwerfungen*: Religionslehrer fühlen sich durch die offiziellen Vorgaben für den Religionsunterricht eingeengt oder klagen über mangelndes Verständnis angesichts ihrer exponierten Arbeit mit meist nicht mehr kirchlich-religiös sozialisierten Kindern und Jugendlichen. In manchen kirchlichen Kreisen hält sich dagegen der Verdacht, faktisch habe der Religionsunterricht mit Glaube und Kirche nicht mehr viel zu tun und sei daher letztlich verlorene Liebesmüh.

Eine Initiative allein kann das Blatt sicher nicht wenden. Die jetzt gestartete Aktion der Deutschen Bischofskonferenz hätte aber ihren Zweck erfüllt, wenn sie da und dort dazu beitragen könnte, schädliche Frontstellungen im Blick auf den Religionsunterricht abzubauen, Klischees und Vorurteile ins Wanken zu bringen, ein realistisches Bild von Möglichkeiten und Grenzen des schulischen Religionsunterrichts zu befördern. Vielleicht kann sie auch Anstoß sein für eine neue Nachdenklichkeit im Blick auf das Verhältnis von Staat, christlichem Glauben und Kirche, das gerade am Beispiel Religionsunterricht zur Debatte steht.
Die Kirchen brauchen jedenfalls kein schlechtes Gewissen zu haben, wenn sie den Religionsunterricht in seinem jetzigen rechtlichen und schulischen Rahmen verteidigen und auch offensiv für ihn werben. Ganz im Gegenteil: Sie entsprechen mit dem entschiedenen Plädoyer für den schulischen Religionsunterricht ihrem eigenen Auftrag und leisten gleichzeitig Staat und Gesellschaft einen wichtigen Dienst. Engagement für den Religionsunterricht ist ein Zeichen dafür, daß die Kirchen ihrer Botschaft in unserer Gesellschaft etwas zutrauen, sich nicht in die Nischen einer religiös-kirchlichen Sonderwelt zurückziehen.

Spätestens mit der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts in Sachen LER, des brandenburgischen Sonderwegs eines nicht kirchlich gebundenen religiös-ethischen Pflichtfachs, wird der Religionsunterricht ins Zentrum öffentlicher Aufmerksamkeit rücken. Darauf sollten die Kirchen, müssen Eltern und Religionslehrer vorbereitet sein. Nicht zuletzt auf diesem Hintergrund kommt die Initiative für den Religionsunterricht zur rechten Zeit *ru*

Was nun?

Bonner Entscheidungsunfähigkeit legt Schwächen des politischen Systems bloß

Aus der als gewaltiger Wurf präsentierten und weitum so kommentierten großen Steuerreform (vgl. HK, März 1997, 112) wird also nichts. Schon längst war das Projekt zerredet und zerkleinert worden, noch bevor die sozialdemokratische Mehrheit im Bundesrat es endgültig stoppte. Mehr als die Abschaffung der Gewerbekapitalsteuer als letzter wettbewerbsschädliche Substanzsteuer mit entsprechender Kompensation der Kommunen beim Mehrwertsteueraufkommen ist im Vermittlungsverfahren zwischen Bundestag und Bundesrat davon nicht übriggeblieben. Und das von der Bundesregierung angesteuerte zweite Vermittlungsverfahren wird – es sei denn,

man käme bei den Lohnnebenkosten noch zu einem Minimalkompromiß – daran nichts mehr ändern. Fürderhin soll offenbar nur noch Wahlkampftaktik herrschen.

Strategisch organisierte Unverantwortlichkeit der Parteien? Das auch. Die Opposition gönnt vor den nächsten Landtags- und den Bundestagswahlen der Regierung auch einen nur halbwegs präsentablen Erfolg nicht, sondern setzt auf Blockade. Nach fünfzehn Jahren vergeblichen Anrennens gegen die Kohl-Regierung meint sie jetzt den Zugriff gefunden zu haben, um die Regierung aus der Macht zu hebeln: alle Schwächen der Regierung nutzen, alle Entscheidungen, die sich durch die andere (eigene) Mehrheit im Bundesrat verhindern lassen, verhindern: die Koalition als noch entscheidungsunfähiger erscheinen lassen, als sie wegen interner Gegensätze und aufgrund des natürlichen Verschleißes ohnehin ist. So wird aus der Schwäche der Regierung ein Sieg der Opposition.

Die Regierung ihrerseits unter primärer Verantwortung der CDU hat grobe Fehler gemacht. Welche davon unbeabsichtigt und welche beabsichtigt waren, sei dahingestellt. Sie hatte ein ungewöhnlich gutes Standing fast während der ganzen ersten Hälfte der Legislaturperiode. Sie hätte die großen Reformen – neben der Gesundheits-, die Renten- und eben die Steuerreform – rechtzeitig in Angriff nehmen können. An ausgearbeiteten Konzepten fehlte es nicht. Aber sie vertat Zeit. Der Bundesfinanzminister mußte zum Jagen erst getragen werden. Jetzt meint man, die Opposition als die große Verweigerin bloßstellen und besiegen zu können.

Und die FDP hat ohnehin kein Interesse an einer durchgreifenden Reform: je weniger jetzt entschieden wird, um so mehr kann sie sich als die allein konsequente Steuersenkungspartei darstellen – mit entsprechendem Druck auf den großen Koalitionspartner.

So folgt jede Seite ihren Interessen und vermeintlichen Vorteilen – zum Schaden des Landes. Ob aber auch nur eine der gegensätzlichen Rechnungen aufgeht? Es könnte, die Frage einmal beiseite gelassen, ob solche Strategien besonders von den beiden Großen über ein ganzes Jahr durchgehalten werden können, speziell im Blick auf den Osten Deutschlands, am Wahlabend lange Gesichter geben. Aber das Spiel wird gespielt. Schön ist es nicht, doch es gehört wohl zum Stil kompetitiver Demokratien.

Weil dies so ist, muß um so mehr das *politische System* und, soweit es ein Teil davon ist, das *Wahlrecht* in den Blick genommen werden, aber keineswegs dieses allein. Länder, Staaten, die entscheidungs- und veränderungsfähig sein wollen, brauchen im politischen Zentrum entscheidungsfähige Mehrheiten. Das Verhältniswahlrecht ist in dem Sinne, daß jede Stimme gleich viel zählt, gerecht; entscheidungsfördernd und effizienzfreundlich ist es nicht. Die große Koalition in den späten sechziger Jahren wollte die Einführung eines gemäßigten Mehrheitswahlrechts, konnte sich aus parteipolitischen Gründen dazu aber nicht durchringen. Ein seither nicht gutgemachtes und heute schwerer denn je wiedergutzumachendes Versäumnis.

Aber entscheidungsbehindernd ist nicht das Wahlrecht allein. Der Korrekturen bedürfte schon das politische System insgesamt, will man über folgenlose Appelle an Parteien und Regierung hinauskommen.

Es gebe, so meinte unlängst der Konstanzer Politologe *Fritz W. Scharpf* im Feuilleton der FAZ (5.6.97), kein Land außer der Schweiz, „in dem so viele Instanzen mit Verhinderungsmacht ausgestattet sind". Das Verflixte daran: das Grundgesetz habe nicht nur ein schweizerisches Übermaß an Vetopositionen geschaffen, sondern zugleich die britische Konfrontation zwischen Regierung und Opposition zur Norm erhoben. In Bern allerdings müßten alle Parteien gemeinsam die Kuh vom Eis bringen, und in London gönne keine Seite der anderen etwas, aber die Mehrheit könne allein regieren, und die Opposition erfülle ihre Kontrollfunktion. „Unsere Verfassung dagegen verlangt von den Parteien, daß sie wie die britischen öffentlich aufeinander einprügeln und wie die schweizerischen vertrauensvoll zusammenarbeiten sollen." Dies kann in der Tat nicht ewig gut gehen.

BDI-Präsident *Hans-Olaf Henkel* stellte im Zusammenhang mit der Berlin-Rede des Bundespräsidenten (vgl. HK, Juni 1997, 274) die provozierende Frage, ob Deutschland, so wie es verfaßt sei, mit den eingebauten Balance- und Vetopositionen „überhaupt eine Chance hat, sich so schnell zu verändern wie die anderen". Unter anderem nahm er dabei die *föderale deutsche Ordnung* ins Visier.

Nun ist Henkel gewiß alles eher als das politische oder gar soziale Gewissen Deutschlands, sondern ein beinharter Interessenvertreter der Großindustrie. Und es steht zu vermuten, daß er raschere politische Entscheidungen hauptsächlich wünscht, um die Interessen seines Verbandes glatter durchsetzen zu können. Aber es müssen nicht alle Argumente schon deswegen falsch sein, weil derjenige, der sie vorträgt, Parteiisches im Sinn hat. Die Argumente vieler seiner Kontrahenten (Mehrheitswahlrecht gut, ja, aber besser doch nicht; gegensätzliche Mehrheiten im Bundestag und Bundesrat hinderlich ja, aber bitte doch nicht an der bewährten bundesstaatlichen Ordnung rütteln) waren jedenfalls nicht besser. Und nicht jede Form und jedes Detail der Machtteilung, die nach den Erfahrungen des Dritten Reiches plausibel war, muß sich in der Zeit danach tatsächlich bewährt haben und heute noch brauchbar sein.

Der deutsche Föderalismus jedenfalls mit seinen Kompetenzverklemmungen ist längst zu einem *sich selbst korrumpierenden Mischsystem* geworden, in dem die Verantwortlichkeiten verschwimmen. Die Folge: da Landeschefs im eigenen Land Weltbewegendes nicht zu entscheiden haben, müssen sie sich bundespolitisch profilieren, nur das gibt öffentliches Gewicht. Das führt dann dazu, daß ein Ministerpräsident sich zur Behauptung versteigt, ein jeder Kandidat für den Euro müßte von den Bundesländern via Bundesrat einzeln geprüft werden. Deutschlands

Nachbarn im Süden wie im Westen werden sich über soviel deutsche Bescheidenheit freuen.
Es kann nicht um die Abschaffung der bundesstaatlichen Ordnung gehen, aber es braucht eine *praktikablere Kompetenzverteilung.* Sie muß dem Bund die Möglichkeit geben, zu entscheiden, was Sache Gesamtdeutschlands ist, und den Ländern die Freiheit lassen, zu regeln, was sie sinnvollerweise selbst regeln können. Auch wenn es schwer ist, diesbezüglich selbst mittelfristig Wesentliches zu bewegen, so muß doch wenigstens mit dem Ziel, *etwas* zu bewegen, darüber gestritten werden dürfen. Die mißlungene Steuerreform ist ein fast zwingender Anlaß dafür. *se*

Durchwachsen

Zwei Jahre nach dem deutschen Kirchenvolksbegehren

Was läßt sich im Rückblick auf das Kirchenvolksbegehren festhalten, das vor zwei Jahren (vgl. HK, September 1995, 456) nach dem Vorbild der entsprechenden österreichischen Aktion in Deutschland durchgeführt wurde? Eine erste Feststellung ist nicht zu umgehen: Initiatoren und Sympathisanten des Kirchenvolksbegehrens haben sich zwar zu der Reforminitiative „Wir sind Kirche" zusammengefunden; aber aus der Unterschriftenaktion mit ihrem beachtlichen Ergebnis hat sich keine breite und gleichzeitig stoßkräftige Bewegung für Reformen in der katholischen Kirche entwickelt.
Das ist eigentlich nicht erstaunlich. Viele, die im Herbst 1995 das Kirchenvolksbegehren mitgetragen und unterstützt haben, sind in Pfarrgemeinderäten, kirchlichen Gruppen und Verbänden ohnehin schon aktiv engagiert. Andere, die seinerzeit ihre Unterschrift unter den Forderungskatalog setzten, waren damals kirchliche Randsiedler und sind es auch geblieben. Und eine spektakuläre, in dieser Form zuvor nie dagewesene Aktion wie das Kirchenvolksbegehren hat, nicht zuletzt aufgrund des Medieninteresses und der mit ihr verbundenen aktuellen Kontroversen, einen besonderen Reiz, der aber auch schnell wieder verfliegt.

Eine zweite Feststellung: Das Kirchenvolksbegehren hat nicht zu der teilweise befürchteten verschärften Polarisierung im deutschen Katholizismus geführt, es hat keine neuen Verwerfungen massiverer Art hervorgerufen. Die katholische Kirche in der Bundesrepublik ist durch diese Aktion weder in erkennbarem Sinn lebendiger noch zerstrittener geworden, als sie es schon vorher war. Kirchliches Leben und kirchliche Strukturen sind eben – im guten und auch problematischen Sinn – ausgesprochen zäh.
Ein Drittes: Manche Forderungen des Kirchenvolksbegehrens haben eine breite und qualifizierte Lobby. Das gilt etwa für die Forderung nach der Öffnung des Ständigen Diakonats für Frauen, für die neulich ein großangelegter Kongreß plädierte (vgl. HK, Mai 1997, 248 ff.). Auch im Blick auf Abschaffung bzw. Lockerung des Pflichtzölibats rannte das Kirchenvolksbegehren vielfach offene Türen ein. Andere Aussagen des vor zwei Jahren zur Unterschrift ausgelegten Textes waren dagegen so schwammig und unscharf formuliert, daß eine Solidarisierung mit ihnen spätestens beim zweiten Blick schwerfallen mußte (etwa: „Überwindung der Kluft zwischen Klerus und Laien" oder „Frohbotschaft statt Drohbotschaft").

Das Kirchenvolksbegehren war auch ein Lehrstück für die Unterschiede zwischen den Katholizismen in der Westhälfte Europas. Bekanntlich hatten die entsprechenden Aktionen über Österreich, Deutschland (und Südtirol) hinaus nur wenig meßbaren Erfolg, weder in Italien noch in Frankreich, weder in Belgien noch in den Niederlanden. Entkirchlichung und Traditionsschwäche sind im westlichen Europa sozusagen flächendeckend anzutreffen: Aber es gibt sie in sehr verschiedenen, geschichtlich-kulturell geprägten Varianten, so daß sich Aktionen und Bewegungen nicht einfach von einem Land auf das andere übertragen lassen.
Und schließlich: In einem kürzlich erschienenen Beitrag („Communio" – eine verblassende Vision? in: Stimmen der Zeit, Juli 1997, 448–456) verweist *Medard Kehl* auf die *kulturell bedingte Schwächung* gerade auch der mitteleuropäischen Ortskirchen als eine Ursache für die Schwierigkeit, das ekklesiologische Leitbild der „Communio" auch wirklich umzusetzen. Ein Ende dieser Schwächephase ist nicht abzusehen, gleichzeitig gibt es niemanden, der ein schlüssiges Konzept für den Umgang mit dieser Situation vorweisen könnte. Das müßten sich sowohl die engagierten Befürworter der Reformforderungen des Kirchenvolksbegehrens wie deren Kritiker ehrlicherweise eingestehen. Aber damit wäre für die Kirche hierzulande auch schon einiges gewonnen. *ru*

Vergeben!

Kirche in Guatemala sucht eigene Wege der Vergangenheitsbewältigung

Der 12. Dezember 1996 ist in der Geschichte Guatemalas ein ganz besonderes Datum, der Tag nämlich der feierlichen Unterzeichnung des Friedensvertrages zwischen der Regierung des drittgrößten Landes Zentralamerikas und der URNG, dem seit 1980 bestehenden Zusammenschluß verschiedener Guerilla-Organisationen. Vor den Augen der Weltöffentlichkeit wurde mit diesem Akt ein Schlußstrich gezogen unter einen 36 Jahre dauernden „Bürgerkrieg", der weit über 100000 Tote gefordert hat, in dem etwa 50000 Menschen „verschwanden", in dessen Verlauf über 100000 ins Ausland flohen und eine Million zwar im Land blieb, dennoch aber ihre angestammte Heimat verlor.
Neun Jahre war um diesen Vertrag gerungen worden, ein stetiger Wechsel zwischen Hoffnungen und enttäusch-

ten Erwartungen; auf wichtige Teilabkommen folgten immer wieder Rückschläge (vgl. HK, Februar 1996, 100 ff.) Zweifelsohne ist der Vertrag ein Aufbruchsignal in eine friedlichere Zukunft Guatemalas. Sieht man von denen ab, die zu demonstrativem Optimismus quasi von Amts wegen verpflichtet sind, macht sich die Mehrheit der Guatemalteken jedoch kaum Illusionen darüber, wie weit der Weg noch zu einer wirklich friedlichen, zivilen Gesellschaft ist.

Im normalen Alltagserleben mag deshalb schon keine übertriebene Euphorie aufkommen, da die politische Gewalt nahtlos in eine scheinbar stetig noch zunehmende *kriminelle Gewalt* übergegangen ist. Liegen deren Wurzeln in der mit den forcierten neoliberalen Reformanstrengungen der Regierung von Präsident *Arzú* immer prekärer werdenden wirtschaftlichen Situation weiter Bevölkerungsteile? Ist sie das Produkt einer in den Kriegsjahren militarisierten Gesellschaft? Gibt es vor allem nicht doch noch Kräfte im Lande, die diese Alltagskriminalität schüren, um aus der bleibenden Instabilität politisch Kapital schlagen zu können?
In jedem Fall ist die fortdauernde Gewalt augenscheinliche Erinnerung daran, daß mit dem lang erhofften Friedensvertrag noch lange nicht die Wunden geheilt sind, geschlagen in der „Zeit der Gewalt", wie im Land besonders die schlimmste Phase des „Bürgerkriegs" zwischen 1979 und 1984 umschrieben wird.

Einen Beitrag zu dieser Vergangenheitsbewältigung soll nun eine unter der Aufsicht der Vereinten Nationen stehende „Wahrheitskommission" leisten, die Menschenrechtsverletzungen während des Bürgerkrieges untersuchen und aufarbeiten soll, wobei eine strafrechtliche Verfolgung und Bestrafung der ermittelten Täter nicht vorgesehen ist. Die Kommission geht auf ein in den Friedensvertrag aufgenommenes Teilabkommen vom Juni 1994 zurück. Als Vorbild diente die „Wahrheitskommission" im benachbarten El Salvador, über deren Erfolg oder Mißerfolg freilich die Meinungen auseinandergehen (vgl. HK, Juli 1993, 363f.)
Offiziell hat die Wahrheitskommission jetzt Anfang August mit ihrer Arbeit begonnen. Ihr steht der deutsche Völkerrechtler *Christian Tomuschat* vor. Auf ihn hatten sich die Verhandlungspartner schnell geeinigt, schließlich bringt er die Erfahrung seiner früheren Tätigkeit als UN-Menschenrechtsberichterstatter für Guatemala mit. Daß sich der Start seiner auf ursprünglich sechs Monate beschränkten Arbeit mehrfach verzögert hat, ist hoffentlich kein schlechtes Omen für den weiteren Fortgang der Untersuchung.

Tomuschat will nicht einfach nur Statistik abliefern. Die Kommission soll exemplarisch arbeiten; in erster Linie geht es ihm darum, den Ursachen der Gewalt auf den Grund zu gehen. Eines darf die „Wahrheitskommission" dabei aber nicht: Mörder und Entführer, Vergewaltiger und Folterer beim Namen nennen. Die Täter müssen im anonymen Kollektiv „des Militärs", „der Zivilpatrouillen", „der Guerilla" verborgen bleiben.
Insofern gibt es wohl in der Zielsetzung einige Überschneidungen, dann aber wieder wichtige Unterschiede zu einem *Projekt der katholischen Kirche des Landes*, auch einer Art „Wahrheitskommission". Beschluß und Startphase des Projektes „Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI, „Projekt zur Wiedergewinnung der historischen Erinnerung") fielen auch in das Jahr 1994.

Beargwöhnt und gelegentlich mehr oder minder unverhohlen bedroht vor allem von seiten des Militärs, begaben sich schnell geschulte, freiwillige „animadores de la reconciliación" in die entlegensten Gemeinden, um Zeugnisse der Erinnerung an das vergangene Leid zu sammeln, Interviews aufzuzeichnen mit Opfern und Tätern, die teilweise nur wenige Minuten, teilweise auch einen halben Tag dauerten. Bis Ende letzten Jahres wurden Tausende solcher Zeugnisse gesammelt. Nach der Aufarbeitung soll noch in diesem Jahr den Gemeinden eine Dokumentation in einem angemessenen Akt „zurückgegeben werden". In symbolischer Form liegen dann der Umgang mit den Schatten der Vergangenheit, Vergebung und Versöhnung, aber auch die Bewahrung der Erinnerung an das Geschehene in ihren Händen.

Indem die Kirche dafür kämpfte, daß eben nicht einfach nur Gras über das Geschehen wächst, setzte sie sich damit erneut Mißtrauen, Verdächtigungen und Angriffen aus. Seitdem die Kirche Guatemalas sich in ihrer Grundausrichtung in Folge des Zweiten Vatikanums und der Vollversammlungen des Rates der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Puebla und Medellín zur einer Option für die Armen, zum Einsatz für soziale Gerechtigkeit als einer zentralen Herausforderung bekehrt und bekannt hat, mußte sie „in der Gewalt" selbst einen hohen Blutzoll zahlen, vor allem ihre indianischen Katecheten. Katholiken galten als „subversiv", zumindest auch einem Teil des Klerus unterstellte man tendenzielle Sympathien mit der Guerilla.
Geleitet wird das überdiözesane Projekt REMHI von der Vorstellung, daß das Volk, das so viel unbeschreibliches Leid erfahren hat, selbst seine Leidensgeschichte schreiben und so Subjekt dieser Geschichte werden oder bleiben soll. Es ist von der Überzeugung getragen, daß wirkliche Versöhnung nur dann möglich ist, wenn die Schuld auch beim Namen genannt wird. Versöhnung ist nur im Vergeben möglich. Einem anonym und abstrakt bleibenden Kollektiv aber kann nicht vergeben werden.

Die Wege der Versöhnung aber müssen vor allem aus einer Situation heraus gesucht werden, in der Opfer und Täter Tür an Tür wohnen – Brüder, Väter und Söhne, Nachbarn haben einander unvorstellbares Leid zugefügt. In dieser Situation an einen Neubeginn jenseits von Haß, Rache- und selbstzerstörerischen Schuldgefühlen zu hoffen, ist letztlich wohl auch nur im Glauben daran möglich, daß wirkliche Versöhnung unverfügbares Geschenk ist. *fo*

Kirchen: Was wird aus dem Wirtschafts- und Sozialwort?

Neben einer alle Erwartungen übertreffenden publizistischen Resonanz gab es viel Lob, Anerkennung und überwiegend Zustimmung für das gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Inzwischen befindet sich das Wort in einer neuen Rezeptionsphase.

Schon wenige Wochen nach der Veröffentlichung des gemeinsamen Wortes beider großer Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage (vgl. HK, April 1997, 177 ff.) äußerte Bischof *Karl Lehmann* die Befürchtung, das Papier könne „totgelobt" werden. Eine sicher nicht unbegründete Sorge. Nicht nur, daß das Wort der Kirchen wie kaum eine andere kirchliche Stellungnahme bisher in Presse, Funk und Fernsehen eine enorme Resonanz fand. Die nur mit wenigen Monaten Abstand folgenden, ebenfalls von den Kirchen gemeinsam verantworteten Erklärungen zur Medienethik und zur Migrations- und Ausländerpolitik konnten nur einen Bruchteil dieses Interesses erheischen.

Parteien, Verbände und die verschiedenen Interessengruppen sparten auch nicht mit Lob für die Initiative der Kirchen, ebensowenig für das Wort selbst. Freilich bezog sich die Anerkennung auf unterschiedliche Aussagen: Vertreter der SPD und von Bündnis 90/Die Grünen feierten im Verein mit dem Bundesarbeitsminister die Kirchen als kompromißlose Verteidiger des Sozialstaates. Andere, darunter Mitglieder der Regierungsparteien oder auch Stimmen aus dem Unternehmerlager, freuten sich über die Mahnung der Kirchen, der Sozialstaat sei in seiner bestehenden Gestalt nicht länger zu finanzieren, Umbau und auch Einschnitte bei den Ausgaben seien unumgänglich, Anspruchshaltungen müßten überwunden werden.

Für die Verfasser des Sozialwortes enttäuschend, wenn auch wohl nicht überraschend richtete sich von Anfang an die Aufmerksamkeit auf die Aussagen des zweiten und fünften Kapitels des Kirchenwortes, mithin also auf die formal parallel angelegte Analyse der wirtschaftlichen und sozialen Situation und die konkreten, wirtschafts- und sozialpolitischen „Richtungshinweise". Das dritte und vierte Kapitel, das theologische und ethische Fundament des Wortes, fanden dagegen kaum Beachtung.

Eine Erklärung im politischen Schwebezustand

Beim Lob für die Kirchen blieb es dabei nicht, der Tod drohte auch durch heftige Umarmung. Ein jüngeres Beispiel für diese Form der Resonanz ist eine Mitte Juli veröffentlichte Stellungnahme der SPD-Bundestagsfraktion. Neben reichlich demonstrativer Zustimmung und häufig festgestellter Übereinstimmung zu vielen Einzelaspekten des Kirchenwortes unterstützen die Sozialdemokraten dabei auch die sozialethische Grundlegung: Wichtig sei für die SPD, daß die Kirchen Solidarität und Subsidiarität nicht als Gegensatz sähe.

An wenigen Punkten ist man bei der SPD auch unzufrieden: etwa mit der Zurückhaltung der Kirchen gegenüber konkreten Handlungsvorschlägen zur Bekämpfung der Armut. Ebenfalls bedauert die SPD-Fraktion, daß die Kirchen die während des Konsultationsprozesses mehrfach angemahnte Forderung nach einer „Sozialen Grundsicherung" nicht in das Wort aufgenommen hätten.

Dabei wollen Kritiker der verschiedenen Seiten die Kirchen von einer gewissen Mitverantwortung für das „Totloben", für die gelegentlichen Vereinnahmungs- und Instrumentalisierungsversuche nicht freisprechen: Das Sozialwort habe noch keinen „markanten politischen Ort", schwebe noch zwischen Himmel und Erde und lasse sich von jeder Partei ausschlachten, diagnostizieren der Leiter des Frankfurter Nell-Breuning-Institutes, *Friedhelm Hengsbach* und seine beiden Mitarbeiter *Bernhard Emunds* und *Matthias Möhring-Hesse* in ihrem bereits Anfang Mai veröffentlichten Buch „Reformen fallen nicht vom Himmel" (Freiburg–Basel–Wien 1997, vgl. HK, August 1997, 429).

Das Kirchenwort ist ein Konsenspapier. „Angesichts des inner- und zwischenkirchlichen sozialpolitischen Pluralismus kann man darüber staunen, wie weitgehend sich die Partner geeinigt haben", unterstreicht der Bonner Sozialethiker *Lothar Roos*. Auch er hätte sich das an einigen Punkten „recht konventionelle", „relativ ängstliche", und vor allem gegenüber der Auseinandersetzung mit dem deutschen „Tarifkartell" zu furchtsame Papier innovativer gewünscht in der strukturellen Umsetzung seiner ethischen Zielvorgaben. (In: Neue Ordnung, Heft 2/97, 104 ff.)

Kommentatoren und Kritiker, gleich mit welcher Perspektive sie sich dem Kirchenwort auch nähern, weisen unisono auf die problematische Häufung von Sowohl-als-auch-Aussagen und Ja-aber-Formulierungen hin. Besonders bei der Auseinandersetzung mit der „Krise des Sozialstaates" reichten diese bis zu handfesten Widersprüchen in den Argumentationslinien.

Entsprechend erstaunt zeigt sich etwa der evangelische Theologe und Historiker *Friedrich Wilhelm Graf* über die Befürchtungen Lehmanns: Welche Wirkung denn die Kirchen von einem Text erwartet hätten, in dem einerseits appellativ zum großen Bewußtseinswandel aufgerufen werde, andererseits aber auch – in der typischen Staatsfixierung der Kirchen in sozialpolitischen Fragen – „der Korporatismus von vorgestern

verteidigt wird". Graf mochte dabei auch nicht auf den Hinweis verzichten, daß der Schweriner Landtag mit der Mehrheit von SPD, Grünen und PDS, beschlossen hat, sich bei allen Gesetzgebungsverfahren an den ethischen Vorgaben des Sozialwortes zu orientieren (vgl. DS, 27.6.97).

Ein halbes Jahr nach seiner Veröffentlichung befindet sich das Wort in einer neuen Rezeptionsphase. Die Veranstaltungen auf Gemeinde, regionaler und überregionaler Ebene häufen sich, das Wort ist zum festen Bestandteil der Programme kirchlicher Akademien geworden. Bereits im April und Mai fanden verschiedene Gespräche zwischen Vertretern der Kirchenleitungen und des Deutschen Gewerkschaftsbundes sowie mit den im Bundestag vertretenen Parteien statt. Arbeitshilfen, die die weitere Diskussion in Gemeinden und kirchlichen Verbänden befördern sollen, entstehen auf diözesaner und überdiözesaner Ebene.

Verteilungspolitische Fixierung?

Nachdem die erste Welle der Auseinandersetzung mit dem Sozialwort vor allem von Journalisten und den Sprechern von Parteien und Verbänden zu bestreiten war, nimmt sich nun die *Fachwelt* der Ausnahme-Erklärung an. So liegt beispielsweise schon seit Mai ein ausführlicher, nüchterner und um Ausgewogenheit bemühter Text- und Kommentarband vor, erarbeitet von einer Gruppe jüngerer Sozialethiker („Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit", eingeleitet und kommentiert von *Marianne Heimbach-Steins, Andreas Lienkamp, Gerhard Kruip und Stephan Lunte*, Bernward bei Don Bosco, München 1997). Er bietet gerade den kirchlichen Laien Verständnishilfe, wo das Wort zwangsläufig oft nur in wenigen Sätzen einen sehr viel größeren ethischen oder auch sozial- und wirtschaftspolitischen Diskussionszusammenhang anreißt.
Den Tenor dieser Auseinandersetzung der Fachwelt mit dem Sozialwort hat der Leiter des Wirtschaftsressorts der FAZ polemisch zugespitzt. In der Einleitung zu einem Beitrag des Vorsitzenden des Sachverständigenrates zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, *Herbert Hax*, gibt er zu bedenken (17.5.97): Die Kirchen hätten ihre Worte wohl zu setzen gewußt. Ein paar bekenntnishafte Anmerkungen zum Wert der Sozialen Marktwirtschaft hätten ihnen zu beifällig anerkennenden Kommentaren verholfen. Nun machten sich aber die marktwirtschaftlichen Ordnungspolitiker an die Analyse des Textes und je genauer diese auffalle, um so eingeschränkter werde die Zustimmung.

Hax selber monierte vor allem eines: Auch wenn die Kirchen nicht bestritten, daß das Leistungsvermögen und die Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Wirtschaft gestärkt werden müßten, bleibe diese Erkenntnis ohne konkrete Schlußfolgerungen. Im Vordergrund stehe doch das als bedroht betrachtete System sozialer Sicherung. Das Wort der Kirchen konzentriere sich vor allem auf verteilungspolitische Gesichtspunkte. Dies zeigt sich für den Kölner Betriebswirtschaftler besonders in der Auseinandersetzung des Kirchenwortes mit der „Einkommensarmut"; hierbei gehe es den Kirchen eigentlich um die Frage, „wieviel an Ungleichheit in eine Gesellschaft hineingenommen werden kann".
Das Thema Armut und konkreter noch der von den Kirchen in diesem Kontext geforderte „Reichtumsbericht" bleibt ein besonders prominenter Streitpunkt. So klagte auch BDI-Präsident *Hans-Olaf Henkel*: Er habe sich mehr Verständnis für die Belange der Unternehmer gewünscht; die Kirchen sollten sich nicht immer nur auf die Probleme der Armen konzentrieren.

Letztlich hatten sich schon die Positionen und Stellungnahmen des Konsultationsprozesses und die Kritik an dem diesem zugrundeliegenden Impulspapier an der Frage geschieden, was mehr gefährdet sei und der Stärkung bedürfe: das Leistungsvermögen der Volkswirtschaft oder die Qualität der sozialen Sicherung. An diesem Punkt trennen sich jetzt auch wieder die Kommentatoren des Wirtschafts- und Sozialwortes.

Eine weitergehende Betonung der Eigenverantwortung und eine deutlichere Verurteilung bestimmter Mentalitäten hätten sich einige Kritiker gewünscht: So kritisiert der Vorsitzende der CSU-Fraktion im Bayerischen Landtag, *Alois Glück*: „Der Grundmangel des Kirchenpapiers liegt darin, daß die sozialen Probleme zu sehr als Folge wirtschaftlicher und politischer Weichenstellungen und Fehlentwicklungen definiert werden." (In: Die politische Meinung, 8/97, 65 ff.)
Etwas schärfer noch als unmittelbar nach der Veröffentlichung geht auch der Vorsitzende des Bundes Katholischer Unternehmer, *Werner Then*, mit den Kirchen in die Kritik: „Wie die Politik und die Mehrzahl der Institutionen in unserer Gesellschaft hat das Kirchenwort leider die systemischen Zusammenhänge unserer Gesellschaft zu wenig beachtet." Konkret moniert auch er Widersprüche, etwa darin, daß sich die Kirchen zwar zum Grundsatz „Leistung müsse sich lohnen" bekennen, gleichzeitig aber davor warnen, Bezieher hoher Einkommen einseitig von ihren Beiträgen zum sozialen Ausgleich zu entlasten (vgl. Neue Ordnung 3/97, 217 ff.).

Gleichfalls einmütig vermissen die Kritiker die Benennung von Roß und Reiter bei der Analyse des Kirchenwortes, aber auch eine gewisse Ignoranz gegenüber den maßgeblichen Akteuren, die doch die Umsetzung der von den Kirchen geforderten Reformen zu tragen hätten. Völlig verständnislos zeigt sich dabei etwa der Osnabrücker Sozialethiker *Manfred Spieker* über die Geringachtung, die Politiker, Parlamente und Parteien in dem Kirchenwort erführen – für ihn jedoch nur eine der zahlreichen Verzerrungen zentraler Grundsätze der christlichen Gesellschaftslehre im Sozialwort (vgl. Die Neue Ordnung, 2/97, 112 ff.).
Hengsbach dagegen stößt sich an der Ignoranz des Kirchenwortes gegenüber den Gewerkschaften. Dies beklagt auch eine im März veröffent-

lichte Stellungnahme des „Ökumenisch-sozialethischen Arbeitskreises Kirche – Gewerkschaft", dem der Frankfurter Sozialethiker angehört. Das Kirchenwort erhält dort dennoch reichlich Lob dafür, daß es sich gegen einen politisch herrschenden Trend stemme, „demgemäß eine ‚Marktwirtschaft pur' als zureichende Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen angesehen wird." Konkret fordert der Arbeitskreis die Kirchen dabei auf, den von den Gewerkschaften initiierten Gedanken des Bündnisses für Arbeit aufzugreifen. In den lokal, regional und branchenbezogen zu fördernden Aktionen für Arbeit und soziale Gerechtigkeit gewinne der kirchliche Einsatz eine „weit über das Verbale hinausreichende Gestalt".

In gleicher Absicht und ebenfalls mit Hinweis auf das Sozialwort hat sich auch der Vorsitzende der Christlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft, *Rainer Eppelmann*, in einem Brief an den EKD-Ratsvorsitzenden und den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz gewandt und die Rolle der Kirche als Fürsprecherin der arbeitslosen Menschen angemahnt.

„Ethischer Auflauf"

Beim zweiten ausführlicheren Blick der Fachwelt konnten auch die theologisch-ethischen Grundaussagen, Prinzipien und Kriterien des Sozialwortes nicht von Kritik verschont bleiben. So monieren Hengsbach und seine Mitarbeiter: Der ethische Ansatz des Wortes könne nicht überzeugen, besonders nicht das darin entwickelte Konzept einer „Ethik des Erbarmens". Die Zusammenstellung der ethischen Perspektiven bleibe ein Sammelsurium: „Der theologischen Meta-Ethik des Doppelgebotes von Gottes- und Nächstenliebe folgt die biblische Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten. Danach werden mit Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität sowie Nachhaltigkeit eher formale Strukturprinzipien eingeführt." Mit Hilfe des Barmherzigkeitsmotivs werde dies alles dann zu einem „ethischen Auflauf" verbacken (S. 87). Unterdessen hat sich der Fribourger Sozialethiker *Arthur F. Utz* der Mühe unterzogen, in diesem „Auflauf" die katholischen von den protestantischen Zutaten zu unterscheiden, ebenso die „echt ethischen kritischen Urteile" von den Wertmaßstäben, die die Autoren aus den allseitig eingeholten Äußerungen im Konsultationsprozeß gewonnen hätten (Neue Ordnung, 3/97, 206 ff.).

Ebenfalls noch Klärungsbedarf bei der sozialethischen Fundierung sieht der Eichstätter Politologe *Bernhard Sutor*. In einem Beitrag für den „Rheinischen Merkur" (18.7.97) monierte er die Unterbestimmtheit des zentralen Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit" in dem Kirchenwort: Soziale Gerechtigkeit habe als Zielwert einer gesamtgesellschaftlichen Ordnung mehrere Dimension. Der legitimen Forderung nach Chancengerechtigkeit und Bedürfnisgerechtigkeit müßten die Leistungsgerechtigkeit und das Eigentumsrecht zugeordnet bleiben: In der Zuordnung von Rechten und Pflichten müßten auch die unterschiedlichen Leistungen unterschiedlich honoriert und das legitim Erarbeitete rechtlich gesichert werden.

Bereits kurz nach der Veröffentlichung hatte der in die verschiedenen Redaktionsteams involvierte Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Arbeitsstelle in Mönchengladbach, *Anton Rauscher*, gemahnt: Bei allen kritischen Anfragen im Einzelnen dürfe nicht die Chance, die das Sozialwort eröffne, vertan und die Reformfähigkeit aufs Spiel gesetzt werden (Deutsche Tagespost 1.3.97). In diesem Sinne betonte jetzt auch, vor dem Hintergrund der gescheiterten Steuerreform, der KAB-Bundesvorsitzende *Karl Nothof*, das Kirchenwort sei „aktueller denn je".

Ob das Wort nun schon, da es „keine Orientierung für Politik und Wirtschaft" biete, von der Sozialethik an die Kirchengeschichte weitergegeben werden kann, wie Manfred Spieker vermutet? Oder ob es schon wirklich totgelobt, oder in allzu enger Umarmung erstickt ist? Auch der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, hatte in seinem Bericht an die Ende Mai tagende Synode die Sorge aufgegriffen, es könne beim wohlfeilen, letztlich jedoch wirkungslosen Applaus für das Gemeinsame Wort bleiben. Sein Appell ging besonders an die eigenen Reihen: Das Wort werde „quicklebendig" bleiben, wenn sich die Kirchen jetzt nicht zurücklehnten. *A. F.*

Diözesansynoden: Instruktion will Stärkung der Bischöfe

Die römische Bischofskongregation und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker veröffentlichten am 8. Juli eine Instruktion über die Diözesansynoden (dt. Text: Osservatore Romano, dt. Wochenausgabe, 18.7.97). Besonderes Gewicht wird darin auf die umfassende Verantwortung des Bischofs gelegt.

Instruktionen, so heißt es im Can. 34 CIC, erklären Gesetze, ohne freilich selbst Gesetze zu sein –, und zwar zum Gebrauch derer, die dafür sorgen müssen, daß die Gesetze zur Ausführung gelangen. Insofern wäre die an die Bischöfe gerichtete Instruktion der vatikanischen Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker über die Diözesansynoden vom 8. Juli (vgl. HK, August 1997, 426) für eine größere Öffentlichkeit eigentlich kaum der Rede wert – wenn diese Ausführungsverordnungen nicht so ausgefallen wären, daß es für die gegenwärtige kirchliche

Situation, die Ausübung des Bischofsamtes und die Realisierung synodaler Beratungsvorgänge in der katholischen Kirche kennzeichnend ist.
Die einschlägigen Kirchenrechtskanones 460 bis 468 werden in der Instruktion – der Systematik des entsprechenden CIC-Buches folgend – vorgestellt und erläutert. Nach Bemerkungen über Wesen und Zweck der Diözesansynode in einem einführenden Kapitel werden die Zusammensetzung der Synode (Kap. II), ihre Einberufung und Vorbereitung (Kap. III), schließlich Ablauf (Kap. IV) und rechtliche Qualität der Synoden-Erklärungen und -Dekrete (Kap. V) dargestellt.

Abwehr eines demokratischen Leitungsverständnisses

Über weite Strecken besteht die Instruktion aus einer Aufzählung von Funktionen und Zuständigkeiten, die bei einer Diözesansynode dem *Bischof* zukommen: von der Ernennung der Mitglieder über die Leitung der Synode bis zur Einberufung, zur Ernennung einer vorbereitenden Kommission, der Festlegung der Themen, über die beraten werden soll, dem Recht, eine Synode zu unter- oder abzubrechen bis hin zur Formulierung und Inkraftsetzung der Dekrete und Erklärungen der Synoden.
Über das hinaus, was das geltende Kirchenrecht über die Diözesansynoden festlegt, kennzeichnet diese Instruktion das Bemühen, die unabhängige und eigenständige Position des Bischofs innerhalb der Synode zu stärken. Es beginnt bei der Beschreibung dessen, was eine Synode sein soll. Sinn und Zweck der Synode bestehe darin, „dem Bischof bei der Ausübung des ihm eigenen Dienstes der Leitung der christlichen Gemeinschaft Hilfe zu leisten". Die „Unterstützung" (Can. 460) der Synodalen für den Diözesanbischof drückt sich für die Instruktion darin aus, daß diese „ihre Meinung oder ihre ‚Stimme' zu den vom Bischof vorgelegten Fragen abgeben".
Das Wort „Stimme" wird offenbar deshalb mit Anführungszeichen versehen, weil die Mitwirkung der Synodalen von einer demokratischen Abstimmung unterschieden werden soll. An anderer Stelle heißt es, die Synode verfolge nicht den Zweck, „zu einem bindenden Mehrheitsbeschluß zu gelangen, sondern den Grad der Übereinstimmung der Synodalen in bezug auf die formulierten Vorschläge zu ermitteln".
Jede Nähe zu demokratischem Leitungsverständnis, das zeigt sich an mehreren Stellen der Instruktion, soll von der Synode ferngehalten werden. Der Text wendet sich gegen Versuche, die Synode als „Vertretung des Volkes Gottes" dem Bischof entgegenzusetzen. Begründung: Beim Volk Gottes handle es sich nicht um eine „formlose Vereinigung der Jünger Christi, sondern, dem Willen ihres Gründers entsprechend", um „eine von Anfang an organisch verfaßte priesterliche Gemeinschaft".
In dieselbe Richtung weist im gleichen Absatz eine für den Gesamtduktus der Instruktion bezeichnende Fußnote: Die in Can. 119,3 enthaltene Regel, „was aber alle als einzelne betrifft, muß von allen gebilligt werden", betreffe nicht die Synode, sondern die „gemeinsame Entscheidungsfindung eines wirklichen Kollegiums mit Entscheidungsfähigkeit". Und eben dies soll eine Synode auf keinen Fall sein.
Die Bischöfe werden im Zusammenhang mit der Vorbereitung einer Synode auf die „hier und da leider allzu reale Gefahr des Entstehens von ‚pressure groups'" hingewiesen.
Wie Versuche, den Bischöfen in ihrer vermeintlich schwierigen Lage beizustehen, wirken auf den ersten Blick auch Hinweise dazu, wie sich ein Bischof Abweichungen gegenüber verhalten solle. Er habe das Recht und die Pflicht, „mittels Dekret einen jeden Synodalen, dessen Auffassungen von der Lehre der Kirche abweichen oder der sich gegen die bischöfliche Autorität stellt, zu entlassen, unbeschadet der Möglichkeit eines rechtgemäßen Rekurses gegen das Dekret".
Aber nicht nur Personen können von der Teilnahme an einer Synode ausgeschlossen werden, sondern es soll auch verhindert werden, daß bestimmte abweichende Positionen geäußert und diskutiert werden. Der Bischof müsse aufgrund der Verbundenheit der Teilkirche mit der Gesamtkirche und dem Papst von der Synodendiskussion Thesen oder Positionen ausschließen, „die von der fortwährenden Lehre der Kirche oder dem Päpstlichen Lehramt abweichen bzw. disziplinäre Fragen betreffen, die der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten sind und die unter Umständen mit dem Anspruch eingebracht wurden, dem Hl. Stuhl entsprechende ‚Voten' zu übersenden".

Korsett für Diözesanforen?

Bei den Bemerkungen zu Wesen und Zweck der Synoden heißt es mit der gleichen Stoßrichtung, in die Dokumente der Synode müsse „auch das Lehramt der Universalkirche in angemessener Weise Eingang" finden. Und: „Der Dienst des Nachfolgers Petri und das Bischofskollegium sind... nicht eine Instanz außerhalb der Teilkirche, sondern ein Element, das ‚von innen her' zu ihrem Wesen selbst gehört und von daher Fundament der diözesanen Gemeinschaft."
Eine Reihe von diözesanen synodalen Vorgängen der vergangenen Jahre in Deutschland waren formell keine Synoden, sondern Diözesanforen bzw. Pastorale Foren. Solche und andere synodenähnliche Versammlungen sind von der vorliegenden Instruktion unmittelbar nicht betroffen. Sie werden aber nicht nur ausdrücklich erwähnt, sondern sollen auch auf die Dauer denselben Bestimmungen unterworfen werden. Diese Versammlungen, heißt es im Vorwort zur Instruktion, sollten „mit Hilfe des kanonischen Rechts und der... vorgelegten Instruktion ihren Platz in der kanonischen Disziplin finden".
Als Anhang zur Instruktion veröffentlichten die beiden Kongregationen eine Liste von Sachthemen, deren Regelung Aufgabe der Bischöfe ist, aufgegliedert nach den drei „munera" des

Bischofs, dem Lehr-, Priester- und Hirtenamt. Offenbar will man die Unterscheidung zwischen den Fragen deutlicher ziehen, in die Verantwortung der Gesamtkirche und damit Roms gehören, und solchen, die überhaupt nur Gegenstand einer diözesanen Synode sein können.

Einschränkend wirkt etwa der Hinweis, wonach nicht alle der aufgezeigten Sachbereiche sich zur Beratung durch eine Synode eigneten. Dies gelte etwa für Fragen „bezüglich Leben und Dienst des Klerus". Ähnlich verhält es sich, wenn darauf hingewiesen wird, der Bischof werde sich nicht selten „eher um die Förderung der allgemeinen Ordnung der Kirche und, gegebenenfalls, um die Einhaltung der kirchlichen Gesetze zu kümmern haben als um die Promulgation neuer Normen".
Die Problematik der konkreten Ausübung des Bischofsamts angesichts von Widerständen und Meinungsverschiedenheiten schimmert an einer anderen Stelle des Schreibens durch. Die Einleitung zum Anhang hebt zunächst zwar mit Can. 381 hervor, daß dem Bischof die „ganze, ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zukommt, die zur Ausübung des Hirtenamtes erforderlich ist". Im Anschluß daran wird jedoch darauf hingewiesen, daß der Bischof bei der Ausübung der gesetzgebenden Gewalt die „Regel guter Leitung" zu beachten habe, „auf daß nicht zwanghaft auferlegt wird, was man auch durch Rat und Überzeugung erreichen kann".

Ein monarchisches Verständnis vom Bischofsamt

Sieht man einmal von den Bestimmungen ab, die Einzelheiten geltenden Kirchenrechts wiedergeben und erläutern, wirkt die Instruktion alles in allem wie aus einer um die Rechte und auch Pflichten der Bischöfe besorgten *Verteidigungshaltung* heraus geschrieben. In der Summe der vielen Einzelbestimmungen wird der Bischof den übrigen Synodenmitgliedern in einer einseitigen Akzentuierung gegenübergestellt.
Das Bischofsamt, wie es hier im Zusammenhang mit einer Diözesansynode vorgestellt wird, gerät in eine geradezu monarchisch anmutende Isolation innerhalb der Ortskirche. Die faktische, notwendige und legitime Einbindung des Bischofs in seine Ortskirche, die Verbindung zu seinen Mitarbeitern, die weitreichenden Möglichkeiten der Teilhabe von Klerikern und Laien an der Leitung eines Bistums treten nur wenig zutage. Zugleich wird das Bischofsamt in seinen Kompetenzen aber auch zurückgenommen, indem *gesamtkirchliche Zuständigkeiten* hervorgehoben werden.
Der Instruktion ist nicht vorzuhalten, daß sie den beratenden Charakter der Synode bekräftigt oder den Bischof als den eigentlichen Gesetzgeber bezeichnet. Kritik ist insofern am Platz, als die auf der Basis des geltenden Kirchenrechts durchaus bestehenden Möglichkeiten zur Wahrnehmung synodaler Verantwortung nicht weiterentwickelt werden. Statt dessen wird ängstlich darüber gewacht, daß der Bischof in seiner alleinigen Verantwortung nur ja nicht angetastet wird.
Es bleibt z. B. das Geheimnis des Textes, wie Beratung überhaupt stattfinden können soll, wenn Abweichungen von kirchlicher Lehre und päpstlichem Lehramt selbst dann ausgegrenzt werden, wenn die Synodalen sich mit Voten an die zur weiteren Behandlung zuständigen gesamtkirchlichen Verantwortlichen wenden wollen.
Diejenigen Bischöfe, die – wie die Instruktion feststellt – den „Wunsch … nach einem Leitfaden für die Abhaltung der Diözesansynode" geäußert hätten, wird diese möglicherweise in dem bestätigen, was sie gerne schwarz auf weiß lesen möchten. Anderen Bischöfen, die durchaus positive Erfahrungen mit Synoden und synodenähnlichen Versammlungen gesammelt haben oder noch sammeln, dürfte sie wenig weiterhelfen. Vor allem aber wird sie für ihre Kirche engagierten Laien wenig Mut machen, sich auf einen solchen Prozeß mit positiven Erwartungen einzulassen.
Von daher ist es nur zu verständlich, wenn der Direktor der Berliner Katholischen Akademie und frühere Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Werner Remmers*, in einer Interview-Reaktion auf die Instruktion meinte: „Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, welche Bedeutung dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken zukommt als Ausdruck der Lebendigkeit des Katholizismus, dann wäre es diese römische Instruktion. Wir brauchen ein Gremium wie das ZdK, in dem nicht eingeschränkt durch Instruktionen nachgedacht und diskutiert wird" (Nordostdeutsche Kirchenzeitungen, 27.7.97). *K. N.*

Katholische Ostkirchen: Anstöße zur ökumenischen Öffnung

Vom 30. Juni bis 6. Juli trafen sich erstmals die Bischöfe der katholischen Ostkirchen in Europa. Bei dem Treffen ging es um die Identität der „unierten" Kirchen und ihre ökumenischen Beziehungen zur Orthodoxie.

Anfang Juli dieses Jahres fand im nordöstlichen Ungarn ein in dieser Form bislang noch nie dagewesenes Treffen statt. In Nyíregyháza, dem Sitz der griechisch-katholischen Diözese Hajdúdorog, kamen Bischöfe und Ordensobere aus den katholischen Ostkirchen („unierte Kirchen") ganz Europas zusammen, um gemeinsam mit Kurienvertretern innerkirchliche und ökumenische Fragen zu beraten.
Die griechisch-katholische Kirche in

Ungarn, die auf die Union von Užgorod (1646) zurückgeht, konnte wie die im früheren Jugoslawien auch in den Jahrzehnten kommunistischer Herrschaft einigermaßen ungehindert existieren. Demgegenüber wurden die zahlenmäßig größten unierten Kirchen, die der Westukraine (Galizien) und Rumäniens, nach der kommunistischen Machtübernahme zwangsweise aufgelöst und in die orthodoxe Kirche überführt. Erst nach der Wende im früheren Ostblock konnten sie sich reorganisieren. Die griechisch-katholische Kirche in der Ostslowakei erhielt ihre Eigenständigkeit dagegen schon mit dem „Prager Frühling" von 1968 zurück.

Bereitschaft zum ökumenischen Dialog bekundet

Nach Aussage der *Botschaft*, die die unierten Bischöfe zum Abschluß ihres Treffens in Ungarn an ihre Kirchen richteten (Osservatore Romano, 13.7.97) konzentrierte sich die Zusammenkunft auf fünf Themenbereiche: Die kirchliche Identität der katholischen Ostkirchen, die Ausbildung von Priestern und Laien, die Liturgie, das Mönchtum und das ökumenische Engagement. Als einzigem dieser Bereiche widmeten die Teilnehmer des Treffens der *Ökumene* eine eigene Erklärung, was allerdings ganz und gar nicht wundernimmt. Schließlich vollzog sich die Reorganisation der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine und in Rumänien unter erheblichen Spannungen mit der dortigen Orthodoxie, brachte nicht zuletzt der Streit über die Rolle der katholischen Ostkirchen den katholisch-orthodoxen Dialog massiv ins Stottern.

Die Erklärung von Nyíregyháza zur Ökumene ist ganz auf die Bereitschaft zum Dialog und zur ökumenischen Zusammenarbeit gestimmt. Auf dem Hintergrund ihrer tiefen spirituellen und kulturellen Verbindungen zu den orthodoxen Kirchen bringen die unierten Repräsentanten ihren „unwiderruflichen Willen" zur Zusammenarbeit mit den Orthodoxen zur Förderung der vollen Gemeinschaft und des gemeinsamen Zeugnisses in der Welt zum Ausdruck. Im Bewußtsein ihrer Identität hätten die katholischen Ostkirchen die besondere Aufgabe, die Einheit aller Ostkirchen zu fördern.
In der Ökumene-Erklärung der Unierten findet sich auch eine *Vergebungsbitte* an die orthodoxe Seite, die in der „Hoffnung der gegenseitigen Versöhnung" ausgesprochen wird. Nebeneinander stehen die Warnung vor den Gefahren eines falschen „Indifferentismus und Irenismus" beim ökumenischen Engagement und das Bekenntnis zum „brüderlichen Dialog" als einem „bevorzugten Instrument" in den Beziehungen zu den orthodoxen Brüdern: „Besonders im Konfliktfall muß es immer darum gehen, Lösungen auf dem Weg des Dialogs zu suchen."
Die katholischen Ostkirchen seien dazu bereit, bei der Diakonie, dem Bemühen um soziale Gerechtigkeit, der Verteidigung der Menschenwürde, der Förderung des Friedens und beim Begehen nationaler Anlässe mit den Orthodoxen zusammenzuarbeiten.
Es gab in letzter Zeit einige Signale, die auf eine gewisse *Entspannung* zwischen Unierten und Orthodoxen nach Jahren der gegenseitigen Vorwürfe und Streitigkeiten schließen lassen. In der *Ukraine* unterzeichneten Ende Juli Repräsentanten der christlichen Kirchen ein „Memorandum über die Nichtanwendung von Gewalt" in den Beziehungen zwischen den Konfessionen. Unterzeichnet wurde das Memorandum, das auf Gespräche zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Päpstlichen Einheitsrat zurückgeht, u. a. vom griechisch-katholischen Bischof *Lubomyr Husar* (er ist Weihbischof des griechisch-katholischen Großerzbistums Lemberg) und von Patriarch Alexij von Moskau.
Auch in *Rumänien* ist der Vatikan um ein besseres Verhältnis zwischen Unierten und Orthodoxen bemüht, indem er auf mehr ökumenische Offenheit bei der griechisch-katholischen Kirche drängt. Im Frühjahr dieses Jahres kam es zu einem Austausch von Botschaften zwischen der rumänischen Orthodoxie und der seit Ende 1989 wieder zugelassenen griechisch-katholischen Kirche, bei dem beide Seiten nochmals ihre Sicht der Dinge darlegten: Die orthodoxe Seite klagte, daß die Führung der rumänischen Unierten die Ergebnisse des offiziellen katholisch-orthodoxen Dialogs nicht akzeptiere; die unierte Seite erinnerte an die fünfzigjährige Verfolgung ihrer Kirche und ihre immer noch prekäre Situation.
Bei der Weihe des neuen griechisch-katholischen Bischofs von Lugoj im Mai 1996 hatte der orthodoxe Metropolit *Nicolae* von Timişoara ein bemerkenswertes Grußwort gesprochen: Er sei in seine den Unierten zurückerstatteten Kathedrale gekommen, um als orthodoxer Bischof Zeugnis abzulegen, „damit dieses Zeugnis zur Gerechtigkeit und Wahrheit beiträgt, die in der rumänischen Gesellschaft verankert werden müssen". In einem Rechtsstaat dürften Ungerechtigkeiten zwischen den Kirchen nicht mehr existieren.

Das ostkirchliche Erbe stärken

In seiner Ansprache zu Beginn des Treffens in Nyíregyháza sagte Kardinal *Achille Silvestrini*, der Präfekt der Kongregation für die katholischen Ostkirchen, die Zusammenkunft solle den Zeitpunkt vorbereiten, in dem die Katholiken der östlichen Riten für sich selbst sprechen und zu wirklichen Subjekten werden könnten: „Ohne Ressentiments, ohne Gegnerschaft, im Bewußtsein der eigenen Geschichte und der Schätze der Gnade, die beständig bei ihnen erblühen." Damit hat er die Grundfrage nach der *Identität der katholischen Ostkirchen* angesprochen, die seit den verschiedenen Unionen des 16.–18. Jahrhunderts strittig ist und immer wieder zu Spannungen innerhalb der „unierten" Kirchen und in ihrem Verhältnis zu Rom geführt hat.

Für die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine beschrieb der Generalvikar des Lemberger Großerzbischofs, *Ivan Dacko*, das Problem kürzlich fol-

gendermaßen (Glaube in der 2. Welt, Heft 4/97): In seiner Kirche gebe es den ideologischen Flügel der West- und den der Ostorientierten. Für die einen sei die griechisch-katholische Kirche vor allem eine katholische Kirche, deren Katholizität sich in einer Annäherung an die äußeren und liturgischen Formen der römischen Kirche darstellen müsse. Für die anderen bedeute die Union mit Rom nicht den Verzicht auf die orthodox-ostkirchliche Spiritualität, auf den eigenen Ritus und die eigene kanonische Ordnung. Diese gegensätzlichen Auffassungen seien eine ernsthafte Belastung für die ukrainische Kirche, die nur „mit viel Geduld und pastoraler Klugheit" abgebaut werden könne.

Im Schlußdokument des Treffens griechisch-katholischer Bischöfe und Ordensoberer liegt der Akzent eindeutig auf der *Stärkung des ostkirchlichen Erbes* in den katholischen Ostkirchen. So heißt es, die Teilnehmer hätten die Dringlichkeit für alle ihre Kirchen anerkannt, „im Rückgriff auf die Quellen der eigenen Traditionen" Inhalte und Formen ihres Glaubenszeugnisses zu erneuern. Rückgriff auf die Quellen bedeute vor allem eine Vertiefung in das Geheimnis der Kirche in Übereinstimmung mit den Kirchenvätern. Dieser Prozeß erfordere Zeit, Geduld, Achtung der Sensibilität der Gläubigen und große Festigkeit.

Ein eigener Hinweis gilt der *Liturgie* als herausragendem und konstitutivem Teil der ostkirchlichen Tradition. Auch hier ist von der Dringlichkeit die Rede, das liturgische Erbe wiederzugewinnen und unverfälscht zu bewahren. Entsprechende Bemühungen sind durchaus schon im Gang: So hat der Bischof der griechisch-katholischen Diözese Prešov in der Ostslowakei kürzlich die dort bisher üblichen latinisierten Texte für den Gottesdienst abgeschafft. Es besteht eine liturgische Kommission mit der Aufgabe, „den östlichen Gottesdienst in einer nichtlateinischen ursprünglichen Tradition gründlich zu studieren, die Gläubigen damit bekannt zu machen und ihn in der Praxis einzuführen" (*Jozef Pavlovič*, in: Glaube in der 2. Welt, Heft 4/97).

Das Schlußdokument von Nyíregyháza enthält nicht nur allgemeine Leitlinien, sondern auch konkrete Anweisungen bzw. Empfehlungen für die griechisch-katholischen Kirchen in Europa. An erster Stelle steht die Bestimmung, es solle eine „Versammlung der Hierarchen der katholischen Ostkirchen in Europa" errichtet werden. Des weiteren geht es um die Förderung des Ordenslebens nach den Traditionen des östlichen Mönchtums, um die Priesterausbildung, die Aus- und Weiterbildung von Theologiedozenten und die angemessene Vorbereitung der Priesteramtskandidaten auf den Zölibat bzw. die Ehe.

In einer *Botschaft* an Kardinal Silvestrini aus Anlaß des Treffens (Osservatore Romano, 4.7.97) sprach Johannes Paul II. von einer *doppelten Berufung* der katholischen Ostkirchen: „Sie machen im Herzen der Kirche den Schatz des christlichen Ostens gegenwärtig und haben gleichzeitig am Strom der Gnade teil, der den vielgestaltigen und vielfältigen Leib der katholischen Kirche durchfließt." Die Brückenfunktion der katholischen Ostkirchen zwischen katholischer Kirchen und Orthodoxie, die durch die Zusammenkunft in Ungarn offensichtlich gestärkt werden sollte, wird allerdings auch in den kommenden Jahren nicht ohne Spannungen und Schwierigkeiten auszufüllen sein. *U. R.*

In der Schwebe

Der Streit um das russische Religionsgesetz

Durch sein Veto hat Präsident Jelzin Ende Juli ein neues russisches Religionsgesetz gestoppt. Der unter merkwürdigen Umständen zustandegekommene Entwurf enthält viele Unklarheiten, die sich negativ auf das Wirken der meisten Religionsgemeinschaften in Rußland auswirken könnten. Gerd Stricker vom Institut „Glaube in der 2. Welt" (Zürich) analysiert den derzeitigen Sachstand.

In sowjetischen Zeiten wurde das religiöse Leben von einem Religionsgesetz diktiert, das seit 1929 – mit einer Novellierung 1975 – den Religionsgemeinschaften einen *minimalen Lebensraum* zumaß. Der Sinn des Gesetzes bestand eigentlich nur darin, den Organen des sowjetischen Innenministeriums das Schließen der Kirchen zu erleichtern und diesen Vorgang als einen ganz normalen „administrativen" Akt erscheinen zu lassen.

Daß Gorbatschow seine „Perestrojka" auch auf das religiöse Leben auszudehnen gedachte, zeigte sich bei den Millenniums-Feiern anläßlich der Taufe des Kiewer Reiches, die im Juni 1988 in einer Weise begangen werden konnten, wie man das noch ein Jahr zuvor nicht zu hoffen gewagt hatte. Alsbald kamen auch Bemühungen in Gang, das restriktive Religionsgesetz von 1929 durch ein liberaleres Gesetz abzulösen.

Nach zweijährigen Auseinandersetzungen zwischen altkommunistischen Funktionären und Parteigängern Gorbatschows wurden im Oktober 1990 zwei Religionsgesetze ver-

abschiedet (eines für die gesamte Sowjetunion und eines für die größte, die Russische Sowjetrepublik RFSR), die beide wegen des hohen Maßes an Religionsfreiheit die Welt erstaunten. Diesen Gesetzen liegt das amerikanische Modell zugrunde, wonach alle Glaubensgemeinschaften mit den gleichen Rechten ausgestattet sind, also der Grundsatz der absoluten Rechtsgleichheit religiöser Vereinigungen.
Gegenüber der früheren repressiven „Registrierungs"-Praxis, wonach die staatliche Anerkennung religiöser Gemeinschaften entweder grundsätzlich verweigert oder aber nur unter ideologischen Gesichtspunkten gewährt wurde, ist zur Erlangung ihrer staatlichen Anerkennung seit 1990 nur noch ein *formeller Verwaltungsakt* nötig: Ob es sich um Gemeinden der Russischen Kirche oder aber um Gruppen der japanische AUM-Sekte handelt – man braucht für die staatliche Registrierung nicht viel mehr als eine Liste mit 20 Repräsentanten der künftigen Gemeinde sowie deren Statut vorzulegen, das natürlich mit der Verfassung und mit den Landesgesetzen in Übereinstimmung sein muß.

Nach der ersten Begeisterung über das neue Gesetz machte sich auf orthodoxer Seite jedoch bald Unmut breit. Der Ruf der Orthodoxen nach Religionsfreiheit, der nach 1987 von ihnen immer lauter erhoben worden war, hatte eigentlich nur Freiheit für die Russische Kirche, nicht aber für die übrigen Bekenntnisse in der Sowjetunion gemeint. Keineswegs jedenfalls hatte man sich unter Religionsfreiheit jene amerikanische Massenmission vorgestellt, im Verlaufe welcher protestantische Gruppierungen und Sekten mit Millionen-Dollar-Beträgen Stadien und Plätze, die besten Sendezeiten in Rundfunk und Fernsehen mieteten und damit Tausende von interessierten Zuhörern ansprachen, die eigentlich die Russische Kirche als ihre „Herde" betrachtete.
Gedacht hatte man auch nicht daran, daß sich bald eine, wenn auch nur lockere, römisch-katholische Struktur von Apostolischen Administraturen (Moskau, Nowossibirsk und Karaganda/Kasachstan) auch über die traditionellen und neuen Siedlungsgebiete der Russen breiten würde. Beunruhigung löste weiterhin das breite Spektrum jener obskuren Gruppierungen aus, die unter dem Etikett „religiöse Vereinigung" anstandslos staatlich registriert wurden und in aller Stille ihre mitunter äußerst fragwürdige, jedenfalls sehr effektive Tätigkeit aufnahmen: Gruppierungen, deren Umtriebe in Mittel- und Westeuropa schon einige Jahre lang Beunruhigung hervorrufen – Moons „Vereinigungskirche", Scientology, Kinder Gottes, AUM und andere.

Verschiedene Initiativen wurden gestartet, um dieses „allzu" liberale Religionsgesetz durch ein neues zu ersetzen, das der dominierenden Stellung der russisch-orthodoxen Volkskirche Rechnung tragen sollte. Im Sommer 1993 verweigerte Präsident Jelzin unter großem internationalen Druck einem entsprechenden Gesetzentwurf seine Zustimmung mit der Begründung (wie jetzt wieder 1997), das Gesetz sei nicht verfassungskonform. Die Kritik der nicht-orthodoxen Glaubensgemeinschaften hatte eine andere Stoßrichtung: Der damalige Gesetzesentwurf war hinter ihrem Rücken erarbeitet worden. Nun sind sich die leitenden Vertreter etwa der Katholiken und Lutheraner, aber auch der Judenheit, durchaus im klaren darüber, daß in einem ursprünglich orthodoxen Land, dessen Kultur und Geschichte von der Orthodoxie geprägt sind, der Volkskirche eine andere Rechtsstellung zukommt als den Kirchen nationaler Minderheiten oder anderen, zahlenmäßig kleinen Religionsgemeinschaften.

Wenn es aber darum gehe, den eingeschränkten Rechtsrahmen der nicht-orthodoxen Glaubensgemeinschaften festzulegen, dann wollen die Nicht-Orthodoxen – so ihre Forderung von 1993 – wenigstens an der Gestaltung solcher Gesetze beteiligt sein. Die freiwillige Selbstbeschränkung der Nicht-Orthodoxen solle keineswegs, wie die orthodoxer Seite sich dies vielleicht erhofft, als Anerkenntnis einer Herrschaft der Russisch-Orthodoxen Kirche über die anderen Religionsgemeinschaften verstanden werden.

Der Entwurf wurde im Schnellzugtempo durchgepeitscht

Unter höchst merkwürdigen Umständen wies damals der Oberste Sowjet der Russischen Föderation das Veto des Präsidenten zurück und verabschiedete doch noch den die Russische Kirche privilegierende Gesetzentwurf – formal jedenfalls: Ein versprengtes Häuflein der Oktober-Putschisten von 1993 unter Führung von *Ruslan Chasbulatow* und *Alexander Ruzkoj* hatte im Weißen Haus, der letzten Bastion der Putschisten, das Religionsgesetz endgültig angenommen, während draußen das Parlamentsgebäude auf Geheiß Jelzins in Brand geschossen wurde.
Dieser Akt, einer der letzten des Obersten Sowjets vor seiner endgültigen Auflösung, erlangte natürlich keine Gesetzeskraft. Daraufhin gab es aber immer wieder neue Initiativen, die dem Moskauer Patriarchat eine beherrschende Stellung in der russischen Religionslandschaft sichern wollten, aber alle irgendwo in den parlamentarischen Hürden hängenblieben. Ende vergangenen Jahres hatte ein entsprechender Entwurf in zwei Lesungen die Duma passiert, und man erwartete seine Annahme Anfang dieses Jahres – plötzlich war auch davon keine Rede mehr.

Schließlich passierte im Juni 1997 innerhalb weniger Tage ein Gesetzentwurf alle parlamentarischen Hürden, der in der Öffentlichkeit bisher völlig unbekannt war und der mit den früheren Entwürfen, etwa dem von Ende 1996, gar nichts gemein hat. Seine ursprüngliche Fassung war vom „Parlamentsausschuß für gesellschaftliche und religiöse Organisationen" unter Mitwirkung auch römisch-katholischer, lutherischer und anderer Religionsvertreter erarbeitet worden, wobei der Orthodoxe *Waleri Bortschow* der Arbeitskommission vorstand.
In zwei Lesungen passierte der Entwurf die Duma, doch vor der letzten Lesung habe sich, so heißt es, der Vorsitzende des Ausschusses für Gesellschaftliche und Religiöse Organi-

sationen, *Viktor Sorkalzew*, Mitglied der Kommunistischen Partei, eingeschaltet und angeblich in aller Heimlichkeit die Art. 7 und 8 über die „traditionellen" religiösen „Organisationen" und über die „nicht-traditionellen" religiösen „Gruppierungen" einarbeiten lassen. Praktisch ungeprüft sei diese erweiterte Fassung des Entwurfes dann von der Duma am 23. Juni in dritter Lesung – mit 300 Für-Stimmen, 2 Enthaltungen und 8 Gegenstimmen – angenommen und an den Senat (Föderationsrat) weitergeleitet worden. Dieser bestätigte am 4. Juli den Entwurf und empfahl Jelzin damit, durch seine Unterschrift das Gesetz in Kraft zu setzen.
Die weltweite Reaktion auf den Gesetzentwurf kann nur als einhelliger Protestschrei bezeichnet werden. Johannes Paul II. und vor allem protestantische Religionsgemeinschaften im Westen drängten Jelzin, den Gesetzentwurf abzulehnen. Der amerikanische Senat drohte, im Falle der Annahme des Gesetzes die Wirtschaftshilfe für Rußland zu kürzen. Am 22. Juli hat Präsident *Boris Jelzin* denn auch offiziell erklärt, daß er diesem Religionsgesetz seine Zustimmung verweigere. Danach kann es in überarbeiteter Form noch einmal vor die Duma gebracht werden; verweigert der Präsident wieder seine Unterschrift, muß das Verfassungsgericht entscheiden.

Die Präambel zu dem vorliegenden Gesetzesentwurf lautet: „Indem sie das unveräußerliche Recht der Bürger der russischen Föderation auf Freiheit der Weltanschauung, die das Recht, sich zu einer beliebigen Religion zu bekennen oder auch nicht zu bekennen, einschließt; indem sie die Orthodoxie als festen Bestandteil des allrussischen historischen, geistigen und kulturellen Erbes, sodann den Islam, den Buddhismus, das Judentum *und andere traditionell in der Russischen Föderation existierende Religionen und lokale Glaubensbekenntnisse* respektiert; nimmt die Bundesversammlung der Russischen Föderation das vorliegende Bundesgesetz an: ..."

In der Polemik um den Entwurf wird der Text der Präambel häufig verfälscht und auf dieser Basis dann das Gesetz grundsätzlich abgelehnt. Die vom Autor hervorgehobene Passage fällt in der lautstark geführten Diskussion meistens unter den Tisch, woraus die Behauptung resultiert: Die Russische Kirche werde vom Gesetz als herrschende Kirche anerkannt, Islam, Buddhismus und Judentum würden durch das Gesetz privilegiert. Lediglich diese vier Bekenntnisse erhielten den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechtes. Das ist sachlich falsch, denn die Aufzählung der anerkannten Religionsgemeinschaften in der Präambel endet ja nicht nach Nennung der genannten vier Religionen, sondern spricht von „anderen traditionell in der Russischen Föderation existierenden Religionen". Mit Blick auf den Gesetzestext selbst sind diese „anderen Glaubensbekenntnisse" all jene, die länger als 15 Jahre in Rußland wirken – und das sind fast alle, die auch im Westen verbreitet sind.
Art. 3 sichert den Bürgern Gewissens- und Glaubensfreiheit zu, wobei ausdrücklich das Recht auf individuelle und auf kollektive Religionsausübung garantiert wird. Art. 4 erklärt die Russische Föderation zum säkularen Staat, in dem keine Religion zur Staatsreligion oder zu einer sonstwie verpflichtenden Religion erklärt werden darf. Einerseits habe sich der Staat nicht in Angelegenheiten der Glaubensbekenntnisse einzumischen (was er anderen Artikeln zufolge prophylaktisch aber dann doch tun soll). Andererseits habe die Kirche in staatlichen Institutionen nichts zu suchen; auch dürfe die Tätigkeit staatlicher Behörden nicht von öffentlichen kirchlichen Zeremonien begleitet werden – allerdings hat sich gerade dies in den letzten Jahren eingebürgert (Segnung öffentlicher Gebäude durch Repräsentanten der Russischen Kirche, ihr Dienst in der Armee). Das Patriarchat müßte sich, wenn dieses Gesetz realisiert würde, aus vielen öffentlichen Positionen wieder zurückziehen. Die Schulbildung sei weltlich, andererseits könne in der Schule aber außerhalb des Lehrplans auch Religionsunterricht angeboten werden (Art. 5, Abs. 4).

Abkehr von der völligen Rechtsgleichheit aller Religionsgemeinschaften

Die weltweiten Proteste gegen das Gesetz richten sich aber nicht nur gegen die angebliche Privilegierung von Orthodoxie, Islam, Buddhismus und Judentum, sondern ganz allgemein gegen sein Grundprinzip, religiösen Vereinigungen in Rußland unter dem Gesichtspunkt der „Traditionalität" einen unterschiedlichen Rechtsstatus zuzuweisen. Der Gesetzentwurf bildet eine Abkehr vom amerikanischen Modell der absoluten Rechtsgleichheit aller Religionsgemeinschaften, wie es dem bis jetzt noch gültigen Gesetz von 1990 zugrundeliegt. Er basiert auf der Unterscheidung zweier Typen von Religionsgemeinschaften: „traditionelle religiöse Organisationen" und „nichttraditionelle religiöse Gruppen". Privilegiert sind die ersteren: Sie erhalten alle Rechte einer juristischen Person. Ihr im Gesetz umschriebener Existenzrahmen entspricht etwa dem, den hierzulande als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannte Kirchen und Religionsgemeinschaften haben.

Nicht-„traditionelle" Religionsgruppen sind solche, die weniger als 15 Jahre auf russischem Boden tätig sind. Deren Rechtsstatus ist eingeschränkt und höchst unklar fixiert. Während einer fünfzehnjährigen Probephase dürfen sich neu in Rußland etablierende religiöse Gruppen kein Eigentum erwerben, nicht einmal Gebäude, in denen sie ihr religiöses Leben entfalten können. Solche neuen „religiösen Gruppierungen" dürfen auch keine Missionare und religiöse Lehrer aus dem Ausland einladen. Mit solchen Einschränkungen will der Gesetzgeber verhindern, daß Sekten, vor allem Psycho- und Wirtschaftssekten, sowie kriminelle Vereinigungen mit religiösem Anstrich in Rußland Fuß fassen. Die fünfzehnjährige Probefrist soll dem Staat die Möglichkeit bieten, neue religiöse Gruppen zu beobachten, ihr Wirken gegebenenfalls rechtzeitig durch die Organe des Staates zu beenden und sie nach 15 Jahren, wenn sie die

Möglichkeit haben, sich als Körperschaft des öffentlichen Rechtes zu etablieren, noch einmal auf Herz und Nieren zu überprüfen.

Der Gedanke einer starken Kontrolle neuer – oftmals eben fragwürdiger oder pseudo-religiöser – Vereinigungen wird angesichts ihrer beunruhigend schnellen Ausbreitung auch außerhalb Rußlands erwogen. Der entscheidende Punkt dabei ist aber die Frage, wie eine solche Strategie juristisch umgesetzt wird. Im vorliegenden Gesetzentwurf ist diese Umsetzung schlechterdings unakzeptabel. Die schlampigen, zuweilen verworrenen, in sich widersprüchlichen und unpräzisen Formulierungen, die auf eine eilige Erarbeitung des Entwurfes schließen lassen, öffnen von vornherein der *Behördenwillkür* Tür und Tor. Auch solche Glaubensgemeinschaften, die vermutlich als „traditionell" eingestuft werden, können aufgrund dehnbarer Formulierungen in ihren Rechten beeinträchtigt werden.
Bei der Festlegung des Verfahrens, wie eine neue „religiöse Gruppierung" nach 15 Jahren in den privilegierten Status einer „religiösen Organisation" mit den Rechten einer juristischen Person erhoben werden kann, ist der Text so unklar, daß es keine Mühe macht, jeder „religiösen Gruppierung" die Erhebung in den privilegierten Stand einer „religiösen Organisation" zu verweigern (Art. 12). Zu breiter Interpretation bietet auch Art. 14 Anlaß, der Gründe und Verfahren des Entzugs der Rechte einer juristischen Person behandelt.

Ein ganz erhebliches Manko des Entwurfes stellt das Fehlen einer *Auflistung jener Glaubensgemeinschaften* dar, die als „traditionell" eingestuft werden und daher Anspruch auf den privilegierten Status einer juristischen Person haben. Im Entwurf heißt es lediglich, dies seien alle jene, die mehr als 15 Jahre auf russischem Boden „existieren". Danach haben eigentlich alle Glaubensbekenntnisse, die uns im Westen begegnen, auch in Rußland ihr Existenzrecht. So erbauten Lutheraner bereits 1576 ihre erste Kirche in der „Deutschen Vorstadt" Moskaus, fünfzig Jahre später gab es bereits deren drei; die Reformierten folgten 1603 mit einer Kirche.
Die römisch-katholische Kirche, wiewohl immer angefeindet, war nach 1763 durch etwa 30 katholische Dörfer der Wolgadeutschen mit Kirchen und Geistlichen in Rußland präsent; 1783, nach der Ersten Teilung Polens, schuf Katharina II. mit dem (Erz-)Bistum Mohiljow die Grundlage für eine kirchliche Struktur mit fünf Bistümern im Russischen Reich (außerhalb Polens). Mennoniten sind seit 1788 nach Rußland eingewandert; die Baptisten sind seit 1861, die Adventisten seit 1886, die Pfingstler seit 1921 in Rußland präsent. Quäker wirkten seit Ende des 19. Jahrhunderts, Methodisten seit 1905 in St. Petersburg. Die Zeugen Jehovas spielten spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg im sowjetischen Untergrund eine bedeutsame Rolle. Zahlreiche Abspaltungen von der Russischen Orthodoxen Kirche aus früheren Jahrhunderten wie die priestertreuen und priesterlosen Altgläubigen, Duchoborzen, Molokanen usw. waren jedenfalls nach dem Zweiten Weltkrieg sogar offiziell registriert.
Das Kriterium der „15 Jahre" bzw. der Begriff „traditionell" – jedenfalls wie er im Entwurf definiert ist – reicht als Fundament, das ein ganzes Religionsgesetz tragen soll, längst nicht aus. So läßt der Entwurf die wichtige Frage unbeantwortet, wie der offizielle Rechtsstatus zu bewerten ist, den die einzelnen Religionsgemeinschaften auf russischem bzw. sowjetischem Boden gehabt haben. So hatten die katholische und die lutherische Kirche im Russischen Reich den Status von Staatskirchen minderen Rechtes. Die Baptisten hingegen füllten zwar aufgrund der Verfolgung, unter der sie bis 1905 standen, die Polizei- und Gefängnisakten, aber sie waren verboten – erst nach 1905 erhielten sie staatliche Anerkennung. Unter dem Sowjetregime gab es an die 20 „registrierte", d. h. staatlich anerkannte, Glaubensgemeinschaften – aber ein Vielfaches davon erlangte keine Registrierung oder strebte sie gar nicht erst an.

Unsicherheiten, die ausgeräumt werden müßten

Es wäre fatal, wenn in einem heutigen Religionsgesetz das im Sowjetstaat entscheidende Kriterium „registriert" als Voraussetzung für die Einstufung als „traditionell" herangezogen würde. Dann hätten alle jene im Westen einst bewunderten Gruppen und Gemeinden, die sich dem Sowjetsystem und seiner Konzessionstaktik (Registrierung) verweigert haben und deshalb als Untergrund- oder Katakombengemeinden unter ständiger Verfolgung standen oder denen generell die amtliche Zulassung verweigert wurde, von vornherein keinen Anspruch auf das Markenzeichen „traditionell" und auf den Status einer juristischen Person.
Das Kriterium der „Registrierung im Sowjetstaat" taucht zum Glück im Gesetzestext nicht auf. Es wäre aber hilfreich gewesen, hätte man an irgendeiner Stelle des Entwurfes eine klare Absage an dieses Kriterium formuliert. Denn gerade vor diesem Hintergrund wird es nun vom Westen in die Diskussion eingebracht. Es wird so argumentiert, als enthalte der Entwurf eine in der Tat unzumutbare Gleichsetzung: „unter dem Sowjetregime registriert = traditionell = privilegiert". Das Gesetz privilegiere jene religiösen Vereinigungen, die mit dem Sowjetstaat kollaboriert hätten – denn allein solche seien vor 15 Jahren registriert gewesen. Die nichtregistrierten, vom Sowjetregime repressierten Gruppen jedoch würden benachteiligt.

In diesem Zusammenhang sei auf das Beispiel des staatlich registrierten „Allunionsrats der Evangeliumschristen-Baptisten" verwiesen, dessen Führung öffentlich der Sowjetmacht nach dem Munde redete und im Rahmen der Kirche oppositionelle Standpunkte unterdrückte. Seit 1961 hingegen „existierte" im Untergrund der „Rat der Gemeinden der Evangeliumschristen-Baptisten", der die staatliche Registrierung ablehnte.
Die gleiche Spaltung – offiziell/„registriert" und im Untergrund/„nicht registriert" – gab es bei Adventisten und Pfingstchristen. Von den katholischen Gemeinden waren in der Russischen Sowjetrepublik RSFSR, Kasachstan und

Mittelasien ohnehin nur ganz wenige registriert. Im asiatischen Teil der früheren Sowjetunion gab es 1986 weniger als 20 registrierte katholische Gemeinden – bestehend vor allem aus Deportierten (Rußlanddeutschen und Polen). Hunderte von katholischen Gemeindegruppen „existierten" dagegen im Untergrund, weil die Behörden ihnen die Registrierung verweigerten.

Für den Gesetzentwurf ist charakteristisch, daß er einerseits von „Glaubensbekenntnissen" – Orthodoxie, Islam, Buddhismus, Judentum „und anderen" spricht; genau so hätten Katholizismus, Luthertum, Baptismus und weitere Bekenntnisse genannt werden können. Andererseits spricht er – anscheinend völlig losgetrennt von den Bekenntnissen – immer von „religiösen Organisationen" und „religiösen Gruppierungen". Es fehlt die wechselseitige Verknüpfung von Glaubensbekenntnis und Organisationsform.
Als Glaubensbekenntnis ist die römisch-katholische Kirche auf dem Boden des Russischen Reiches seit 1763, als Organisation seit 1783 präsent; in Zentralrußland gab es seit 1848 die Diözese Tiraspol, die das deutsche Wolgagebiet sowie die deutschen Siedlungsschwerpunkte in der Ukraine und im Kaukasus umfaßte. Unter bolschewistischem Druck mußte die Diözesanstruktur in den zwanziger Jahren aufgegeben werden. Danach war die katholische Kirche in der Sowjetunion mit Hierarchie nur noch in der Litauischen und in der Lettischen Sowjetrepublik vertreten; in allen anderen Gebieten (Weißrußland, Ukraine, Sibirien) wurde keine regionale Organisation mit einem Bischof an der Spitze zugelassen. Es bestanden demzufolge lediglich isolierte katholische Gemeinden, deren jurisdiktionelle Anbindung unklar war.
Andererseits aber gab es eine regierungsamtliche Regelung, die sich natürlich auch auf die Russische Sowjetrepublik erstreckte: Die Zuständigkeit für die römisch-katholischen Gemeinden außerhalb der Litauischen und der Lettischen Sowjetrepublik wies der „Rat für Religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR" der Hierarchie in *Lettland* zu. Das stand zwar nur auf dem Papier; so konnte erst 1989 ein lettischer Bischof, *Wilhelm Nuksch* aus Riga, im Zuge der Gorbatschowschen Lockerungen Gemeinden in Sibirien und Kasachstan visitieren. Immerhin zeigt die Tatsache, daß Bischof Nuksch bei der ersten sich bietenden Gelegenheit die Diaspora bereiste, daß den lettischen Bischöfen die ihnen von der sowjetischen Regierung – scheinheilig – übertragene gesamtsowjetische Aufgabe bewußt war.

Während das Priesterseminar in Kaunas nur litauischen Seminaristen offenstand, war das Seminar in Riga auf Druck Moskaus in ein „gesamtsowjetisches" katholisches Seminar umgestaltet worden, in dem deshalb die lettische durch die russische Unterrichtssprache ersetzt werden mußte. So gesehen dürfte an der „Existenz" der römisch-katholischen Kirche auch auf dem Boden der heutigen Russischen Föderation logischerweise kein Zweifel bestehen. Eine klare Sprache des Gesetzes müßte entsprechende Fragen und Unsicherheiten von vornherein ausräumen.
In ähnlicher Form stellt sich den *Lutheranern* in Rußland diese Frage. Seit Hunderten von Jahren etabliert, gab es nach dem Zweiten Weltkrieg in der Sowjetunion außerhalb der baltischen Republiken bis 1980 nur lutherische Einzelgemeinden ohne eine „zentrale Organisation". Seit 1980 betreute Pfarrer *Harald Kalnins* aus Riga im Auftrag der Sowjetregierung als Superintendent diese Gemeinden, aber erst seit 1988 besteht mit seiner Erhebung zum Bischof eine sowjetunionweite Organisation der deutschen Lutheraner. Die 1993 gegründete „Evangelisch-Lutherische Kirche Ingermanlands" hat es in dieser Form nie gegeben – die ingermanländisch-finnischen Lutheraner hatten seit 1832 der reichsübergreifenden „Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland" angehört. Würden sie nach dem Stichdatum (31. Dezember 1998) problemlos den Status einer religiösen Organisation erhalten?

Verdankt sich der Entwurf einer kommunistisch-orthodoxen Allianz?

Noch eine andere Frage wird vom Gesetz nicht angesprochen: Was geschieht mit Gemeinden, die in Sowjetzeiten in den Untergrund gedrängt waren oder die noch gar nicht existierten, die zwar einem dem Gesetz nach „traditionellen" Glaubensbekenntnis in Rußland zuzurechnen sind, sich jedoch der staatlich anerkannten „zentralen religiösen Organisation" nicht anschließen wollen? Diese Frage interessiert nicht nur die Untergrundbaptisten, die sich zum größten Teil auch heute nicht der Nachfolgeorganisation des seinerzeit registrierten „Allunionsrates", der „Euroasiatischen Föderation von Bünden der Evangeliumschristen-Baptisten", anschließen wollen.
In diesen Kontext gehören auch *neue orthodoxe Kirchenorganisationen*, die das Moskauer Patriarchat als lästige, ja unzulässige Konkurrenz empfindet. Das sind vor allem die „Freie Orthodoxe Kirche", die im wesentlichen aus orthodoxen Katakombenkirchen besteht, und die Russische Orthodoxe Auslandskirche (teilweise als „Wahre Orthodoxe Kirche" bezeichnet), die seit Anfang der neunziger Jahre in Rußland etwa 120 Gemeinden gegründet hat. Sie stellen zwar eine Konkurrenz für das Moskauer Patriarchat dar, sind aber ohne jeden Zweifel dem orthodoxen Bekenntnis zuzurechnen. Vermutlich war es die Intention der orthodoxen Befürworter des Gesetzes, solche Konkurrenzkirchen des Patriarchats durch das Religionsgesetz auszugrenzen.

Die Entstehung des Gesetzentwurfs ist noch unklar. An der Erarbeitung der Urfassung, heißt es, seien die nicht-orthodoxen Kirchen beteiligt gewesen. Von den massiven heimlichen Eingriffen kommunistischer Kräfte, die in der Duma die erdrückende Mehrheit stellen, in den Gesetzestext war bereits die Rede. Auch wird darüber geklagt, daß Verbesserungsvorschläge im Zuge der Lesungen von der daran völlig uninteressierten Duma zurückgewiesen wurden. Es ist denkbar, daß eben jene kommunistischen Kräfte – in manchmal schon bewährtem Schulterschluß mit gewissen Strömungen in der

orthodoxen Kirche – eine an sich gut gemeinte Gesetzesvorlage durch Manipulationen so verändert haben, daß sich das Gesetz nur noch scheinbar gegen die neuen gefährlichen Psycho-, Wirtschafts- und anderen Sekten richtet, in Wirklichkeit aber mit Hilfe von Gummiparagraphen ganz bewußt auch gegen alle nicht-orthodoxen Glaubensgemeinschaften angewandt werden kann. Mancher sieht in dem ganzen Vorgang das Wirken einer kommunistisch-orthodoxen Allianz, die westliche Einflüsse insgesamt zurückdrängen will. Nicht ohne Grund weisen aber orthodoxe Kreise darauf hin, daß das Gesetz in Einzelbereichen durchaus auch zum Schaden orthodoxer Einrichtungen mißbraucht werden könne.

Präsident Jelzin begründete seine Ablehnung des Gesetzes damit, daß der diesem Entwurf zugrundeliegende ungleiche Rechtsstatus von Religionsgemeinschaften der Verfassung der Russischen Föderation (Art. 2, 6, 13–19, 28–30, 54, 55, 59 und 62), der Internationalen Deklaration der Menschenrechte (Art. 18 und 19), dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte (Art. 18 und 19) und der Konvention des Europarates über die Verteidigung der Grundrechte (Art. 9 und 10) widerspreche. Darüber hinaus sieht der Präsident eine Reihe russischer Gesetze verletzt, wodurch die Ausgewogenheit der Gesetzgebung überhaupt gefährdet sei. Er bezeichnete das Gesetz als „chaotisch" und „nicht durchdacht".
Jelzin unterstrich, daß es notwendig sei, Psychosekten und andere fragwürdige Organisationen, die unter einem religiösen Mäntelchen in Rußland ihre gefährliche Tätigkeit entfalten, zu kontrollieren und gegebenenfalls zu verbieten. Aber es gehe nicht an, daß unter dem Vorwand, spezielle Maßnahmen zur Kontrolle und Ausschaltung solcher Gruppen ergreifen zu müssen, durch dieses schlecht formulierte Gesetz solche Glaubensbekenntnisse in Rußland diskriminiert werden, die dort schon über Jahrhunderte beheimatet seien. Er sei nicht bereit, hinzunehmen, daß im Zuge der notwendigen strafrechtlichen Verfolgung schädlicher Sekten die Grundrechte der Menschen in Rußland mit Füßen getreten würden. In diesem Zusammenhang kritisierte Jelzin speziell Art. 13, Abs. 2, in dem Glaubensbekenntnissen ausländischer Provenienz Auflagen gemacht werden, die eindeutig schikanösen Charakter hätten.

Der ausländische Betrachter der russischen Religionsszene muß sich angesichtes der (Un-)Rechtspraxis im kirchlichen Umfeld die Frage stellen, welchen Stellenwert ein Religionsgesetz dort überhaupt hat. Das geltende Gesetz von 1990 räumt doch allen Religionsgemeinschaften die gleichen Rechte ein, sofern diese die formelle staatliche Anerkennung besitzen. Und doch klagen Nicht-Orthodoxe in Rußland darüber, daß trotz dieses liberalen Gesetzes ihre Glaubensgemeinschaften von Behördenseite in starkem Maße benachteiligt, zuweilen schikaniert werden.
Während das Moskauer Patriarchat beispielsweise fast jede zu Sowjetzeiten verstaatlichte Kirche zurückerhält, um die es bittet, gelingt solches den Katholiken nur in Ausnahmefällen, und auch das nur nach endlosen Eingaben und Bitten. Auch die Lutheraner erhalten höchst selten ihre früheren Kirchen zurück. Schon seit Jahren ist die Einreise ausländischer Mitarbeiter nach Rußland für den kirchlichen Dienst erheblich erschwert, als seien das Religionsgesetz von 1993 oder der vorliegende Entwurf von 1997 längst in Kraft. Vor diesem Hintergrund gilt die pessimistische Feststellung: Die Behinderung nicht-orthodoxer Glaubensgemeinschaften in Rußland wird mit Sicherheit weitergehen – ob mit oder ohne neues Religionsgesetz. *Gerd Stricker*

Nur wenig Hoffnung

Was wird aus dem Friedensprozeß in Israel/Palästina?

Die Chancen für eine friedliche Lösung des Konflikts zwischen Israel und den Palästinensern stehen schlecht. Die in den vergangenen Jahren abgeschlossenen Abkommen begünstigen Israel und bedeuten für die palästinensische Führung eine fatale Abhängigkeit – so die Grundthese des Beitrags von Ludwig Watzal. Er ist Mitarbeiter der Bundeszentrale für Politische Bildung. 1994 erschien sein Buch „Frieden ohne Gerechtigkeit" über Israel und die Menschenrechte der Palästinenser.

In Israel und Palästina stehen die Zeichen nicht auf Frieden, sondern auf Sturm. Der jüngste Terroranschlag auf dem Gemüsemarkt in Jerusalem hat gezeigt, daß es keine absolute Sicherheit geben kann. Solange die Ursachen des Terrors nicht beseitigt werden, wird es weiter Tote in diesem unsäglichen Konflikt im Nahen Osten geben. Der Friedensprozeß ist tot. Dies ist auch die Meinung des palästinensischen Menschenrechtlers *Eyad al-Sarraj*, der in einem Interview mit dem Verfasser folgendes feststellte: „Wir sollten erklären, daß die Oslo-Vereinbarungen tot sind und begraben gehörten. Man kann nicht mit einem Toten in einem Raum leben. Wir sollten nochmals von vorne beginnen, eine

neue Initiative starten. Es könnte bilateral zwischen Israelis und Palästinensern oder zusammen mit den Europäern geschehen, was ich persönlich befürworte. Einen Neuanfang mit den Amerikanern lehne ich ab. Es könnte aber auch unter der Ägide der Vereinten Nationen sein, aber das wäre wieder unter amerikanischem Einfluß."

Auch die deutschen Politiker und die Öffentlichkeit müssen sich den Realitäten stellen und Abschied von einem Prozeß nehmen, den man gemeinhin als Friedensprozeß bezeichnet hat. Ein Blick in die Dokumente hätte dem interessierten Zeitgenossen gezeigt, daß es sich nicht um einen „Friedensprozeß sui generis gehandelt hat. Wie kam es überhaupt zu diesem Friedensprozeß? Welches waren die historischen Voraussetzungen?

Die Abkommen sind asymmetrisch

Bereits die Vertreibung der PLO durch Israel im Jahre 1982 aus dem Libanon signalisierte den Palästinensern, daß ihr Schicksal nur in einer Zwei-Staaten-Lösung liegen würde. Diese Erkenntnis drückte sich in der Proklamation eines Palästinenserstaates 1988 in Algier aus. Erstmalig anerkannte man auch das Existenzrecht Israels öffentlich und förmlich an. Die damalige israelische Regierung unter Schamir wollte sich aber nicht von der „Terrororganisation PLO" anerkennen lassen. Der zweite Golfkrieg und die Parteinahme der Palästinenser für den Despoten Saddam Hussein, die Veränderungen auf internationaler Ebene durch den Kollaps der Sowjetunion und des Ostblocks bereiteten den Boden für den „Friedensprozeß", der mit der „Madrider Konferenz" vom November 1991 begann. Zu ersten konkreten Ergebnissen kam es aber erst im September 1993 mit der Unterzeichnung der „Prinzipienerklärung über vorübergehende Selbstverwaltung" zwischen Israel und der PLO.

Dieser „Friedensprozeß" war die Frucht der sogenannten „Neuen Weltordnung", die der ehemalige US-Präsident *George Bush* verkündete. In ihr war für die Palästinenser nur ein Platz am Katzentisch reserviert. Arafats fataler Fehler, auf Saddam zu setzen, gab seiner PLO den Rest. Die Ausweisung Hunderttausender Palästinenser aus Kuwait und den Golfstaaten, die Einstellung der Zahlungen dieser Länder an die PLO, der Rückgang des Einflusses der Organisation in den besetzten Gebieten und das Erstarken der radikalen Gruppen wie *Hamas* und *Islamischer Heiliger Krieg* läuteten den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und moralischen Bankrott der PLO ein. In diesem Moment gelang der israelischen Regierung unter Rabin und Peres ein genialer Schachzug. Sie brachten den schwächsten Akteur wieder auf die internationale Bühne, nämlich Arafat, und konnten mit ihm diese Abkommen abschließen. Sie sind extrem einseitig und zeigen, daß der Stärkere sich gegenüber dem Schwächeren durchgesetzt hat. *Baruch Kimmerling*, Soziologieprofessor an der Hebräischen Universität in Jerusalem, hat den Versailler Vertrag dagegen als vorbildlich bezeichnet. Die Verträge sind also hochgradig *asymmetrisch*.
Diese Asymmetrie kam schon in der „Prinzipienerklärung" zum Ausdruck, in der es keinerlei Hinweise auf irgendwelche Ansprüche der Palästinenser auf Territorium gab. Es wurde auch ein detaillierter Zeitplan ausgearbeitet, an den sich Israel nicht gebunden fühlte. Wie sagte der ehemalige Ministerpräsident *Yitzhak Rabin*: „Es gibt keine heiligen Daten." Die diese „Prinzipienerklärung" begleitenden Schreiben belegen weiter die schiefe Optik der Abkommen. Erkannte Arafat Israel in einem Schreiben förmlich an und verurteilte darin den ehemaligen Widerstand als „Terror", so anerkannte Rabin im Gegenzug nur die PLO als Repräsentantin des palästinensischen Volkes. Er verlor aber kein Wort über das Selbstbestimmungsrecht des palästinensischen Volkes. Der Unterschied in der Qualität dieser Anerkennung ist evident. Arafat hat den Staat Israel anerkannt, Rabin aber nur das Existenzrecht einer Organisation. Hätte Arafat nur das Existenzrecht der Arbeitspartei anerkannt, wäre dies die gleiche Ebene gewesen.

Die sich anschließenden Verhandlungen über die Ausführung der „Prinzipienerklärung" mündeten im „Gaza-Jericho-Abkommen" vom 4. Mai 1994, in dem es um die Details der Machtübernahme in einem Teil des Gaza-Streifens und der Enklave Jericho ging. Trotz Unterzeichnung in Kairo konnte man sich nicht über die Größe des Gebietes um Jericho einigen. Wie sich schon bald herausstellen sollte, übernahm Arafat in Gaza ein besetztes Gebiet, in dem er den „Polizeichef von Israels Gnaden", wie seine Kritiker sagen, spielen mußte. Diese Rolle Arafats kam noch deutlicher im „Interimabkommen über die Westbank" vom 28. September 1995 zum Ausdruck. Dieses Abkommen mit seinen sieben Annexen und über 400 Seiten ist nicht umsetzbar. Die zahlreichen Kreuz-, Rück- und Querverweise nehmen immer wieder gemachte Konzessionen im Nachfolgenden zurück.
Dieser Mangel bzw. die totale Abwesenheit von Souveränität über zentrale Fragen der Politik, führten bei den Palästinensern zu einer *Desillusionierung*. Nur diejenigen Palästinenser, die direkt von diesem „Friedensprozeß" profitierten, verbreiteten nicht nur in Palästina und den arabischen Staaten, sondern auch im westlichen Ausland die Illusion, als handele es sich bei den autonomen Enklaven um den Nukleus eines zukünftigen Palästinenserstaates. Diese Illusionen wurden aber durch die harten Realitäten vor Ort zerstört. Eine Konsequenz dieser Desillusionierung sind die Terroranschläge der radikalen Kräfte von Hamas und Islamischer Heiliger Krieg.

Die weitreichenden Konzessionen, die die Palästinenser im „Interimabkommen" machen mußten, sprechen eher für eine Kapitulation vor den israelischen Bedingungen als für palästinensisches Selbstbewußtsein. Die Westbank zerfiel nach diesem Abkommen in ein „Inselreich" oder „Trizonesien", das durch Umgehungsstraßen die Siedlungen von den palästinensischen Dörfern und Städten trennt. Ein Teil

dieser Straßen darf nur von jüdischen Israelis befahren werden. Was wurde im „Interimabkommen“ konkret geregelt? Die Zone A umfaßt die Städte Jenin, Nablus, Tulkarem, Kalkiliya, Ramallah und Bethlehem und macht 3,5 Prozent des gesamten Gebietes aus. Selbst in dieser Zone können die palästinensischen Polizisten Israelis weder verhaften noch einsperren. Die Zivilverwaltung wird auf die Palästinenser übergehen. In der sogenannten B-Zone liegen die 420 Kleinstädte und Dörfer. Die Zivilverwaltung wird an die Palästinenser übergeben. Es werden dort 25 palästinensische Polizeistationen errichtet. Die übergreifende Verantwortung und Sicherheit bleibt bei Israel, nur was ausschließlich die Palästinenser betrifft, kann die palästinensische Polizei alleine entscheiden. Sie bewegt sich auf den Straßen der Westbank ohne israelischen Verkehr frei, auf allen anderen Straßen bedarf es der israelischen Genehmigung.

In der sogenannten Zone C, sie macht 73 Prozent der Westbank aus, bleibt alles beim alten. Hier liegen die Siedlungen, und den Großteil der Westbank betrachtet Israel als Staatsland. Das „Interimabkommen“ mit seinen Autonomieinseln kann von Israel jederzeit außer Kraft gesetzt werden, da es die Macht und das Recht hat, jede Enklave völlig abzuriegeln, was bei jedem Terroranschlag, wie vor einigen Wochen wieder geschehen, auch passiert. Dies ist eine wesentliche Verschlechterung gegenüber dem Zustand vor den Abkommen, als sich die Menschen wenigstens frei in der abgeriegelten Westbank bewegen konnten.

Die fatale Abhängigkeit der palästinensischen Führung

Wie weitreichend Arafats Konzessionen an Israel bereits gegangen sind, zeigt Artikel 22 des „Gaza-Jericho-Abkommens“ bzw. Artikel 20 des „Interimabkommens“. Hierin wurde den Israelis ein „Persilschein“ dahingehend ausgestellt, daß das Land für die verursachten Schäden während seiner Besatzungszeit nicht verantwortlich und haftbar gemacht werden kann. So heißt es in beiden Abkommen gleichlautend: „Der Transfer der Macht und Verantwortlichkeiten von der israelischen Militärregierung und ihrer Zivilverwaltung an den Palästinenserrat, wie in Annex III dargelegt, schließt alle damit in Verbindung stehenden Rechte, Verpflichtungen und Pflichten ein, die in bezug auf Taten und Unterlassungen entstanden sind, die vor der Übergabe geschehen sind. Israel wird keine finanziellen Verpflichtungen bezüglich dieser Taten und Unterlassungen übernehmen. Der Palästinenserrat wird alle finanziellen Verpflichtungen für sie und für sein eigenes Funktionieren tragen.“
Diese nicht gerade erfreulichen Sachverhalte tragen mit zu der tiefen Depression, Niedergeschlagenheit, Hoffnungslosigkeit und Frustration der Palästinenser bei. Hinzu kommt, daß es wieder eine israelische Regierung gibt, die deutlich macht, wer die Herren und wer die Knechte sind, um in der

Das Taschenbuch mit Linie



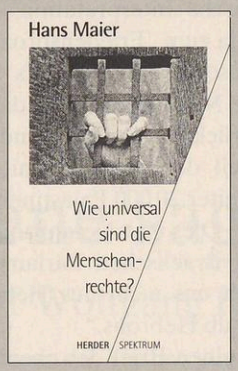
Band 4601, DM 14,80 öS 108,- /SFr 14.80

Der Autor beschreibt den Gebrauch, den Geist und die Symbolbedeutung der Steine im Kontext der Lebenskunde Hildegards von Bingen.



Band 4413, DM 17,80 öS 130,- /SFr 17.80

Jeder Mensch ist Teil des großen, göttlichen Ganzen. Ken Wilber sieht es als zentrale Aufgabe, sich dieser Einheit wieder bewußt zu werden.



Band 4557, DM 17,80 öS 130,- / SFr 17.80

Menschenrechte gehen uns alle an. Ein kontroverses Thema, geklärt im Blick auf Geschichte und heutige Interessenkonflikte.



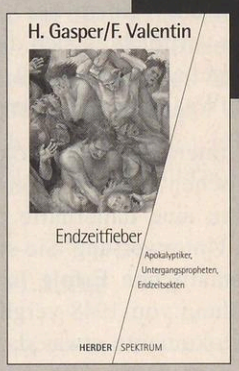
Band 4571, DM 14,80 öS 108,- /SFr 14.80

Soll Töten auf Verlangen erlaubt werden? Das leidenschaftliche Buch des bedeutenden Gegenwartsphilosphen und Ethikers.



Band 4549, DM 17,80 öS 130,- /SFr 17.80

Der Autor erläutert psychosoziale und juristische Konsequenzen einer Mitgliedschaft. Mit konkreten, auch juristischen Tips.



Band 4522, DM 19,80 öS 145,- / SFr 19.80

Die Jahrtausendwende naht - okkulte Voraussagen und Angstbeschwörer haben Hochkonjunktur. Fakten und Hintergründe.

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder beim Freiburger Buchversand, Habsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761/2717-328 - Fax 0761/2717-360. Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

HERDER / SPEKTRUM Neu

Hegelschen Terminologie zu sprechen. Man kann ein Volk nur bis zu einem gewissen Grad demütigen und unterdrücken. In diesem Zusammenhang müssen auch die Terroranschläge gesehen und beurteilt werden. Daß es bis dato nicht zu einem gewaltsamen Ausbruch oder zu einer offenen Rebellion der Palästinenser gekommen ist, ist nur Arafats Unterdrückungsregime zu verdanken, das zusammen mit der israelischen Repression den Deckel auf dem Topf hält. Sollte es losgehen, wird Arafat nicht allein sein, wie der Arzt *Muhammad Abu-Zaid* aus al-Bireh in einem Interview mit dem Verfasser erklärte.

Netanyahu war schon immer gegen den Friedensprozeß. Nur widerwillig willigte er in die Unterzeichnung des Hebron-Protokolls vom 15. Januar 1997 ein. Der Rückzug aus Hebron war zwar schon im „Interimabkommen" vereinbart worden, Netanyahu mußte aber seiner Klientel die Fortsetzung des „Friedensprozesses" zu seinen Bedingungen schmackhaft machen. Die euphorische Interpretation, daß nun auch die andere Hälfte Israels ja zum „Friedensprozeß" gesagt habe, muß realistisch eingeschätzt werden. Es war eher ein taktisches Ja. Der Erfolg Netanyahus liegt darin, daß Israel sich nicht aus Hebron zurückgezogen hat, sondern nur seine Truppen aus einem Teil der Stadt. Damit ist Hebron faktisch geteilt. Es leben weiter 20 000 Palästinenser unter direkter Okkupation Israels. Dies hat Netanyahu in der Debatte in der Knesset, dem israelischen Parlament, auch offen zugegeben: „Wir haben uns nicht aus Hebron zurückgezogen, sondern nur innerhalb Hebrons."
Mit dem Hebron-Protokoll gab es einen Brief des ehemaligen amerikanischen Außenministers *Warren Christopher*, der Israel eine amerikanische Sicherheitsgarantie gegeben hat, wie es bisher noch nie geschehen ist. In dem Schreiben steht, daß sich Israel nur aus solchen Gebieten zurückziehen muß, die nicht für die israelische Sicherheit relevant sind. Die Relevanz bestimmt aber Israel allein. Des weiteren wurde das Prinzip der „Gegenseitigkeit" festgeschrieben. Darin verpflichten sich die Palästinenser, gegen den Terror vorzugehen, da es sonst keine Konzessionen Israels mehr gebe. Was stellen nun diese Dokumente dar?

Die unterzeichneten Dokumente sind nicht Ausdruck der politischen Emanzipation der Palästinenser, sondern symbolisieren eine dauerhafte politische, wirtschaftliche und soziale Unterwerfung. Sie stellen auf der anderen Seite einen diplomatischen Erfolg Israels dar, der nur mit der Staatsgründung von 1948 verglichen werden kann. Weder sagen die Dokumente etwas darüber aus, wohin die Reise gehen soll, noch wurde alle den Palästinensern wichtigen Fragen behandelt. Sie wurden auf die sogenannten Status-Endverhandlungen verschoben. Bis diese abgeschlossen sein werden, verändert Israel durch den Siedlungsbau aber permanent den Status quo zu seinen Gunsten.
Die palästinensische Führung hat sich durch die Unterzeichnung der Abkommen in eine fatale Abhängigkeit gebracht. Arafat und sein Regime müssen für die Sicherheit Israels in den teilautonomen Gebieten sorgen. Die Umsetzung der diversen Abkommen sichert Israel die dauerhafte Herrschaft über die Gebiete, ohne daß ihm das Odium einer Besatzungsmacht anhaftet. Die Vereinbarungen von Oslo, Kairo und Taba haben das palästinensische Problem nicht gelöst, sondern machtpolitisch erledigt. Der historische Rückschlag für das palästinensische Selbstbestimmungsrecht ist irreversibel, da er von der eigenen Führung initiiert worden ist.

Der in den Medien vermittelte Eindruck, daß es sich bei den Autonomiegebieten um selbständige Einheiten handele, entspricht nicht den Tatsachen vor Ort. In Wirklichkeit sind die Gebiete weiterhin indirekt unter israelischer Besatzung. So wurde keine Siedlung aufgelöst. Alle Militärverordnungen gelten weiter und müssen auch von Arafat umgesetzt werden. Die Siedlungen sind exterritorial, sie unterliegen ausschließlich israelischer Jurisdiktion. Das gewählte palästinensische Parlament darf kein Gesetz oder Verordnung erlassen, die den Militärverordungen widerspricht. Israel hat das alleinige Sagen, was die Außenpolitik, die Großprojekte der Wirtschaft und die Belange der Sicherheit angeht. Der Gaza-Streifen ist zu 40 Prozent unter israelischer Okkupation mit ca. 5000 Siedlern, auf dem Rest tummeln sich ca. 1 Mio. Palästinenser, die wie in einem Gefängnis leben. Über ihre Ausreise entscheidet Israel. Ohne die Zustimmung Israels dürfen weder Arafat noch seine Minister den Gaza-Streifen verlassen. Was ist eine Autorität wert, die noch nicht einmal über die Ein- und Ausreise der eigenen Bevölkerung entscheiden kann? Die Reisepässe, die die palästinensische Behörde ausstellt, berechtigen nicht zur Ausreise aus den autonom-besetzten Gebieten.

Frieden nicht ohne einen unabhängigen Palästinenserstaat

Arafat hat das Palästinenserproblem als ein Problem des Völkerrechts liquidiert. Er hat es von einem internationalen Problem zu einem bilateralen gemacht. Nach dem Völkerrecht sind alle israelischen Maßnahmen null und nichtig. Die Annexion Ost-Jerusalems, der Golan-Höhen, der Bau von Siedlungen und der Transfer der eigenen Bevölkerung sind völkerrechtswidrig. Sie widersprechen der Genfer Konvention.
Kann der „Friedensprozeß" mit Hilfe der Amerikaner wieder belebt werden? Ob die Amerikaner die geeigneten Partner dafür sind, muß mit Skepsis gesehen werden. Sie tun alles, um das Palästinenserproblem als Problem des Völkerrechts zu liquidieren, insbesondere in der UN versuchen sie, die Resolutionen, die das Palästina-Problem betreffen, für ungültig zu erklären. Die Palästinenser und die arabischen Staaten haben sich von der sogenannten „ehrlichen Maklerrolle" der USA täuschen lassen. Sie sind nicht „ehrlicher Makler", sondern Partei, sie unterstützen einseitig die Position Israels und verfolgen eigene Machtinteressen. Die arabischen Staaten können sich aus der Umklammerung und Abhängigkeit der USA nicht mehr befreien, weil ihre

Führungseliten sich mehr und mehr von ihren Völkern entfremdet haben und nur durch die Stärke und den Einfluß der USA an der Macht halten können.
Für die USA stellt Israel ein Teil des nationalen Interesses dar. Sie sehen Israel als Bollwerk gegen den arabischen Nationalismus an. Israel ist eine wichtige Stütze der westlichen Dominanz in dieser Region. Die Palästinenser dagegen haben für die USA nur einen negativen Wert, weil sie durch ihren legitimen Widerstand immer wieder arabischen Nationalismus anstacheln.
Warum steht es also nicht zum Besten mit dem „Friedensprozeß"? Die Abkommen haben zur Ghettoisierung und Bantustanisierung der Palästinenser beigetragen, sie quasi vertraglich festgeschrieben. Die Palästinenser müssen sich für eine längere Zeit in ihren Zonen einrichten. Daß sie einen zusammenhängenden Staat bekommen werden, ist in den Abkommen nicht vorgesehen. Sie haben mit den Verträgen den Siedlungen eine Legitimität gegeben, die sie vorher nie hatten. Ihr Ausbau hat sich nach Oslo beschleunigt, ebenso die Enteignung palästinensischen Landes. Auch das Flüchtlingsproblem hat aufgehört eine Frage des Völkerrechts zu sein, sondern muß bilateral geregelt werden.
Die palästinensische Gesellschaft ist auf dem Weg zu ihrer Militarisierung. Arafat errichtet ein autoritär-diktatorisches Regime. Er muß auf Druck Israels immer rücksichtsloser die ihm vorgeschriebene Sicherheitsagenda gegenüber seiner eigenen Bevölkerung durchsetzen, was auf Kosten der Demokratie und der Menschenrechte geht. Letztere bleiben sowohl in den von Israel besetzten Gebieten als auch in den Autonomiegebieten bei diesem „Friedensprozeß" auf der Strecke. Wenn Israel wirklich Frieden in der Region will, führt dieser nur über einen unabhängigen Palästinenserstaat, der diesen Namen auch verdient, und nicht über ein „Bantustan". Die weitere Demütigung, Strangulierung und Entrechtung der Palästinenser kann nur in der Katastrophe enden.

Ludwig Watzal

„Das uns Eigene sagen"

Ein Gespräch mit Bischof Wolfgang Huber

In bezug auf die öffentliche Wirksamkeit und Präsenz der Kirchen gibt es unterschiedliche Erwartungen, innerhalb der Kirchen selbst wie auch in der Gesellschaft. Wie können die Kirchen ihre öffentliche Verantwortung verstehen, wie sollen sie sie nach außen erklären und wahrnehmen? Darüber sprachen wir mit dem Bischof der evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, Wolfgang Huber. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Bischof Huber, den Kirchen begegnet derzeit eine merkwürdig widersprüchliche Erwartungshaltung, wenn es um ihre öffentliche Verantwortung geht. Auf der einen Seite findet beispielsweise das gemeinsam von beiden großen Kirchen in Deutschland veröffentlichte Wirtschafts- und Sozialwort breite Resonanz in der Öffentlichkeit. Andererseits ist man schnell zur Hand mit dem Vorwurf der Kompetenzüberschreitung und der Einmischung in fremde Zuständigkeiten, wenn die Kirchen zu aktuellen politischen Fragen Stellung beziehen. Wie läßt sich dieser Widerspruch erklären, oder täuscht nur der Eindruck?

Huber: Es gibt eine offenkundige Spannung zwischen den Anforderungen, die an die Kirchen auch hinsichtlich ihrer öffentlichen Wirksamkeit und Präsenz gestellt werden, und einer verbreiteten Gleichgültigkeit gegenüber dem, was die Kirche Spezifisches zu sagen hat. Diese spannungsvolle Erwartungshaltung aber ist nicht ganz neu. Sie verbindet sich mit einer insgesamt veränderten öffentlichen und politischen Wahrnehmung der Kirchen nach 1989. Wir haben in Deutschland in diesen acht Jahren einen weiteren Säkularisierungsschub, eine neue Stufe der Entkirchlichung erlebt. Bevor man jedoch beklagt, daß die Öffentlichkeit in einer nicht überzeugenden Art und Weise auf diese neue Situation reagiert, müssen wir zuerst fragen, wie wir als Kirchen mit dieser Situation umgehen. Kritische Überlegungen zur öffentlichen Wahrnehmung der Kirche haben erst dann Überzeugungskraft, wenn wir uns als Kirchen zunächst einmal darüber verständigen, wie wir selbst unsere öffentliche Verantwortung begreifen.

„Die Kirchen dürfen nicht zu häufig intervenieren"

HK: Haben die Kirchen in jüngster Zeit zu schnell die Schuld bei anderen gesucht? Fehlt ihnen nicht auch selbst die nötige Bestimmtheit und Klarheit darüber, wie sie ihre Aufgaben in Gesellschaft und Politik wahrnehmen sollen und können?

Huber: Die letzten Jahre scheinen mir zumindest durch Orientierungsunsicherheiten darüber geprägt. Das Jahr 1997 dagegen hat zu den Fragen der öffentlichen Verantwortung

der Kirchen einiges an Klärung und Verdeutlichung gebracht – auch im ökumenischen Miteinander der beiden großen Kirchen in Deutschland. Mit einigem zeitlichem Abstand wird man die drei markanten Äußerungen der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, zur Medienethik und zur Migrations- und Ausländerpolitik als Signal dafür werten können. Die entscheidende Klärung – dies gilt besonders für die evangelische Seite – besteht darin, daß sich die Kirche deutlicher bewußt wurde, daß sie öffentliche Interventionen in klarer Weise zurückbeziehen muß auf ihren genuinen Auftrag, auf die Verkündigung und deren Inhalt, daß sie sich also in die öffentliche Debatte mit ihrer spezifischen Kompetenz einbringen muß. Dieser Erkenntnisprozeß kommt dabei nicht ohne Selbstkritik aus: Es gab in der evangelischen Kirche die Tendenz, in Stellungnahmen, mit denen man sich in die plurale Gesellschaft einbringen wollte, auf Elemente spezifisch christlicher Begründung, des christlichen Glaubens und seiner Verkündigung weitgehend zu verzichten. Wir haben in der evangelischen Kirche in den letzten Jahrzehnten ein Stück ‚Selbstsäkularisierung' erlebt. Gerade aber angesichts der gegenwärtigen Gestalt des Pluralismus wird uns zunehmend bewußt, daß wir das uns Eigene sagen müssen, um gehört zu werden.

HK: Muß sich mit dieser Einsicht auch die Form verändern, in der beide Kirchen, getrennt oder zusammen, ihre öffentliche Verantwortung wahrnehmen? Kommt nun in der evangelischen Kirche nach einer Phase der Kundgebungen und einer der Denkschriften eine neue Phase?

Huber: Wir befinden uns jetzt in einer Phase der organisierten Diskussionsprozesse, in die die Kirchen ihre Stimme in unverwechselbarer Weise einbringen. Und wir befinden uns in einer neuen Phase der ökumenischen Kooperation; denn die Kirchen spüren deutlich, daß sie mit einer Stimme sprechen müssen, wenn sie gehört werden wollen. Ein drittes Merkmal bildet die neue Konzentration der Kirchen auf wichtige Schlüsselthemen. In diesem Jahr gab es eine Ballung öffentlicher Interventionen. Die Kirchen müssen aufpassen, daß sie sich nicht jederzeit zu jedem denkbaren Thema melden. Sie dürfen nicht zu häufig intervenieren. Wenn sie sich aber zu Wort melden, muß dies Gewicht haben. Schließlich ist diese Phase auch dadurch gekennzeichnet, daß ein besonderer Schwerpunkt der kirchlichen Äußerungen auf dem plausiblen Verhältnis zwischen der biblisch-christlichen Begründung und der politischen Konkretion liegt. Auch für Menschen, die der Kirche fernstehen, muß erkennbar und verständlich werden, wie der biblisch-christliche Impuls, von dem wir ausgehen, und die konkreten Vorschläge, die wir vorlegen, zusammenhängen.

HK: Es sind also gerade die grundlegenden theologischen und ethischen Teile, die den besonderen Wert der drei jüngsten Stellungnahmen der Kirchen ausmachen …

Huber: Ich möchte zumindest für die evangelische Seite unterstreichen, daß wir hier mit dem Wirtschafts- und Sozialwort einen wichtigen Schritt weitergegangen sind. Die theologische Begründung dieses Wortes ist in der öffentlichen Debatte leider unterschätzt und nicht ausreichend wahrgenommen worden. Die Kirchen haben aber auch gemeinsam einen großen Schritt zu einer theologisch plausiblen ökumenischen Soziallehre gemacht. In der gemeinsamen Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" waren auch bereits Ansätze, die in diese Richtung führen, zu erkennen. Ich bin zuversichtlich, daß sich aus diesen Schritten etwas Kontinuierliches entwickeln läßt.

„Sprechen, wo es um Grundfragen menschlichen Lebens geht"

HK: Beide Kirchen bringen, was die Formen politischer Einflußnahme, die Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung betrifft, recht unterschiedliche Traditionen mit. Werden diese künftig zugunsten eines gemeinsamen öffentlichen Engagements in den Hintergrund gedrängt werden oder spielen sie ohnehin nur noch eine untergeordnete Rolle?

Huber: Da hat sich doch einiges verändert. Soweit man die gegenwärtigen Äußerungen im katholischen Bereich als naturrechtlich fundiert bezeichnen will, liegt doch heute eine ganz andere Naturrechtskonzeption vor als noch vor hundert Jahren zur Zeit von „Rerum novarum". Und soweit man im Protestantismus davon sprechen kann, daß es eine Zeit gab, in der entweder situationsethisch oder „zwei-Reiche-ethisch" argumentiert wurde, ist heute doch deutlich, daß in der ethischen Theoriebildung diese Phase überwunden ist. Unter Protestanten ist dabei nicht mehr strittig, daß auch Prinzipien der ethischen Argumentation hinreichend konkret sein müssen, wenn sie in überzeugender Art und Weise auf eine bestimmte Situation angewandt werden sollen. Auf katholischer wie evangelischer Seite hat sich überdies das Wissen darum verstärkt, welche inspirierende Kraft in biblischen Impulsen liegt, gerade auch in denen des Alten Testamentes. In beiden Traditionen wurde damit der Zugang zu einer Denkform erleichtert, wie sie zunächst in der Theologie der Befreiung entwickelt wurde. Daß die evangelische und katholische Kirche in Deutschland jetzt zusammen von der vorrangigen Option für die Armen sprechen, hat man vor fünfzehn Jahren noch nicht erwarten können. Das Wirtschafts- und Sozialwort hat aber deshalb Überzeugungskraft gewonnen, weil die Intensität des biblischen Bezugs gerade in dieser Denkweise so deutlich ist.

HK: Welche Auswirkungen könnte diese Entwicklung auf die Theologie und speziell die theologische Ethik haben? Gibt es hier nicht doch auch noch einigen Nachholbedarf?

Huber: Die wissenschaftlich-theologische Begleitung der öffentlichen Äußerungen der Kirchen oder der anderen Formen, in denen die Kirche öffentliche Verantwortung wahrnimmt, ist – zumindest für den evangelischen Bereich kann ich dies sagen – in den letzten Jahrzehnten nicht zureichend gewesen; und ich glaube, auch auf katholischer Seite gibt es

da Defizite. Auch der evangelisch-katholische Dialog über sozialethische Fragen ist in den letzten Jahrzehnten nicht intensiv genug geführt worden. Im deutschsprachigen Bereich hatten wir in der katholischen wie in der evangelischen Theologie und theologischen Ethik relativ geschlossene Diskussionszusammenhänge. Heute herrrscht die Überzeugung vor, daß Konfessionsgrenzen keine Grenzen des wissenschaftlichen Austauschs sein dürfen. Dieser Lernprozeß muß durch solche gemeinsamen Äußerungen der Kirchen verstärkt werden. Dabei ist es aber auch nötig, einen Prozeß der Nacharbeit nach der Veröffentlichung der Worte zu organisieren. Es können nicht einfach Stellungnahmen „in die Welt gesetzt" werden. Zu den von den Kirchen organisierten und angestoßenen Diskussionsprozessen gehören vielmehr die Prozesse der Rezeption und Verarbeitung notwendigerweise hinzu. Daher ist es unerläßlich, daß sich die Kirchen noch mehr darum kümmern, was mit ihren Äußerungen nach der Veröffentlichung geschieht.

HK: Wenn es dazu ebenso notwendig ist, daß sich die Kirchen thematisch konzentrieren und nicht der Versuchung erliegen, zu allem etwas sagen zu wollen – welches wären für Sie die Schlüsselthemen, zu denen die Kirchen sich äußern müssen, wollen sie ihrem spezifischem Auftrag und ihrer Kompetenz gerecht werden?

Huber: Zunächst sind die Kirchen überall dort bei ihrer eigenen Sache, wo es um Grundfragen menschlichen Lebens im Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zur Mitwelt geht. Sie müssen sich immer dort zu Wort melden, wo Fragen unserer Gegenwart zureichend nur beantwortet werden können, wenn diese Grunddimensionen menschlichen Lebens mit in den Blick genommen werden. Insofern ist es richtig und wichtig, daß bio- und gentechnische Kernfragen, das Verhältnis der Generationen und der Geschlechter zueinander sowie Fragen der Arbeitswelt und die wirtschaftliche und soziale Lage in Deutschland von den Kirchen behandelt werden. Ebenso wichtig ist aber auch, daß sich die Kirche zum Mund der Stummen, zur Fürsprecherin der Sprachlosen, zur Anwältin der An-den-Rand-Gedrängten macht. Deswegen ist es beispielsweise richtig, daß sich die Kirchen dem Phänomen der Migration als einer der grundlegenden Herausforderungen unserer Gesellschaft stellen. Es bleibt zu hoffen, daß es künftig in noch überzeugenderer Weise gelingt, beide Gesichtspunkte auch aufeinander zu beziehen: die Auskunftsfähigkeit über das, was menschliches Leben wirklich menschlich macht und die Parteinahme für die Schwachen.

HK: Diese thematische Konzentration allein garantiert den Kirchen noch nicht, daß sie auch gehört werden, wenn sie sich zu Wort melden. Wie steht es denn heute um die Möglichkeiten der öffentlichen Einflußnahme der Kirchen?

Huber: Diese Frage muß noch einmal geweitet werden: Wie lassen sich ethische Überlegungen und Fragen der kulturellen Tradition überhaupt zur Geltung bringen in einer gesellschaftlichen Situation, die in hohem Maße durch wirtschaftliche Sachzwänge und Entscheidungsmechanismen geprägt ist? Anders formuliert heißt gegenwärtig die zentrale Frage: Wieviel ist uns unser kulturelles Paradigma in einer Zeit der wirtschaftlichen Globalisierung wert? Hier besteht Diskussionsbedarf; in dieser Zuspitzung ist die Frage bisher viel zu wenig diskutiert worden.

HK: Muß es nicht genuine Aufgabe auch der Kirchen sein, gerade auf diese Diskussion zu drängen?

Huber: Die Kirchen müssen sich an dieser Diskussion beteiligen. Und zwar nicht in einer vorwurfsvollen Attitüde, sondern mit dem Hinweis, daß man nicht auf der einen Seite der Eigengesetzlichkeit wirtschaftlicher Prozesse wegen bestimmte Werthaltungen aushebeln und andererseits im gleichen Atemzug beklagen kann, daß diese Werte zerfallen. Die innere Widersprüchlichkeit dieser Haltung muß aufgedeckt werden. Markt und Wettbewerb sind notwendige wirtschaftliche Prinzipien. Sie bleiben aber nur so lange humanverträglich, wie sie in ihrer Reichweite beschränkt bleiben. Es geht also nicht um ein spezielles Problem der Kirchen, die Frage nämlich, ob sie überhaupt noch Einfluß auf die Öffentlichkeit haben. Es geht vielmehr um die weiterreichende Frage, ob wir über die notwendigen Mechanismen verfügen, um ethische und politische Rahmensetzungen für das wirtschaftliche Handeln und die wirtschaftliche Entwicklung einschärfen und durchsetzen zu können. Dazu kommt natürlich das Problem, daß die wirtschaftlichen Prozesse immer stärker internationalisiert, die Rahmensetzungen aber nationalstaatlich oder regional definiert werden. Diese Asymmetrie schlägt durch bis hin zu der Frage, was eigentlich passiert, wenn sich die Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland oder zu den Entwicklungen im Medienbereich äußern.

„Die öffentliche Rolle der Kirchen versteht sich nicht mehr von selbst"

HK: Mit nur ziemlich kurzen Ruhepausen mußten sich die Kirchen in jüngster Zeit beim Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts, bei der Abschaffung des Buß- und Bettages als Feiertag im Rahmen der Einführung der Pflegeversicherung, in der Diskussion über die Abtreibungsgesetzgebung und nicht zuletzt in den Auseinandersetzungen über die Einführung von LER auf öffentlichem Terrain behaupten, verteidigen und rechtfertigen. Eine Grundsatzdebatte über die Stellung der Kirchen in der Öffentlichkeit, in Staat und Gesellschaft scheint anzustehen oder doch zumindest von verschiedenen Seiten gewünscht zu sein. Welche Konsequenzen müssen die Kirchen aus diesen jüngsten Auseinandersetzungen ziehen?

Huber: Wir haben tatsächlich innerhalb ganz kurzer Zeit quasi eine Reihe von Fallstudien gehabt, die Auskunft geben können zu der Frage, wie die öffentliche Rolle der Kirchen in unserer Gesellschaft wahrgenommen wird. Eine Erkenntnis stand dabei im Zentrum: Diese öffentliche Rolle der

Kirchen versteht sich nicht mehr einfach von selbst. Sie muß ausdrücklich verständlich gemacht werden, wenn sie akzeptiert werden soll. Die Kirchen können nicht mehr einfach aus dem Fundus heraus leben, daß ihre öffentliche Autorität quasi automatisch angenommen wird. Ihre Äußerungen werden geprüft, kritisch und kontrovers diskutiert; und wenn sie sich durch ein spezifisches Profil, durch argumentative Kraft sowie durch Situationsgemäßheit auszeichnen, können sie auch etwas bewirken. Unter diesem Gesichtspunkt waren die jüngsten Debatten durchaus auch hilfreich, indem sie zur Klärung beigetragen haben.

HK: Teilweise hat man kirchlicherseits diese Auseinandersetzung weniger optimistisch einfach nur als Ausdruck der immer weiter schwindenden politischen und gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten interpretiert; man fühlte sich stark in die Defensive gedrängt…

Huber: Nicht die öffentliche Resonanz der Kirchen hat abgenommen, sondern ihre Selbstverständlichkeit. Die Kirchen sind keineswegs daran gehindert, wenn ihnen eine Sache wichtig ist, mit guten Gründen für sie einzustehen. Sie können auch angemessene Resonanz finden. Nur werden sie nicht mehr nur als Hüterinnen der Tradition betrachtet. Durchaus aber wird ihnen zugetraut, Innovationsprozesse auslösen und kritisch Korrekturen einfordern zu können. Eigentlich läßt sich also von einem Gewinn in der öffentlichen Stellung der Kirchen sprechen.

HK: Nimmt man demnach, wo über den Verlust an Einflußmöglichkeit geklagt wird, zu sehr die besondere politische und gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen in den ersten Jahrzehnten Nachkriegsdeutschlands zum Maßstab?

Huber: Das spielt sicher eine Rolle. Im Westen Deutschlands sind die beiden großen Kirchen nach dem Krieg in eine Lage gekommen, die unter den Bedingungen moderner Industriegesellschaften außerordentlich war und ist. In gewisser Weise gelangen wir jetzt in die „Normalsituation", wobei diese Entwicklung sich im Grunde seit 1968 angebahnt hat. Dazu kommt nun noch die Tatsache, daß in einem Teil Deutschlands mehr als zwei Drittel der Bevölkerung konfessionslos sind und dies auch für einen völlig normalen Zustand halten. Für jemanden, der in Westdeutschland lebt, bleibt das immer noch eine höchst ungewöhnliche Situation, die nur relativ schwer nachzuvollziehen ist.

HK: Wird sich dies nicht doch in absehbarer Zeit ändern, angesichts der hohen Austrittsraten, mit denen beide Kirchen auch im Westen zu kämpfen haben?

Huber: Es wird weiterhin für Westköpfe schwer vorstellbar bleiben, daß Konfessionslosigkeit ein Merkmal traditionsbestimmter Sozialisation sein kann. Dies ist im Osten Deutschlands aber mittlerweile der Fall. Die Wahrscheinlichkeit, daß jemand, der im Osten in einer konfessionslosen Familie aufgewachsen ist, auch konfessionslos bleibt, ist derzeit höher als die Wahrscheinlichkeit, daß jemand, der im Westen in einer katholischen Familie aufgewachsen ist, auch katholisch bleibt. Die Konstanz, in der Konfessionslosigkeit über Generationen hinweg weitergegeben wird, ist enorm. Dies aber bestimmt exakt die Situation, unter der wir als Kirche unsere missionarische Aufgabe neu begreifen müssen – eine denkbar schwierige Konstellation. Diese Konstellation bildet auch den Hintergrund, vor dem erst der LER-Streit richtig verstanden und gewürdigt werden kann.

„Nur LER ist keine zureichende Antwort"

HK: Die Kirchen scheinen sich dabei im Spagat zu befinden: Auf der einen Seite möchte man dieser Situation gerecht werden, andererseits versucht man verständlicherweise gerade in einer solchermaßen unsicheren Lage auf Altbewährtes zurückzugreifen. Wo läge der richtige Weg?

Huber: Wir sind als Kirche verpflichtet, unsererseits einen Vorschlag zum Thema Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu unterbreiten, der dieser Situation adäquat ist. Wir können nicht einfach fordern, das Modell der alten Bundesländer auf die neuen zu übertragen, weil sich dieses so gut bewährt hat. Als erstes müssen die Kirchen die Situation überhaupt erst einmal ernst nehmen und dann ein Modell entwickeln, das dieser gerecht wird. Dabei mußten wir feststellen, daß es zwar redlich und richtig war, auch auf seiten der Politik eine Antwort auf die spezifische Konstellation im Osten zu suchen. Nur LER ist keine zureichende Antwort. Wir haben unsererseits vorgeschlagen, einen Wahlpflichtbereich mit der Fächergruppe Ethik – Religion zu schaffen. Wirklich ärgerlich ist, daß die Diskussion zu einem frühen Zeitpunkt so fixiert war, daß unser Vorschlag nicht einmal mehr diskutiert wurde.

HK: Zeigt aber dann nicht gerade die Debatte um LER, daß die Kirchen im Osten und im Westen doch noch bei recht unterschiedlichen Ausgangspunkten ansetzen müssen? Wie stellt sich dies in Berlin dar, der herausragenden Schnittstelle zwischen Deutschland-Ost und Deutschland-West?

Huber: Mir kommt es immer darauf an, deutlich zu machen, daß die skizzierte Situation im Osten Auswirkungen auch auf das gesellschaftliche Klima in Deutschland insgesamt hat. Man kann dieses Klima nicht mehr auf ein Gebiet östlich der Elbe beschränken, die Zeiten sind vorbei. In diesem Sinn hat der Prozeß der Wiedervereinigung eine gewisse Qualität erreicht, diese Entwicklungen sind nicht mehr regional isolierbar.

HK: Wenn sich die Kirchen in tagesaktuelle politische und gesellschaftliche Diskussionen einschalten, sind sie von außen wie auch aus den eigenen Reihen zunehmend mit dem Vorwurf konfrontiert, es gehe ihnen doch nur um Sicherung ihrer eigenen Privilegien und ihrer eigenen Macht. Wie können die Kirchen solchen Verdächtigungen entgegentreten?

Huber: Zunächst hat es doch überhaupt nichts Illegitimes, wenn die Kirchen fragen, wie sie sich innerhalb der Gesell-

schaft artikulieren, wie sie ihre Gestaltungsmöglichkeiten erhalten und weiterentwickeln können. Von daher hat die Diskussion um Privilegien und Machterhalt häufig auch etwas Unaufrichtiges. Gerade im evangelischen Bereich haben wir dringenden Bedarf, unsere Diskussion über Macht zu entdämonisieren. Menschliches Handeln hat immer mit Macht, mit der Möglichkeit zu gestalten zu tun. Die entscheidende Frage dagegen heißt, ob die Inanspruchnahme solcher Gestaltungsmöglichkeiten in sich legitim, ob sie im Auftrag der Kirche begründet ist. Ebenso müssen die Gestaltungsformen, zu denen die Kirche greift, verantwortbar sein und in Treue zum Evangelium stehen. Die Privilegiendebatte aber muß so geführt werden, daß geklärt wird, ob eine bestimmte Gestaltungsmöglichkeit, über die eine Kirche verfügt, nur noch historisch begründet werden kann oder ob sie im Blick auf die gegenwärtige Situation, im Blick auf die Aufgabe der Kirche und im Blick auf die gültigen Regeln gesellschaftlichen Zusammenlebens sinnvoll und überzeugend ist.

„Viele Begabungen und Potentiale bleiben ungenutzt"

HK: Gerade aber auch in der Auseinandersetzung um die Einführung von LER wurde doch den Kirchen immer wieder die Angst um den Privilegienverlust vorgeworfen…

Huber: Man hat dabei beispielsweise den Artikel 7 des Grundgesetzes als ein historisch bedingtes Privileg bezeichnet. Bei genauem Hinsehen aber stellt dieser Artikel die weise Antwort auf zwei verschiedene Herausforderungen dar, denen sich der Staat in der Schule stellen muß: Auf der einen Seite ist er Schulträger und muß als Staat weltanschauliche und religiöse Zurückhaltung üben. Andererseits organisiert er damit den Bildungsauftrag der Gesellschaft. Der Bildungsauftrag der Schule aber bleibt reduziert, wenn die religiöse und ethische Dimension des Lebens nicht vorkommt. Beide Aufgaben muß der Staat als Schulträger zusammenbringen. Der Gedanke, daß Religionsunterricht in der Schule als ordentliches Unterrichtsfach verankert ist, daß er aber nach den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteil wird, ist und bleibt eine sehr weise Antwort auf diese Doppelaufgabe. In den neuen Bundesländern muß der weltanschaulichen und religiösen Situation entsprechend dieses System weiterentwickelt werden. Die Kirchen wären jedoch sehr schlecht beraten, wenn sie sich, beeindruckt von dem Vorwurf, es gehe ihnen doch nur um ihre Privilegien, dieser Mitwirkungsmöglichkeit begeben würden.

HK: Müssen sie sich dann nicht doch auch fragen lassen, ob sie gerade im aktuellen Fall Religionsunterricht in ihrer Argumentation ausreichend transparent und überzeugend waren?

Huber: Die Kirchen müssen sicherlich überzeugender in der Begründung, aber auch selbstkritischer gegenüber der konkreten Gestaltung werden. Man muß auch von außen merken können, ob die Kirchen verstanden haben, daß der Religionsunterricht in seiner faktischen Gestalt nicht immer überzeugend ist. Die Erfahrungen, die wir im gemeinsamen Vorgehen beider Kirchen zu anderen Themenbereichen gesammelt haben, sollten wir nun auch auf die Diskussion über den Religionsunterricht anwenden. Nur darf die kirchliche Selbstkritik an diesem Punkt nie Anlaß werden, sich aus der Schule zurückzuziehen.

HK: Wird heute über die öffentliche Verantwortung der Kirchen diskutiert, zeigen sich keineswegs nur die Grenzen, die die säkulare und plurale Gesellschaft dem gesellschaftlichen und politischen Engagment der Kirchen setzt. Wie weit reichen überhaupt noch die kirchlichen Ressourcen selbst für einen solchen Beitrag? Ist nicht gerade auch die kirchliche „Basis" mit dem Verweis auf die unverzichtbare öffentliche Verantwortung der Kirchen vielfach überfordert?

Huber: Wenn immer alles von den gleichen Leuten in der Kirche gemacht wird, und wenn derselbe kleine Kreis sowohl die Strukturprobleme der Kirche lösen als auch die öffentliche Verantwortung der Kirchen wahrnehmen soll, muß zwangsläufig so etwas wie eine Überforderung eintreten. Es gibt sie zahlreich, die Christinnen und Christen, die sich um der Kirche willen überlasten. Die Botschaft vom Erbarmen Gottes sollte auch für die in der Kirche Engagierten gelten.

HK: Wird sich dieses Überlastungsproblem aber nicht eher noch mit weiter abnehmender Kirchenbindung verschärfen?

Huber: Wenn wir stärker darauf achten, wie viele Begabungen und Potentiale in unseren Kirchen ungenutzt bleiben, ergibt sich eine andere Perspektive. Die katholische und die evangelische Kirche in Deutschland umfassen immer noch jeweils etwa 28 Millionen Menschen. Kirchen dieser Größe müssen doch das Potential in sich bergen, eine hoch kompetente und überzeugende Diskussion zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, zur Migrationsproblematik, zur Gestaltung der Medienwelt oder zum Problem der pränatalen Diagnostik zunächst einmal auch in der Kirche selbst führen zu können. Nur muß die Kompetenz, die in den Kirchen durchaus vorhanden ist, auch in Anspruch genommen werden. Die Mediziner, die Mitglieder in unseren Kirchen sind, müssen auch als Christenmenschen in Anspruch genommen werden und nicht nur als Mediziner, die von der Kirche befragt werden. Gewerkschafter und Unternehmer, die Mitglieder unserer Kirchen sind, müssen als Christenmenschen in die Diskussion einbezogen werden. Vor allem muß man von der Vorstellung Abschied nehmen, eine öffentliche Stellungnahme der Kirche sei erst dann erfolgt, wenn sich ein Bischof geäußert hat. Auch in der katholischen Kirche gibt es dafür ja durch den Verbandskatholizismus einen wichtigen Anknüpfungspunkt. Auf evangelischer Seite haben wir die große, aber weithin verschüttete Tradition des freien Protestantismus. Solche Traditionen müssen unter den veränderten Bedingungen wieder aktiviert werden. Kirchentage und Katholikentage

sind eindrucksvolle Hinweise auf dieses ungehobene Potential in den Kirchen selbst.

HK: Ist die Furcht vor einer Überforderung und Überlastung demnach übertrieben?

Huber: Es bleibt zwar wichtig, daß die Kirchen nicht zuviele Themen gleichzeitig anpacken sollten, auch weil sonst die Konzentration der Öffentlichkeit auf die Äußerungen der Kirche nicht nachhaltig sein kann. Wenn wir uns aber von der Vorstellung lösen können, daß erst dann im Namen der Kirche gesprochen wird, wenn ein bestimmtes enges Milieu zur Sprache gekommen ist, und wenn wir als Kirche in diesen Äußerungen mutiger werden im Vertrauen auf Gott, müssen wir vor Überforderung keine Angst haben. Es kann aber vor allem keine Rede davon sein, daß die Kirche nur dann bei ihrer eigenen Sache ist, wenn sie sich um die eigenen Strukturen bemüht, daß sie dagegen Allotria treibt, wenn sie sich zu Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens äußert. Im Augenblick beschäftigen wir uns in der Kirche in jedem Fall zuviel mit unseren eigenen Strukturen, weil bestimmte Strukturfragen zulange verschleppt wurden. Die Kirche Jesu Christi aber ist von ihrem Kern her offene und öffentliche Kirche. Wenn sie sich mit öffentlichen Fragen beschäftigt, handelt es sich nicht um Zusätzliches, sondern um etwas, was mit ihrem genuinen Auftrag unmittelbar verbunden ist.

Weder Schuld noch Schande

Zwischenbilanz zur Diskussion über homosexuelle Priester

Mit einem Beitrag zu „Homosexualität und geistliche Berufe" – veröffentlicht in den „Stimmen der Zeit" (Oktober 1996) – hat der Augsburger Pastoraltheologe Hanspeter Heinz eine breite und mitunter hochemotionalisierte Debatte innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland ausgelöst. Im Folgenden zieht er nun knapp ein Jahr später eine Zwischenbilanz zu dieser Diskussion und klärt angesichts von Mißverständnissen erneut die eigene Position und Intention.

Bestimmte kirchliche und theologische Reizthemen bedürfen einer besonders vorsichtigen Behandlung, weil sie zum einen innerkirchlich zu falschen Gegenpositionen führen, zum andern weil sie sich leicht von außen her gegen die Kirche ausspielen lassen. Das Thema Homosexualität und insbesondere „Homosexualität und geistliche Berufe" birgt beide Gefahren in sich.

Man wird jedoch der Frage noch weniger gerecht, wenn man sie verschweigt. Gesamtgesellschaftlich sind die Homosexuellen – schon die Bezeichnung ist schwierig und immer schon mit Vorurteilen befrachtet – zahlenmäßig zwar eine Minderheit. In der Kirche können wir jedoch nicht so tun, als ginge es nur um eine Randgruppe. Schon die Fragen nach der Eignung für den pastoralen Dienst und der Eingliederung in geistliche Gemeinschaften zeigen, daß es nicht um ein kirchliches Nebenthema geht. Vor allem aber steht die Auseinandersetzung immer unter dem Vorzeichen, daß eine Schicksalsfrage konkreter Menschen verhandelt wird.

Die Tabuisierung dieses Themas hat durchaus auch eine skandalöse Dimension: Bei Fernsehsendungen über homosexuelle Priester werden Stimme, Gesichter und Hände von Betroffenen nur verzerrt wiedergeben, damit sie nicht identifizierbar sind. So stellt man in den Medien heutzutage sonst nur Sittlichkeitsverbrecher und Mafiosi dar! Wo ein solches Klima der Angst herrscht, daß sich Menschen in der (Medien-)Öffentlichkeit nur mit elektronischer Maskierung zeigen lassen, wird gegen die Menschenwürde verstoßen.

Totschweigen ist eine schlimme Art von Diskriminierung, weil sie Menschen ihren Namen, ihr Gesicht, ihr Ansehen nimmt. In jedem Fall hat die öffentliche Diskussion der letzten Monate trotz manch verletzender Stimmen wesentlich dazu beigetragen, dieses Tabu zu brechen – zunächst zu Gunsten der homosexuellen Priester, aber auch zu Gunsten der homosexuellen Minderheit in unserer Bevölkerung, die keine Randgruppe bleiben darf, die sich verstecken muß. Das betont auch der Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2358: „Eine nicht geringe Anzahl von Männern und Frauen sind homosexuell veranlagt. Sie haben diese Veranlagung nicht selbst gewählt; für die meisten von ihnen stellt sie eine Prüfung dar. Ihnen ist mit Achtung, Mitgefühl und Takt zu begegnen. Man hüte sich, sie in irgend einer Weise ungerecht zurückzusetzen." Diese generelle Weisung muß auch auf die homosexuell veranlagten Mitbrüder angewandt werden.

Sicherlich besteht beim Thema Homosexualität weiterhin Klärungsbedarf. In der humanwissenschaftlichen Auseinandersetzung gibt es dabei ebenso Lücken wie in der Theologie, die neuere humanwissenschaftliche Ergebnisse erst noch zu verarbeiten hat. Aber trotzdem muß man schon jetzt der betroffenen Gruppe unter Priestern und Ordensleuten im gegenwärtig möglichen Maß beistehen.

Dazu gehört mit Sicherheit, daß man ihre Berufung nicht generell als Störfall betrachten darf. Ihre Präsenz im geistlichen Stand darf nicht als etwas Beschämendes gelten, über das man lieber nicht spricht. Bei vernünftigem Abwägen ist es durchaus möglich, daß ein Homosexueller seine Veranlagung nicht als beschämend und abwegig verdeckt.

In den evangelischen Landeskirchen wird die Debatte um die theologische Bewertung der Homosexualität, vor allem der Umgang mit sich zu ihrer Homosexualität bekennenden und in festen Partnerschaften lebenden Pfarrern, schon seit langem geführt. Seit Oktober des vergangenen Jahres wird sie auch in der katholischen Kirche in Deutschland sehr engagiert erörtert. Doch scheint die Diskussion nun an ein (vorläufiges) Ende gekommen zu sein. Neue Nachrichten und Argumente sind nicht mehr zu hören. Daher ist eine Zwischenbilanz sinnvoll.
Eine solche Positionsvergewisserung ist aber auch nötig, da die Diskussion über die Haltung der katholischen Kirche jederzeit wieder aufbrechen kann: Etwa von außen aufgedrängt durch eine Skandalisierung von Einzelfällen oder dann, wenn andere christliche Kirchen die umstrittene Frage homosexueller Geistlicher wieder aufgreifen, wie es sich die anglikanische Weltgemeinschaft für die nächste Lambeth-Konferenz vorgenommen hat.

Eine Vertagung des Themas nach dem Motto „Kommt Zeit, kommt Rat" kann keine Lösung sein. Nur die Klärung der Sache hilft auf Dauer weiter. Deshalb ist die Einrichtung einer Arbeitsgruppe durch den Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz im November 1996 eine hoffnungsvolle Initiative. Mein Resümee der zurückliegenden Diskussion läßt sich in zwei Aufforderungen bündeln: Die Bischöfe müssen sich zu ihren homosexuellen Priestern bekennen und die Theologen aller Fachrichtungen über die neuen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse nachdenken.

Über die Eignung von Priesteramtskandidaten im Einzelfall entscheiden

Es entbehrte nicht einer etwas bitteren Ironie, daß sich die Diskussion zeitweise an der Frage festgefahren hat: Wie viele homosexuelle Priester und Ordensleute gibt es eigentlich? Wäre es überraschend oder gar ehrenrührig, wenn unter Priestern der Prozentsatz homosexuell Veranlagter größer wäre als im Durchschnitt? Natürlich ist eine gewisse Skepsis gegenüber Zahlenangaben in diesem Bereich berechtigt. Die Hitze der Diskussion sollte jedoch die wichtigere Frage nicht verdecken: Ob die gewußte oder latent vorhandene Eheunfähigkeit auf den Priesterberuf als einer vorzüglichen Möglichkeit menschlicher Erfüllung hinauslaufen kann, ohne daß dieser Beruf in solchen Fällen Lückenbüßerfunktion bekäme. Muß nicht die Annahme, daß, wer eheunfähig sei, auch für den Priesterberuf untauglich sei, korrigierend präzisiert werden? In dem Sinne nämlich, daß – wie dies der Bonner Dogmatiker *Wilhelm Breuning* formuliert hat –, wer nicht zu kommunikativ sich äußernder Liebe fähig ist, keine echte Berufung zum Priester haben kann?

Ende Januar – in der besonders heißen Phase der Diskussion – ließ der Trierer Bischof *Hermann Josef Spital* durch seine Pressestelle erklären (ähnlich argumentierte er in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung 8.2.97): „Homosexuell zu empfinden ist weder eine Schande noch gar eine Schuld." Er ging davon aus, daß homosexuell empfindenden Menschen ihre Empfindungsweise durch eine entwicklungsbedingte Prägung vorgegeben sei, sie diese deshalb nicht beeinflussen könnten. Ebenso wie heterosexuelle Menschen, seien homosexuelle Menschen verpflichtet, den Umgang mit ihrer Sexualität menschlich zu gestalten und zu verantworten.
Ferner gab der Trierer Bischof hinsichtlich der Eignung zum priesterlichen Dienst oder Ordensleben zu bedenken: „Homosexuelle Veranlagung geht oft einher mit einer besonderen Sensibiliät und Ausdrucksfähigkeit." Angesichts unterschiedlicher Formen sexueller, auch homosexueller Prägung und im Blick auf den bisherigen wissenschaftlichen Kenntnisstand in dieser Frage könne und müsse über die Eignung eines Kandidaten zum Priestertum in jedem einzelnen Fall eigens entschieden werden. „Selbstverständlich ist jeder katholische Priester, unabhängig von seiner jeweiligen Prägung, verpflichtet, sexuell enthaltsam zu leben."
Mit dieser Stellungnahme widersprach Bischof Spital mehreren Bischöfen, die öffentlich geäußert hatten, homosexuelle Priester könnten den Zölibat nicht halten, neigten zur Kriminalität, seien eine Schande für den Klerikerstand und untergrüben das Vertrauen in die Priesterschaft. In diesen Verdächtigungen spiegelt sich das in außer- und leider auch innerkirchlichen Kreisen hartnäckige Vorurteil, die homosexuelle Veranlagung sei gleichbedeutend mit sexuellen Handlungen und der Neigung zu Kindesmißbrauch. Die Fachliteratur straft solche Ansichten Lügen.
Manche Bischöfe haben sogar – ohne Quellenangabe – behauptet, die homosexuelle Veranlagung sei ein *Weihehindernis*. Im LThK betont dagegen der Limburger Kirchenrechtler *Georg Bier* (3. Aufl., Bd. 5, 259:) „Die Frage, ob homosexuelle Männer die Priesterweihe empfangen dürfen, ist wohl zu bejahen." Wer die wissenschaftlichen Befunde zur Kenntnis nimmt, kann meines Erachtens nicht anders urteilen als Bischof Spital. Eine gemeinsame Stellungnahme der Bischöfe erscheint mir deshalb spruchreif.

Ein ausdrückliches Bekenntnis der Bischöfe zu ihren homosexuellen Priestern ist nicht nur möglich, es ist auch dringend nötig. Anderenfalls werden sich Eltern und Angehörige, Pfarrgemeinden und Mitbrüder weiterhin schwertun, einen homosexuellen Priester anzunehmen und sich zu ihm zu bekennen. Ohne dieses ausdrückliche Bekenntnis der Kirchenleitung wird es den homosexuellen Mitbrüdern zusätzlich schwer gemacht, sich selbst mit ihrer Veranlagung anzunehmen. Wenn man von einer christlichen Familie erwartet, daß sie voll und ganz zu ihrem homosexuellen Sohn, Bruder oder

Vater steht, dann darf man das auch von der Kirche gegenüber homosexuellen Priestern erwarten.
Nur wenn sich die Bischöfe hinter ihre Priester stellen, die heterosexuellen und die homosexuellen, die ihrer zölibatären Berufung treu sind, aber auch diejenigen nicht allein lassen, die mit dem Zölibat in Konflikt geraten, können sich die Betroffenen vertrauensvoll mit Fragen und Schwierigkeiten an ihren Bischof wenden. Selbstverständlich hat die Solidarität dort eine Grenze, wo Priester sich an Kindern oder Abhängigen vergreifen; hier ist zunächst an die Opfer zu denken.
Die von mir in dem Beitrag für die „Stimmen der Zeit" (Heft 10 [1996] 681–692) zu Beginn der Diskussion aufgeworfene Frage nach der grundsätzlichen Eignung Homosexueller für den Priester- und Ordensstand geht es zuallererst darum, ob homosexuell Veranlagten die Kraft zu sexueller Enthaltsamkeit weniger zuzutrauen ist als Heterosexuellen. An dieser Fragestellung wird deutlich, daß eine Lebensentscheidung zum ehelosen Leben von Voraussetzungen getragen sein muß, die die Grenzen sexueller Veranlagung weit überschreiten. Die Entdiskriminierung der homosexuell Veranlagten im Geist kirchlicher Gemeinschaft beweist sich nicht zuletzt darin, daß ihre sittliche Entscheidungs- und Verantwortungsfähigkeit nicht ohne Begründung gegenüber ‚normal' Veranlagten in Zweifel gezogen werden darf.

Die Theologie hat zu diesem Thema noch viel Arbeit zu leisten

Für die weitere Diskussion sind alle theologischen Disziplinen mit ihrer je eigenen Fachkompetenz herausgefordert. Dabei ist zu erinnern, daß schon mehrmals in den letzten Jahrhunderten naturwissenschaftliche Erkenntnisse der Theologie und dem kirchlichen Lehramt die Anstrengung des Umdenkens mit weitreichenden Konsequenzen abverlangt haben. Beispielsweise hat die medizinische Forschung mit der traditionellen Auffassung gebrochen, allein dem Mann komme bei der Zeugung der aktive Part zu, und damit das Hauptargument zur Unterordnung der Frau unter den Mann widerlegt.
Ebenso haben die Erkenntnisse der modernen Medizin und Psychologie das Bild der Homosexualität verändert. Für die neue Wertung und die Überführung des Befundes in die Selbstverständlichkeit eines angemessenen Verhaltens bedarf es allerdings noch einer Zeit intensiven Nachdenkens. Suche nach Orientierung darf jedoch nicht als Propagierung sexueller Freizügigkeit diffamiert, sie muß vorsichtig und mutig gewagt werden.

Die wichtigste Entdeckung der letzten Jahrzehnte ist die sogenannte *Neigungshomosexualität*, die eine eindeutige, in die Persönlichkeitsstruktur eingeprägte, unumkehrbare geschlechtliche Zuneigung zum eigenen Geschlecht darstellt. Von daher verbieten sich ehrenrührige und verletzende Urteile, die Homosexuellen Minderwertigkeit attestieren, und irreführende Vergleiche mit Krankheit, Behinderung und Perversion. Die klaren Verurteilungen homosexueller Handlungen in Schrift und Tradition können nicht auf das neue Phänomen der homosexuellen Veranlagung übertragen werden. Der Münchner Moraltheologe *Johannes Gründel* betont dazu: „Wo sich nach gründlicher Prüfung eine homotrope Neigung herausstellt, muß sich der Betreffende dieser Situation stellen. Um falsche Folgerungen zu vermeiden, hält das kirchliche Lehramt eine solche Neigung für ‚objektiv ungeordnet' und lehnt damit auch eine kirchliche Segnung einer homotropen Freundschaft ab. Das bedeutet aber noch keineswegs, daß mit einer solchen Neigung auch schon schuldhaftes Verhalten oder Sünde gegeben sein muß. Eine Neigung schließt die Freiheit und Eigenverantwortung für das Verhalten in keiner Weise aus." (MThZ 48 [1997], 181 f.)
In diesem Zusammenhang nur darauf zu verweisen, der Katechismus der Katholischen Kirche habe hierzu bereits alles Mögliche und Notwendige gesagt, würde dem Gebrauch dieses Dokuments einen schlechten Dienst erweisen. Stattdessen gilt es zu fragen, ob wirklich alle medizinischen und psychologischen Erkenntnisse so weit berücksichtigt sind, daß es nichts Neues mehr zu bedenken gibt. Angesichts des ganz und gar nicht abgeschlossenen naturwissenschaftlichen bzw. humanwissenschaftlichen Fragestandes käme der Anspruch, auch theologisch sei nichts über den bisherigen Stand Hinausgehendes mehr zu sagen, einer Erstarrung gleich, die um der betroffenen Menschen, aber auch um der der Kirche aufgetragenen vertrauenswürdigen Wahrheitsvermittlung willen unverantwortbar wäre.
Wesentlich weiter als die bisher referierten Thesen geht die humanwissenschaftliche Hypothese, die homosexuelle (und die bisexuelle) Orientierung sei als eine „eigenständige Variante" der Geschlechtsidentität neben der heterosexuellen Orientierung zu werten. Diese Sicht vertritt etwa der Basler Psychologe *Udo Rauchfleisch* (vgl. dazu LThK^3 5, 254). Diese Annahme liefe darauf hinaus, daß die homosexuelle Identität und ein ihr entsprechender Lebensstil nicht als defizienter Modus am „Modell" der Heterosexualität als der „eigentlichen" Naturordnung abzulesen sei, sondern daß jede Variante zunächst in sich selbst untersucht und gewertet werden müsse.
Nach dieser Hypothese verböte sich unter anderem die Frage als unpassend, wer bei einem homosexuellen Paar die „männliche" und wer die „weibliche" Rolle wahrnimmt. Der Moraltheologe *Bernhard Fraling* betont dazu (Weltbild 14.2.97): „Die Kirche erwartet vom Homosexuellen, daß er genital völlig enthaltsam lebt. Inwieweit das möglich ist, muß gefragt werden. Ich glaube, wir brauchen einfach noch mehr Erfahrungswerte. Wir haben in der Kirche zu sehr tabuisiert und ausgegrenzt und so auch den direkten Kontakt zu den Homosexuellen selbst zu sehr verloren." Wenn ein Verbot nicht plausibel gemacht werden könne, sei auch die zwingende Kraft im Gewissen nicht gegeben. Mithin sei in diesem Themenbereich noch sehr viel Arbeit zu leisten.
Die intensiven humanwissenschaftlichen Forschungen for-

dern alle theologischen Disziplinen zu einem ernsthaften Dialog heraus. Da die Theologie hier Neuland betritt, sind zunächst mehr Fragen als Ergebnisse zu vermelden. Das hat die öffentliche Diskussion über meinen Beitrag bestätigt. Auch wenn die zustimmenden Äußerungen bei weitem überwiegen, bleiben manche Mißverständnisse und berechtigte Einsprüche für die weitere Auseinandersetzung zu klären:
Wie schon der Untertitel meines Artikels „Ein pastoraltheologischer Zugang" anzeigte, habe ich mich als Pastoraltheologe zu Wort gemeldet. Dazu mußte ich zunächst die „Daten", das heißt den Erkenntnisstand anderer Wissenschaften bzw. theologischer Disziplinen abrufen, bevor ich mit meinem Part einsetzte zu der Frage, ob ein homosexuell geprägter Mann zum Priester- bzw. Ordensstand grundsätzlich zugelassen werden kann.
Wer sich in diesem Kontext unter pastoraltheologischer Perspektive mit der Schwierigkeit auseinandersetzt, wie man allen homosexuell Veranlagten, auch „Randchristen" und Nichtchristen, die volle sexuelle Enthaltsamkeit als sittliche Forderung und ihre mögliche Verwirklichung nahebringen kann, hat damit in keiner Weise direkt oder indirekt homosexuelle Handlungen sittlich gutgeheißen.
Keinesfalls in Frage gestellt werden soll die Lehre der Kirche, daß sexuelle Beziehungen ihren legitimen Raum nur in der Ehe haben. Dabei gilt zu bedenken, daß nach den lehramtlichen Aussagen dieses Kriterium auch für Homosexuelle Anwendung findet. Die Grundsatzdiskussion über die Begründung und Anwendung dieser sittlichen Norm ist jedoch Aufgabe der Moral-, nicht der Pastoraltheologie.

Es braucht den Mut zu nur vorläufigen Antworten

Ferner ist die systematische Theologie gefordert, die Frage zu erörtern, ob von einem theologisch umfassenden Schöpfungsbegriff her die homosexuelle Veranlagung als eine „Variante der Schöpfung" betrachtet werden kann. Dies kann und soll nicht einfachhin behauptet werden. Die Schöpfungstheologie muß in Treue zur theologischen Tradition seit Paulus Grundlage der Ethik bleiben. Unzulässig aber ist ein positivistisches Naturrechtsdenken, das aus biologischen Gesetzmäßigkeiten unmittelbar moralische Gesetze folgert. *Klaus Demmer* und andere Moraltheologen haben dies als „Unterbietung der Schöpfungstheologie" verurteilt.

Zur biblischen Grundlage des theologischen Urteils über Homosexualität gilt es festzuhalten: Etliche biblische Aussagen verurteilen bestimmte homosexuelle Handlungen (z. B. Lev 20, 13). Diese sind bis heute gültig. Es bestehen jedoch Zweifel, ob das biblische Material ausreicht, um sich ein Gesamtbild von Homosexualität zu machen, das auch die „Neigungshomosexualität" angemessen berücksichtigt.
Völlig verfehlt wäre es, jetzt schon die Frage nach der Segnung homosexueller Paare zu stellen in Erwartung einer konsensfähigen positiven Antwort. Und grundsätzlich darf nie aus dem Blick geraten, daß selbstverständlich die Kraft der Sexualität – in der Ehe oder in der Ehelosigkeit – sittlich zu gestalten ist.

Verbindliches Sprechen im Namen der Kirche bleibt dem Lehramt vorbehalten. Die Pastoraltheologie aber ist dem Auftrag verpflichtet, über ein verantwortliches Handeln der Kirche und der Christen nachzudenken. Und dies ist auch und gerade in einer Situation gefordert, in der naturwissenschaftlich und theologisch allseits abgesicherte Erkenntnisse nicht vorliegen, vieles noch im Fluß ist. Denn die Schicksalsfrage konkreter Menschen – in unserem Fall von Anwärtern und Mitbrüdern des Priester- und Ordensstandes – duldet nicht Aufschub, bis alle Fragen beantwortet sind. Hier ist der Mut zu Teilantworten und vorläufigen Antworten gefordert, in Zusammenarbeit mit allen zuständigen Disziplinen.

Der Verzichtende ist kein Neutrum

Im Blick auf die zurückliegende Diskussion will ich zum Schluß einige Thesen formulieren, die den Ausgangspunkt der weiterzuführenden Debatte bilden können:
Bisher ließ sich kein überzeugendes Argument finden, homosexuell Veranlagte und zum Zölibat Bereite grundsätzlich – ohne Prüfung des Einzelfalls – vom Priester- und Ordensstand auszuschließen. Die Klärung der Zulassungsbedingungen zum geistlichen Stand verlangt eine öffentliche Diskussion, um sich gegen versteckte Drohungen wehren zu können. Die Prüfung des Einzelfalls erfordert Diskretion und einen Erfahrungsaustausch der Verantwortlichen. Dafür ist die breite Öffentlichkeit nicht zuständig.
Als wichtigster pastoraler Grundsatz gilt die Aufgabe, Menschen zu helfen, sich selbst und einander vorbehaltlos anzunehmen, weil und wie Gott sie annimmt. In unserem Fall handelt es sich um die schwierige Aufgabe, sich bzw. einen anderen mitsamt seiner homosexuellen Veranlagung – und nicht trotz ihrer – mit Dank gegenüber dem Schöpfer anzunehmen. Maßgeblich bleibt die Weisung „Biegen, ohne zu brechen", gemäß der Aussage Jesajas „Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, und den glühenden Docht lischt er nicht aus" (42,3). Im klassischen Lehrbuch der Pastoraltheologie, der „Regula Pastoralis" Papst Gregors des Großen aus dem Jahr 600, heißt es hierzu: Der Bischof soll in seiner Amtsführung nie so weit gehen, daß Menschen an der Liebe Gottes und an seiner Liebe irrewerden, nicht mehr an sie glauben können.
Auch wenn daran uneingeschränkt festzuhalten bleibt, daß der verantwortet intendierte geschlechtliche Verkehr seinen Ort in der Ehe hat, macht die Enthaltung von geschlechtlichem Verkehr den Verzichtenden nicht zum Neutrum. Er wird sein Mann- oder Frausein immer in seine Beziehungen mit einbringen.
Selbst auf die Gefahr, weitere Mißverständnisse zu wecken

und ungerechte Reaktionen zu provozieren, ist es besser, in theologischem Mut die schwierige Diskussion fortzuführen, als die Probleme unter den Teppich zu kehren. Das gereicht auch der Kirche und ihrem Lehramt zur Ehre, wie Kardinal *Augustin Bea* einmal betonte (Einheit in Freiheit, 163 f.): „Die Gefahr, die von einer allzu stark einschränkenden Zensur droht, ist größer als die Gefahr, die aus bedenkenlosem Vertrauen in die Rechtgläubigkeit katholischer Denker und Theologen und in die gute Absicht ihrer Kritiker erwächst. Durch kleinliche Zensur kann eine Atmosphäre erzeugt werden, die das freie Spiel theologischer Diskussionen hindert, durch welche allein theologische und kulturelle Einsichten weiterentwickelt werden können zum Vorteil der Kirche."

Hanspeter Heinz

In medialer Öffentlichkeit

Für einen neuen Ansatz kirchlicher Rundfunkpublizistik

Kirche ist in den elektronischen Medien in Deutschland präsent. Gleichzeitig fällt es ihr aber nach wie vor schwer, ihre Botschaft unter den Bedingungen einer medialen Öffentlichkeit zu vermitteln. Auf diesem Hintergrund plädiert Ludger Verst, Leiter des Referats Hörfunk/Fernsehen in der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz und Geschäftsführer der Katholischen Rundfunkarbeit Deutschlands, für eine publizistische Theologie, die den christlichen Anspruch ebenso ernst nimmt wie die Strukturen heutiger Medien.

Im Herbst 1986 fand in Königstein (Ts.) unter dem Titel „Kirche und öffentliche Kommunikation" eine Fachtagung der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz statt. Die Beiträge, die zwei Jahre später in einem Band „Kirche und Öffentlichkeit" publiziert wurden, skizzieren das problematische Verhältnis der Kirche zu den Massenmedien, diagnostizieren einen tiefgreifenden Relevanzverlust kirchlicher Rede in der Öffentlichkeit und schließen daran strategische Überlegungen einer Akzeptanzsteigerung kirchlicher Publizistik an. Bis heute ist es – zumindest katholischerseits – weitgehend bei einer Wiederholung derartiger Diagnosen und Postulate geblieben. Im Frühjahr 1995 griff die Katholische Fernseharbeit beim ZDF dieses Themenspektrum erneut auf und entwickelte eine Reihe von Thesen zum Verhältnis von Kirche, Religion und Kultur, in deren Zentrum erneut die Forderung nach einem praktikablen Öffentlichkeitsverständnis kirchlich-religiöser Rede stand.

Das rundfunkpolitische Alltagsgeschäft wird derweil von Handlungsorientierungen geleitet, die einem stets vorgängigen Praxisbezug entstammen und insofern lediglich reaktiver Natur sind. Dieser Problematik bewußt, ist die praktische publizistische Arbeit der Kirche zwar durch das ständige Bemühen gekennzeichnet, die wissenschaftliche Theologie für eine systematische Behandlung des Themas Kirche und Publizistik zu interessieren, jedoch ohne nennenswerten Erfolg.

Dies gilt im großen und ganzen auch für die publizistische Arbeit der evangelischen Partnerkirche. Angesichts des Öffentlichkeitsanspruchs der Kirchen im publizistischen Geschehen forderte *Eberhard Stammler* bereits in den 70er Jahren theologische Kriterien für eine Begründung des öffentlichen Handelns der Kirche: „Vor allem steht immer noch in der Diskussion, wie sich die kirchliche Aussage, ihre Verkündigung und ihr Öffentlichkeitsauftrag in den Medien der Massenkommunikation legitimieren und begründen soll." (Evangelische Kommentare, 1972, S. 325).

Eine genauere Durchsicht des rundfunkpolitischen Materialbestands unterstreicht die Vermutung eines durchgängigen Theoriedefizits kirchlicher Rundfunkpublizistik, obwohl deren Produkte von der publizistischen Fachöffentlichkeit weitgehend als schlüssiges Engagement anerkannt werden. Ja, es entsteht gar der Eindruck, daß die Handlungsmaximen, die sich die kirchlich-publizistische Praxis selbst gesetzt hat, durch theoretisch-grundsätzliche Überlegungen kaum zu bereichern, geschweige denn zu erschüttern wären.

Wenn dennoch nach einer systematisch-theologischen Legitimation für die kirchliche Rundfunkpublizistik gefragt werden soll, dann ist eine solche Anstrengung von praktischen Impulsen geleitet, wie sie im Frühjahr dieses Jahres im Zusammenhang mit der Gemeinsamen Erklärung der beiden großen Kirchen in Deutschland zu „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft" (vgl. HK, Juni 1997, 279 ff.) zum Ausdruck gekommen sind.

In den Handlungsempfehlungen im Schlußteil der Erklärung heißt es unter dem Stichwort „Kirche": „Wegen ihres Auftrags für den Menschen und das Zusammenleben in der Gesellschaft müssen sich die Kirchen den Herausforderungen der Mediengesellschaft in besonderer Verantwortung stellen. In dem gleichen Maße, wie die Kirchen Forderungen an

die Gestaltung der Medien richten, sind sie auch selbst von diesen Verpflichtungen betroffen."
Die in der Gemeinsamen Erklärung festgeschriebene mediengesellschaftliche Verantwortung sieht sich dabei in erster Linie mit den enorm beschleunigten technologischen Entwicklungen konfrontiert, wie sie mit den Stichworten Digitalisierung, Multimedia, Cyberspace am prägnantesten gekennzeichnet sind. Denn in dem Maße, wie durch die Vervielfachung der Programmangebote und die Segmentierung der Rezipientengruppen die gesamtgesellschaftliche Rolle der Medien, insbesondere des Rundfunks, zu schwinden droht, müssen sich auch und gerade kirchliche Medienverantwortliche fragen, wie das Gespräch der Gesellschaft mit sich selbst und über sich hinaus noch angemessen zum Zuge kommt.

Läßt sich die kirchlich-publizistische Praxis von einer Theoriegrundlegung bereichern?

Woher bezieht die katholische Rundfunkarbeit ihre Handlungsorientierung? Mit welchen Partnern kann auf welcher politischen Ebene das Projekt der Medien- oder Informationsgesellschaft erfolgreich bearbeitet werden? Die katholische Rundfunkarbeit hat sich in den zurückliegenden Jahren auf nationaler und europäischer Ebene mit den sozialen und politischen Herausforderungen der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien befaßt. Eine ihrer ungelösten Fragen ist, wie eine gleichberechtigte Nutzung des mit dem technologischen Fortschritt gegebenen Wohlstandspotentials gewährleistet und zugleich sichergestellt werden kann, daß die Mediengesellschaft kein Ungleichgewicht zwischen „Informationsreichen" und „Informationsarmen" schafft bzw. dieses Ungleichgewicht nicht noch verstärkt.
Welche Vorteile könnte die kirchliche Rundfunkpublizistik hier aus einer theologischen Theorie der Öffentlichkeit ziehen? Die Einsicht, daß die Mediengesellschaft vom Menschen her gedacht werden müsse, da Menschen doch wichtiger seien als Märkte, läßt sich zwar mit einiger Plausibilität behaupten; aber wie läßt sie sich gesellschaftlich begründen?

Eine weitere Frage betrifft die kirchliche Position dahingehend, ob Rundfunk zukünftig eher als *Dienstleistung* oder *Kulturgut* definiert werden solle. Dies stellt zugleich die Frage nach den Verbündeten. Entwickeln die Kirchen eine größere Nähe zum öffentlich-rechtlichen oder zum privatwirtschaftlich organisierten Rundfunk? Je mehr das freie Spiel der Marktkräfte die Entwicklung des privaten Mediensektors bestimmt, um so bedeutender könnte für die Kirchen ein starker öffentlich-rechtlicher Rundfunk sein, dessen Programm und Informationsangebot nicht allein an Reichweiten und Rendite-Erwartungen, sondern am öffentlichen Auftrag des Rundfunks, wie ihn das Grundgesetz in Art. 5 fordert, orientiert ist.
Und was ist, wenn sich die überkommenen Begriffe von Rundfunk und Presse auflösen, wenn sich das Informationsangebot in künftigen digitalen Netzen in eine Vielfalt unterschiedlichster Dienste und Nutzungsformen auffächert, die keine unterscheidbaren Grenzen zwischen Individual- und Massenkommunikation mehr zulassen? Welche Bewertungsmaßstäbe und Handlungsanleitungen stehen einer kirchlichen Rundfunkpublizistik dann zur Verfügung?

Eine zentrale Bedeutung im Vorfeld kommt daher der theologischen Klärung des verwendeten *Kommunikationsbegriffs* zu. Der seit der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" (CeP/1971) für die katholische Kirche geläufig gewordene Terminus der *sozialen Kommunikation* reklamiert einen Öffentlichkeitsanspruch, der sich als Mitteilung im großen Raum der Öffentlichkeit versteht. Soziale Kommunikation ist um gelingende Verständigung von Menschen bemüht als eines unaufgebbaren Existentials in grundsätzlich allen öffentlichen Kommunikationsformen. So weit, so gut.
Auffällig ist immer die Rede von den *Instrumenten* der sozialen Kommunikation. Wertet CeP sie noch euphorisch als „Geschenke Gottes, weil sie nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung die Menschen brüderlich verbinden, damit diese im Heilswerk Gottes mitwirken" (Nr. 2), so ist ja angesichts eines längst segmentierten Publikums gerade hier Zweifel angebracht. Der Rede von den sozialen Kommunikations*mitteln* stabilisiert eher dieses Dilemma, als daß sie es aufbricht. Sie verkürzt das Faktum medialer Kommunikation mehr oder weniger auf den Gebrauch dieses oder jenes „technischen Mittels". Kommunikation ist aber gerade nicht ein Instrument, eine Methode, sondern im Sinne von CeP, Nr. 11 („Jesus Christus als vollkommener Kommunikator") ein Geschehen, in dem Gottes Zuwendung zu den Menschen nicht bloß vermittelt, sondern gelebt werden will.

Auch wenn man aus heutiger Sicht der Pastoralinstruktion einen nicht ungefährlichen evolutionistischen Optimismus ankreiden muß, bleibt die grundsätzliche Anerkennung der Bedeutung gesellschaftlicher Kommunikation unzweifelbar wichtig. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Veröffentlichungsbelange der Kirchen selbst. Die heute vielfach diskutierten Probleme christlicher Inkulturation sind nur in diesem Zusammenhang zu verstehen und zu gewichten. Das gleiche gilt für die mit den digitalen Medien nicht selten einhergehenden Phantasien, als ließe sich die Netzmetaphorik telematischer Systeme in direkter Analogie auf soziopolitische Phänomene und Aufgabenfelder übertragen. Hier darf kein blinder Analogiezauber betrieben werden. Mediale Interaktivität ist noch längst nicht personale oder soziale Interaktion.
Fest steht, daß die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien mentale und soziale Implikationen von noch nicht überschaubarem Ausmaß befördern werden, die das Gespräch der Gesellschaft mit sich selbst weiter partikularisieren und funktionalisieren werden. Die Digitalisierung medialer Kommunikation und deren globale Vernetzung, die Vervollkommnung virtueller Realität und die Vervielfachung neuer Programmangebote werden nicht nur die

Formen der Übermittlung oder die Qualität der Darstellung beeinflussen. Das, was wir als einen übermittelten Gegenstand bzw. als „Abbildung" einer realen Situation vermuten, wird möglicherweise durch und durch synthetisiert sein; digitale Neu-Schöpfungen müssen zukünftig zum festen Repertoire von Medienbotschaften gezählt werden.
Was für Rückschlüsse und Einstellungen kirchlicherseits auch bevorzugt werden – von der Theologie selbst kann kein Sofortrezept zur Beherrschung virtueller Medienwelten erwartet werden. Christliche Verantwortung wird sich hier im „Tun der Wahrheit" (Joh 3,21) erweisen, im menschendienlichen Arrangement von Themen und Inhalten im nahen oder fernen „elektronischen Kiosk".
Ein Beispiel: Die elektronischen Medien Hörfunk und Fernsehen haben an der Ausbildung von Werten und dem Orientierungsvermögen einer Gesellschaft nach wie vor einen hohen Anteil, insofern sie stärker gesellschaftsbildend oder -zerstörend wirken können. Die (kirchlichen) Vertreterinnen und Vertreter in den Rundfunkräten und -kommissionen der Sender übernehmen mediengesellschaftliche Verantwortung, wenn sie auf eine kontinuierliche programmkritische Begleitung ihres Senders Wert legen, für die „Staatsferne" des Rundfunks Sorge tragen, unzulässige Medienkonzentrationen aufklären und entflechten helfen oder unzulässige Tabubrüche in der Darstellung von Sexualität und Gewalt wirkungsvoll brandmarken. Es wird darüber hinaus ein bevorzugtes Anliegen christlicher Programmacher sein, den Sinn für das Lebenswichtige, für Werte und Daseinsperspektiven audiovisuell zu formulieren und wachzuhalten.

Eine dialogisch neue Sozialform der Kirche scheint nicht in Sicht.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Kluft zwischen der (häufig unbeholfenen) Vermittlung überlieferter Glaubenswahrheiten und der Eigendynamik des säkularisierten gesellschaftlichen Lebens als eine fast nicht zu bewältigende Herausforderung für jede noch so engagierte Medienarbeit. „Evangelii nuntiandi" (Nr. 20) konstatierte 1975: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche." Das Dilemma zwischen gesamtgesellschaftlichem Orientierungs- und Sinnbedürfnis und faktischer kirchlicher Marginalisierung ist bis heute das Hauptkennzeichen einer nach dem Konzil dialogisch nur wenig vorangekommenen Kirche.
Eine dialogisch neue Sozialform der (katholischen) Kirche scheint nicht in Sicht; vielmehr führt ihr zunehmender Bedeutungsverlust im heutigen Konzert von Weltanschauungen zu einer gefährlichen Überbetonung binnenkirchlicher Differenzen von Interessen und Statusgruppen, die mit größer werdender Vorliebe und Schärfe um die Geltung religiöser Werte und Normen streiten. Was fehlt, ist „eine allseits akzeptierte konfliktive Konzilshermeneutik" (*G. Fuchs*), die den Dialog der Kirche mit der Welt als durchaus konfliktives und dennoch konsensorientiertes Zeitgespräch versteht, als gemeinsame Wahrheits- und Entscheidungssuche, die selbst dialogisch ist und als Dialog allein sich bewahrheitet und bewährt. Die Verbindung von Kultur und christlicher Botschaft erfolgt ja nie pauschal, sondern mehrschichtig, ambivalent, immer spannungsvoll als wechselseitiger Prozeß von Anknüpfung und Widerspruch.

Kirchlicher Öffentlichkeitsauftrag vollzieht sich als kulturelle Kommunikation, in die die christliche Theologie eingespannt ist, um die biblische Botschaft in die jeweilige reale Lebenssituation einzubringen. Kontextualisierung im publizistischen Betrieb der Kirche versucht zwischen den Implikationen der modernen Informationsgesellschaft und dem Proprium der Kirche Gottes zu vermitteln. Sie stellt darüber hinaus die Frage nach den Bedingungen einer solchen Vermittlung und nach den Voraussetzungen einer publizistischen Theologie in einer Gesellschaft, in der die sperrige Rede von Gott unter zunehmendem Verlust an Plausibilität und Akzeptanz leidet.
Ottmar Fuchs hat bereits 1989 (in: Kirche, Kabel, Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik) Kriterien einer *kontextuellen* Medienkritik geliefert (S. 187–195) und im Anschluß daran Fragmente einer „theologischen Theorie der Massenmedien" zusammengetragen (S. 196–217). Der nach wie vor lesenswerte medienpolitische Essay versucht eine „Systematisierung der Kriterien und Bezugsfelder", die angesichts der seinerzeit schon kaum noch zu überschauenden massenmedialen Situation um konkrete Handlungsorientierungen, zumindest um eine theologische Einschätzung der Öffentlichkeitssysteme und -subjekte bemüht ist.

Bemerkenswerte Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Massenmedien hatten zuvor bereits *Peter Düsterfeld* unter dem Titel „Kommunikative Diakonie" (FUNK-Korrespondenz Nr. 13–14/31.3.1988) und im selben Jahr auch *Gotthard Fuchs* vorgelegt („Kulturelle Diakonie". Tagungsbericht der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz zu: „Kirche und Öffentlichkeit". Dezember 1988). Beide Ansätze stimmen darin überein, daß die Unterscheidung und die Einheit von Kirche und Gesellschaft zusammengedacht werden müssen. Die Freiheit der Kirche *von* der Welt ist demnach die Voraussetzung dafür, daß sie Gemeinde *für* die Welt sein kann. Der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche läßt sich nur als Anspruch kommunikativer bzw. kultureller Diakonie verantworten. Ihre schöpferische Kraft liegt im Politischen. Sie setzt Personen, Gesellschaft und Medien in ein sozial-kommunikatives Verhältnis. Diakonische Verantwortung für die gesellschaftlich Marginalisierten und Zukurzgekommenen bezieht dabei ihre Energie aus dem Kraftfeld christlicher Spiritualität.
Der bisweilen erhobene Vorwurf, diakonische Handlungsorientierung berge in sich die Gefahr „liebender Bevormundung" und sei insofern eben nicht herrschaftsfreie Kommunikation, ist wohl deshalb wenig überzeugend, da er das Stellvertretungsprinzip kirchlicher (Für-)Sorge unkritisch

unter systemstabilisierenden Verdacht stellt. Die genannten Entwürfe einer kommunikativen bzw. kulturellen Diakonie verstehen sich jedoch schon insofern als kritisch-unterbrechend, als sie ihre eigenen politischen Handlungsorientierungen im reflektierten Rückgriff auf eine Theologie beziehen, die in ihrem Kern eschatologisch widerständig ist. So können christliche Verheißungsgeschichte und Gesellschaftsprozeß gerade wegen ihrer potentiellen Gegenläufigkeit in ein möglicherweise fruchtbares Verhältnis zueinander treten.

Es geht um die Entfaltung der publizistischen Potenz des christlichen Glaubens

Publizistische Theologie muß heute den Versuch unternehmen, die spirituelle Qualität der christlichen Botschaft unter den kommunikativen Bedingungen der Informationsgesellschaft neu zu formulieren. Sie bezeichnet keine bestimmte theologische Disziplin, sondern eine generelle Ausrichtung von Theologie. In dieser Hinsicht will sie Ernst machen mit der Erkenntnis, daß Kirche von ihrem Wesen her kommunikativ ist. Ihr Programm ist die Entfaltung der publizistischen Potenz des christlichen Glaubens. Christlicher Glaube soll als soziale Kommunikation in kritisch-solidarischer Absicht begriffen werden.
Nachdem in der modernen Theologie vielfach gerade das Private als kommunikativer Raum des Glaubens angesehen wurde, plädiert eine publizistische Theologie dafür, die Bedeutungsfülle christlicher Verheißung für eine neue (massen-)mediale Glaubenssprache aufzuschließen, um so den Tendenzen einer neuen virtuellen Privatisierung die kritische Position „echter" Erfahrung von Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung entgegenzuhalten. Es käme deshalb darauf an, die medial geteilten Öffentlichkeiten auf ihre integrativen, einheitsstiftenden Potentiale abzusuchen. Der Erfolg einer solchen gemeinwohlorientierten Anstrengung wächst in dem Maße, wie es der Kirche gelingt, die provokatorische Kraft der Heilsverheißung Gottes gerade in die Plausibilitätsstrukturen einer Informationsgesellschaft zu übertragen.

Gerade hier liegt die Herausforderung. Es bedürfte einer publizistischen Sensibilisierung für ein neues Hinhören, ein neues Hinsehen, kurz, einer geschärften Wahrnehmung inmitten einer die Sinne vielfach entschärfenden Gesellschaft. Entgegen allgemeiner Abschottung in mediale Nischenmilieus hinein muß eine publizistische Theologie für eine Handlungsorientierung mit „umkehrender Perspektive" plädieren: heraus aus einer nur noch formal integrierten Ansammlung isolierter Privatinteressen, hinüber zu gemeinsam geteilten und politisch verantworteten Optionen und Überzeugungen einer tatsächlich streitenden und Kompromisse schließenden Gesellschaft.
Das *Theologische* an ihr käme dadurch zum Zuge, daß sie das Erinnerungspotential der christlich-jüdischen Tradition in eine weithin verbreitete Ökonomiegläubigkeit und Kommerzialisierung des Öffentlichen einbringt. Das *Publizistische* an ihr wäre der Versuch, den bereitgestellten Erinnerungsvorrat zur Neu-Orientierung aufgesplitterter (Medien-)Interessen und Neu-Strukturierung virtueller Lebenswelten kommunikativ zu nutzen.

Wenn das Programm einer publizistischen Theologie für die kirchliche Medienpraxis erfolgreich sein soll, so müssen die bisher skizzierten Grundzüge kritischer Prüfung standhalten können. Tun sie dies nicht, so könnte eine auf ihr aufbauende Rundfunkpolitik wohl nur schwer für sich in Anspruch nehmen, aufzuweisen und zu beurteilen, was an bestimmten Verhältnissen oder einer bestimmten medialen Praxis gelungen oder mißlungen ist. Da aber kirchliche Rundfunkpolitik – wie andere kirchenpolitische Arbeitsfelder auch – für sich keine kontextenthobene Unparteilichkeit beanspruchen oder aus ihrer bloßen Kirchlichkeit heraus einfach Forderungen stellen kann, muß sie sich selbst wiederum anfragen und anfordern lassen. Denn die Einführung des Kriteriums einer medienkritisch-kommunikativen Praxis in das Konzept einer publizistischen Theologie reicht nicht aus, um außerkirchlich anzukommen und zu überzeugen.
Noch steht das rundfunkpublizistische Engagement der Kirchen auf verläßlichen verfassungsrechtlichen und staatsvertraglichen Füßen. Doch es zeigt sich bereits eine geteilte Diskussionslage. Es könne bald an der Zeit sein, darüber nachzudenken, ob die Privilegien, die der säkulare Staat den Kirchen gewährt, noch zeitgemäß seien. Andererseits: Kann eine kirchliche Publizistik Theologie und Glaube einfach in Rundfunkpolitik umsetzen, biblische Inhalte operationalisieren und an ihrer politischen Wirksamkeit messen?

Konsequenzen für eine neue publizistische Praxis

Welche Bedeutung hat der publizistische Kontext für die jeweilige theologische Urteilsbildung? Kann man das Christliche überhaupt publizistisch eindeutig identifizieren und sichtbar machen? Fragen, die an dieser Stelle nicht beantwortet werden können. Es lassen sich aber bereits *Konsequenzen* formulieren, die auf eine neue publizistische Praxis von Kirche verweisen.
Öffentlichkeit ist für Christen kein fremder, kein nur weltlicher Begriff; er ist konstitutiv für das Verständnis christlicher Inkulturation. Er ist zugleich eschatologischer Platzhalter für eine Erwartung von Geschwisterlichkeit, die Christen als Geschenk Gottes am Ende der Zeit erhoffen.
Kirchliche Rundfunkpublizistik vertraut dem Geist Gottes in einer massenmedialen Kultur pluralistischer Kommunikationsbedürfnisse. Eine wesentliche Herausforderung an die Kirche wird darin bestehen, die ambivalenten *religionsanalogen Funktionen der Massenmedien* nicht zu dämonisieren, sondern schöpferisch zu nutzen und auf ihren spirituellen Kern hin durchsichtig zu machen. Kirchlich-kommunikative Praxis wird sich am Kommunikationsstil Jesu orientieren

(CeP, Nr. 11). Dieser verwirklicht sich im publizistischen Feld der Kirche vorrangig als Ermutigung und Hilfestellung für die in den Medien anvertrauten Rezipienten.
Einer „publizistischen" Kirche geht es um die Subjektwerdung von Menschen, um das Subjektsein der vielen unbekannten Rezipienten; ihr genuines Interesse ist politische Einmischung in Form „gefährlicher Geschichten", die quer zum Mainstream liegen. Eine besondere publizistische Aufmerksamkeit wird sich auf die *Würde der Informationsnutzer* richten, die eben nicht bloß Informationsverarbeiter sind. Sie wird der Illusion vorbauen, durch globale Informationsverfügbarkeit könne die Welt in Ordnung kommen und das Los der Endlichkeit von Wissen, Können und Wollen abgestreift werden.
Insofern es gelingt, gegen den Trend medialer Illusionierungen und Geschwätzigkeit neue, überraschende *Schutzzonen für das Humanum und für Transzendenz* einzurichten und aufrechtzuerhalten, können Zuhörer und Zuschauer eine Ahnung oder Vorstellung bekommen von dem, „was bleibt, was immer wiederkehrt, was der Mensch nicht los wird und was er aus eigener Kraft niemals zustande bringen kann" *(Hans-Joachim Höhn)*.
Die skizzierten publizistischen Handlungsorientierungen werden sich nicht zuletzt als eine längst überfällige neue Praxis von Kirche erweisen als einer sich mit ihren „Veröffentlichungen" immer wieder übertragenden, sich übersetzen lassenden Kirche. Ihre Mission ist Trans-Mission: Übertragung von Visionen in mediale Öffentlichkeit. Sie ist eine dialogisch-offene Kirche, die hier und heute Raum läßt für Fernstehende(s) und Fern-Gesehenes. *Ludger Verst*

Spannungsreiche Gemeinschaft

Der Lutherische Weltbund ist fünfzig Jahre alt

Die konfessionellen Weltbünde sind ein wichtiger Strang der modernen ökumenischen Bewegung. Der Lutherische Weltbund, 1947 im schwedischen Lund gegründet, versteht sich als eine Gemeinschaft von Kirchen. Er steht vor einer entscheidenden Weichenstellung im Verhältnis zur katholischen Kirche und ist gleichzeitig mit der Frage konfrontiert, was heute lutherische Identität ausmacht.

Bei seiner Neunten Vollversammlung vom 8. bis 16. Juli 1997 in Hongkong (vgl. HK, August 1997, 427) konnte der Lutherische Weltbund (LWB) auf eine fünfzigjährige Geschichte zurückblicken. Gegründet wurde der Weltbund im Sommer 1947 im südschwedischen Lund, wo seine Erste Vollversammlung stattfand. „Der Lutherische Weltbund ist ein Experiment" – so formulierte in Hongkong der brasilianische Theologe und Kirchenpräsident *Gottfried Brakemeier*, von 1990 bis zur jüngsten Vollversammlung Präsident des LWB. Was immer sich auch im einzelnen über Entwicklung und heutiges Profil des LWB sagen läßt, dieses „Experiment" vermittelt interessante Aufschlüsse über die Geschichte der Christenheit und der Ökumenischen Bewegung in den letzten Jahrzehnten.
Der Lutherische Weltbund ist jünger als andere konfessionelle Weltbünde. Der Reformierte Weltbund, der gerade vom 8. bis 20. August dieses Jahres in der ungarischen Reformiertenhochburg Debrecen seine 23. Vollversammlung abhielt, wurde schon 1875 gegründet (in seiner heutigen Form entstand er 1970 durch den Zusammenschluß mit dem 1891 gegründeten Internationalen Kongregationalistischen Rat). Seit 1905 besteht der Baptistische Weltbund, seit 1881 der Weltrat Methodistischer Kirchen.

Vorläufer des Lutherischen Weltbundes war der *Lutherische Weltkonvent*, der 1923 in der Lutherstadt Eisenach erstmals zusammentrat. Weitere Vollversammlungen des Weltkonvents fanden 1929 in Kopenhagen und 1935 in Paris statt; die für 1940 in Philadelphia geplante Vierte Vollversammlung kam wegen des Kriegsausbruchs nicht zustande. Bei der konstituierenden Tagung in Eisenach wurde eine Resolution über Rolle und Bedeutung des Bekenntnisses angenommen, die auch für die Verfassung des Lutherischen Weltbundes maßgeblich blieb: „Der Lutherische Weltkonvent bekennt sich zu der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments als der einzigen Quelle und unfehlbaren Norm allen kirchlichen Lebens und Handelns und sieht in dem Bekenntnis der Lutherischen Kirche, insbesondere in der unveränderten Augsburgischen Konfession und im Kleinen Katechismus Luthers, die lautere Wiedergabe des Wortes Gottes" (*Kurt Schmidt-Clausen*, Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund, Gütersloh 1976, 86).

Über die lutherischen Stammlande hinaus

Die Frage nach der *lutherischen Identität* war auch eines der entscheidenden Motive für die Gründung des LWB nach der Zäsur des Zweiten Weltkriegs. Dazu kamen die Herausforderung durch soziale Notlagen (vor allem in den kriegszerstörten Ländern), die Notwendigkeit einer Koordinierung

der lutherischen Missionsarbeit und die Rolle der lutherischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung – ein Jahr nach dem LWB wurde in Amsterdam der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet (zur Geschichte des LWB vgl.: Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1977, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1997).

Bei der Gründungsvollversammlung in Lund stammten die Delegierten aus 26 Ländern, fünfzig Jahre später in Hongkong waren es über 70 Länder. Bestimmend für die Anfangszeit des LWB wie schon davor für den Lutherischen Weltkonvent waren die drei großen lutherischen Blöcke *Deutschland*, *Skandinavien* und *Nordamerika*. Auch heute besteht zahlenmäßig nach wie vor ein klares Übergewicht der lutherischen Stammlande bzw. der USA im Weltluthertum: Von den insgesamt 57,3 Millionen Mitgliedern in 122 Mitgliedskirchen des Weltbundes entfallen 14 Mio auf die lutherischen Kirchen in Deutschland, fast 21 Mio auf die lutherischen Staats- bzw. Volkskirchen Skandinaviens und 5,1 Mio auf die Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika. Die 2,6 Mio Mitglieder zählende, theologisch konservative Lutherische Kirche/Missouri-Synode in den USA und Kanada gehört dem LWB nach wie vor nicht an.
Das Führungspersonal des Weltbundes war lange Zeit ebenfalls Ausdruck mittel- bzw. nordeuropäischer und amerikanischer Dominanz. Erster Präsident des LWB war der schwedische Bischof *Anders Nygren*; ihm folgten der hannoversche Landesbischof *Hanns Lilje*, die beiden Amerikaner *Franklin Clark Fry* und *Fredrik Schiotz* sowie der spätere finnische Erzbischof *Mikko Juva*. Erster LWB-Präsident aus einem Land der Dritten Welt wurde bei der Vollversammlung 1977 in Daressalam der tansanische Bischof *Josiah Kibira*. Die Generalsekretäre des Weltbundes stellten von 1947 bis 1965 und dann wieder von 1974 bis 1994 die USA, Deutschland und Skandinavien. Von 1965 bis 1974 amtierte der Elsässer *André Appel*, seit 1994 ist *Ishmael Noko* aus Simbabwe Generalsekretär.

In den früheren lutherischen Missionsgebieten Afrikas und Asiens gibt es inzwischen etliche Kirchen mit stattlichen, vielfach weiter steigenden Mitgliederzahlen: Zu den LWB-Mitgliedskirchen mit mehr als einer halben Million Mitgliedern zählen die lutherische Kirche in Tansania (2,3 Mio), in Äthiopien (2,1 Mio), in Madagaskar und Südafrika. Dazu kommen die Batak-Kirche in Indonesien und die lutherische Kirche in Papua-Neuguinea.
Die meisten Mitgliedskirchen des LWB sind zahlenmäßig klein. Das gilt sowohl für die Dritte Welt als auch für Europa außerhalb von Deutschland und Skandinavien. Im ehemaligen kommunistischen Machtbereich in Mittel-, Ost- und Südosteuropa sind die Lutheraner nur in Estland und (teilweise) in Lettland traditionelle Mehrheitskirche. Größte lutherische Kirche im früheren Ostblock ist nach der LWB-Statistik mit 430000 Mitgliedern die ungarische. Sie war Gastgeberin der Siebten Vollversammlung in Budapest im Sommer 1984 (vgl. HK, September 1984, 405) und stellte 1984 bis 1987 mit Bischof *Zoltán Káldy* den Präsidenten. Káldys Wahl war seinerzeit umstritten; er galt im LWB wegen seiner Haltung gegenüber dem kommunistischen Regime vielfach als zu sehr kompromittiert.

Als wichtigster Einschnitt in der bisherigen Geschichte des Lutherischen Weltbundes erwies sich die Fünfte Vollversammlung, die im Juli 1970 im französischen Kurort Evian stattfand. Evian war als Tagungsort „dritte Wahl“: Zunächst war der Plan gescheitert, die Fünfte Vollversammlung als Ausdruck der Verbundenheit mit den DDR-Kirchen in Weimar durchzuführen. Dann beschloß man, das Treffen im brasilianischen Porto Alegre abzuhalten, mußte aber kurzfristig die Vollversammlung an den Genfer See verlegen. Zu stark waren die Proteste aus Mitgliedskirchen gegen die Menschenrechtsverletzungen der damaligen brasilianischen Führung bzw. die Befürchtungen, in Brasilien politisch instrumentalisiert zu werden.
In Evian machte sich eine Akzentverlagerung bemerkbar, die damals auch die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen bestimmte: „Es kamen Fragen auf die Tagesordnung, deren Gewicht später deutlich werden sollte: Fragen der Universalität und Gleichberechtigung, insbesondere hinsichtlich der Kirchen der südlichen Hemisphäre, der Frauen und der Jugendlichen, sowie Fragen der Sozialethik und der Menschenrechte“ (*Jens Holger Schjörring*, in: Vom Weltbund zur Gemeinschaft, S. 344). In einem der Hauptreferate („Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt“) plädierte der Heidelberger Sozialethiker *Heinz-Eduard Tödt* für eine neue Sensibilisierung „für das, was wir als Christenheit denen schuldig sind, die unter Diskriminierung leiden“.

Inzwischen mehr als ein „Weltbund“?

In Brasilien fand dann die Achte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes statt. Bei dem Treffen in Curitiba Anfang 1990 (vgl. HK, März 1990, 145) verabschiedeten die Delegierten eine *neue Verfassung* für den LWB. Die wichtigste Veränderung gegenüber der 1947 in Lund angenommenen Verfassung betrifft den Artikel III „Wesen und Ziele“ (bzw. 1990: „Wesen und Aufgaben“). In der Verfassung von 1947 wurde der Weltbund als eine „freie Vereinigung von lutherischen Kirchen“ charakterisiert, der gegenüber den Gliedkirchen keine Vollmacht habe, Gesetze zu erlassen oder in ihre volle Autonomie einzugreifen.
In der Fassung von 1990 lautet der entsprechende Passus: „Der Lutherische Weltbund ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die sich zu dem dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind. Der Lutherische Weltbund bekennt die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche und will der Einheit der Christenheit in der Welt dienen.“ Im Artikel IV der neuen Verfassung heißt es, der Weltbund handle als Organ seiner „eigen-

ständigen Mitgliedskirchen in Angelegenheiten, die ihm von den Mitgliedskirchen übertragen werden".
„Die Frage stellte sich nun: was heißt es, eine Gemeinschaft von Kirchen zu sein" – so das Fazit des amerikanischen lutherischen Theologen *Michael Root*, der im Jubiläumsband die ekklesiologische Reflexion im LWB von Lund bis zur neuen Verfassung von 1990 nachzeichnet (Vom Weltbund zur Gemeinschaft, S. 216). Auf der Vollversammlung von Hongkong unternahm Generalsekretär Noko in seinem Bericht einen deutlichen Vorstoß zugunsten einer Vertiefung der kirchlichen Gemeinschaft innerhalb des Weltbundes: „Die Kirchen sind der LWB, und durch die Entscheidungsorgane, den Rat und die Vollversammlung, bringen sie ihre Koinonia zum Ausdruck... Die Entscheidungen und Verpflichtungen, die sie als Mitgliedskirchen eingehen, sind nicht die Entscheidungen und Verpflichtungen einer Organisation, sondern einer Gemeinschaft von Kirchen."

Noko plädierte in diesem Zusammenhang dafür, den Namen „Lutherischer Weltbund" zugunsten einer passenderen Bezeichnung in absehbarer Zeit aufzugeben. Die lutherische Gemeinschaft lasse sich nicht mehr begrifflich in Strukturen eines „Bundes" fassen, sondern sei viel mehr. Daß es mit einem neuen Namen wie auch mit einer neuen Verfassung allerdings nicht getan ist, machte der eindringliche Appell des Generalsekretärs zu verstärkter gemeinschaftlicher Entscheidungsbildung zwischen den Mitgliedskirchen deutlich. Eine verpflichtete Gemeinschaft solle auch die Bereitschaft einschließen, „gemeinsame Perspektiven über theologische und ethische Fragen auszuarbeiten in einer Welt, die sich nach Versöhnung und Hoffnung sehnt". Gleichzeitig mußte Noko einräumen, die Lutheraner hätten sich zu sehr an ein territoriales und nationales Verständnis von Kirche gewöhnt und seien sehr empfindlich gegenüber Einschränkungen ihrer Autonomie.
Unmittelbar nach dem Thema „Gemeinschaft unter den LWB-Mitgliedskirchen" widmete sich der Generalsekretär in seinem Bericht vor der Vollversammlung dem *ökumenischen Engagement der lutherischen Gemeinschaft*. Hier hat sich in den fünfzig Jahren seit Gründung des LWB vieles getan, zunächst innerhalb des reformatorischen Flügels der Christenheit. Die lutherischen Kirchen Europas (mit Ausnahme der skandinavischen) unterzeichneten Anfang der siebziger Jahre die „Leuenberger Konkordie" und nahmen damit Kirchengemeinschaft (dazu gehört auch Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft) mit den reformierten und unierten Kirchen ihres Erdteils auf. Inzwischen sind auch die Methodisten in Europa der Konkordie beigetreten. In den USA stehen vergleichbare Vereinbarungen zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche und reformierten Kirchen vor dem Abschluß.

Zwischen den anglikanischen Kirchen der britischen Inseln und den skandinavischen und baltischen lutherischen Kirchen wurde 1992 die „Porvoo-Erklärung" vereinbart (vgl. HK, September 1995, 458 f.). Die ihr zustimmenden Kirchen nehmen volle Gemeinschaft miteinander auf, einschließlich der Gemeinschaft im Bischofsamt. Die (anglikanische) Episkopalkirche in den USA stimmte Ende Juli 1997 einer Vereinbarung mit der Lutherischen Kirche zu, die ebenfalls auf volle Gemeinschaft in Amt (mit Bischofsamt) und Sakrament zielt. Das Ja der lutherischen Seite steht noch aus, ist aber wahrscheinlich.

Auf dem Weg zur lutherisch-katholischen Einheit

Herausragendes Ereignis bei der Vollversammlung von Hongkong hätte ursprünglich die feierliche Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung von Lutherischem Weltbund und Vatikanischem Einheitsrat zur Rechtfertigungslehre werden sollen. Doch der Zeitplan für die Erklärung verzögerte sich vor allem aufgrund lutherischer Bedenken, so daß der definitive Text erst Anfang 1997 vorlag (vgl. die Dokumentation in HK, April 1997, 191 ff.). Die LWB-Mitgliedskirchen sollen ihre offizielle Zustimmung bis zum 1. Mai 1998 erklären; bis dahin ist auch mit einer formellen Zustimmung durch das katholische Lehramt zu rechnen.
In Hongkong sprach der frühere mecklenburgische Landesbischof *Christoph Stier* von einem „qualitativ neuen Anfang" in den Beziehungen zwischen den lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche durch die Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung. Ein großer, bislang unüberwindbarer Stein auf dem Weg zur Einheit werde beiseite geräumt sein: „Niemand wird sich dann künftig darauf berufen können, wir könnten deshalb nicht auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft vorangehen, weil dieses Hindernis im Wege liege." In ihrem Abschlußbericht sprach die Vollversammlung im Blick auf die Konsenserklärung zur Rechtfertigungslehre von einem „historischen ökumenischen Ergebnis", das neue Perspektiven für Dialog und gemeinsames Engagement von Lutheranern und Katholiken eröffne.
Auch Kardinal *Edward Idris Cassidy*, Präsident des vatikanischen Einheitsrates, würdigte in Hongkong die große Bedeutung der jetzt erreichbaren Verständigung über die Rechtfertigungslehre zwischen Katholiken und Lutheranern für die ganze ökumenische Bewegung. Dieses Ergebnis, so seine einigermaßen salomonische Formel, dürfe „weder unterbewertet noch überbewertet" werden. Cassidy machte höflich, aber unmißverständlich deutlich, daß nach dem Thema Rechtfertigung aus katholischer Sicht weitere Stolpersteine auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft wegzuräumen sind. Er nannte ausdrücklich die „zentrale Frage nach dem Wesen und der Sendung der von Christus gegründeten Kirche" und erwähnte die Themen Schrift und Tradition sowie Amt.
Kardinal Cassidy empfahl, den schon erzielten Konsens pastoral umzusetzen und so im Leben der beiden Kirchen zu verankern und mahnte für den weiteren Einigungsprozeß zur „in Christus gegründeten Geduld": „Denn in demselben Augenblick, wo wir an der Schwelle der Lösung eines Problems stehen, bei dem man davon ausgegangen ist, daß wir Jahrhunderte lang verschiedener Auffassung waren, sind

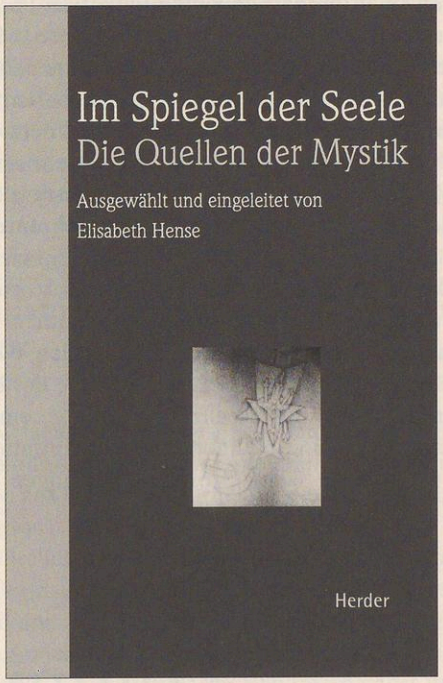
neue Unterschiede zwischen uns entstanden. Obwohl wir einen Schritt auf die Einheit hin getan haben, scheint die Einheit doch nicht unmittelbar vor der Tür zu stehen."

Möglicherweise wollte Cassidy mit dem Hinweis auf die neuen Unterschiede auf die anglikanisch-lutherischen Vereinbarungen anspielen oder auch auf die *Frauenordination*, die inzwischen in mehr als 70 Prozent der lutherischen Kirchen praktiziert wird. In den letzten Jahren wurden acht Frauen in lutherischen Kirchen zu Bischöfinnen gewählt bzw. ernannt. Weibliche lutherische Bischöfe gibt es derzeit in Deutschland (*Maria Jepsen*, Hamburg), USA, Norwegen, Dänemark, Schweden und Indien. Drei lutherische Kirchen (in Nicaragua, Peru und Hongkong) werden außerdem von Kirchenpräsidentinnen geleitet.
Die Vollversammlung von Hongkong forderte die Mitgliedskirchen zum weiteren Dialog über die Frauenordination auf. Der LWB solle vor allem mit den Frauen solidarisch sein, „die nach der Ordination verlangen, weil sie von Gott berufen sind, aber nicht ordiniert werden können, weil in ihrer eigenen Kirche die Frauenordination nicht praktiziert wird". Außerdem wird ein Gleichgewicht von Männern und Frauen auf der kirchlichen Leitungsebene verlangt.

Herausforderungen für den neuen Präsidenten

Von Spannungen zwischen den Mitgliedskirchen bzw. verschiedenen theologischen Richtungen war der Lutherische Weltbund in seiner bisherigen Geschichte nie frei. So kam es bei der Vierten Vollversammlung 1963 in Helsinki wegen inhaltlicher und formaler Probleme nicht zu der geplanten Verabschiedung einer Erklärung über „Rechtfertigung heute". In Hongkong griff der amerikanische lutherische Theologe *H. George Anderson* dieses zentrale Thema in der gleichen Formulierung auf und bezeichnete dabei die Rechtfertigungslehre als den Schlüssel zur Auseinandersetzung mit den wichtigsten Fragen, mit denen Lutheraner heute konfrontiert seien: „Der Beitrag, den die lutherische Kirche dieser Generation der Welt leisten kann, steht und fällt mit ihrer Fähigkeit, die Rechtfertigungslehre im jeweiligen lokalen Kontext auszulegen."
Anderson machte an mehreren Punkten die durchaus überzeugende Probe aufs Exempel. So vermittle die Rechtfertigungslehre im Kampf um Gerechtigkeit und um das Überleben der Menschheit gleichermaßen Demut wie Mut. In postmodernen Gesellschaften gebe sie „Menschen, die allen Glauben an menschliche Versprechungen verloren haben, die einzige Gewißheit". Bei der Evangelisierung gewährleiste die Rechtfertigungslehre die einzigartige Rolle und den einzigartigen Ort Jesu Christi als des einen Mittlers zwischen Gott und der ganzen Schöpfung.
Neben dieser Besinnung auf den Kern der lutherischen Reformation im heutigen ökumenischen und gesellschaftlichen Umfeld stand bei der Vollversammlung in Hongkong aber auch die Beschäftigung mit zahlreichen Themen, die seit

Zentrale Texte
der Mystik



NEU: 360 Seiten in Halbleinen
mit einem Zeichenband,
DM 39,80 /öS 291,– /SFr 38.–
ISBN 3-451-26183-9

Dieser kommentierte Mystik-Reader
gibt Einblick in das große Erfahrungswissen
von über 130 Mystikerinnen und Mystikern.
In sieben Kapiteln ranken sich die großen
Themen mystischen Lebens und Wissens
um das ewige Geheimnis der Liebe
zwischen Gott und Mensch.
Einmaligen Glanz verleiht dem
Werk die geschickte Komposition
der Autorengemeinschaft, die
von den Anfängen des Christentums bis in die Gegenwart reicht.
Ein unschätzbarer Fundus
für alle Freunde der Mystik und
experimentellen Spiritualität.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung,
oder direkt beim Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 – 79104 Freiburg
Tel. 0761 / 2717-328 – Fax 0761 / 2717-360

HERDER

Jahr und Tag bei jeder größeren Kirchenkonferenz auftauchen, bei denen man aber meist über Gemeinplätze und gutgemeinte Appelle nicht hinauskommt. Um die internationalen Mechanismen moderner Kommunikation und den sich globalisierenden Kapitalismus ging es ebenso wie um die Umweltzerstörung, um die Förderung der Jugend in der Kirche genauso wie um die Rechte von Ureinwohnern.
Eine Empfehlung der Vollversammlung galt dem *Ökumenischen Rat der Kirchen*, der im kommenden Jahr sein fünfzigjähriges Jubiläum feiern kann: Die lutherischen Mitgliedskirchen des ÖRK werden aufgefordert, sich an der Suche nach einer neuen Vision für die künftige Entwicklung des Rates zu beteiligen. Die derzeit diskutierten Vorschläge für ein neues Selbstverständnis des ÖRK sehen u. a. eine stärkere Zusammenarbeit mit den konfessionellen Weltbünden im beiderseitigen Interesse vor. An die Stelle der bisherigen Vollversammlungen des Weltrates könnte ein „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen" treten. Die Frage, wie viele Großveranstaltungen vom Typ Vollversammlung und auch, wieviel „Apparat" sich der ökumenische Rat bzw. die Weltbünde in Zukunft leisten können, steht ohnehin im Raum.
In Hongkong wurde der braunschweigische Landesbischof *Christian Krause* zum neuen Präsidenten des LWB gewählt; er setzte sich im zweiten Wahlgang gegen die indische Theologieprofessorin *Prasanna Kumari* durch. Der neue Präsident kennt den Weltbund bestens: Er arbeitete schon einmal als Forschungsassistent in der Genfer Zentrale des LWB und war später Geschäftsführer des Deutschen Nationalkomitees des Weltbundes. Auf den erfahrenen Ökumeniker Krause, den dritten deutschen LWB-Präsidenten nach *Hanns Lilje* und *Johannes Hanselmann*, richten sich große Erwartungen. Es gilt, eine Gemeinschaft von Kirchen zusammenzuhalten, die in sehr verschiedenen Umfeldern leben. Und es bleibt vor allem die Frage nach der lutherischen Identität angesichts der ökumenischen Entwicklung einerseits und der Unterschiede im Profil zwischen den lutherischen Kirchen andererseits.

Ulrich Ruh

Träume und Mythen

Die USA und ihr „American Dream"

Aus dem politischen und kulturellen Leben der Vereinigten Staaten ist die Vorstellung vom „American Dream" nicht wegzudenken. Die USA sehen sich selber als Heimstatt der Freiheit, als Nation mit einem unbezweifelbaren Führungsanspruch. Allerdings erweist sich der „amerikanische Traum" immer wieder als Scheinmythos, der soziale Spannungen und Probleme verdeckt.

In Haus Nummer 220 der West 98th Street in Manhattan wohnen drei alte Frauen, die das Vernichtungslager Auschwitz überlebten. Wer aus der Hölle des Holocaust nach New York floh, hat für immer eine klare Vorstellung davon gewonnen, was „American Dream" heißen kann. In Appartement 4 A lebt Frau Hartmann, die als Zwanzigjährige nach Amerika kam und in New York einen anderen Holocaust-Überlebenden heiratete. Im Living room von 4 A hängt eine Bleistiftzeichnung, auf der hasidische Rabbis eines galizischen Schtetls miteinander verhandeln. Das Appartement 4 N gehört Barbara Newman aus Wien, und wenn die Wohnungsinhaberin einmal zum Arzt muß, betreut Dan, der australische Jesuit, ihre kranke Schwester. In 10 J dann die Witwe Rosenthal, deren Mann bei einer Bank angestellt war. Die New York Times wird immer noch täglich geliefert, bleibt dann aber bis zum Mittag vor der Tür liegen, ehe sie von der schwarzen Pflegerin in die Wohnung geholt wird.
Das sind drei unterschiedliche Weisen, den von nationalsozialistischen Fanatikern verhängten Tod zu überleben, drei fein abgestufte Errettungen aus dem Holocaust. Die Gefangenen von Auschwitz, die es bis New York schafften und heute noch leben, sind zwischen 70 und 80 Jahre alt. Die schon früher angekommenen Emigranten, die vor 1939 der deutschen Hölle entkommen waren, sind in der Regel zehn Jahre älter. *American dream, freedom, justice, hope* – diese Begriffe gewannen für die alten Frauen in 220 West 98th Street in fünfzig Jahren einen unverwechselbaren Inhalt. Sie schließen sich – in Grenzen natürlich – sogar der patriotischen Formel „There's no way like the American way" an, die im Mund von geborenen Amerikanern stets so arrogant und unglaubwürdig klingt.

Der Schöpfungsmythos der Hopi und die „Designermythen"

Das Wohngebiet der Hopi-Indianer in Arizona ist umgeben von dem viel größeren Gebiet der Navajos. Seit vielen Jahrhunderten auf ihren Mesas lebend, wissen sie sich dem Himmel nahe und gleichzeitig am Mittelpunkt der Welt. Der Schöpfungsmythos der Hopi handelt von vier Welten, die

aufeinander folgten. Die erste Welt *Tokpela* war die Welt im Westen, die gelbe Welt. Ihre Bewohner lebten im Streit und führten miteinander Krieg, was zu ihrem Untergang führte. „Da befahl *Sotugnak* die Zerstörung der ersten Welt. Er ließ Feuer auf sie regnen, und er öffnete die Vulkane. Nur wenige überlebten: nur jene, die die Gebote der Schöpfung geehrt hatten." *Tokpa* war die zweite Welt, die blaue Welt im Süden. Aber auch deren Bewohner gerieten in Streit, denn jeder wollte mehr haben, als er brauchte. Als Folge des Streits kam die Erde aus ihrem Gleichgewicht, taumelte wie trunken hin und her. Die Berge stürzten ins Meer, die Erde gefror zu Eis, und nur wenige Menschen konnten sich in die unterirdischen Höhlen der Ameisen retten.
Die dritte Welt im Osten hieß *Kuskurza.* Sie war die rote Welt. Wieder kam das Wasser, weil die Menschen sich nicht geändert hatten. *Túwaqachi* war die vierte Welt im Norden. Sie wurde zu einer bescheideneren, dafür aber zur realen Welt. „Sie ist nicht so schön und vollkommen wie die anderen Welten. Sie hat Höhe und Tiefe, Hitze und Kälte, Schönheit und Unfruchtbarkeit." Dieser Wechsel der aufeinander folgenden vier Welten mündet ein in die kosmologisch-moralische Dimension der gelebten Weltanschauung der Hopi. Die vierte Welt *Túwaqachi* steht unter dem Vorbehalt ihres Gelingens: „Kommt ihr aber wieder auf Abwege, dann werde ich euch die Erde wieder wegnehmen, denn ich *Másaw,* der Schutzgeist der Hopi, bin ihr Verwalter, Wächter und Beschützer. Also geht und nehmt das Land mit meiner Erlaubnis in Besitz."

Die anhaltende Präsenz indianischer Mythen – über die Hopi hinaus haben auch andere Stämme und die Pueblos sich jeweils ihre eigenen Mythen bewahrt – hat dazu geführt, daß sich im Südwesten der Vereinigten Staaten viele an Esoterik und New Age interessierte Gruppen etabliert und bis Kalifornien ausgedehnt haben. Immer neue Sekten entstehen und bieten die unterschiedlichsten Meditationstechniken an – auf diese Weise sowohl einen Bedarf schaffend als auch den schon vorhandenen Bedarf mit ihren kruden Angeboten immer wieder bedienend. So leben im Südwesten buddhistische Gruppen neben niedergelassenen Sikhs. Im nördlichen Neu-Mexiko gründeten 1979 einige zum Islam konvertierte weiße Amerikaner mit saudi-arabischem Geld die religiöse Gemeinschaft Dar al Islam. Dar al Islam ist inzwischen dazu übergegangen, an interessierte Navajos den Koran zu verteilen (New York Times, 5.5.96, 14).

Es ergibt sich eine schwebende, aus vielen Elementen zusammenfließende und nicht mehr überprüfbare Denkwelt, der wegen ihrer konturlosen Beliebigkeit zu mißtrauen ist. In allen diesen Gruppen wird der Versuch gemacht, Seins- und Existenzfragen unter Zuhilfenahme von eklektisch zusammengestellten Reflexionspartikeln zu bewältigen. Die oberflächlichen Angebote sind in der Regel an schnellem materiellem Gewinn interessiert, und oft werden die neugeworbenen Mitglieder unter Vorspiegelung spiritueller Inhalte in die totale Abhängigkeit von den fanatisch-ideologischen Zielen gebracht. Die materielle Ausbeutung der Mitglieder geht einher mit der Etablierung einer undemokratischen und repressiven Binnenstruktur. Individuelle Unfreiheit und seelische Deformation siegen über die kritische Vernunft. Amerika hat zwischen den ehrwürdigen Mythen der Indianer und den neuen „Designermythen" – wegen einiger ausgreifenden Sektengründungen bereits im 19. Jahrhundert überhaupt nicht unvorbereitet – einen langen Weg zurückgelegt. Wenn es um diese neuen Mythen geht, gilt die für einen ganz anderen Kontext gemünzte Formel „There's no way like the American way" auf eine so zunächst nicht vorhersehbare Weise.

Säkularisierung der Mythen und Mythisierung der Politik

Religionswissenschaftlich gesehen handelt es sich bei Mythen um kollektive Sinnzusammenhänge und Existenzdeutungen, die aus einer lang zurückliegenden Vergangenheit in die Gegenwart hineinreichen und in ihr religiöse Institutionen, Gesellschaft und das Individuum einem zusammenhängenden Wertesystem unterstellen. In einer Gesellschaft wie der amerikanischen, in der Religion und Gesellschaft der Verfassung nach voneinander getrennt sind, haben sich die Mythen von der rein religiösen Sphäre abgelöst und sind in den säkularen Bereich weitergewandert. Die heute erkennbaren Mythen lassen sich einzelnen gesellschaftlichen Teilgruppen zuordnen, die sie immer schon besaßen (wie beispielsweise die Indianer) – oder sie bei der Immigration mitbrachten und dann in einem langen Prozeß abwandelten, erweiterten und neu formten.

Die Mythen, die in den Kanon des politisch Approbierten einbezogen wurden, lösten eine breite Mythisierung demokratisch-politischer Symbole aus. Mythisiert wurden die Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, die „Constitution" mit ihren Amendments und sogar die Flagge. Mythisiert wurden auch die „Presidency" sowie einige der herausgehobenen Präsidenten wie George Washington und Abraham Lincoln. Immer wieder wird der peinliche Versuch unternommen, auch spätere Inhaber der Präsidentschaft zu mythisieren – und das besonders dann, wenn deren persönliche Integrität und politische Leistung dieser Mythisierung überhaupt nicht entsprechen wollen. Die fließenden Übergänge zu jeweils aktuellen politischen Auseinandersetzungen – besonders während der Wahlkämpfe – sind überdeutlich, weil allenthalben die Meinung besteht, daß ein Kandidat, der direkt oder indirekt in die Nähe eines bereits Mythisierten gerückt werden kann, eher gegen einen unbekannten Nobody gewinnen könne.
Die Banalisierung des politischen Mythos und die Mißachtung der kritischen Vernunft jedes einzelnen Wahlbürgers sind nur die zwei Seiten der einen Medaille. Ältere Mythen werden verdrängt und durch neue ersetzt, wenn sich auf diese Weise politische und wirtschaftliche Vorteile erzielen lassen. Die Mythen und Symbole werden dann ausgetauscht,

wenn ein politischer und wirtschaftlicher Profit abzusehen ist. Sobald die Werbestrategen es für erforderlich halten, werden die neuen politischen Mythen sogar mit der Hilfe von Computerprogrammen virtuell synthetisiert. Erneut gilt: There's no way like the American way.
Ohne die dauernde Bezugnahme auf *Europa* als Herkunftskultur ist der Topos American Dream nicht zu verstehen. Der bedeutende amerikanische Denker *Henry David Thoreau* schrieb 1854: „Wir gehen nach Osten, um Geschichte zu erkennen und die Werke der Kunst und Literatur zu studieren und verfolgen somit die Spuren der Rasse. Wir gehen nach Westen in die Zukunft, mit Unternehmergeist und Abenteuerlust erfüllt." Eurozentrisch ist diese Selbstanalyse allemal, denn es waren ja auch schon europäische Abenteurer, die seit Kolumbus aus Spanien und England nach Westen segelten und dabei sicher waren, daß ihnen ihre Herkunftskultur in Europa erhalten blieb. Es dauerte lange – eigentlich bis zum 20. Jahrhundert –, bis sich Thoreaus noch offener Gedanke zum Postulat einer amerikanischen Überlegenheit über das alte Europa endgültig verdichtete. Amerika – das bessere Europa? Amerika als strahlende Lichtgestalt gegenüber dem in Finsternis versinkenden Europa, wozu die Entartungen der neueren deutschen Geschichte nicht unwesentlich beitrugen? Den düpierten Europäern bleiben manchmal nur belustigt-ironische Verweise auf die (Un-)Art amerikanischer Touristen, in nur zwölf Tagen sieben europäische Länder zu bereisen: „Breakfast in Paris, lunch in the Alps and dinner by St Mark's" (The Guardian, 8.9.93, 7).

Die Symbolismen des American Dream

Der American Dream stellt sich in den Straßen von Manhattan gleich in mehreren Facetten dar. Die 86th Street an der West Side trägt seit einigen Jahren den Namen „Isaac Bashevis Singer Boulevard". Damit wird in einem an den jiddischen Autor erinnert, ein deutlicher Trennungsstrich gegenüber dem Holocaust-beladenen Europa gezogen und auf die eigene mäzenatische Leistung hingewiesen: Isaac Bashevis Singer war unser Mitbürger, und er war einer unserer Besten.
Dreißig Blocks weiter nördlich trägt die 106th Street, die zwischen Hudson und Central Park verläuft, den musikalisch anspruchsvollen Namen „Duke Ellington Boulevard". Von der 106. Straße bis nach Harlem sind es zwar noch dreißig Blocks, aber in dieser nicht mehr ganz gepflegten Neighborhood wird den Leuten absichtsvoll signalisiert, daß New York den „King of Jazz" in höchsten Ehren hält und darüber hinaus – Bürgermeister-, Kommunal- und sonstige Wahlen finden ja regelmäßig statt! – sich tatkräftig für die Probleme der schwarzen Bevölkerung verwenden will. West 86th und West 106th Street mit neuen Namen, die nach den idealisierenden Denkmustern des American Dream vergeben sind, sollen helfen, die sozialen Konflikte im Melting Pot New York etwas weicher zu zeichnen.

Und wenn wir vom Isaac Bashevis Singer Boulevard fünfundzwanzig Blocks in Richtung Midtown laufen, stoßen wir auf die dritte Variante des American Dream. Genau an der Stelle, wo der Broadway den Central Park berührt, ist an einem Neubau, den der Neureiche Donald Trump als exklusives Stadthotel errichtet, zu lesen: „One Central Park West is the most important new address in the world." Im Land der irren Superlative, denen vernünftige Leute nie glauben, ist nicht mehr klar zu erkennen, wo die stabilisierende Kraft des American Dream aufhört und in die ungehemmte Profitsucht umschlägt.

In *F. Scott Fitzgeralds* unvollendet gebliebenen Roman „The Last Tycoon" (1940) ist Monroe Stahr als Figur gezeichnet, die an dem Mythos, jeder Amerikaner müsse bloß mit dem richtigen Maß an Verschlagenheit ausgestattet sein, um sein wirtschaftliches Glück zu machen, tragisch scheitert. Fitzgeralds Buch hat trotzdem nicht verhindert, daß in Filmen, in der Literatur sowie in unendlich vielen politischen Erklärungen der Topos American Dream nicht unterging. In seiner Washingtoner Rede vom 28. August 1963 hat der Baptistenpfarrer *Martin Luther King* zwar das messianische Friedensreich des Propheten Jesaja zitiert, mit seinem „I had a dream..." aber dennoch gleichzeitig das Hoffnungscredo des American Dream aufgegriffen. Und weil der American Dream sich stets auch in den auf hohes Pathos gestimmten Reden des Präsidenten gut macht, hat *Bill Clinton* am Schluß seiner Inaugurationsrede vom 20. Januar 1997 die Hoffnung formuliert, daß die zukünftigen Generationen „von uns sagen können, daß wir unser geliebtes Land in ein neues Jahrhundert geführt haben, in dem der American Dream für alle Kinder wahr wird – in dem das amerikanische Versprechen einer perfekteren Einheit für alle Menschen Realität ist und Amerikas helle Flamme der Freiheit auf der ganzen Welt leuchtet".
Kurz ist der Weg von der Inaugurationsrede zu den öffentlichen Auftritten, bei denen der Präsident das Thema American Dream quer durch das Land medienwirksam in Erinnerung bringt. Am Abend des 15. April 1997 erschien Clinton im Shea-Stadion der Brooklyn Dodgers, um des 50. Jahrestages zu gedenken, an dem *Jackie Robinson* als der erste schwarze Baseballspieler in einem Spiel der obersten Klasse eingesetzt war. Damit sei ein bedeutender Schritt zur Überwindung der Rassenschranken gemacht gewesen, meinte der Präsident, ohne zu ahnen, daß in derselben Nacht im benachbarten Harlem der vierzehnjährige *Kevin Kedeno* von Polizisten durch Schüsse in den Rücken getötet wurde (New York Times, 16.4.97, B 3).

American Dream wird häufig für die Selbstdarstellung der Politiker eingesetzt, aber noch häufiger – nämlich täglich – wird der Begriff durch die diskriminierenden Folgen von Armut und Bildungsnotstand desavouiert. American Dream ist durch die Brisanz der sozialen Konflikte permanent bedroht, wie die beiden konfligierenden Ereignisse in New York am 15. April belegen. Dennoch wird eine auf dem American Dream aufbauende Sozialphilosophie als die letzte verblie-

bene Chance angesehen, die amerikanische Gesellschaft vor einer zerrüttenden Aufspaltung zwischen den nach wie vor dominanten alten Eliten und der revolutionären Erhebung des „Black Nationalism" zu bewahren (*Jennifer H. Hochschild,* Facing Up to the American Dream. Race, Class, and the Soul of the Nation, Princeton 1996, 259 f.). Weiterhin also festhalten an Symbolbegriffen „melting pot" und American Dream, weil nur sie Schlimmeres aufhalten können?

Doch zunächst bleibt es bei den bekannten Formeln „Americans like to win" und „Second to none". Der konservative Senator *Jesse Helms* hat diese Grundüberzeugung auf einen knappen Slogan gebracht: „Ich habe keinen Zweifel, daß es das größte Glück eines Menschen ist, im 21. Jahrhundert als Amerikaner geboren zu werden", welcher von Außenministerin *Madeleine Albright* zustimmend zitiert wird. Das politische Bekenntnis des alten Jesse Helms wurde von *Samuel R. Berger,* dem Nationalen Sicherheitsberater, zu einer Gesamtperspektive amerikanischer Außenpolitik ausgeweitet, über deren Richtigkeit im nächsten Jahrhundert zu befinden sein wird: „Die Größe Amerikas rührt nicht nur von unserer Größe und Stärke her, sondern auch von unserer Vielfalt und der Macht unserer Ideale. Wir haben die einzigartige Fähigkeit, anderen in der Welt beizustehen, die ihre Differenzen überbrücken wollen, und eine stärkere Grundlage für Frieden, Sicherheit und Zusammenarbeit zu schaffen" (Rede am 27. März 1997 im Zentrum für strategische und internationale Studien, Washington, D. C.).
Die inkongruenten Symbolismen lassen bloß vermuten, daß die Universalformel American Dream irgendwo im Dreieck zwischen sozialphilosophischem Paradigma, patriotischem Wortfetisch und profithebendem Werbegag angesiedelt ist.

Kultursymbole als geschichtliche Abstraktionen

Die Mythen und Symbole, die im öffentlichen Diskurs der Vereinigten Staaten vorkommen, sind Abstraktionen einer zweihundertjährigen Geschichte. In ihnen sind die kollektiven geschichtlichen Erfahrungen aufbewahrt. Auch die neu entstandenen, synthetisierten Symbole sind bemüht, sich an die älteren Kultursymbole – und über sie an die amerikanische Geschichte selbst – anzuschließen. Sie verwenden dabei die Form und das Begriffsarsenal der traditionellen Kultursymbole, wechseln jedoch die alten Inhalte gegen ihre eigenen Interessen und Zielvorstellungen aus, soweit das ohne allzu große öffentliche Aufmerksamkeit möglich ist. In ihren Mogelpackungen überschwemmen die „Werte" der synthetisierten Kultursymbole heute die amerikanische Gesellschaft. Der Mythus von den Pilgervätern, die sich aus Europa in die transatlantische Welt der Freiheit und Gerechtigkeit retteten, wird an jedem vierten Donnerstag im November an *Thanksgiving* reaktiviert. Dieser höchste Feiertag im amerikanischen Kalender, der mit Inbrunst begangen wird (man vergleiche nur Woody Allens Film „Hannah und ihre Schwestern" von 1985), ist primär ohne jede religiöse Konnotation, denn zu Thanksgiving gehört weder eine Parasche der Thora noch ein vorgegebenes Tagesevangelium. Im Mittelpunkt von Thanksgiving steht zunächst nur die jährliche „Thanksgiving Address", die der Präsident gleichsam als nationaler Oberpriester abgibt.
Präsident Clinton erklärte zum 28. November 1996: „Amerikas älteste Tradition, Tanksgiving, ist auch eine Bekräftigung unserer bedeutendsten Werte und der Erkenntnis, daß – mit den Worten von Thomas Jefferson – ‚der Gott, der uns das Leben gab, uns auch die Freiheit gab'." Clinton forderte die Bürger auf, „sich im Geist des guten Willens und beim Gebet zu Hause, in Gotteshäusern und Gemeindezentren zu versammeln, um ihren tiefempfundenen Dank für die Segnungen des Lebens zum Ausdruck zu bringen und unseren Brüdern und Schwestern in der Familie der Menschheit die Hand der Freundschaft zu reichen". Das war mittels einiger mythisierender Formeln aus dem Fundus des American Dream die Heimholung von Thanksgiving in einen pseudoreligiösen Raum – der Präsident führte die Staatsphilosophie in eine Art von Staatstheologie über.

Die uns Europäern vertraute Annahme, daß man in Amerika mit einiger Sicherheit „vom Tellerwäscher zum Millionär" aufsteigen könnte, ist eine verbreitete Spielart des *Gründermythos,* der zwar ein Teil des American Dream ist, aber trotzdem nie gestimmt hat. Die New York Times hat im August 1996 anläßlich ihres 100jährigen Bestehens noch einmal die alte Aufstiegslegende im Dienste ihres für sich selbst gebastelten Mythos, die liberalste und beste Tageszeitung der USA zu sein, aufgegriffen. Adolph S. Ochs, der Sohn armer jüdischer Einwanderer aus Deutschland, hatte sich vom Zeitungsboten zum Herausgeber einer Provinzzeitung hochgearbeitet, ehe er 1896 das bankrotte Blatt in New York kaufte.
In jeder Ausgabe der New York Times steht links neben dem in gotischen Lettern gedruckten Blattnamen das kleine Sätzchen „All the news that's Fit to Print". Was so weltoffen und liberal klingt, ist in besonderen Fällen die Androhung einer täglich ausgeübten Zensur durch die Redaktion der New York Times. So hat die Times in den letzten dreißig Jahren nicht mehr über den Jesuiten *Daniel Berrigan,* seit dem Vietnamkrieg einer der schärfsten Kritiker der Bundesregierung, berichtet. Nicht weil Berrigan sich während des Vietnamkrieges und danach gegen die atomare Rüstung auflehnte sowie bei Gelegenheit mithalf, in einem Militärdepot gelagerte Atomraketen mit schwerem Werkzeug zu beschädigen, wofür er auch ins Gefängnis mußte, wurde der streitbare Priester von der New York Times gemieden. Er wurde für sie zur Unperson, weil er öffentlich gegen die Verletzung der Menschenrechte der auf der Westbank lebenden Palästinenser durch die israelischer Armee auftrat.

Der American Dream hat immer auch mit dem Ausdehnungsdrang nach Westen, mit dem *Go West* zu tun gehabt, wobei aus heutiger Perspektive die nüchternen geschichtlichen Abläufe kaum noch von dem Mythos des Go West zu unterscheiden sind. Der Anfang war im Frühjahr 1845. In

Council Bluffs (Iowa) und in St. Joseph und Independence am Missouri bereiteten sich Familien auf den langen Treck nach Westen vor – durch Indianerland, durch Niemandsland, durch Hitzeland. Die Hoffnungen waren groß, doch noch größer waren die zu erwartenden Anstrengungen und Gefahren. Es gab kein Zurück mehr, und niemand wußte, was der Aufbruch in den unbekannten Westen bringen würde.

In den Filmen ist daraus der verklärte Aufbruch in eine goldene Zukunft geworden. Go West – das war die geographische Zielrichtung des American Dream, die Henry David Thoreau gewiesen hatte: „Wir gehen nach Westen in die Zukunft, mit Unternehmergeist und Abenteuerlust erfüllt." Das Go West wurde durch die Filme als der Gründermythos der „kleinen Leute" erfunden, die an der Ostküste nicht zum Zug gekommen waren: der Cowboys, Trapper, Bauern, Sheriffs und Soldaten, zu denen sich auch ein paar Dirnen, Saloonbesitzer und Desperados mischten.

Aus den Western-Filmen entwickelten sich die *Road Movies,* in denen die als typisch amerikanisch verstandenen Eigenschaften „action", „leadership" und Mobilität dramaturgisch die Hauptrolle spielen. Die Western-Filme und Road Movies, die im Ausland gezeigt werden, transportieren Einzelelemente des American Dream in andere Gesellschaften. Dadurch sind die Zuschauer, die in den Filmen an die Weite der Prärie und an die endlos langen, einsamen Highways herangeführt werden, in den synthetisierten Mythos des Go West einbezogen. Dieselben Zuschauer sind über die filmische Bearbeitung des Symbols Go West immer schon zur Zielgruppe einer globalen Werbestrategie geworden, mit der die Filmstudios in Hollywood sowie die Zigaretten- und Jeansindustrie viel Geld verdienen. Das Kultursymbol Go West ist zum Gegenstand der von der Werbung benutzten Manipulationsstrategien geworden.

Mythen der Kunst

Es gibt amerikanische Kultursymbole, deren Einfluß in der ganzen Welt wahrgenommen wird. Die Aufführungen der Metropolitan Opera, die Konzerte der Spitzenorchester, die Literatur, das Theater, die Malerei und die Museen – überall werden Spitzenleistungen erbracht. Ein Musiker fühlt sich erst dann künstlerisch geadelt, wenn er in der Carnegie Hall gespielt hat. Sängerinnen und Sänger streben danach, einmal an der Met auftreten zu dürfen. Beim jährlich in New York veranstalteten Festival „Mostly Mozart" wird Mozart besser als in Wien und Salzburg gespielt. Jazz, Rock, Pop, Country – Jahr für Jahr überschreiten neue Stilrichtungen die Grenzen und begeistern die Welt. Kunst und Musik sind den schalen amerikanischen Überlegenheitsparolen aus Politik und Wirtschaft tausendmal überlegen.

Hollywood ist zu einem Mythos geworden, obwohl die Filmstadt bei Los Angeles eigentlich nur ein florierendes Megaunternehmen der Unterhaltungsindustrie darstellt. Die amerikanische Gegenwartskultur wäre ohne das Phänomen Hollywood gar nicht zu verstehen.

In seinen Filmen verarbeitet Hollywood mit Vorliebe die Mythen Amerikas, und dabei können einzelne Schauspieler selbst zum Mythos werden. Dafür ist *James Dean,* der unbekannte junge Mann aus dem winzigen Fairmount in Indiana, der am 30. September 1955 in seinem Porsche 550 Spyder tödlich verunglückte, das überzeugendste Beispiel. Nur einen Tag vor dem Unfall auf dem Highway 466 bei Paso Robles in Kalifornien war Deans dritter Film „Giant" (auf deutsch „Giganten") fertig geworden. Vorher hatte Dean in den Filmen „East of Eden" („Jenseits von Eden", nach John Steinbeck, 1953) und „Rebel without a cause" („Denn sie wissen nicht, was sie tun", 1954) mitgespielt. Drei herausragende Filme, am Anfang einer großen Karriere, mit 24 Jahren tragisch verunglückt: das genügte, um den Unbekannten aus dem Midwest zum unsterblichen Mythos zu machen, zur weltweit verehrten Ikone *(David Dalton-Ron Cayen,* James Dean: American Icon, 1984).

Die Arbeit in den Hollywood-Studios war schon immer verknüpft mit der gesellschaftlichen Situation in den Vereinigten Staaten. Die für Hollywood typische Verbindung von Film, darstellender Kunst, Entertainment und wirtschaftlichem Erfolg ergab sich mit innerer Logik aus der in Amerika entstandenen Ökonomisierung der Kultur. Während und nach den Kriegen war die Arbeit Hollywoods eng mit den Interessen des Staats verzahnt. Amerikas Feinde waren immer auch die Feinde Hollywoods. Im Vordergrund stand die Absicht, die leidende Nation zu trösten. Die Kritik an den Politikern und die nüchterne Analyse gesellschaftlicher Fehlentwicklungen wurde mit festem Blick auf die Einspielergebnisse immer nur soweit getrieben, wie sie das Publikum vor der Leinwand zuließ. Bis heute geht es Hollywood in erster Linie nicht um die Destruktion, sondern um Stabilisierung und Neuschaffung der amerikanischen Mythen. Es gibt keinen Film, der sich letztendlich nicht dem „There's no way like the American way" verpflichtet weiß. Die Nation will ihre Mythen und das, was sie für Mythen hält, auch auf der Kinoleinwand sehen.

Andy Warhol (1928–1987), der seit seinem Tod allgegenwärtig gewordene Designer-Künstler aus Manhattan, verkörpert eine andere Form des amerikanischen Mythos. Andy Warhol war ein Mitläufer, der zum Star wurde, für viele auch zur Pop-Ikone. Als Mitläufer der Schickeria, als der er angefangen hatte, war er fixiert auf die Welt der Stars: er malte Marilyn Monroe, Jackie Kennedy, Elvis Presley, Marlon Brando. Er arbeitete über ungewöhnliche Themen, die vor ihm niemand wahrgenommen hatte. Er malte riesige Cola-Flaschen und Suppendosen von Campbell. Die Suppendosen malte er quer durch die Produktpalette. Campbell's Chicken Soup, Campbell's Beef Noudle Soup und vor allem Campbell's Tomato Soup, welche allerdings, wenn man sie öffnet, erhitzt und löffelt, einer europäischen Tomatensuppe unterlegen ist. In diesem Fall ist also das Second to none glücklicherweise einmal zugunsten des alten Europa umgekehrt.

Warhol malte die banalen Gebrauchsartikel und entlarvte die inneren Abgründe der amerikanischen Gesellschaft. Das Banale wurde bei Warhol kunsthaltig, damit der Blick auf die Bilder- und Binnenwelt der reichen Käufer gelänge. Als Warhol seit 1963 an der Serie „Death and Desaster" arbeitete und dabei auch Bilder eines elektrischen Stuhls entstanden, stieß er auf die in den bürgerlichen Wohnzimmern gültige Ästhetik: „Man wird nicht glauben, wie viele Leute sich ein Bild vom elektrischen Stuhl ins Zimmer hängen – vor allem, wenn die Farben des Bildes mit den Vorhängen übereinstimmen."

In der „Factory", wie sein Studio in Manhattan hieß, reproduzierte Warhol pausenlos die Symbole des ins Materielle gewendeten American Dream wie Dollarnoten und teure Autos, doch er assimilierte sich in seiner seriellen Designkunst auch die Größen des europäischen Geistes (Hermann Hesse, Beethoven, Goethe, Frederick the Great) und die Kunstwerke Europas (Leonardos Abendmahl und die Mona Lisa). „Wir gehen nach Osten, um Geschichte zu erkennen und die Werke der Kunst und Literatur zu studieren..." – waren Warhols Arbeiten eine Anwendung der Gedanken von Henry David Thoreau oder ergaben sich seine „europäischen" Themen aus der Tatsache, daß er das Kind slowakischer Einwanderer war?
Warhol hat einmal gesagt, daß diejenigen, die wissen wollten, wer Andy Warhol sei, nur auf seine Oberfläche sehen dürften, weil hinter derselben nichts sei. Warhol wollte sich damit als Produkt der Werbung, als synthetischer Mensch und als Opfer des degenerierten American Dream zu erkennen geben. Wenn man Warhol mit seinem Zitat ernst nimmt, dann ist der American Dream kein hoffnungspendender Traum mehr.

American Dream als Alptraum der Armen?

Die patriotischen Reden, die wieder und wieder den American Dream aufgreifen, sind irreführend. *Marco d'Eramo* versteht in seiner Wirtschaftsgeschichte Chicagos den American Dream als Teil einer Ideologie von oben, die nur dazu diente, die sich aus armen Einwanderern zusammensetzende Bevölkerung unter dem Einfluß der etablierten Eliten zu halten: „Die Hackordnung folgt genau der Chronologie der Ankunft in Amerika: Die Ersten verachten die Zweiten, die Zweiten die Dritten usw. In dieser Hierarchie der Verachtung, in der Pyramide der Kasten finden diejenigen keinen Platz und werden zu ‚Kastenlosen', die wirklich als erste Amerika besiedelt haben, nämlich die Indianer, dann die Latinos, die Mischlinge aus Spaniern und Indianern und schließlich die Schwarzen, die als erste mit den Sklavenhaltern ins Land gekommen waren" *(Marco d'Eramo,* Das Schwein und der Wolkenkratzer. Chicago: Eine Geschichte unserer Zukunft, München 1996, 165).
Marco d'Eramo schreibt über das Chicago des 19. Jahrhunderts, doch lassen sich Teile seiner Kritik auf die heutige Situation der USA anwenden. Auch heute wird ein großer verbaler Aufwand getrieben, damit die Opfer weiterhin an den American Dream glauben, während die Erfolgreichen und Wendigen sich immer mehr aus dessen Verpflichtungen befreien. Die Defizite an sozialer Gerechtigkeit sind überall da zu beobachten, wo Bildungsnotstand, Armut und Kriminalität unüberwindbar zu sein scheinen.
Spätestens seit Clintons Wiederwahl im November 1996 wird überall in Europa – nicht zuletzt auch in Deutschland – von der Stärke der amerikanischen Wirtschaft und von der dortigen Vollbeschäftigung geschwärmt. Im Juni 1997 hat Clinton auf dem Weltwirtschaftsgipfel in Denver die ökonomische Situation seines Landes im vertrauten Stil des „second to none" so selbstgefällig vorgetragen, so daß sich sogleich heimliche Bedenken gegen die Richtigkeit des Behaupteten einstellten. Zuvor schon hatten die katholischen Bischöfe der USA als kundige, kritische und unparteiische Zeugen die Wirtschaftslage ganz anders beurteilt.

In einer gemeinsamen Stellungnahme wiesen die Bischöfe im November 1995 auf die Probleme hinter der strahlenden Fassade hin. Die Bischöfe sehen die amerikanische Gesellschaft trotz des überschäumenden Wirtschaftswachstums in drei Nationen zerfallen, die nur noch nebeneinander herleben. Der einen Teil-Nation gehe es gut, weil sie zum eigenen Nutzen an den wirtschaftlichen Veränderungen teilnehme. Die zweite Nation werde jedoch immer mehr bedrängt durch die fallenden Realeinkommen und den globalen Wettbewerb. „Die Menschen, die zu dieser Gruppe gehören, wissen nicht mehr, ob sie ihre Arbeitsplätze und ihre Krankenversicherung behalten können und wie sie in Zukunft das College-Studium oder die katholischen Schulen ihrer Kinder bezahlen sollen." In der dritten Gruppe, von der die Bischöfe schreiben, verlieren die Menschen ihren Mut und verzweifeln: „Sie sind die amerikanische Unterklasse, und in der reichsten Nation auf der Welt wachsen ihre Kinder in verzweifelter Armut auf" (A Decade After „Economic Justice for All": Continuing Principles, Changing Context, New Challenges, hg. United States Catholic Conference, Washington, D. C., 1997, 4 f.).

Was bleibt? Die auf eine gottgefällige Gesellschaft zielenden Sozialmythen der eingewanderten Puritaner sind wirkungslos geworden, weil sie zu nur noch verbal eingesetzten Alibis für demokratisch kaum noch zu kontrollierende Partikularinteressen mutiert sind. Es kann durchaus gefragt werden, ob die alten Mythen überhaupt jemals existiert haben. Doch, sie haben existiert, denn sie waren bei der Entstehung der Vereinigten Staaten im 18. Jahrhundert dabei gewesen. Später waren sie am Aufstieg des Landes und an der Ausformung der amerikanischen Politik beteiligt. Erhalten geblieben und weiterhin wirksam sind zwei grundlegende Elemente des American Dream: die amerikanische Freiheitsidee auf der Basis des jüdisch-christlichen Menschenbildes und die Tradition der Menschen- und Bürgerrechte. Dieser Übertrag in das kommende Jahrhundert ist nicht gering zu veranschlagen.

Hermann Vogt

Stolz und Trauer

Indien und Pakistan feiern 50 Jahre Unabhängigkeit

Vor fünfzig Jahren entstanden aus dem „Kronjuwel" des britischen Kolonialreichs die unabhängigen Staaten Indien und Pakistan. Unser Asienmitarbeiter Georg Evers zieht eine vergleichende Bilanz: Die Entwicklung des muslimischen Pakistan ist insgesamt ungünstiger verlaufen, aber auch die sozialen und kulturellen Spannungen in Indien sind nicht zu übersehen.

Im Rückblick auf die vergangenen fünfzig Jahre erscheinen das Ende des britischen Kolonialregimes und die Staatsgründungen von Indien und Pakistan im August 1947 immer noch als ein Jahrhundertereignis. Bis kurz vor der Erklärung der Unabhängigkeit hatte die britische Regierung versucht, die politische Einheit des Subkontinents zu bewahren und die Muslime zur Zustimmung für einen gemeinsamen Staat, der „Union of India", zu bewegen. Die Muslimliga unter *Mohammed Ali Jinnah* war aber nicht bereit, das Risiko einzugehen, im neuen Staat einer hinduistischen Mehrheit ausgeliefert zu sein.

In nur 36 Tagen hat dann *Cyril John Radcliffe*, Rechtsanwalt und hoher Kolonialbeamter, im Auftrag des letzten Vizekönigs Mountbatten die geographische Teilung des Subkontinents in die Teilstaaten Indien und Pakisten mit seinen zwei Landesteilen ausgetüftelt und auf Karten übertragen. Dabei stützte er sich auf mehr oder weniger genaue statistische Angaben über die Religionszugehörigkeit in den einzelnen Gebieten. Die daraus resultierende Grenzziehung und Aufteilung der Gebiete wurde nie durch ein Referendum bestätigt. Die ersten Wochen nach der Unabhängigkeit ließen für die neuen Staaten wenig Gutes erwarten. Die blutigen Auseinandersetzungen in den heißen Monaten nach der Teilung zeigten vor aller Welt, daß die neue Regelung für Millionen Menschen, für die Hindus in Pakistan und für die in Indien zurückgebliebenen Muslime, den Verlust angestammter Rechte und sehr oft ihrer Heimat bedeutete. Die Teilung des Punjab und von Bengalen zwischen den beiden neuen Staaten zerschnitt jahrhundertealte Bindungen auf kulturellem, wirtschaftlichem und verkehrstechnischem Gebiet, Einschnitte, die bis heute nicht überwunden sind.

Die politische Stabilität Pakistans war immer gefährdet

In Pakistan genießt *Mohammed Ali Jinnah* (1876–1948) als Gründer des Staates und „Großer Führer" große Verehrung, weil er es geschafft hat, den Muslimen eine „Heimstatt" zu schaffen. In Indien dagegen ist er immer noch derjenige, der als Führer der Muslim-Liga für die Teilung des Subkontinents verantwortlich zu machen ist. Auf den wirklichen Jinnah treffen wohl beide Wertungen nicht zu. In England als Jurist ausgebildet und lange Jahre dort als Rechtsanwalt tätig, war Mohammed Ali Jinnah alles andere als ein gläubiger orthodoxer Muslim, sondern eher ein pragmatisch denkender Politiker, der sich anfangs mit *Mahatma Gandhi* anlegte, weil ihm dieser zu viele religiöse Elemente in die Politik hineinzutragen schien. Erst die Erkenntnis, daß die Anliegen der Muslime bei der vorwiegend von Hindus bestimmten Kongreßpartei nicht gut aufgehoben waren, haben ihn dazu bewogen, den Islam zum Kernpunkt seiner Politik zu machen und die These aufzustellen, auf dem Subkontinent lebten zwei Nationen, eine islamische und eine hinduistische. So wurde er zum Befürworter der Errichtung eines islamischen Staates auf indischem Boden, eine Forderung, die sich die Muslimliga mit der Erklärung von Lahore 1940 zu eigen machte.

Verglichen mit der zeitgleich entstandenen Indischen Union war das Schicksal der islamischen Republik Pakistan in den fünfzig Jahren ihrer Existenz von vielen mehr oder weniger großen Katastrophen geprägt. Ihre politische Stabilität wurde regelmäßig durch Militärputschs erschüttert. Aufgrund der ständigen Auseinandersetzungen mit Indien wegen des Kaschmir-Problems oder der Probleme im früheren Ost-Pakistan, dem heutigen Bangladesch, hatten die Streitkräfte de facto immer die Macht in Pakistan in den Händen. Die finanzielle Belastungen, die das ständige Aufrüsten einer für Pakistan viel zu großen Militärmacht mit sich brachte, haben das Land in seiner Entwicklung stark behindert. Der Etat des Militärs, mit mehr als 30 Prozent des Gesamthaushalts der größte Posten, liegt traditionell um ein Mehrfaches über dem des Erziehungs- und Ausbildungsbereichs. Die Folgen sind unübersehbar. Pakistan ist das Land mit dem höchsten Anteil an Analphabeten in der ganzen Region.

Der größte Einschnitt in der Geschichte Pakistans war der Verlust von Ost-Pakistan, das nach blutigen Kämpfen 1971 als Bangladesch seine Unabhängigkeit gewann. Bei dieser schmerzhaften Loslösung des östlichen Teils von Pakistan gab die militärische Unterstützung durch den „Erzfeind" Indien den Ausschlag. Zum innenpolitischen Fiasko kam so noch die außenpolitische Niederlage, wieder einmal der indischen Militärmacht nicht gewachsen gewesen zu sein. Die Militärdiktatur von General *Zia-ul-Haq* (1977–1988) trieb dann das Land weiter in politische Spannungen und prägt bis heute die Rahmenbedingungen der pakistanischen Politik und Gesellschaft negativ. Die Abrechnung mit dem zivilen Ministerpräsidenten *Ali Zulfikar Bhutto*, den General Zia nach einem

zweifelhaften Gerichtsverfahren wegen Mordes an einem politischen Gegner hinrichten ließ, hat das innenpolitische Klima des Landes lange belastet. Da Zia-ul-Haq in der Bevölkerung wenig Rückhalt besaß, ließ er die Scharia-Gesetzgebung im Lande einführen, um sich durch Anbiederung bei den islamischen Führern, den wenig gebildeten, aber oft sehr radikalen „Mawlis", Unterstützung zu verschaffen.

Die während des Regimes Zia-ul-Haqs vorgenommenen Änderungen des Strafgesetzes, die die harten Strafen der Scharia-Gesetzgebung wie Handamputationen bei Diebstahl und körperliche Züchtungen wieder einführten, haben vor allem mit der Verschärfung des Anti-Blasphemie-Gesetzes – obligatorische Todesstrafe für Beleidigung des Ansehens des Propheten Muhammads oder Verunglimpfung des Korans – zur *Diskriminierung religiöser Minderheiten* geführt. Im In- und Ausland hat das Ansehen Pakistans durch zweifelhafte Gerichtsverfahren oder offene Lynchjustiz unter Berufung auf die Anti-Blasphemie-Gesetze stark gelitten. Die wohl bewußt unklar formulierten Gesetzesbestimmungen erlauben es, daß persönliche Auseinandersetzungen um Besitz oder bestimmte Posten durch Anschuldigung wegen Gotteslästerung, gegen die sich zu verteidigen oft so gut wie unmöglich ist, betrieben werden.
Aber auch innerhalb der islamischen Bevölkerung gibt es harte Auseinandersetzungen zwischen der mehrheitlich vertretenen Gruppe der Sunniten und den Schiiten. Immer wieder wird von bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den verfeindeten Gruppen berichtet. Allein in diesem Jahr sind bei diesen innerislamischen Auseinandersetzungen schon über 200 Menschen ermordet worden. Bei Angriffen gegen Christen oder andere religiöse Minderheiten in Pakistan ist dies immer mitzubedenken, weil eine allgemein verbreitete Neigung zur Gewalt in religiösen und ideologischen Auseinandersetzungen herrscht, weniger eine gezielte Verfolgungspolitik gegen bestimmte religiöse Gruppen. Die Gewalt gegen Christen, wie sie sich jetzt wieder im Frühjahr 1997 in Khanewal-Shantinagar entladen hat, verliert damit zwar nichts von ihrer Unrechtmäßigkeit und Bedrohung, wird aber als Teil eines größeren Phänomens eher verständlich. Vorwand für die Ausschreitungen war die angebliche Entweihung des Korans durch einen Christen, die niemals bewiesen und selbst von vielen Muslimen bezweifelt wurde. Viel wahrscheinlicher ist die Version, daß die Gewalt von der Polizei des Distrikts selber ausging.

Der Wechsel von der Regierung *Benazir Bhutto* zum „alten-neuen" Ministerpräsidenten *Nawaz Sharif* im Februar 1997 war begleitet von der Ankündigung einer grundlegenden Reform der politischen Strukturen. Die geringe Beteiligung an den Parlamentswahlen hatte schon deutlich gemacht, daß weite Teile der Bevölkerung mit der politischen Klasse des Landes unzufrieden waren und von ihr kaum noch eine grundlegende Besserung der politischen Verhältnisse erwarteten. Die wenigen positiven Signale der neuen Regierung vornehmlich in der Wirtschaftspolitik sind inzwischen schon wieder verpufft. Das Vorhaben, durch eine im April 1997 vom Parlament verabschiedete Verfassungsänderung dem Präsidenten die Vollmacht zu nehmen, die Regierung jederzeit abzulösen, wurde viel beachtet. Bisher hatten die Militärs diese Klausel benutzt, um ihnen mißliebige Regierungen durch Druck auf den Präsidenten aus dem Amt zu jagen. Es bleibt aber abzuwarten, ob die Streitkräfte diese Beschneidung ihrer Macht hinnehmen und sich der politischen Führung unterordnen werden.
Nawaz Sharif scheint denn auch nicht über ein umfassendes Konzept zu verfügen, das Problem der sektiererischen Gewalt in den Griff zu bekommen und die öffentliche Ordnung sicherzustellen. Vor allem in Karachi ist der gewalttätige Kampf der Muhajr-Qaumi-Bewegung (MQM) wieder aufgebrochen und die Zahl der täglichen Opfer liegt fast wieder auf dem Stand, den er unter Benazir Bhutto erreicht hatte. Auch der Kampf zwischen Sunniten und Schiiten geht unvermindert weiter. Eine besondere Gefährdung geht von islamischen Fundamentalisten aus: Die muslimische Partei Jamaat-e-Islam hat geschworen, die Regierung Sharif noch vor Jahresende zu Fall zu bringen. Bei ihrer geringen parlamentarischen Stärke ist dies auf demokratischen Wegen sicher nicht zu erreichen.

In Indien versuchte man es mit der Planwirtschaft

Die Entscheidung der ersten indischen Regierung unter *Jawarhalal Nehru* (*1889, von 1947 bis zu seinem Tod 1964 Ministerpräsident), das Schwergewicht der Wirtschaftspolitik auf den Aufbau einer *Schwerindustrie* zu legen und eine sozialistische *Planwirtschaft* zu verwirklichen, hatte weitreichende Konsequenzen für die Entwicklung des Landes. Das Stahlwerk von Rourkela, das mit starker deutscher Unterstützung aufgebaut wurde, steht für diese Linie. Die Grenzen des planwirtschaftlichen Modells wurden in Indien zwar relativ bald deutlich, die Zwänge der Politik angesichts der Blockbildungen des Kalten Krieges verhinderten aber lange eine längst überfällige Korrektur.

Indien gehörte zu den führenden Vertretern der blockfreien Staaten. Nehru war einer der Begründer dieser nach der Konferenz in Bandung 1955 entstandenen losen Vereinigung von Staaten vornehmlich der Dritten Welt, die zwischen den großen Blöcken von Ost und West eine unabhängige Politik zu gestalten versuchten. Angesichts der Bedrohung durch die VR China, die 1962 militärisch in Ladakh einfiel und der Spannungen mit Pakistan wandte sich Indien unter faktischer Aufgabe seiner Bündnisfreiheit der Sowjetunion zu. In der Folge war Indien bis zum Ende des Kalten Krieges eng mit der sowjetischen Politik verbunden und von russischen Militärlieferungen und politischer Unterstützung abhängig. Dieser Einfluß läßt sich bis in die Wirtschaftspolitik Indiens verfolgen, die sich lange Jahre hindurch am sowjetischen Modell orientierte. Eine Umstellung brachte erst die 1991 ins Amt gekommene Regierung von Ministerpräsident *Narasimha Rao*. Unter dem Schlagwort „Reformen mit einem

menschlichen Gesicht" war es vor allem der damalige Finanzminister *Mammohan Singh*, der den Umstrukturierungsprozeß der indischen Wirtschaft vom sozialistischen Modell einer Planwirtschaft zur liberalen Wirtschaftspolitik betrieb. Die Erfolge der „New Industrial Policy" mit Deregulierung der Wirtschaft und Öffnung des indischen Marktes für den Welthandel sind statistisch gesehen beeindruckend. Die Inflationsrate konnte von 17 auf 4 Prozent (Stand 1996) gesenkt werden, während die Wachstumsrate von 1 Prozent auf 7 Prozent gesteigert werden konnte. Besonders große Erfolge waren auf dem Sektor der Software-Industrie zu verzeichnen. Die um die Stadt Bangalore im Teilstaat Karnataka konzentrierte Computerindustrie erreichte Wachstumsraten von 50 Prozent.

Auf der anderen Seite arbeiten viele Staatsbetriebe weiterhin mit Defiziten. Die Verteilung des neugewonnenen Reichtums ist bisher sehr ungleich. Die zur Mittelschicht zählenden ca. 15 Prozent der indischen Bevölkerung konnte ihren Lebensstandard erhöhen, während der Anteil der unter der Armutsgrenze lebenden Inder immer noch bei 30 Prozent liegt. Bei der Feier des 25jährigen Bestehens der indischen Union betrug dieser Anteil 1972 allerdings noch 50 Prozent, so daß auch hier ein relativer Erfolg sichtbar wird.
Der für eine Planwirtschaft notwendige starke Zentralstaat hat die Entwicklung Indiens in vieler Hinsicht eher behindert denn gefördert. Die von der Bürokratie für das gesamte Land geplanten Entwicklungsmaßnahmen waren meist zu wenig auf die konkreten Gegebenheiten einer bestimmten Region konzipiert, als daß sie hätten erfolgreich greifen können. Über Jahre hinweg gingen Fördermittel in Großprojekte, die wenig für die eigentlich Bedürftigen vor Ort erbrachten. Im Rückblick auf die verschiedenen Maßnahmen zur Armutsbekämpfung seitens des Staates wird kritisch angemerkt, daß nur 10 Prozent der Mittel an die Armen und Bedürftigen als die eigentlichen Empfänger gelangt sind, während die übrigen 90 Prozent unterwegs bei den organisierenden und verwaltenden Instanzen „hängen" blieben.
Besondere Defizite weist das allgemeine indische *Schulsystem* auf. Zwar gibt es für die Mittelschicht gute Schulen und Universitäten. Die allgemeine Schulpflicht ist aber auch nach 50 Jahren der Unabhängigkeit noch nicht verbindlich eingeführt. Im Vergleich zu anderen asiatischen Staaten liegt der finanzielle Aufwand für den Bildungssektor mit neun Dollar pro Kopf in Indien sehr niedrig und behindert eine an sich mögliche positive Entwicklung.

Relativ erfolgreich war die *Landwirtschaftspolitik* Indiens in den vergangenen Jahrzehnten. Bis in die 60er Jahre hinein wurde versucht, die landwirtschaftlich nutzbaren Flächen auszuweiten. Danach wurde in der sog. „Grünen Revolution" die Produktivität der genutzten Flächen durch künstliche Bewässerung, bessere Düngung und Verbesserung des Saatguts sowie den Einsatz von Pflanzenschutzmitteln gesteigert. In der ausländischen Presse hat das Bild der armen und hungernden Inder sich einen festen Platz erobert. Dabei wird oft übersehen, daß Indiens Landwirtschaft trotz einer Bevölkerung, die sich in fünfzig Jahren fast verdreifacht hat, heute einen Überschuß erzeugt, der im Prinzip ausreichen müßte, die gesamte Bevölkerung zu ernähren.
Daß viele Arme aber de facto hungern und keinen Zugriff auf die für ihr Leben notwendigen Nahrungsmittel haben, ist daher ein soziales und kein strukturelles Problem des Standorts Indien. Die vielen unausgebildeten arbeitslosen Menschen stellen eine soziale Herausforderung dar, die nur gemeinsam von allen Kräften der Gesellschaft und bei einem echten Bemühen um Abbau des Kastensystems überwunden werden könnte. Ganz dringend wäre eine grundlegende Landreform, verbunden mit einem Abbau der alten Strukturen des Großgrundbesitzes.

Trotz aller Skandale eine funktionierende Demokratie

Wenn man Indien mit seinen gegenwärtig gut 900 Millionen Menschen mit einem anderen Land vergleichen will, drängt sich geradezu die Volksrepublik China auf, die mit 1,2 Milliarden Menschen zahlenmäßig noch etwas größer, aber von der Geschichte, der Kultur und der geopolitischen Bedeutung am ehesten vergleichbar ist. Erreichte Indien 1947 seine Unabhängigkeit, so erfolgte die Gründung der Volksrepublik China am 1. Oktober 1949. Im Rückblick ist es eigentlich erstaunlich, daß Indien, die größte Demokratie der Welt, in der entwicklungspolitischen Diskussion weniger Auferksamkeit fand und vor allem die schlechtere Presse hatte als die Volksrepublik China. Nach dem Abtreten der Gründergestalten Mahatma Gandhi und Jawaharlal Nehru hatte Indien über längere Zeit nur wenig international beachtete Politiker, während in der VR China *Mao Zedong* und *Zhou Enlai* in der Welt über Jahrzehnte hinweg stark beachtet und angesehen waren. Trotz der oft erratischen Politik des „Großen Sprungs vorwärts", der Hungersnöte und des Chaos der „Großen Proletarischen Kulturrevolution" wurden die politischen Ideen Mao Zedongs von der politischen Linken, aber nicht nur von ihr, als am ehesten für eine eigenständige Entwicklung der Staaten der Dritten Welt hilfreich angesehen.

Dabei läßt sich nicht leugnen, daß aufs Ganze gesehen das indische Modell – trotz aller Schwierigkeiten, Pannen und Bestechungsskandalen – politisch, kulturell und wirtschaftlich erfolgreicher war als das chinesische Gegenstück. In Indien hat die Demokratie trotz mancher Belastung und Skandalen funktioniert. Das Militär hat in Indien zwar eine Reihe von Kriegen mit dem ständigen Rivalen Pakistan ausgefochten, aber selber nie durch einen Putsch oder dergleichen die Politik selber aktiv zu gestalten versucht. Das von den Engländern übernommene System des „civil service" hat sich im Vergleich zu anderen Entwicklungsländern als relativ effizient erwiesen. Auch das Justizwesen hat im wesentlichen als unabhängige dritte Gewalt funktioniert.
Es gibt also einiges zu feiern im 50. Jahr der indischen Unabhängigkeit. Aber das ist nur die eine Seite der Medaille: An

erster Stelle ist als negativer Faktor sicher zu nennen, daß Indien zwar viermal soviel ausgebildete Akademiker wie die Volksrepublik China aufweist, die Analphabetisierungsrate aber immer noch bei 50 Prozent der Bevölkerung liegt. Die Abschaffung des Kastensystems ist nicht gelungen und wurde auch wohl gar nicht ernsthaft in Angriff genommen. Es gibt zwar in der Verfassung verankerte Bestimmungen zugunsten der Kastenlosen, den früheren „Pariah", von Mahatma Gandhi euphemistisch „Harijan" (Kinder Gottes) genannt, die sich selber zutreffender „Dalit" (Ge- oder Zerbrochene) nennen. Aber im wesentlichen sind die alten Trennmauern unverändert in Kraft geblieben.

Auch die Diskriminierung der Frau hat eher zugenommen, wie z. B. aus der demographischen Tatsache deutlich wird, daß auf 1000 Jungen in Indien nur 927 Mädchen kommen, eine Zahl, die nur durch gezielte Manipulationen wie z. B. Abtreibungen von Mädchen zu erklären ist. Das traurige Kapitel der Frauen, die wegen zu geringer Mitgift oder aus anderen Gründen durch manipulierte Unfälle im Haushalt ihr Leben verlieren, belegt ebenfalls das Faktum einer andauernden Diskriminierung. Schließlich hat Indien auch durch industrielle Großprojekte und andere die Umwelt gefährdende Praktiken Raubbau an der Natur getrieben, der sich in der Zunahme von Naturkatastrophen rächt.

Nach seinem Tod wurde Mahatma Gandhi (1869–1948) im Bewußtsein der meisten Inder zu einer Art Heiligengestalt, der man sich in Ehrfurcht erinnert, dessen Denkmäler man überall im Land sieht, der von Politikern und anderen Führern des Landes gerne als moralische Autorität zitiert wird, aber in seinen oft unbequemen ethischen Forderungen eher unbeliebt und letztlich vergessen ist. Mahatma Gandhi ist zu einer Figur geworden, auf die sich viele gerne beziehen, die modellhaft für das mythologische „Ewige Indien", d. h. für alles Gute und Bewahrenswerte in der indischen Kultur und im indischen Weltbild steht, die aber immer mehr an konkreten Zügen verliert, je weiter die Entwicklung der Modernisierung des Landes fortschreitet. Seine Vorstellungen über eine typisch indische Entwicklung werden von seinen immer noch recht zahlreichen Verehrern gebetsmühlenartig wiederholt, aber es fehlt ihnen schon lange die lebendige Überzeugungskraft.

Lebendig sind einige der Grundeinsichten Gandhis dagegen in Kreisen der indischen Umweltschützer. Die von *Sunderlal Bahuguna* und *Chandi Prasad Bhatt* ins Leben gerufene „Chipko-Bewegung", eine Gruppe vornehmlich von Frauen, die von Abholzung bedrohte Bäume durch demonstratives „Umarmen" zu schützen versuchen, beruft sich auf den Mahatma für einige ihrer Grundüberzeugungen. Auch *Baba Amte* und *Medha Patkar*, die sich gegen die Umwelt gefährdende Mega-Staudämme zur Wehr setzen, verstehen sich als Anhänger Gandhis.

Es gibt aber auch eine langsam wachsende Gruppe von Indern aus den Kreisen der Dalit, die Gandhis Position in der Kastenfrage kritisch bewerten und sich heftig gegen die Vergötterung des Mahatma wenden, dem sie vorwerfen, mit seiner vielleicht gut gemeinten Bezeichnung der Kastenlosen als „Harijan" diesen nicht nur nicht geholfen, sondern vielmehr versucht zu haben, ihr Schicksal zu verewigen. Ihr Held und Vorbild ist der aus ihren eigenen Reihen stammende *Bhimrao R. Ambedkar* (1891–1956), der anders als und in direkter Auseinandersetzung mit Gandhi wesentlich konkretere Schritte zur Veränderung der Existenzsituation der Dalit versucht hat. Als erster Justizminister und Vater der Verfassung wollte der Jurist Ambedkar die Aufhebung aller Kasten in die indische Verfassung einbringen, scheiterte aber an Gandhi, der ein „Fasten bis zum Tode" ankündigte, um dies zu verhindern. Gandhi wollte die Kastenlosen innerhalb des Hinduismus halten, wobei ihnen die Vorstellung, „Harijan" bzw. „Kinder Gottes" zu sein, helfen sollte, ihr Karma positiv anzunehmen und aufzuarbeiten. Ambedkar dagegen war sich ohne jeden Zweifel bewußt, daß es innerhalb des Welt- und Menschenbilds des Hinduismus für die Kastenlosen keine Zukunft geben könne. Er selber konvertierte daher mit Tausenden seiner Anhänger zum Buddhismus, weil er hier am ehesten die Gleichheit aller Menschen verwirklicht sah.

Die sich in jüngerer Zeit immer stärker zu Wort meldenden Dalit setzen die Gedanken Ambedkars für ihren Kampf ein. Einige ihrer entschiedenen Vertreter sprechen pointiert davon, daß Gandhi seinen Einfluß im 20. Jahrhundert gehabt habe. Das 21. Jahrhundert dagegen werde Ambedkar gehören. Die im Juli 1997 erfolgte Wahl von *Raman Narayanan* zum neuen Staatspräsidenten Indiens fand im In- und Ausland größere Beachtung, als sie dem eher zeremoniellen Amt normalerweise zukommt, weil mit Narayan erstmals ein Dalit, d. h. ein Vertreter der Kastenlosen in das höchste Staatsamt gelangt ist. In christlichen Kreisen wurde ferner mit Aufmerksamkeit registriert, daß die Frau des neugewählten Präsidenten Christin ist.

Religiöser Pluralismus und hinduistische Ansprüche

Anders als Pakistan, das sich von seiner Gründungsidee her auf den Islam als zentrale Staatsideologie stützte, hat Indien unter der Führung von Jawaharlal Nehru versucht, die kulturelle und religiöse Vielfalt des Landes in einer säkularen Staatlichkeit, verbunden mit der Übernahme der parlamentarischen Demokratie, zur Entfaltung zu bringen. Als Grundstein der indischen Verfassung von 1950 wurde die Gleichheit aller vor dem Gesetz, unabhängig von Kaste, Religion, Sprache und Rasse, verankert. Damit wurde immerhin verhindert, daß die radikalen Hindus die Verwirklichung ihrer zentralen Idee der „Hindutva", verbunden mit dem Aufbau eines rein hinduistischen Staates, durchsetzen könnten. Das weiterreichende Ziel, die Kastenordnung grundsätzlich aufzubrechen oder gar abzuschaffen, wurde dagegen bis heute nicht erreicht.

In Indien stellen die *Hindus* mit 80 Prozent Anteil an der Bevölkerung die größte Glaubensgemeinschaft. Da große Teile

der Stammesbevölkerung (Adivasi) von den Hindus ihrer Glaubensgemeinschaft zugeschlagen werden, kann die Genauigkeit der statistischen Angaben über die Zugehörigkeit zum Hinduismus mit Fug und Recht angezweifelt werden. Verläßlicher sind Zahlenangaben für die übrigen Glaubensgemeinschaften. Nach den Hindus sind die *Muslime* mit ca. 110 Millionen oder einem Anteil von 11 Prozent der Bevölkerung die größte Religionsgemeinschaft. Die gut 20 Millionen *Christen* machen nur 2,6 Prozent der Bevölkerung aus. Der Anteil der *Buddhisten* liegt in ihrem Ursprungsland – trotz der Bekehrungsbewegung unter den Dalit – bei 0,7 Prozent, die der *Jains* bei 0,5 Prozent.

Das Bemühen des politisch agierenden Hinduismus geht dahin, die im Hinduismus liegenden inklusivistischen Tendenzen – jeder Inder ist demnach als Inder ursprünglich und eigentlich ein „Hindu" – politisch zu instrumentalisieren, um aus Indien endlich einen hinduistischen Staat zu machen. Führend bei diesen Bestrebungen ist die rechtsradikale Gruppe „Rashtriya Svayamsevak Sangh", besser bekannt unter ihrem Kürzel „RSS", die diese Ziele gegen die anderen Religionen in Indien auch mit Gewalt durchsetzen möchte. Ähnlich, aber stärker international ausgerichtet ist der Verband der „Vishva Hindu Parishad" (VHP), der „World Hindu Convention", die auch viele Mitglieder im Ausland hat. Das Ausmaß der potentiellen Gefährdung durch diese Gruppe wurde durch die Zerstörung des hinduistischen Tempels in Ayodhya im Dezember 1992 deutlich. Das säkulare Staatsmodell der Gründerväter der indischen Union ist durch diese radikalen Hindu-Gruppierungen gefährdet. Die Zerstörung des Tempels von Ayodhya führte in Indien zu einer Neubesinnung, die zwar den mit dem Kommunalismus verbundenen Spaltungstendenzen nicht von einem Tag auf den anderen ihre Macht nahm, die verantwortlichen Politiker, Meinungsmacher und Intellektuelle aber wachrüttelte, für die Ideale eines religiös pluralistischen Indiens zu kämpfen.

Die Kirchen feiern mit und erinnern gleichzeitig an die Defizite

Wie alle gesellschaftlich bedeutenden Gruppen fühlen sich auch die christlichen Kirchen in Indien und Pakistan dazu herausgefordert, das 50jährige Jubiläum der staatlichen Unabhängigkeit mit eigenen Erklärungen und Feierlichkeiten zu begehen. Soweit dies im Vorfeld des eigentlichen Gedenktages, dem 15. August, schon geschehen ist, läßt sich beobachten, daß die Kirchen mit Dankbarkeit und Freude der Erreichung der staatlichen Unabhängigkeit gedenken. Die katholische Kirche Indiens hat in dem zeitlichen Zusammenfall des Datums der Unabhängigkeit mit dem Fest Mariä Himmelfahrt mehr als nur einen Zufall sehen wollen. Dies fand seinen Ausdruck darin, daß die Bischöfe Indiens die in den Himmel aufgenommene Gottesmutter im Jahr nach der Unabhängigkeit zur Patronin Indiens erklärten.

Neben dem Einstimmen in den Jubel über das Erreichte gibt es aber auch kritische Wortmeldungen aus den Reihen der Kirche. Vor allem Gruppen, die sich für soziale Gerechtigkeit, Erhaltung der Umwelt und menschenwürdige Entwicklung einsetzen, benennen Defizite, die in 50 Jahren staatlicher Eigenständigkeit nicht ausgeräumt werden konnten.

So hat die nationale Konferenz indischer Priester zu Anfang 1997 bei ihrer Generalversammlung einen Aufruf veröffentlicht, in der sie den Aufbau von „authentisch indischen Kirchen" fordert. Zugleich geht sie mit den Kirchen ins Gericht, die sich in ihrem sterilen Streit über die Frage der Riten mehr mit ihrer Vergangenheit als mit Gegenwart und Zukunft der indischen Gesellschaft befassen. Damit weisen sie auf den Skandal hin, daß die indischen Kirchen mit ihrer Fixiertheit auf die Riten ihre prophetische Sendung verraten, verändernd in der Gesellschaft wirken zu können. Die fortdauernden Streitigkeiten über Fragen der Liturgie und der Kirchenordnung zwischen und innerhalb der syro-malabarischen und syro-malankarischen Kirchen auf der einen und der „lateinischen" Kirche auf der anderen Seite sind für Außenstehende immer weniger nachzuvollziehen, geschweige denn zu verstehen. Gerade angesichts des nationalen Jubiläums wirkt die ekklesiale Introvertiertheit der indischen Kirchen besonders peinlich und selbstzerstörerisch.

Für die christlichen Kirchen in Indien und Pakistan ist das Jubiläum der Unabhängigkeit aber in erster Linie Anlaß, sich als Minderheitengruppen auf ihre Haltung zu Staat und Gesellschaft und der jüngeren Geschichte zu besinnen. In Pakistan hat die katholische Kirche eine Arbeitsgruppe eingesetzt. Sie arbeitet an einer Dokumentation, die belegen soll, daß bei der Entstehung des Staates auch Christen positiv beteiligt waren. Gegenüber islamischen Bestrebungen, die Christen als fremde und national nicht zuverlässige Gruppe darzustellen und zu diskriminieren, soll nachgewiesen werden, daß sich die Christen als gleichberechtigte Bürger in diesem vorwiegend islamischen Staat verstehen und als solche auch geachtet werden wollen. Die Bemühungen, nicht länger nur über ein eingeschränktes Wahlrecht zur Wahl nur von Abgeordneten der eigenen Glaubenszugehörigkeit zu verfügen, hatten immer noch nicht den gewünschten Erfolg.

Innerhalb der protestantischen Gemeinschaft Indiens wird mit der Erinnerung an die Schaffung der Kirchenvereinigung der Kirche Südindiens (Church of South India) ein eigenes Goldenes Jubiläum gefeiert. Die Feierlichkeiten sollen sich über ein ganzes Jahr erstrecken und am 27. September enden, in Erinnerung an das eigentliche Gründungsdatum der CSI, den 27. September 1947. Die Kirche Südindiens ist mit 2,8 Millionen Gläubigen die größte protestantische Glaubensgemeinschaft. Hervorgegangen ist sie aus dem Zusammenschluß von Anglikanern, Methodisten und Presbyterianern sowie einigen Missionskirchen, u. a. der Basler Missionskirche. Über Indien hinaus hat dieser Zusammenschluß von Kirchen ökumenische Beachtung gefunden und als Vorbild für andere Kirchenunionen gedient.

Die katholische Kirche in Indien hat in den vergangenen 50

Jahren große Wandlungen durchgemacht. Schon bald nach der Erlangung der politischen Unabhängigkeit schränkte die indische Regierung den Zuzug ausländischer Missionare in das Land zunächst ein und machte ihn dann so gut wie unmöglich. Diese administrative Maßnahme wurde zunächst von der Kirche bedauert, sie hat sich aber im Laufe der Zeit als für die Entwicklung einer einheimischen indischen Ortskirche letztlich günstig erwiesen. Die positiven Entwicklungen bei der Ausbildung eines einheimischen Klerus und einer kontextuellen indischen Theologie haben die indische Kirche zu einer der wichtigsten Kirchen in Asien und zum Motor in der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) werden lassen.
Die Umsetzung der Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde in Indien auf vorbildliche Weise durch nationale Seminare und viele andere Formen der Weiterbildung unternommen. Das Nationale Biblische, Katechetische und Liturgische Institut (NBCLC) in Bangalore hat hier unter der Leitung des leider früh gestorbenen *D. S. Amalorpavadass* einen hervorragenden Beitrag geleistet. Für die Kirchen in Asien waren die theologischen Anstöße indischer Theologen auf dem Gebiet der Inkulturation und der Theologie der Religionen sowie des interreligiösen Dialogs von wegweisender Bedeutung.

Gegenwärtig läßt sich in der indischen Theologie eine bedeutsame Umstrukturierung beobachten. Hatten Theologen, die sich um die Entwicklung einer inkulturierten Theologie bemühten, sich bisher vorrangig an der brahmanischen indischen Hochkultur orientiert, so bemüht sich die wachsende Zahl der *Dalit-Theologen* darum, Anstöße für die theologische Reflexion von den Armen und Unterdrückten aufzugreifen. Im Vorfeld der für nächstes Jahr geplanten Bischofssynode für Asien haben römische Instanzen in jüngerer Zeit Kritik an einigen der indischen theologischen Entwicklungen geäußert und die indischen Bischöfe zur Wachsamkeit ermahnt (vgl. HK, Januar 1997, 14ff.). Es bleibt abzuwarten, inwieweit die lebendige theologische Arbeit innerhalb der indischen Kirche sich positiv auf die Überlegungen der Asiatischen Synode und darüber hinaus für die gesamte katholische Kirche wird auswirken können.

Angesichts der jahrtausendealten Geschichte des Subkontinents, der das Entstehen und Vergehen einer Vielzahl großer Kulturen und Staaten erlebt hat, nehmen sich die 50 Jahre seit der Unabhängigkeit und Teilung immer noch eher als eine Episode denn als ein Zeitalter aus. Die vergangenen Jahre haben zur Klärung einiger zum Zeitpunkt der Teilung 1947 offener Fragen beigetragen. So war das Selbständigwerden von Bangladesch sicher ein Beitrag zur Konsolidierung der Lage. Für das leidige Problem Kaschmir steht eine Regelung dagegen noch aus, auch wenn sie erstmals nähergerückt scheint.
Im Vergleich zwischen den beiden aus der Teilung des Subkontinents zunächst hervorgegangenen Ländern scheint Indien insgesamt die glücklichere und erfolgreichere Entwicklung durchgemacht zu haben. Pakistan bietet nach wie vor das Bild eines Landes, das noch nicht zur Ruhe gekommen ist, dessen Bevölkerung den Schritt zu einer einheitlichen Nation noch nicht getan hat. Bei aller Verschiedenheit und Vielfalt vermittelt Indien trotz der mehrfach größeren Bevölkerung eher den Eindruck, es geschafft zu haben, bei den Menschen das Gefühl entwickelt zu haben, in der Gemeinschaft einer Nation zu leben. *Georg Evers*

Kurzinformationen

Kritik am Kirchenasyl zurückgewiesen

Die Anfang Juni veröffentlichte Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht hat insgesamt gesehen nur ein geringes Echo in der (Medien-) Öffentlichkeit gefunden (vgl. HK, August 1997, 383f.). Die größte Aufmerksamkeit von politischer Seite fanden Äußerungen zum sogenannten *Kirchenaysl* in der Erklärung. Vor allem Stimmen aus den Regierungsparteien, darunter auch Bundesjustizminister *Edzard Schmidt-Jorzig*, nahmen das Wort zum Anlaß, die Kirchen wegen des Kirchenasyls zu schelten und sie vor einer eigenständigen Auslegung des Asylrechts zu warnen. Diese Kritik griff nun der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* in einem Beitrag für die Mainzer Bistumszeitung auf (3.8.97). Neben einer Reihe von Kommentatoren, die den Sinn der Erklärung gut vermittelt hätten, habe es auch die Tendenz gegeben, den Text für vorgegebene Positionen parteilich in Dienst zu nehmen. Mancher gerade aus dem Bereich der Politik habe den Text verurteilt, ohne ihn gelesen zu haben, wofür die Kritik an den Aussagen zum Kirchenasyl ein typisches Beispiel sei. Lehmann betonte dazu: Obgleich mit aller Deutlichkeit erklärt wird, daß es auch für die Kirche keinen rechtsfreien Raum gibt und die Polizei Zutritt hat zu allen kirchlichen Räumen, werde den Kirchen immer wieder eine bestimmte Karikatur von „Kirchenasyl" unterstellt. In der Erklärung selbst heißt es unmißverständlich: „Nach Ausschöpfung aller Rechtsmittel durch die Betroffenen sehen manche in der Gewährung eines solchen ‚Kirchenasyls' häufig die letzte Möglichkeit, um im Einzelfall Menschen-

rechtsverletzungen zu vermeiden und eine drohende Gefahr für Leib und Leben im Rückkehrland abzuwenden." Die Bemühungen der Zuflucht gewährenden Kirchengemeinden seien dabei regelmäßig darauf gerichtet, bei den verantwortlichen Stellen eine erneute Überprüfung des Falles uner Berücksichtigung aller in Betracht zu ziehenden rechtlichen, sozialen und humanitären Gesichtspunkte zu erreichen.

Bekräftigung der Exkommunikation Lefebvres

Auf Anfrage des Bischofs von Sitten, *Norbert Brunner*, äußerte sich die vatikanische Bischofskongregation zum kirchenrechtlichen Status des 1991 verstorbenen Traditionalistenführers *Marcel Lefebvre*, der von ihm gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. sowie von deren Anhängern (Wortlaut in: Documentation catholique, 6.7.97, S. 612 ff.). Hintergrund der Anfrage des Sittener Bischofs ist die Tatsache, daß in der Vergangenheit verschiedentlich Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Exkommunikation geäußert wurden. Auf dem Gebiet der Diözese Sitten, in Ecône, liegt das Seminar der Priesterbruderschaft. In ihrer Antwort bekräftigt die Bischofskongregation die in einem von ihr erlassenen Dekret vom 1. Juli 1988 (vgl. HK, August 1988, 364 ff.) enthaltene Mitteilung, nach der sich Marcel Lefebvre durch die ohne päpstlichen Auftrag vorgenommene Bischofsweihe vom 30. Juni 1988 nach can. 1382 die Exkommunikation als Tatstrafe zugezogen habe. Dasselbe gelte für die von Lefebvre geweihten Bischöfe sowie den Mitkonsekrator, Bischof *Castro Mayer*. Die von Lefebvre geweihten Priester hätten sich die Exkommunikation nicht zugezogen. Sie werden als „Kleriker ohne Inkardination" (can. 265) bezeichnet. Die von den illegitimen Priestern gespendeten Sakramente seien zwar gültig, aber unrechtmäßig. Die Teilnahme an liturgischen Feiern der Lefebvrianer seien „objektiv unrechtmäßig", weil diese nicht in vollständiger Gemeinschaft mit der Kirche stünden und Ursache von „schwerwiegendem Ärgernis und Spaltung der kirchlichen Gemeinschaft" seien. Nur in einem wirklichen Notfall sei die Teilnahme von Gläubigen erlaubt. Gläubige, die „gelegentlich" daran teilnähmen und „ohne die Absicht, den Positionen der Lefebvrianer gegenüber dem Papst formell zuzustimmen", zögen sich nicht die Strafe der Exkommunikation zu. In einer Stellungnahme des Päpstlichen Rates für die Auslegung des Kirchenrechtes zur gleichen Frage (a.a.O.) wird im Fall von Priestern und Diakonen, die innerhalb der schismatischen Bewegung aktiv seien, darauf hingewiesen, daß es sich unter zwei Bedingungen um eine „formelle Zustimmung" handele: wenn aus „freiem Entschluß und bewußt" für die Anhänger Lefebvres optiert werde und man ausschließlich an kirchlichen Handlungen der Lefebvrianer teilnehme.

Berliner Bischöfe werben für Religionsunterricht

Gegen die den Religionsunterricht und das Unterrichtsfach Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde betreffenden Bestimmungen im Schulgesetz des Landes Brandenburg liegen neben der Verfassungsbeschwerde von Eltern und Schülern und der Normenkontrollklage der CDU/CSU-Bundestagsfraktion derzeit beim Bundesverfassungsgericht auch die Verfassungsbeschwerden des Erzbistums Berlin, der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg sowie der Bistümer Görlitz und Magdeburg vor. Vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung haben zu Schulbeginn der Erzbischof von Berlin, Kardinal *Georg Sterzinsky* und der Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, *Wolfgang Huber*, zur Teilnahme am Religionsunterricht eingeladen. In einem gemeinsamen Brief an Schülerinnen und Schüler, die vor dem Wechsel von der Grund- in die Oberschule stehen, schreiben die Bischöfe, daß es viele Fragen gebe, die die Wissenschaft nicht beantworten könne, für vieles, was für das eigene Leben wie für das mitmenschliche Zusammenleben wichtig sei, bleibe Wissen und Kenntnis allein zu wenig. „Die Religionen zeigen die Erfahrung der Menschheit, daß es ebenso wichtig ist, vertrauen zu können, mutig zu sein, zu glauben und getröstet zu werden." Das Christentum, betonen die Berliner Bischöfe, habe unsere Kultur entscheidend geprägt. Weiter schreiben die Bischöfe, Religionslehrer und -lehrerinnen wollten im Religionsunterricht die Schüler dort „begleiten und unterstützen", wo ihr Lebensweg ungewiß oder gar bedroht sei. „Sie wollen euch zeigen, wie der christliche Glaube sinnvoll leben hilft und was ihnen die Gemeinschaft ihrer Kirche bedeutet." Entscheidungen könnten sie allerdings den Schülern nicht abnehmen. „Religionsunterricht soll keine Überzeugungen aufdrängen. Er will eure Freiheit fördern."

Serbisch-orthodoxe Polemik gegen die Ökumene

Heftige Angriffe auf den Ökumenischen Rat der Kirchen enthält ein Appell, den serbisch-orthodoxe Mönche, Ordensfrauen und Priester an die Bischofsversammlung der Serbisch-Orthodoxen Kirche richteten (vgl. den Text in: Glaube in der 2. Welt, Heft 7/8, 1997, S. 33). Die Polemik der serbischen Mönche arbeitet mit aus Teilen der Orthodoxie schon länger geläufigen Vorwürfen an die Adresse des ÖRK bzw. gegenüber der ökumenischen Bewegung insgesamt. Der Ökumenismus wird als die „Totalhäresie" bezeichnet, der ÖRK als „satanische Organisation". Die Mitgliedschaft einer einzigen orthodoxen Kirche in einer derartigen Organisation bedeute die Anerkennung der Kirchlichkeit der verschiedensten Häresien und Sekten. Die Unterzeichner des Appells stellen die Frage, „ob dieses furchtbare Golgotha, welches das serbische orthodoxe Volk durchmacht –

neben unseren übrigen zahlreichen Sünden – nicht auch die Folge des häretischen ökumenischen Kurses ist, den die Serbische Orthodoxe Kirche bereits seit Jahren verfolgt?" Der Austritt der SOK aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Abbruch aller ökumenischen Kontakte würde nach Ansicht der Mönche „das Ansehen des ganzen serbischen Volkes reinwaschen". Beklagt wird westlicher Einfluß auf serbisch-orthodoxe Theologiestudenten durch die finanzielle Unterstützung des ÖRK für die Belgrader Theologische Fakultät: „Wollt ihr morgen jene, die zur westlichen Pseudokirche hin gewandt sind, etwa zu Bischöfen wählen, wenn wir am Ende sind? Es ist ersichtlich, daß die Krönung des Antichrists sowie eine weltweite Superreligion in Eile voranschreiten." Der Heilige Synod der serbischen Kirche machte sich die Vorwürfe des Appells bisher nicht zu eigen. Bei seiner Jahrestagung Anfang Juni 1997 erklärte er, man werde das Verhältnis zur ökumenischen Bewegung und die Frage der weiteren Mitgliedschaft im ÖRK dem Ökumenischen Patriarchat und anderen orthodoxen Schwesterkirchen vortragen, um eine gesamtorthodoxe Beratung zu erreichen.

Bücher

ROBERT SPAEMANN, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1996. 275 S. 48,– DM.

„Auch das Selbstverständliche bedarf, auf die Länge, der Begründung, wenn es bestritten wird." Das Selbstverständliche ist für Spaemann in diesem Fall die Überzeugung, daß alle Menschen Personen sind. Bestritten wird diese Überzeugung heute etwa von Philosophen wie Peter Singer und David Parfit: Sie binden das Personsein des Menschen an das Vorhandensein bestimmter Merkmale wie Rationalität oder Intentionalität und ziehen daraus Konsequenzen für den Umgang mit bestimmten Menschengruppen. Gegen solche Tendenzen im gegenwärtigen Denken kämpft Spaemann überzeugend mit seinem Buch an, dessen letztes Kapitel ausdrücklich der Frage gewidmet ist, ob alle Menschen Personen sind. Spaemanns These: „Es kann und darf nur ein einziges Kriterium für Personalität geben: die biologische Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht" (S. 264). Begründet wird diese These in einem dichten, intellektuell faszinierenden wie immer auch auf die Erfahrungswirklichkeit bezogenen philosophischen Durchgang durch verschiedene Aspekte der Frage nach dem Menschen als Person. Spaemann setzt an bei elementaren Beobachtungen und Sprachregeln, geht auf die Herkunft des Personbegriffs ein und behandelt dann Themen wie die Bedeutung der Zeitlichkeit für den menschlichen Selbstvollzug, das Gewissen, die Rede von der Seele, den Zusammenhang von Menschsein, Transzendieren und Religion, Versprechen und Verzeihen als spezifisch menschlich-personale Akte. Dabei setzt er sich immer wieder kritisch mit reduktionistischen und monistischen Ansätzen auseinander, die Freiheit, Subjektsein, Personalität des Menschen als Schein entlarven bzw. auf naturgesetzliche Abläufe reduzieren wollen. Souverän wird die philosophische Tradition von Platon bis Hegel ins Spiel gebracht, ist immer die Beziehung des Personbegriffs zum Christentum und seinem Verständnis Gottes im Blick. Spaemanns Buch ist ein gewichtiger Beitrag zu einer Diskussion, die an Schärfe möglicherweise noch zunehmen wird. *U. R.*

GEBHARD FÜRST (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? Quaestiones disputatae 166. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997. 343 S. 54,– DM.

Der vorliegende Sammelband macht die Vorträge zugänglich, die bei einem vom Leiterkreis der Katholischen Akademien in Deutschland im März 1996 veranstalteten Symposium in Stuttgart gehalten wurden. Es handelt sich um den bisher breitesten Versuch, zur Verwirklichung einer dialogischen Kirche eine umfassende Theorie des Dialogs als Selbstvollzug von Kirche zu erarbeiten. Im Zusammenspiel von Philosophie, Soziologie und den verschiedensten theologischen Disziplinen entsteht die Momentaufnahme eines Themas, das mehr darstellt als eines unter vielen, kirchliches Handeln und Denken tangierenden Schlagworten. Aus einem Begriff, der beim Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem auf die „Außenbeziehung zu den ‚Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften', zu den Religionen und zur Welt sowie zu den Nicht-Glaubenden" *(Peter Neuner)* zielte, ist unterdessen eine „Überlebensfrage" einer inhomogen bzw. plural gewordenen Kirche geworden *(Armin Kreiner)*. Mehr noch: Erhebliche Auswirkungen auf das Dialogthema hat die Tatsache, daß sich inzwischen die Frage nach den Geltungsansprüchen von Glaubensaussagen innerhalb einer Bekenntnisgemeinschaft neu stellt. Was immer den Ruf nach einer dialogischen Kirche im einzelnen auslöst – er erweist sich heute als Ausdruck eines Modernisierungsprozesses in der Kirche. Es gibt gegenwärtig kaum ein Thema, das sich als so zentral erweist und eine solche Fülle von theologischen wie kirchenpolitischen Einzelaspekten berührt. Von der Frage, inwieweit eine dialogische Kirche dem Heilswillen Gottes entspricht – und auf einer niedrigeren Ebene läßt sie sich nicht angehen – hängt vieles ab. *K. N.*

Notizen

Es sei unabdingbare Aufgabe des Arztes, den Patienten Sicherheit zu geben, daß alles getan werde, ihre Gesundheit wiederherzustellen, ihre Leiden zu lindern oder ärztlichen Beistand zu gewähren, wenn der Tod unvermeidbar sei; Euthanasie bleibe unethisch und mit dem Selbstverständnis des Arztes unvereinbar. Dies betont eine „Konvention Europa gegen Euthanasie", die der Hartmannbund Anfang August vorstellte. Der größte deutsche freie Ärzteverband hat diese Konvention zusammen mit dem Niederländischen Ärzteverband im Rahmen einer von beiden Verbänden initiierten Aktion „Europa gegen Euthanasie" erarbeitet. In der Konvention heißt es auch: „Das verfassungsrechtlich gewährleistete Recht des Menschen auf Selbstbestimmung kann nicht als Rechtsgrundlage zur Selbsttötung mißbraucht werden." Erst recht könne es niemanden berechtigen oder gar verpflichten, in irgendeiner Weise Hilfe zur Selbsttötung zu leisten.

Die bisher geltende Altersgrenze für die Laisierung von Priestern wird gelockert. In Zukunft kann die Dispens von den Weiheverpflichtungen grundsätzlich auch Priestern unter 40 Jahren gewährt werden. Das geht aus einem vom 3. Juni 1997 datierten Rundschreiben der römischen Sakramenten- und Gottesdienstkongregation an die Bischöfe und Ordensoberen hervor. Weiterhin gilt, daß Laisierungen nur vorgenommen werden, falls nachgewiesen werden kann, daß belastende Faktoren schon vor der Priesterweihe vorlagen. Die Bischöfe und Ordensoberen sollen, so das Rundschreiben, bei den Laisierungsanträgen von Priestern unter 40 Jahren „Vorsorge treffen, damit aus den Akten außergewöhnliche Beweggründe in der Zeit vor der Weihe in der Art und Weise nachweisbar ersichtlich werden, die es diesem Dikasterium ermöglichen, auch diese außergewöhnlichen Fälle zu behandlen und dem Heiligen Vater vorzulegen". – Das Rundschreiben lockert gleichzeitig das Verbot für nach ihrer Weihe verwitwete Ständige Diakone, sich wiederzuverheiraten

Mit Zustimmung und der Zusage weitgehender Unterstützung hat die katholische Kirche auf eine Ende Juli vorgestellte Initiative dreier CSU-Bundestagsabgeordneter reagiert, die zu einem besseren Schutz religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen einen Reformentwurf des Paragraphen 166 Strafgesetzbuch vorgelegt haben. Die Abgeordneten Johannes Singhammer, Benno Zierer und Norbert Geis begründeten die Initiative mit jüngsten Erfahrungen, die gezeigt hätten, daß die Angriffe insbesondere auf christliche Bekenntnisse an Schärfe und Intensität zunähmen. Nach dem Entwurf soll Schutzgut des Paragraphen 166 StGB nicht mehr wie bisher der öffentliche Friede sein, sondern die Achtung des religiösen und weltanschaulichen Toleranzgebotes. Der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Hans Langendörfer, begrüßte die Initiative als „mutiges Zeichen, dem Zeitgeist zu widerstehen und einem Klima der geistigen Intoleranz entgegenzuwirken".

Die Zahl der katholischen Priester (Welt- und Ordenspriester) sank zwischen 1970 und 1995 von 448 508 auf 404 750 (vgl. Osservatore Romano, 26.7.97). Der Rückgang geht auf das Konto Nordamerikas und vor allem Europas: In Nordamerika sank die Priesterzahl im genannten Zeitraum von 73476 auf 61743, in Europa von 272935 auf 217275. Den stärksten Zuwachs gab es in Südostasien, wo die Zahl der Priester zwischen 1970 und 1995 von 23842 auf 36309 anstieg. Zuwächse waren aber auch in Afrika, Mittel- und Südamerika zu verzeichnen. 1995 wurden in der Weltkirche insgesamt 9228 Priester geweiht, während es 1970 insgesamt 8224 waren. Der Tiefststand bei den Weihen lag im Berichtszeitraum mit 5794 im Jahr 1979.

Neuer Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden wird der Mannheimer Dekan Ulrich Fischer (48). Ende Juli wählte ihn die Landessynode zum Nachfolger von Landesbischof Klaus Engelhardt, der im Frühjahr nächsten Jahres in den Ruhestand tritt. Engelhardt ist bis zum Herbst 1997 noch Ratsvorsitzender der EKD. Der neue badische Landesbischof ist im niedersächsischen Lüneburg geboren, war Assistent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heidelberg, Gemeindepfarrer und Landesjugendpfarrer in der badischen Kirche, bevor er 1996 Dekan des Kirchenbezirks Mannheim wurde.

Die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz hat auf ihrer Vollversammlung in Wislikofen (Schweiz) mit Mehrheit beschlossen, die Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt falle in die Verantwortung der einzelnen Mitgliedskirchen. Die deutschen Altkatholiken hatten sich 1994 zur Weihe von Frauen zu Priestern entschlossen und dies auch 1996 erstmals vollzogen (vgl. HK, Juli 1996, 352 ff.). Mit der Entscheidung von Wislikofen ist zunächst eine Spaltung innerhalb der Utrechter Union abgewendet. Zugleich ist Kirchengemeinschaft zwischen den Mitgliedskirchen nur mehr eingeschränkt gegeben.

Als erste der großen Kirchen hat die Anglikanische Kirche in Südafrika im Juli ein öffentliches Schuldbekenntnis vor der „Wahrheitskommission" zur Aufarbeitung von Menschenrechtsverletzungen vorgelegt und sich dazu bekannt, nicht genug gegen die Apartheid unternommen zu haben. Zugleich rief sie alle ihre Mitglieder, die eine aktive Rolle im Apartheid-System gespielt haben, dazu auf, ebenfalls vor die Kommission zu treten. Das frühere Oberhaupt der anglikanischen Kirche, Erzbischof Desmond Tutu, ist heute Vorsitzender der Wahrheitskommission (vgl. HK, Juli 1997, 355 ff.).

Die vom Staat anerkannte protestantische Kirche Chinas hat sich eine neue Kirchenordnung gegeben (vgl. den Text in: China heute, 1997, S. 42–46). Im Kapitel über die Kirche heißt es, die chinesische Kirche teile mit der Weltkirche das Leben in der Nachfolge und pflege gleichberechtigte und freundschaftliche Beziehungen mit Kirchen an anderen Orten der Welt. Gleichzeitig sei die chinesische Kirche unabhängig und selbständig: „Sie steht in keinerlei untergeordneter Beziehung zu ausländischen Kirchen und wird auch nicht von ausländischen Kirchen kontrolliert." Auch die lokalen Kirchen werden doppelt bestimmt: Als geistliche Gemeinschaften von Menschen, die an Christus glauben, sowie als gesellschaftliche Gruppen, „die die Verfassung, Regelungen und Regierungspolitik achten, sowie die gesellschaftliche Entwicklung Chinas, den Aufbau des Landes und das Werk des Weltfriedens unterstützen".Zu den Gläubigen heißt es, sie sollten der Lehren der Bibel folgen und die Regeln der Kirche beachten; sie sollten „gute Bürger sein, Patriotismus zeigen, die Gesetze befolgen und sich für die Gesellschaft einsetzen".

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 10 51. Jahrgang Oktober 1997

In Wahrheit seiner Identität gemäß leben
kann man nur in der Bewegung der Umkehr.

Gruppe von Dombes

Sündige Kirche

„Christen haben Taten begangen, die das Evangelium verurteilt" – so Johannes Paul II. während seines jüngsten Besuchs in Paris (vgl. ds. Heft, S. 504) im Gedenken an die „Bartholomäusnacht" des 23./24. August 1572, der seinerzeit Tausende französischer Protestanten in Paris und der Provinz zum Opfer fielen. Solche und ähnliche Äußerungen des Papstes sind inzwischen fast schon Tradition. Der langgediente „Vatikanist" *Luigi Accattoli* kam in einem Kommentar zum neuesten Schuldbekenntnis Johannes Pauls II. auf bis zu hundert Gelegenheiten, bei denen der Papst in seinem bisherigen Pontifikat ein historisches Urteil korrigiert, eine Schuld eingestanden oder um Vergebung gebeten habe (Corriere della Sera, 24.8.97).

Johannes Paul II. hat so z. B. 1992 im Senegal die Beteiligung von Christen am Sklavenhandel beklagt und im gleichen Jahr in Santo Domingo an die „unendlichen Leiden" erinnert, die den Bewohnern Lateinamerikas während der Zeit der Eroberung und Kolonisation zugefügt wurden. Im mährischen Olmütz bat er 1995 „im Namen aller Katholiken" um Vergebung für das Unrecht, das an den Nichtkatholiken dieser Region verübt wurde. Er bedauerte ebenfalls 1995 in einem „Brief an die Frauen" die „Fälle objektiver Schuld" von „zahlreichen Söhnen der Kirche" im Verhalten gegenüber den Frauen.

Für den Papst bilden die Eingeständnisse geschichtlicher Schuld der Christen und der Kirche ein entscheidendes Element der Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000. Das grundlegende Drehbuch dafür lieferte eine Vorlage Johannes Pauls II. für die außerordentliche Kardinalsversammlung im Juni 1994, die dem Vorblick auf die Jahrtausendwende gewidmet war. Dort findet sich der zentrale Satz: „Es ist notwendig, daß auch die Kirche im Licht dessen, was das Zweite Vatikanum gesagt hat, aus eigener Initiative die dunklen Aspekte ihrer Geschichte neu aufgreift und sie im Licht der Prinzipien des Evangeliums bewertet." Das moralische Prestige der Kirche werde dadurch in keiner Weise beschädigt, sondern durch das mutige und ehrliche Eingeständnis der eigenen Irrtümer vielmehr gestärkt.

Die päpstlichen Vergebungsbitten sind mehr als diplomatische Rhetorik

Die verschiedenen Äußerungen Johannes Pauls II. zur geschichtlichen Schuld der Kirche bzw. ihrer Glieder lassen sich bei genauerem Hinsehen zwar nicht einfach über einen Kamm scheren. Sie sind teilweise auch ziemlich vorsichtig bis verklausuliert formuliert und scheinen gelegentlich mit der einen Hand etwas zu geben, was mit der anderen schon wieder genommen wird. Dennoch spricht eigentlich alles dafür, daß es sich bei den zahlreichen päpstlichen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten nicht um höflich-diplomatische Floskeln oder rhetorische Pflichtübungen handelt, die von der jeweiligen Situation gleichsam erzwungen werden, sondern daß sie theologisch-ekklesiologisch ernst gemeint sind.

In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums findet sich am Ende des ersten Kapitels über das Mysterium der Kirche der schöne Satz, die Kirche sei „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig", sie gehe „immerfort den Weg der Buße und Erneuerung" (LG 8). Der damit ausgedrückte Sachverhalt ist im Grundsatz eigentlich unstrittig. Von der Heiligkeit als einem der im Glaubensbekenntnis veranker-

ten Kirchenattribute läßt sich schlechterdings nicht sprechen, ohne in irgendeiner Weise auch die Verstrickung der Kirche in Schuld und Versagen zu erwähnen. Allerdings können die Akzente innnerhalb dieses Rahmens sehr unterschiedlich ausfallen.
Man kann stärker das *bleibende Paradox* der gleichzeitig heiligen *und* sündigen Kirche betonen (von der Kirche als der „casta meretrix" sprachen die Kirchenväter) oder aber die eine Seite auf Kosten der anderen hervorheben. Die Geschichte der Kirche läßt sich dann entweder als eine einzige Abfolge von Fehlern und Schuldverstrickungen zeichnen, in der jeweils nur einige wenige wahrhaft Gläubige das Licht des Evangeliums bewahrt und sich als „heiliger Rest" gegen die allgemeine Verderbtheit gestellt haben. Oder sie wird als eine Erfolgsgeschichte beschrieben, in der höchstens einzelne schwarze Flecken das ansonsten strahlende Bild trüben, aber die Heiligkeit der Kirche im Wesen nicht antasten können.

Die Konstitution „Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils bezeichnet die Kirche selbst als einen mächtigen und fortdauernden Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegbares Zeugnis ihrer göttlichen Sendung, „nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, außerordentlichen Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, wegen ihrer katholischen Einigkeit und unbesiegten Beständigkeit" (DH 3013). Von Versagen, Schuld oder Sünde ist in diesem Zusammenhang mit keinem Wort die Rede. Im Selbstverständnis der katholischen Kirche dominierte in der Reaktion auf die massiven gesellschaftlichen und geistigen Umbrüche von Aufklärung und Revolution ja auch die Vorstellung von der Kirche als dem „Haus voll Glorie", wie es in dem bekannten, für das „Gotteslob" aber bezeichnenderweise umgetexteten Kirchenlied heißt.

Die Kirche kann sich nicht von den Sünden ihrer Glieder davonstehlen

Eine Kirche, die sich in erster Linie als „Haus voll Glorie" sieht, pocht auf ihre „objektive" Heiligkeit als Institution der Gnadenvermittlung, die sich nicht zuletzt in ihrer amtlich-hierarchischen Verfassung mit dem Papstamt an der Spitze äußert. Sie kennt in ihrer Entwicklung über die Jahrhunderte hinweg keine wirklich gravierenden Traditionsbrüche und betrachtet sich deshalb auch nicht als immer wieder erneuerungsbedürftig. Sie tut sich auch ausgesprochen schwer damit, Fehler und Schattenseiten ihrer eigenen Geschichte einzugestehen oder gar nachträglich dafür um Verzeihung zu bitten. Damit würde man ja nur den Kritikern im Innern und vor allem den Feinden draußen Munition liefern und den eigenen Zusammenhalt unnötig schwächen!
Die Auffassung, die Kirche solle sich mit Selbstanklagen und Schuldbekenntnissen möglichst zurückhalten und lieber das Positive in ihrer Geschichte herausstellen, ist auch heute noch anzutreffen. Zum einen handelt es sich dabei um *Restbestände* des auf Geschlossenheit und klare Frontstellungen gegen den äußeren Feind setzenden Kirchenbilds aus der zweiten Hälfte des 19. und der ersten des 20. Jahrhunderts, die – beileibe nicht nur in Rom – nach wie vor in manchen Köpfen stecken.

Zum anderen sind es *Reaktionen* auf die Neuansätze im Kirchenverständnis durch das Zweite Vatikanum und ihre Wirkungen in den letzten Jahrzehnten. Die katholische Kirche, so wird hier argumentiert bzw. geklagt, sei nach dem jüngsten Konzil von einem Extrem ins andere gefallen. Sie habe die Gewissenerforschung im Blick auf die eigene Geschichte exzessiv betrieben und dabei ihr gesundes Selbstbewußtsein zu sehr beschädigt. Offensichtlich gab es auch bei der Kardinalsversammlung von 1994 bei Teilen des Gremiums deutliche Widerstände bzw. Reserven gegen den päpstlichen Vorstoß zugunsten einer ehrlichen und gezielten Aufarbeitung eigener Schuld mit der Begründung, damit sorge man für Verwirrung unter den Gläubigen und arbeite außerdem den Gegnern der Kirche in die Hände.
Es ist deshalb sicher kein Zufalll, daß die entsprechende Frage in dem offiziellen, vom Komitee für das Jubiläumsjahr 2000 herausgegebenen Kommentarband zum Apostolischen Schreiben „Tertio millennio adveniente" (Mailand 1996) ausdrücklich gestellt wird: „Warum auf die Vergangenheit zurückkommen? Riskiert man dabei nicht, eine Haltung steriler und ungesunder Selbstanklage zu begünstigen?" Die Antwort folgt in dem betreffenden Beitrag auf dem Fuß: Diese Gefahr bestehe dann nicht mehr, wenn das Verhältnis der Kirche zu den Sünden ihrer Glieder einerseits und zu ihrer eigenen Geschichte andererseits klar und deutlich herausgearbeitet werde.

In diesem Sinn ist zuallererst zu sagen: Die Unterscheidung zwischen *sündigen Gliedern* der Kirche und der als solchen *sündlosen* Kirche ist nicht durchzuhalten. Natürlich kann „die" Kirche als Kirche nicht sündigen, können das immer nur einzelne Gläubige, seien es Kleriker, Ordensleute oder Laien. Aber nach der einschlägigen Grundaussage des Zweiten Vatikanums bilden die „irdische Kirche" und die „mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche" eine „einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8). Also lassen sich die irdische und damit immer wieder auch sündenbehaftete, in Schuld verstrickte einerseits und die göttliche, unzerstörbar heilige, weil in der Treue Gottes begründete Seite der einen Kirche andererseits nie fein säuberlich voneinander trennen, so daß die Kirche nicht von den Sünden, vom Versagen ihrer Glieder immer betroffen wäre.
Die Kirche kann sich also nicht vor ihren Verfehlungen davonstehlen, zumal wenn es sich um solche handelt, die sie mit ihrer Autorität und durch ihre amtlichen Repräsentanten ausdrücklich gebilligt oder doch in Kauf genommen und ohne ernsthaften Widerspruch zugelassen hat. Sie kann sich schon deshalb nicht beschönigend und in einem problematischen Sinn relativierend davonmachen, weil sie immer auf den *Maßstab des Evangeliums* verwiesen ist, aus dem sie ihre

Identität gewinnt und vor dem sie sich auch in ihrem Verhalten rechtfertigen muß. Im übrigen gab es ja auch in jeder kritischen Phase der Kirchengeschichte einzelne Christen, Gruppen und Bewegungen, die aus dem Evangelium heraus den Finger auf Verfehlungen und Abwege gelegt haben – ob mit oder ohne schnellen Erfolg.

Die Geschichte der Kirche von den ersten Gemeinden bis in die Gegenwart zerfällt nicht in gegeneinander abschließbare, nur aus sich selbst heraus zu bewertende Epochen, die heutiges kirchliches Leben und Nachdenken eigentlich nichts mehr angehen. Es besteht ungeachtet aller kulturellen Unterschiede und geschichtlichen Wandlungen und Brüche eine *Kontinuität*, die letztlich daher rührt, daß Kirche konstitutiv auf ihren Ursprung im Werk Jesu Christi bezogen ist und bleibt. Das paulinische Diktum „Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit" (1 Kor 12,26) gilt nicht nur für die christliche Gemeinde der jeweiligen Gegenwart, sondern in gewisser Weise auch für das Verhältnis der Kirche von heute zu ihren früheren geschichtlichen Gestalten und deren Schattenseiten.

Der Aufarbeitungsprozeß muß weitergehen

Das bedeutet nun wiederum nicht, man dürfe umstandslos vom heutigen Standpunkt aus das Verhalten und vor allem Fehlverhalten der Kirche im Mittelalter, der Antike oder der früheren Neuzeit beurteilen, ohne den damaligen historisch-kulturellen Bedingungen Rechnung zu tragen. Ein solches Vorgehen würde ja wiederum nicht ernst nehmen, daß es Kirche nur *in* und *als* Geschichte gibt. Deshalb hängen Schuldbekenntnisse ohne möglichst genauer historischer Klärung der einschlägigen Zusammenhänge in der Luft, mögen sie auch noch so gut gemeint sein. Dementsprechend finden in diesem Spätherbst und im Frühjahr 1998 in Rom zwei großangelegte Symposien zur historischen Aufarbeitung des christlichen Antisemitismus und der verschiedenen Formen der Inquisition im Rahmen der Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000 statt.

Aufarbeitung vergangener Fehler und Schuldverstrickungen der Kirche und Bewältigung der heutigen dringlichen Herausforderungen sollte man auf keinen Fall gegeneinander ausspielen, als stünde das eine dem anderen im Weg. Eine Kirche, die – volkstümlich formuliert – Leichen im Keller versteckt hat, sich also weigert, ihrer Vergangenheit ins Auge zu blicken und daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen, wird auch mit ihrer Sendung in der Gegenwart nicht wirklich zurechtkommen. Und umgekehrt gilt natürlich, daß sich Phantasie und Sensibilität bei der Evangelisierung im ausgehenden 20. Jahrhundert nicht durch Vergebungsbitten und Schuldbekenntnisse ersetzen lassen.

Entscheidend ist auch nicht, ob bis zum Jubiläumsjahr 2000 oder in seinem Verlauf von offizieller kirchlicher Seite möglichst viele „Fälle" aus dem Sündenregister der Kirche neu bewertet und in diesem Sinn „aufgearbeitet" werden. Schließlich ist ja jeder Fall anders gelagert, ob Hus oder Savonarola, ob Inquisition oder christlicher Antijudaismus. Entscheidend ist vielmehr, daß dieser Prozeß, zu dem Johannes Paul II. vor allem in den letzten Jahren so viele Anstöße gegeben hat, überhaupt weitergeht und das Bild der katholischen Kirche insgesamt mitprägt, sei es für ihre eigenen Gläubigen, für die anderen christlichen Kirchen und die nichtchristlichen Religionen wie für die allgemeine Öffentlichkeit.

Die „Kriminalgeschichte des Christentums" *(Karlheinz Deschner)* steckt längst so sehr im Bewußtsein vieler Zeitgenossen, daß sich gegen entsprechende Vorwürfe und Klischees oft nur schwer angehen läßt. Mancher wird auch weiterhin auf kirchliche Schuldbekenntnisse, Versöhnungsbitten und posthume Rehabilitierungen von früher Verurteilten mit dem Verdacht reagieren, die Kirche wolle auf diese Weise gut Wetter machen und ihren Kritikern Wind aus den Segeln nehmen, ohne sich im Kern wirklich geändert zu haben. Die Reue komme reichlich spät, werden andere der Kirche vorhalten. Dennoch gibt es für die Kirche keine Alternative zum ehrlichen Umgang mit den Schattenseiten der eigenen Geschichte. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie nämlich auch glaubwürdig überzogene Anschuldigungen und ideologisch zurechtgemachte Geschichtsbilder zurückweisen.

Die jüngste Vergebungsbitte Johannes Pauls II. am Jahrestag der Bartholomäusnacht erinnert an das Schuldkonto, das die Kirchen im Zusammenhang mit ihren *Spaltungen* angesammelt haben. In den Ausführungen des Zweiten Vatikanums zu den Prinzipien des katholischen Ökumenismus findet sich auch der Hinweis, alle Katholiken müßten darum bemüht sein, daß die Kirche „von Tag zu Tag geläutert und erneuert" werde (UR 4). Ohne Bereitschaft zur Bekehrung waren und sind entscheidende Schritte auf dem Weg zu mehr Gemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen nicht denkbar, auch wenn Schuldbekenntnisse die sorgfältige Klärung der Differenzen im Glaubensverständnis natürlich nicht ersetzen können. Aber Ökumene hat immer auch eine symbolische Dimension, deren Gewicht nicht zu unterschätzen ist.

Eine Kirche, die zu ihrer Schuld steht, sich angesichts ihrer Verfehlungen gegen die eigene Botschaft nicht in Apologie flüchtet und die Schattenseiten ihrer Vergangenheit nicht beschönigt, gewinnt schließlich auch *gegenüber ihren eigenen Gliedern* an Glaubwürdigkeit. Sie kann nicht vom einzelnen Christen Buße und Umkehr fordern, ihm in ihrer Verkündigung den Maßstab des Evangeliums als Herausforderung vor Augen stellen, ohne ihre institutionelle Verfaßtheit, ihr Lehrgefüge und ihren Umgang mit den Menschen immer wieder daraufhin zu befragen, ob diese dem Geist der Erneuerung und Buße entsprechen. Schuldbekenntnisse und Vergebungsbitten im Rückblick auf frühere Epochen der Kirchengeschichte verlangen so unabweisbar nach Konsequenzen für den heutigen kirchlichen Alltag. *Ulrich Ruh*

Erziehen

Auch Kriminalstatistiken können so und so gelesen werden

Die Kriminalitätsentwicklung macht wieder Schlagzeilen. Näher besehen allerdings weniger diese selbst als vielmehr die Art und Weise, wie öffentlich und politisch damit umgegangen wird. Ein bislang ziemlich ungewohntes Bild: Selbst SPD-Politiker, besonders solche des Nordens, die üblicherweise alles, was nach Law and Order riecht, weit von sich weisen, überbieten ihre „konservativen" politischen Gegner und gegenseitig sich selbst geradezu in der Forderung nach härterem Durchgreifen von Polizei und Justiz und, soweit es noch irgendwie ins parteipolitische Konzept paßt, nach strengeren Gesetzen. Feingefühl gegenüber Minderheitsgruppen ist dabei wenig gefragt. Differenzierungen behindern nur die Wirkung.

So macht es sich z. B. für die Wahlphysiognomie der jeweiligen Partei besonders gut, auf den hohen Ausländeranteil in der polizeilichen Kriminalitätsstatistik (28,3 Prozent der registrierten Fälle 1996) hinzuweisen und die konsequente Ausweisung von Straftätern ausländischer Herkunft zu fordern, ohne nähere Angaben darüber zu machen, um welche Gruppen von Ausländern es sich dabei ganz überwiegend handelt und welche Ursachen dafür maßgebend sind. Was macht es schon, wenn die Deutung das Problem insgesamt in die falsche Richtung drängt, wenn Sündenböcke aufgebaut werden und die ohnehin bald latent, bald offen grassierende Fremdenfeindlichkeit dadurch zusätzliche Nahrung findet.

Man wird zwar gut daran tun abzuwarten. Eine Serie von Landtagswahlen steht bevor, im September 1998 folgt die nächste Bundestagswahl. Die innere Sicherheit ist seit je klassisches, wenn auch vielfach überschätztes Thema der Wahlauseinandersetzung. Es kann also sein, daß der „Diskurs" darüber nach einem Jahr wieder eine ganz andere Färbung annimmt. Man will ja schließlich auch bleiern rechte Wähler für das eigene Lager gewinnen, und etwas Gutes hat der Streit bei aller Vergröberung ja trotzdem. Immerhin hat er die Verabschiedung des „großen Lauschangriffs", des Gesetzes über die mit strengen Auflagen versehene elektronische Wohnraumüberwachung im Falle des Verdachts organisierter Kriminalität, erleichtert.

Wie aber verhält es sich mit der Kriminalitätsentwicklung selbst? Folgt man der im Juni vom Bundesinnenminister veröffentlichten Polizeilichen Kriminalstatistik 1996, dann ist die Gesamtzahl registrierter Straftaten gegenüber 1995 leicht (um 0,3 Prozent) zurückgegangen, die *Aufklärungsquote* mit 49 Prozent aber (seit 1969) auf einen Höchststand gestiegen. Der leichte Rückgang ist allerdings fast ausschließlich auf ein merkliches Abflauen bei Diebstahldelikten (vor allem bei Auto- und Fahrraddiebstählen) und auf einen Gesamtrückgang von drei Prozent bei den Diebstahldelikten in den neuen Bundesländern zurückzuführen. Angesichts des hohen Niveaus von insgesamt 6,65 Millionen registrierten Straftaten und angesichts der Tatsache, daß trotz der verbesserten Aufklärungsquote nicht einmal jede zweite Straftat aufgeklärt werden kann, gewiß keine beruhigende, aber auch keine katastrophale Entwicklung. Akuten Anlaß zur Sorge und zum Dagegenhalten geben indessen drei Bereiche: das *organisierte Verbrechen,* die Zunahme der *Wirtschafts- und wirtschaftsnahen Kriminalität,* deren zu geringe Beachtung bei der Vorstellung der Jahresstatistik 1996 von SPD-Abgeordneten zu Recht kritisiert wurde, die *Jugend- und Kinderkriminalität.*

Bedenkt man, daß allein die Gelder, die durch Steuerflucht dem Fiskus entzogen werden, ungefähr die Summe der jährlichen Neuverschuldung des Bundes ausmachen, berücksichtigt man die zig Milliarden, die durch Veruntreuung, Korruption und Subventionsbetrug durch kriminelle Hände gehen, und beachtet man, daß allein in Deutschland jährlich an die fünfzig Milliarden „schmutzige" Gelder hauptsächlich aus dem Drogenhandel gewaschen werden, dann bekommt man eine Vorstellung, wie weit die Weiße-Kragen-Kriminalität sich in der Gesellschaft eingenistet hat und sich in Teilbereichen mit dem organisierten Verbrechen vermengt.

Daß der *Ausländeranteil* am organisierten Verbrechen mit 62,2 Prozent enorm hoch ist, kann allerdings insofern nicht überraschen, als dieser ganz überwiegend auf das Konto international operierender Gruppen und auf Personen vorübergehenden Aufenthalts im Bundesgebiet geht. Nimmt man den nicht zu leugnenden hohen Anteil von Ausländern an terroristischen Aktionen dazu, und bedenkt man den besonders hohen Ausländeranteil (42,5 Prozent) bei den 21- bis 25jährigen Straftätern, dann ist nicht nur auf solche Zahlen hinzuweisen. Gleich in dreifacher Hinsicht ist mehr Ehrlichkeit gefordert: Zum einen durch Eingrenzung auf die tatsächlich kriminell agierenden Gruppierungen. Zum anderen muß der Bevölkerung klar gemacht werden, daß sich mit der Europäisierung und Globalisierung auch das binnendeutsche gesellschaftliche Klima verändert und man sich darauf einzustellen hat. Und drittens wird man sich angesichts des hohen Anteils von Ausländern an der Kriminalität jüngerer Jahrgänge fragen müssen, was von deutscher Seite an Integrationsbemühungen vernachlässigt wird und wie weit man durch integrationswidriges Verhalten selbst die Übel mit verursacht, die man beklagt.

Vergegenwärtigt man sich überdies die kriminellen Energien, die in der Wirtschaft und in wirtschaftsnahen Bereichen am Werk sind, so nehmen sich die Sozialhilfegeld-Erschleichungen und selbst die deutschlandweit 1996 registrierten 131 000 tatverdächtigen Kinder und Jugendlichen unter 14 Jahren (rund die Hälfte von ihnen wegen Ladendiebstahls) nur wie ein Schatten eben dieser Gesellschaft aus. Dennoch ist die Jugend- und besonders die zunehmende Kinderkriminalität auch angesichts der (besonders

bei letzterer) hohen Dunkelziffern der wundeste Punkt am Ganzen. Zumal nicht nur ein erklecklicher Teil der sogenannten Alltagskriminalität von Noch-nicht-Strafmündigen ausgeht, sondern Gewaltdelikte von Jugendlichen und unter Jugendlichen und Kindern noch weit stärker zunehmen.
Herabsetzung des Strafmündigkeitsalters und Verschärfung der Strafmaße wären hier, weil der zu billige, der falsche Weg. Die Schaffung oder Verstärkung von „Netzwerken" zwischen Erziehern, Sozialarbeitern, kommunalen Jugendämtern, Polizei und Justizbehörden, wie sie von verschiedener Seite gefordert werden, dürften demgegenüber sehr viel hilfreicher sein. Die Verhütungs- und Heilungskräfte können aber auch auf diesem Wege nur *langfristig* wirken: durch Eindämmung der sozialen wie der erzieherischen Ursachen (wobei letztere nicht durch erstere weggeredet werden dürfen), und wo Verhütung zu spät kommt, durch die altersangemessene Strafart. Es muß nicht der Pranger wieder her. Auch da sind amerikanische Richter keine Beispielgeber. Wiedergutmachung in der direkten Opfer-Täter-Begegnung ist gewiß der bessere Weg. Und es kommt wohl auch nicht so sehr darauf an, ob die Entwendung von Süßigkeiten oder Spielsachen oder die Beschädigung von Mobiliar als Strafbestand oder als Ordnungswidrigkeit eingestuft werden, sondern daß die Strafe sozial ausgerichtet ist und auf dem Fuße folgt. Auch hier gilt: educators first. *se*

Ehrlich

Renovabis-Kongreß über Kirche in Osteuropa

Auch acht Jahre nach der Wende ist für die Kirche im früher kommunistisch beherrschten Teil Europas immer noch Umbruchzeit. Die rechtlichen Beziehungen zum Staat sind teilweise noch nicht umfassend geregelt, man trägt noch schwer an den Wunden jahrzehntelanger Unterdrückung, Behinderung und Abschließung. Es gibt interne Auseinandersetzungen über den richtigen Weg der Kirche unter den neuen Bedingungen politischer wie kultureller Freiheit und Probleme mit ihrer öffentlichen Präsenz.
Auf diesem Hintergrund versuchte jetzt der erste Internationale Kongreß von „Renovabis" Anfang September in Freising eine Zwischenbilanz. Die 1993 gegründete „Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken für die Menschen in Mittel- und Osteuropa" hat 1996 insgesamt 1115 Projekte zwischen Tschechien und Kasachstan, Estland und Georgien mit 51,3 Mio DM gefördert. Jetzt trat sie erstmals mit einer großangelegten Veranstaltung an die Öffentlichkeit, die an die Tradition der bis 1995 in Königstein abgehaltenen Kongresse „Kirche in Not" anknüpft und zu einer festen Einrichtung werden soll.
Beim Kongreß im Schatten des Freisinger Doms herrschten im Blick auf die Lage der Kirche im früheren Ostblock *selbstkritisch-ehrliche* Töne vor. Der Prager Erzbischof und CCEE-Präsident, Kardinal *Miloslav Vlk*, gab zu Protokoll, die Katholiken in der Tschechischen Republik hätten noch nicht genügend zur Kenntnis genommen, daß sie zu einer Minderheit von nicht mehr als 30 Prozent der Bevölkerung geworden seien. Die Hoffnung, nach dem Zusammenbruch des Kommunismus werde die neue Freiheit die Kirchen wieder füllen, habe sich als trügerisch erwiesen. Vlk sprach in aller Offenheit über die Polarisierung der kirchlichen Szene in seiner Heimat, die den notwendigen Dialog blockiere.
Der ungarische Erzabt *Imre Asztrik Várszegi* (Pannonhalma) sekundierte für sein Land, die Kirche gehe zu wenig auf die Menschen zu; ihr gesellschaftliches Ansehen sei heute viel geringer als unmittelbar nach der Wende. Várszegi in einer aufschlußreichen Podiumsdiskussion über Chancen und Aufgaben der Kirche in einer glaubensfremden Welt: „Wir Christen sind nicht in der Lage, über unseren Glauben glaubhaft zu sprechen."
Mit einem wahren Feuerwerk an angriffiger Ironie attackierte der tschechische Theologe und Psychologe (und frühere Untergrundpriester) *Tomáš Halík* ein Grundübel, das nicht nur seiner Meinung nach die Erneuerung der Kirche im postkommunistischen Europa erschwert: Die Angst vor dem „Westen". Die im Osten heute wirksamen Stereotypen vom „verrotteten Westen" seien im Westen entstanden. Dort funktionierten sie als eine mögliche Interpretation einer komplexen gesellschaftlichen Situation und würden nicht zum Nennwert genommen. Im Osten mit seiner mangelnden Kenntnis der westlichen Realität dienten solche Stereotypen aber als Begründung für Entscheidungen in Richtung Isolationismus.
Bei aller Ehrlichkeit und Kritik an Defiziten der eigenen Kirche strahlten die Referenten aus den mittel- und osteuropäischen Reformstaaten aber durchaus auch *Selbstbewußtsein* aus. Die polnische Soziologin *Aniela Dylus* etwa ging sehr klar den politischen Irrwegen und Modernitätsdefiziten des polnischen Katholizismus nach, meinte aber auch, die Kirche in Polen habe „trotz vieler begangener Fehler und erlittener Niederlagen dennoch genug innere Kraft bewahrt, um einer zerstrittenen Welt ihren göttlichen Frieden anbieten zu können". Nachdrücklich würdigte sie in diesem Zusammenhang den jüngsten Besuch Johannes Pauls II. in seiner Heimat (vgl. HK, Juli 1997, 334 ff.).
Bischof *Karl Lehmann* sprach in Freising mit Recht von einer „neuen Unbefangenheit" der Vertreter aus dem östlichen Teil Europas und sah eine neue Phase der Begegnung der Kirchen von Ost und West heraufziehen. Diese neue Phase kann nur glücken, wenn beide Seiten ihren Beitrag leisten: Der kirchliche „Westen" muß sich kritische Anfragen im Blick auf seine Lebendigkeit und Erneuerungsfähigkeit aus dem postkommunistischen Europa gefallen lassen und gleichzeitig seine Hilfestellungen für die Kirchen jener Länder beharrlich fortsetzen, sei es im Medienbereich oder in der Laienarbeit, in der Er-

wachsenenbildung oder theologischen Ausbildung. Im „Osten" wären Verhärtungen und Blockierungen abzubauen, bräuchte es mehr innerkirchlichen Dialog wie das verstärkte Bemühen um ein uneigennütziges Zeugnis in der Gesellschaft.
Bei seinem Deutschlandbesuch im Juni 1996 hat Johannes Paul II. eine zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa angekündigt (vgl. HK, August 1996, 395). Sie wird (vermutlich im Herbst 1999) Gelegenheit zu einem breit angelegten Austausch zwischen Bischöfen aus ganz Europa bieten. Wichtiger als solche Treffen ist aber das alltäglich-„normale" Netz von Kontakten und Begegnungen zwischen Ost und West auf allen Ebenen und in allen Bereichen des kirchlichen Lebens mit seinen Lerneffekten. Das hat der erste Renovabis-Kongreß jetzt deutlich gezeigt. *ru*

Das Patt

Der „Fall Chur" nach dem Ad-limina-Besuch der Schweizer Bischöfe

Lange vor ihrem Ad-limina-Besuch Anfang September hatten die Schweizer Bischöfe vereinbart, über die Ergebnisse ihrer Gespräche im Vatikan erstmals auf einer Medienkonferenz in der Schweiz zu informieren; erst danach sollten die Bischöfe als einzelne Stellungnahmen abgeben dürfen. Am Vorabend dieser Medienkonferenz strahlte das Fernsehen jedoch ein Interview mit Bischof *Wolfgang Haas* (Chur) aus, in dem sich dieser über die Gespräche in Rom sehr zufrieden zeigte, weil er dort für seinen Weg Unterstützung gefunden habe. In einem schriftlich geführten Interview mit der Tageszeitung „Südostschweiz", das am Tag nach der Medienkonferenz erschien, bekräftigte er: „Ich weiß mich darin bestätigt, daß mein bischöflicher Dienst in Übereinstimmung mit dem steht, was die Kirche verkündet und verwirklicht sehen will. Ich habe nie anders Bischof sein wollen als eben in Einheit mit dem Nachfolger Petri und dem weltweiten Bischofskollegium."
Der schweizerische Teil dieses Bischofskollegiums hatte jedoch vor noch nicht einem Jahr die Situation im Bistum Chur als „objektiv beinahe ausweglos" und eine Lösung „ohne personelle Verschiebungen" als nicht möglich bezeichnet. Dafür, daß diese Erklärung mißbilligt werde, erklärte Bischof Haas, seien die Signale deutlich genug, und dazu brauche man nicht einmal nach Rom zu gehen. Diese Erklärung sei „nicht nur eine Verletzung der darin gemeinten oder davon betroffenen Personen, sondern auch eine Verwundung der kirchlichen Lebensgemeinschaft überhaupt". Auf der Medienkonferenz bezeichneten die Bischöfe *Henri Salina* (Saint Maurice) und *Kurt Koch* (Basel) die Äußerung von Bischof Haas dem Fernsehen gegenüber als *seine* Sicht der Dinge, als seine Wahrnehmung; die anderen Bischöfe hätten eine *andere* Sicht und eine andere Wahrnehmung.
Im Namen dieser anderen Bischöfe erklärte Abt-Bischof Salina als Präsident der Bischofskonferenz „in der Folge der offenen und direkten Aussprachen, die wir in Rom gehalten haben und die wir mit dem Apostolischen Stuhl führen, ist zu sagen, daß es sich nicht um endgültige Gespräche handelt, und ich denke persönlich, daß die Frage, die die Quelle der Schwierigkeiten und Leiden für viele ist – nicht zuletzt auch für den, der im Zentrum der ganzen Debatte steht –, daß diese Frage keineswegs schubladisiert ist. Es müssen noch weitere Überlegungen angestellt, Wege gesucht werden, die zum Frieden führen, diesem Frieden, den der Herr geben kann. Diese Wege müssen verständlicherweise im Respekt aller Beteiligten gefunden werden. Zum jetzigen Zeitpunkt können die Mitglieder der Schweizer Bischofskonferenz nicht mehr dazu sagen. Also zusammengefaßt: Eine gute und gerechte Lösung steht noch aus. Es bleibt lediglich anzumerken, daß grundsätzlich während einer visitatio ad limina keine eigentlichen Entscheidungen getroffen werden."
Die Ad-limina-Ansprache Johannes Pauls II. ist so allgemein gehalten, daß aufgrund dieses Textes allein nicht gesagt werden kann, wen Rom damit mehr in Pflicht nehmen wollte, den Bischof von Chur oder die anderen Bischöfe. Zum Auftrag des Bischofs beispielsweise erklärt der Papst, die Integrität des Glaubens, die zu bewahren eine Sorge des Bischofs sei, beinhalte „fundamentale Aspekte, die weder durch die öffentliche Meinung noch durch von bestimmten Sondergruppen eingenommene Positionen in Frage gestellt werden dürfen". Dazu kann Bischof Haas überzeugt sagen, er verteidige die Integrität des katholischen Glaubens, wie er vom Lehramt der Kirche vorgelegt werde, und er habe sich sogar gegen Widerstände dafür eingesetzt, Professoren an die Theologische Hochschule Chur zu bringen, denen diese Integrität ebenfalls besonders wichtig sei.
Anderseits erklärte der Papst zur Seminarausbildung: „Bleibt dabei, der Qualität der geistlichen Formung und den Plänen für die intellektuelle Ausbildung große Bedeutung beizumessen. Die Ausbildung muß in jeder Hinsicht ausgewogen sein, um zur Reife eurer zukünftigen Mitarbeiter beizutragen. In diesem Rahmen empfiehlt es sich, den Erfordernissen der heutigen Welt Rechnung zu tragen, um auf eine Ausbildung der Dienste vorzubereiten, die unserer Zeit gut angemessen ist." Wenn man sich vergegenwärtigt, daß Bischof Haas vorgeworfen wird, er nehme in Chur Seminaristen auf, die auf ein Studium bildungsmäßig unzureichend vorbereitet seien, und wenn man ferner von den Schwierigkeiten weiß, die Pfarreien mit von Bischof Haas geförderten Priestern haben, könnte man diesen Passus der Papst-Ansprache durchaus als Mahnung für den Bischof von Chur lesen. Für die Lektüre entscheidend ist so die Sicht des interpretierenden Lesers bzw. der interpretierenden Leserin.
Von der Bischofskonferenz wird der entscheidende Unterschied zwischen Bischof Haas und ihr bzw. den anderen Bischöfen als unterschiedliche pastorale Sicht wahrgenommen. Seelsorger und Seelsorgerinnen seines Bistums akzep-

tieren zudem seinen pastoralen Stil nicht. Er selber sieht die Schwierigkeiten aber anderswo: „Das eigentliche Problem liegt meines Erachtens in der schmerzlichen Tatsache vielfältiger offenkundiger und versteckter Formen des Glaubensschwundes, namentlich was den Inhalt unseres katholischen Glaubens anbelangt. Da findet man allerlei Varianten der Teilidentifikation oder dessen, was man ‚Katholizismus à la carte' nennen könnte, jeder wählt sozusagen sein Menü, das ihm gerade gefällt oder entspricht."
Bischof Haas spricht damit ein weitreichendes pastorales Problem an, das auch religionssoziologisch belegt ist (vgl. dazu ds. Heft, S. 519). Seine Art, sich mit dieser Gegebenheit auseinanderzusetzen, entspricht dem minderheitlichen Rechtskatholizismus, für den der Churer Bischof so zur „Symbolfigur" geworden ist, und zwar weit über das Bistum Chur hinaus. So ist der Vorwurf, er sei nicht eigentlich Territorial-, sondern Personalprälat, nicht abwegig.
Um ihn kommt gewissermaßen ein *Flügelkampf* zwischen dieser Minderheit und einer Mehrheit zum Austrag, zu der neben den pastoral besorgten Bischöfen, Priestern und Engagierten tatsächlich auch „Auswahlkatholiken" und „Auswahlkatholikinnen" gehören. In diesen Flügelkampf konstruktiv eingegriffen hatte der Vatikan mit der Entsendung von Erzbischof *Karl-Josef Rauber* zunächst als Delegierter des Papstes und dann als Päpstlicher Nuntius in die Schweiz. Mit seiner Versetzung nach Ungarn in diesem Frühjahr hatte sich das heutige Patt angekündigt. *we*

Leitfiguren

Die Unterhaltungs- und Sensationsindustrie und deren tragische Heldinnen

Lady Di an sämtlichen Orten und in allen Medien. Unendlicher Gegenstand posthumer Verehrung. Über Wochen Stoff für Illustrierte jeglicher Couleur. In der Zeit zwischen dem tödlichen Unfall und der Beisetzung der Prinzessin vier, fünf, sechs Artikel pro Tag, selbst in seriösesten Presseerzeugnissen keine Ausnahme. Trauerbekundungen vor Ort und in aller Welt bis an den Rand öffentlicher Hysterie. Und alles zusammen als ein medienvermitteltes Weltereignis, wie es in überschaubarer Zeit keines gegeben hat. Gemessen daran waren die Nachrufe auf *Mutter Teresa* eine Woche später trotz Staatsbegräbnis und obligaten Trauergästen aus aller Welt nur Randbemerkungen.

Nur ein Einzelfall, von besonders vitaler Öffentlichkeitswirksamkeit aus den speziellen Umständen eines die Menschheit anrührenden individuellen Lebensschicksals heraus? Eine eher schlichte Frau aus hochnobler Familie, vom Thronanwärter entdeckt und zu Repräsentationszwecken geheiratet, gerät in eine Rolle, in der sie, halb Staatsrepräsentantin, halb Glamourgirl mit anrührendem Barmherzigkeitsappeal, ihre Öffentlichkeitsbegabung optimal entfalten und ausleben kann, an der sie aber, weil nicht geliebt und durch Sensationslust unbarmherzig überfordert, scheitert. Der tragische Tod überhöht das alles noch um ein Vielfaches. Die Schattenseiten einer sehr komplex gewordenen Persönlichkeit verschwinden in der Verdrängung. Das Idol vielschichtig, aber der Mythos überstrahlt alles.

Ein glorioser, sich jeder Interpretation entziehender Sonderfall also? Wohl nicht ganz. Erst Wochen vorher pilgerten Zehntausende nach Memphis und zelebrierten ihrem Pop-Idol Elvis zu dessen zwanzigstem Todestag eine Verehrungsliturgie, gegen die aller mittelalterliche Heiligen- und Reliquienkult nur als schwacher Abklatsch erscheint. Kaum eine Woche vergeht, wo auch dem Nicht-Illustriertenleser das Bild Marylin Monroes begegnet. Auch ein zum Mythos geronnenes Idol, nicht nur Sex-Idol, sondern im Mythos perpetriertes exemplarisches Einzelschicksal? Aber exemplarisch in was, für was? Und immer wieder Sissi, die junge unglückliche Kaiserin, als noch haltbarerer Mythos, mit dem ein ganzes Jahrhundert verkitscht wird, der aber immer wieder aufersteht und auch jetzt, um Dianas Schicksal zu beleuchten, zum Vergleich herangezogen wird.
Die Parallele drängt sich ja auch tatsächlich auf, auch im Verhältnis zu den anderen hier beispielshalber genannten. Alle verkörpern Jugend, früh ereilt sie ihr Schicksal, der tragische Tod. Sie wurden in Rollen gedrängt, die sie zum Gemeineigentum der Gesellschaft (der Menschheit) machten. Und sie scheiterten daran, weil begehrte wie aufgezwungene Rolle und Persönlichkeit sich nicht in Einklang bringen ließen.

Ist es vor allem das, was die Massen bis zur Selbstentblößung fasziniert? Die publikumswirksame Einheit von Öffentlichkeitscharisma und persönlichem Scheitern als Spiegel womöglich des sonst unausgesprochenen eigenen Lebensgefühls? Es kommt da wohl so manches zusammen: das Bedürfnis, festgemacht an medial vermittelten „öffentlichen" Personen, wenigstens für Augenblicke die Kleinheit und Enge der eigenen Existenz durch Spiegelung in einer größeren zu entrinnen; das Verlangen, eine verkümmerte Gefühlswelt zu vitalisieren, indem man sie nach außen kehrt: natürliches Verehrungsbedürfnis, und insoweit auch Religionsersatz? Oder Gelegenheit einfach, in medialer Kommunikation den persönlich empfundenen Verlust des Idols auszuleben, weil die eigene Lebenswelt zwar voller Aktivitäten, aber häufig buchstäblich menschenleer ist? Und Identifikation mit dem „Opfer" aus Selbsterlebnis auch?

Es fiel auf, daß in der publizistischen Verdeutlichung des Diana-Ereignisses fast nur dessen gesellschaftlich politische Seite zur Sprache kam: seine wie immer gedachte „revolutionierende" Wirkung auf die englische Gesellschaft: der Tod der Verstoßenen und dadurch erst recht verselbständigten Prinzessin als Mahnzeichen der Entfremdung der Royals von der britischen Bevölkerung.

Aber warum blieb die massenpsychologische und gewissermaßen anthropologische Seite des Ereignisses, die Frage, warum verhalten sich Menschen, als einzelne, als Masse und als einzelne in der Masse, so, wie sie sich verhalten, so gut wie ausgeklammert? Dies ist um so erstaunlicher, als in der Mythisierung zeitgenössischer Idole in extremer Weise ein Vorgang von sehr viel breiterer und facettenreicherer Wirkung zum Ausdruck kommt: die Verschiebung der Leitbilder und Leitbildfunktionen von den herkömmlichen (moralischen, religiösen, Herrschafts- und Leistungs-) Eliten auf von der Sensationspresse mitgesteuerte Vorbilder aus der Freizeit- und Unterhaltungsindustrie; auf, wenn man so will, kollektive Erlebnisbedürfnisse zugeschnittene Leitfiguren, die auch den Ton dafür abgeben, wie Leben zu sein hat.

Filmgrößen bestimmen über mehr als über die Geltung von Schönheitsidealen. Extremsportler (Himalajabezwinger, Spitzenfußballer, Ski-Idole) geben nicht so sehr willentlich, aber faktisch die Richtgeschwindigkeit in der Entwicklung zeitgenössischer Wertvorstellungen vor. Und: auch soweit diese echte Leistungsträger sind, zählt weniger die Leistung als solche als vielmehr der mitproduzierte Unterhaltungswert.

Die Sache gewinnt noch insoweit eine tiefere Bedeutung, als diese Erlebnis-, Leistungs- und Freizeitvorbilder öffentlich nicht nur nach ihrer Rolle als Rock-Stars, Models oder Extrembergsteiger beurteilt werden, sondern buchstäblich über Gott und die Welt, über Moral, Politik, Gesellschaft und Religion, Auskunft zu geben haben. Äußerungswille und Äußerungszwang stehen dabei meist im krassen Gegensatz zur Kompetenz in der Sache. Aber gerade auf diesem Wege werden sie zu Normträgern für die Allgemeinheit. Die Tatsache, daß selbst bei wiederholter und extremer Bestätigung des Vorgangs jedenfalls öffentlich darüber kaum nachgedacht wird, zeigt nur, wie selbstverständlich man sich daran gewöhnt hat. *se*

Mutter Teresa: Die „Prophetin der Nächstenliebe“ ist tot

Die Gründerin des Ordens „Missionaries of Charity“ starb am 5. September im Alter von 87 Jahren in Kalkutta, dem Ausgangspunkt ihres unermüdlichen Einsatzes für Arme, Waisen, Sterbende und Aidskranke. Sie wurde weltweit betrauert.

Nicht allein Angehörige der „Missionarinnen der Nächstenliebe“ fragten sich, was wohl „die Mutter“ zu diesem, ihrem eigenen Begräbnis gesagt hätte – ein vom Fernsehen in die halbe Welt übertragenes Staatsbegräbnis, dessen Dramaturgie vor allem durch die indische Armee bestimmt war. Die „Klientel“ Mutter Teresas, der sie in so einmaliger Weise ihr ganzes Leben bis zur völligen Identifizierung verschrieben hatte, mußte sich bei den Feierlichkeiten mit 12000 geladenen Gästen im Stadion Kalkuttas mit symbolischer Repräsentanz bescheiden: ein Waisenkind, ein Behinderter, ein Leprakranker und eine aus dem Gefängnis Entlassene brachten während der von Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* zelebrierten Eucharistiefeier Gaben zum Altar.

Dieser war geschmückt mit einem der bekanntesten Aussprüche Mutter Teresas, in dem die ihr eigene, umstandslose, gradlinige und vor allem praktische Spiritualität besonders treffend zum Ausdruck kommt: „Glaube ist eine Gabe Gottes. Glaube führt zu Liebe und Liebe zum Dienst am Nächsten. Der Dienst der Liebe ist Dienst des Friedens.“

Einen Gutteil der Faszination, die die Ordensfrau in dem weiß-blauen Sari weltweit ausübte, lag in solchen schlichten Sätzen, mit der Mutter Teresa ihre Arbeit, ihre Motivation und ihre Erfahrungen beschrieb – Früchte eines scheinbar nicht durch Zweifel oder intellektuelle Vorbehalte getrübten Glaubens.

Hatte es, neben vereinzelten Protesten von Hindu-Repräsentanten, auch von seiten des Ordens anfangs Bedenken gegeben, schien die jedem Protokoll entgegenstehende Zeremonie – Staatsbegräbnisse waren in Indien bislang Staatspräsidenten und Premierministern vorbehalten – in mehrfacher Hinsicht stimmig und passend, der Person und dem Werk Mutter Teresas angemessen. Fünf Tage war der Leichnam Mutter Teresas, in der Thomas-Kirche Kalkuttas aufgebahrt gewesen, um auch dem „Volk“ Gelegenheit zum Abschied zu geben.

Eine Auszeichnung auch für die Kirche in Indien

Schon früh waren der 1910 in Skopje geborenen Albanerin, hohe Auszeichnungen durch den indischen Staat zuteil geworden; Mutter Teresa – mit bürgerlichem Namen *Agnes Bojaxhiu* – war Anfang der 30er Jahre noch als Angehörige des irischen Loreto-Ordens nach Indien gekommen. 1962 wurde sie durch Premierminister Nehru mit dem „Padma Shri“-Verdienstorden ausgezeichnet. Zehn Jahre später erhielt sie den „Nehru-Preis“. Staatspräsident *Raman Narayanan*, im Juli dieses Jahres als erster „Dalit“, d. h. Kastenloser in dieses höchste Staatsamt gewählt, würdigte sie nun als Lichtblick und Aufbruchsignal für ganz Indien. Ein Teil der indischen Presse scheute nicht den Vergleich mit Gandhi. Aus der Mutter Teresa wurde in manchem Kommentar die „Mutter Indiens“.

Vor dem Hintergrund der nicht einfachen Situation, in erster Linie der ex-

tremen Minderheitsposition, in der sich die katholische Kirche in Indien befindet (vgl. HK, September 1997, 478 ff.), bleibt dabei ein Staatsbegräbnis für eine katholische Nonne trotz der Popularität des „Engels von Kalkutta" bemerkenswert. Es war eine Auszeichnung auch für die Kirche. Spürbar bescheiden traten die Repräsentanten der katholischen Kirche selbst beim offiziellen Trauerakt auf.

In ihrer konkreten Arbeit in Sterbe- und Waisenhäusern, für Leprakranke und Aidsinfizierte kannte Mutter Teresa keine Unterschiede von Konfession und Religion. Vertreter der anderen Religionsgemeinschaften in Indien, der Hindus, der Muslime, der Sikhs, der Buddhisten und der Parsen brachten während der Trauerzeremonie ebenfalls ihre Wertschätzung für Person und Werk der gelegentlich zur „Prophetin der Nächstenliebe" Erhobenen zum Ausdruck. Der immer wieder und vor allem zu Beginn ihres Wirkens vorgebrachte Verdacht, hinter dem Dienst an Armen, Kranken und Sterbenden könne ein handfestes Missionsinteresse stecken, wurde mit dieser Geste entkräftet. Mutter Teresa selbst hatte, ebensowenig wie sie sich in die oft recht kontroversen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Gruppen ihrer eigenen Kirche direkt und aktiv einmischte, auch nicht als Protagonistin des interreligiösen Dialogs oder interreligiöser Kontroversen eine aktive Rolle gespielt. Den Missionsvorwurf hatte sie gleichwohl immer entschieden zurückgewiesen.

Die Anwesenheit von etwa 350 ausländischen Würdenträgern beim Trauerakt, darunter der Gründer und Prior von Taizé, *Roger Schutz*, der italienische Staatspräsident, die Gattin des US-amerikanischen Präsidenten und die belgische sowie die spanische Königin, ebenso die nicht endenwollende Kranzniederlegung am offenen, mit der indischen Flagge bedeckten Sarg standen für die enorme Popularität, die die Friedensnobelpreisträgerin von 1979 (vgl. HK, Dezember 1979, 641 ff.) und US-amerikanische Ehrenbürgerin in der Weltkirche ebenso wie in der weltweiten Öffentlichkeit besaß.

Kaum zu überblicken sind die zahlreichen Auszeichnungen und Ehrenbezeugungen, die Mutter Teresa zuteil wurden. Sie war auch die erste Trägerin des „Friedenspreis Johannes XXIII.", verliehen 1971 durch Paul VI. Auf internationalen Konferenzen und Großveranstaltungen war sie eine immer wieder begeistert empfangene Rednerin. 1980 war sie Gast der Bischofssynode in Rom. In Deutschland blieben ihre gefeierten Auftritte bei den Katholikentagen von Freiburg 1978 und Berlin 1980 in Erinnerung.

Idealismus statt Professionalität?

Für Soziologen und Pädagogen war die von ihr vor allem auch auf Jugendliche ausgehende Faszination *der* lebende Beweis für die Sehnsucht des „modernen Menschen" nach klaren, einfachen und vor allem in der Übereinstimmung von Reden und Tun glaubwürdigen Vorbildern. Die bisher über 500 000 Freiwilligen, die in Sterbehäusern, Waisenheimen, Obdachlosenasylen des Ordens mitarbeiteten, kamen zum überwiegenden Teil aus Europa und den USA. Zwischen 30–50 Millionen US-Dollar jährlich fließen aus der ganzen Welt dem Orden zu, der seine Arbeit ausschließlich mit diesen Spenden finanziert.

Der umstandslose Umgang Mutter Teresas mit den Mächtigen und Reichen dieser Welt, den sie bei der nimmermüden Suche nach Unterstützung und neuen Möglichkeiten für die Gründung weiterer Niederlassungen ihres Ordens pflegte, war einer der Punkte, an denen sich ihre durchaus auch vorhandenen Kritiker stießen: Wissentlich lasse sie sich zu zweifelhafter Selbstrechtfertigung mißbrauchen. Überhaupt war ihnen die entschiedene Enthaltung gegen jede Form politischer Einmischung ein Dorn im Auge. So war der Orden auch immer mit dem Vorwurf konfrontiert, nur Symptome zu kurieren, da er sich nicht mit den Ursachen der Armut auseinandersetze.

Die fehlende Einbindung in ein umfassendes entwicklungspolitisches Konzept wurde ebenso moniert wie die mangelnde Professionalität, die mangelhafte Vorbereitung und Ausbildung der Mitarbeiter Mutter Teresas, besonders, was die medizinische Versorgung der von ihnen Betreuten betrifft. Anstoß erregte die Ordensfrau aber erst recht auch mit dem demonstrativen Gehorsam gegenüber ihrer Kirche und deren Lehramt, der für ihre Kritiker etwa in Fragen der moralischen Bewertung „künstlicher" Empfängnisverhütung im krassen Gegensatz zu ihrem indischen Erfahrungskontext stand.

Ihre Besuche im Westen, die Foren, die sich ihr bei den zahlreichen Auszeichnungen boten, nutzte Mutter Teresa dabei oft, um den Finger in die Wunden der westlichen Gesellschaft zu legen. Sie brandmarkte die soziale Gleichgültigkeit und Indifferenz, beklagte vor allem aber immer wieder die von ihr als skandalös empfundenen Abtreibungszahlen und -gesetzgebungen.

Gleichwohl war die jetzt, mit dem Tod Mutter Teresas auch wieder deutlicher zu hörende Kritik an der „Missionarin der Barmherzigkeit" immer vielschichtig: die Forderung nach mehr Professionalität im Dienst an den Armen etwa kam auch aus den eigenen Reihen. Rundumschläge, für die etwa der britische Journalist *Christopher Hitchens* („The Missionary Position, Mother Teresa in Theory und Practice", London 1995) steht, müssen wohl auch als Gegenbewegung verstanden werden auf das fast hagiographische Interesse, das bei Bewunderern und einigen Biographen Mutter Teresas schon sehr früh kaum zu übersehen war.

Der Orden der „Missionarinnen der Nächstenliebe", mit dessen Aufbau Mutter Teresa nach dem Austritt aus ihrer Kongregation 1948 in Kalkutta begonnen hatte, und der 1950 zuerst die bischöfliche, 1955 die päpstliche Anerkennung erlangte, ist längst zu einer weltweit verbreiteten Gemeinschaft geworden. Heute gehören dieser 4050 Schwestern an, die in mehr als 600 Ordenseinrichtungen, in über 100

Ländern ihren Dienst tun. Wesentliches Merkmal des Ordens ist ein *viertes Gelübde* seiner Mitglieder, das Versprechen des vorbehaltlosen und freien Dienstes an den Armen.

Schnell war der Orden über Indien hinaus gewachsen. Die ersten zehn Jahre arbeiteten die Schwestern nur in Kalkutta, 1979 gab es allein in Indien schon 158 Niederlassungen. Bereits 1965 wurde eine Niederlassung in der Nähe der venezolanischen Hauptstadt Caracas gegründet. Die Niederlassung in Rom entstand 1968 auf ausdrücklichen Wunsch Pauls VI. International fand die Gründung von Niederlassungen in Notstands- oder Krisengebieten die größte Aufmerksamkeit: etwa die 1971 in Nordirland und Bangladesh oder 1973 im Gazastreifen und in Äthiopien.

Über fünf Zweige verfügt mittlerweile das Werk Mutter Teresas. Die 1966 von Mutter Teresa gegründete, von den Schwestern jedoch unabhängige Kongregation der „Missionsbrüder der Nächstenliebe" umfaßt derzeit etwa 400 Angehörige, verteilt auf 60 Gemeinschaften in insgesamt 17 Ländern mit dem Schwerpunkt Indien oder Asien. Obwohl dieser auch Priester angehören, folgte eine weitere Gemeinschaft nur für Geistliche, die „Priestergemeinschaft der Nächstenliebe".

1976 wurden die „aktiven" Missionarinnen um einen kontemplativen Zweig, die „Schwestern des Wortes", erweitert. 1977 gab Mutter Teresa den Anstoß zur Bildung auch einer kontemplativen Brüdergemeinschaft. Eine weltweite Vereinigung der „Laienmissionare und -missionarinnen" wurde 1986 gegründet. Ihr gehören unverheiratete Laien an, die ebenfalls Gelübde abgelegt haben. Im weiteren Umfeld entstand zudem die Internationale Vereinigung der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen Mutter Teresas.

In Deutschland haben die „Missionarinnen der Nächstenliebe" Niederlassungen in Essen (die erste, 1974 gegründete), in Hamburg, Berlin, Chemnitz, München und Mannheim. Die insgesamt 26 Schwestern unterhalten Suppenküchen und arbeiten mit Alkoholabhängigen, Asylbewerbern und Obdachlosen.

Die Frage, wie es mit dem Orden nach dem Tod seiner charismatischen Gründerin weitergehen könnte, wird nicht erst seit den ersten Septembertagen dieses Jahres diskutiert. Dem von Mutter Teresa selbst seit 1990 mehrfach bekundeten Wunsch nach Ablösung als Generaloberin war erst im Dezember letzten Jahres entsprochen worden. Zuletzt hatte Johannes Paul II. Mutter Teresa sogar gedrängt, im Amt zu bleiben. Der Wahl ihrer Nachfolgerin ging eine zweimonatige Beratung voraus. Auch ihre Bewunderer hatten der Gründerin autoritäre Züge in der Leitung des Ordens bescheinigt; gleichermaßen erstaunt und besorgt festgestellt, wie sehr sie dem raschen Wachstum ihres Ordens zum Trotz alle Zügel in der Hand behalten hatte. Ähnliche Reaktionen rief auch immer wieder das Minimum an Infrastruktur und Organisation hervor, mit dem die Schwestern ihr enormes Arbeitspensum erledigten.

Die amtierende Generaloberin, die 63jährige Schwester *Nirmala*, leitete zuletzt den kontemplativen Zweig des Ordens. In den letzten Jahren hatte sie Mutter Teresa auf ihren Auslandsreisen begleitet.

Den ihr mit dem Amt zustehenden Titel „Mutter" wollte die vom Hinduismus zum Katholizismus konvertierte Akademikerin erst gar nicht annehmen. Immer wieder versicherte sie, es werde sich in der Struktur, der Arbeit und der Spiritualität des Ordens nach dem Tod Mutter Teresas nichts ändern. Ob nicht zumindest leichte Veränderungen in der Struktur des Ordens vorgenommen werden müssen, etwa die immer wieder diskutierte Konzentration auf Länder der Dritten Welt unumgänglich ist, wird schon die nächste Zukunft zeigen.

Mit dem Tod des „Engels der Armen" begann die Diskussion über die Selig- oder auch Heiligsprechung der so oft schon zu Lebzeiten als „Heilige" Bezeichneten. Auch der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, äußerte den Wunsch nach einer baldigen Seligsprechung. Zugleich gab er zu bedenken, daß ein reguläres Seligsprechungsverfahren auch aus Gründen der Gleichbehandlung mit anderen Kandidaten sinnvoll sei. Demnach ließe sich ein solches Verfahren auch für die „Missionarin der Nächstenliebe" erst fünf Jahre nach ihrem Tod eröffnen. *A. F.*

Glaubenskongregation: Neue Ordnung zur Lehrüberprüfung

Die Glaubenskongregation hat eine neue Verfahrensordnung für die Lehrüberprüfung erlassen. Sie bringt deutliche Verbesserung gegenüber der Ordnung von 1971, wirft aber auch neue Probleme auf.

Am 30. August wurde die neue Verfahrensordnung der Glaubenskongregation für die Prüfung von Lehrfragen („Agendi ratio in doctrinarum examine") veröffentlicht. Sie trägt das Datum des 29. Juni 1997, also des Festes Peter und Paul, und wurde von Johannes Paul II. am 30. Mai gebilligt bzw. approbiert. Die bisher gültige Verfahrensordnung der Glaubenskongregation für die Prüfung von Lehrfragen stammt von 1971; sie entstand als Konsequenz entsprechender Forderungen auf dem Zweiten Vatikanum und als Ergänzung zum Motu proprio Pauls VI. von 1965 mit dem neuen Statut für die Glaubenskongregation (bis dato „Heiliges Offizium") und der Apostolischen Konstitution über die Römische Kurie „Regimini Ecclesiae" von 1967.

Eine neue Verfahrensordnung für

Lehrfragen auf gesamtkirchlicher Ebene war längst überfällig. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, wies schon 1984 in einem Interview mit dieser Zeitschrift (vgl. HK, August 1984, 361) darauf hin, es gebe einen Beschluß der Kongregation zur Revision der Ordnung von 1971: „Lediglich der Personalmangel im Haus und auch die personellen Umstellungen der letzten Zeit, durch die Kräfte abgezogen wurden, haben uns daran gehindert, diesen Beschluß schon durchzuführen." Nun sind doch noch 13 Jahre bis zur Umsetzung vergangen; die neue Verfahrensordnung erscheint erst neun Jahre nach der Kurienreform Johannes Pauls II. (vgl. HK, August 1988, 360 ff.).

Kritischen Einwänden Rechnung getragen

Diese Ordnung werde nicht in allen Details befriedigen – so das zusammenfassende Urteil des Kirchenrechtlers *Heribert Heinemann* in seinem Kommentar zur „Agendi ratio" von 1971 (Nachkonziliare Dokumentation, Band 37, Trier 1974, S. 12). Die neue Verfahrensordnung trägt an verschiedenen Punkten jetzt der Kritik Rechnung, die von Anfang an und immer wieder an ihrer Vorgängerin von 1971 geübt wurde. Es geht dabei vor allem um die Mitwirkung des für den beanstandeten Autor zuständigen *Bischofs* bzw. *Ordensoberen*, um die Rechte des *Autors* selber sowie um den *Ablauf* des Lehrprüfungsverfahrens in seinen verschiedenen Stufen.

Im Unterschied zur Ordnung von 1971 beginnt die neue Verfahrensordnung jetzt mit zwei grundsätzlichen Artikeln zur Aufgabe der Glaubenskongregation und ihrem Verhältnis zu den Bischöfen und Bischofskonferenzen. Hier heißt es, der Heilige Stuhl könne zu jeder Zeit intervenieren; dies tue er normalerweise dann, „wenn der Einfluß einer Veröffentlichung über die Grenzen einer Bischofskonferenz hinausgeht oder der Glaube einer besonders schweren Gefahr ausgesetzt ist" (Art. 2).

Wie in der Ordnung von 1971 wird auch jetzt zwischen einem „ordentlichen" und einem „außerordentlichen" („ordinaria forma" – „forma urgenti") Verfahren unterschieden, allerdings mit genaueren Angaben darüber, unter welchen Voraussetzungen so oder so vorgegangen werden soll. Das „dringliche Lehrprüfungsverfahren" wird demnach angewandt, „wenn eine Schrift offensichtlich und sicher Irrtümer enthält und wenn durch deren Verbreitung ein schwerer Schaden für die Gläubigen entstehen könnte oder bereits entstanden ist" (Art. 23). Ein „ordentliches" Verfahren kommt dann in Frage, „wenn eine Schrift schwere lehrmäßige Irrtümer zu enthalten scheint, deren Aufdeckung ein sorgfältiges Unterscheidungsvermögen erfordert und deren möglicher negativer Einfluß auf die Gläubigen nicht zu besonderer Eile anzutreiben scheint" (Art. 8).

Innerhalb des ordentlichen Verfahrens unterscheidet die neue Ordnung anders als die von 1971 ausdrücklich zwischen einer *internen* und einer *externen* Phase. In der internen Phase prüfen die Kongregation bzw. die von ihr herangezogenen Sachverständigen die der Lehrabweichung verdächtigen Schriften eines Autors, ohne daß dieser davon in Kenntnis gesetzt wird. Bei der Entscheidung darüber, ob das Verfahren „extern" weitergeführt und dem Autor entsprechend beanstandet wird, wirkt – im Unterschied zur bisherigen Regelung – allerdings dessen Ordinarius mit (Art. 12), der aber zur Verschwiegenheit verpflichtet ist.

Aus der bisherigen Verfahrensordnung übernimmt die neue Regelung für die interne Phase den „Relator pro auctore". Es ist seine Aufgabe, „die positiven Aspekte der Lehre und die Vorzüge des Autors aufzuzeigen, zur richtigen Interpretation seines Denkens im allgemeinen theologischen Kontext beizutragen und ein Urteil über den Einfluß der Ansichten des Autors abzugeben" (Art. 10). Neu gegenüber dem Verfahren von 1971 ist das Recht des beanstandeten Autors, in der „externen" Phase einen von ihm mit Einverständnis seines Ordinarius selbst ausgewählten *Berater* beizuziehen.

Dieser Berater („Consiliarius") nimmt auch an dem nach Art. 18 möglichen *Gespräch* des beanstandeten Autors mit Vertretern der Glaubenskongregation teil. Die neue Verfahrensordnung läßt in diesem Zusammenhang offen, wer von seiten der Kongregation an einem solchen Gespräch teilnimmt. Ebenso wird nichts darüber gesagt, unter welchen Voraussetzungen und auf wessen Antrag die direkte Begegnung zwischen dem Autor (mit seinem Ratgeber) und der Glaubenskongregation stattfindet.

Die Glaubenskongregation als Strafbehörde

Der Autor ist im „ordentlichen" Verfahren gehalten, innerhalb von drei Monaten (bisher betrug die Frist einen Monat) eine schriftliche Antwort auf die ihm von der Glaubenskongregation durch seinen Ordinarius übersandten lehrmäßigen Beanstandungen zu übermitteln. Falls in dieser Antwort bzw. bei dem möglichen Gespräch neue lehrmäßige Gesichtspunkte auftauchen, können erneut von der Kongregation Sachverständige mit dem Fall befaßt werden, darunter auch der Berater des Autors.

Beim „dringlichen" Verfahren ist weder der „Relator pro auctore" noch ein Berater des beanstandeten Autors vorgesehen. Hier erhält der Autor eine Frist von zwei Monaten, um die von der Glaubenskongregation als irrig oder gefährlich eingestuften Ansichten richtigzustellen. Der zuständige Ordinarius kann nach Anhörung des Autors diesen um eine schriftliche Stellungnahme bitten und sie der Glaubenskongregation übersenden (Art. 27). Gegenüber der bisherigen Verfahrensordnung von 1971 sieht die neue Regelung also auch im „dringlichen" (bisher „außerordentlichen") Verfahren eine Prozedur in mehreren Schritten vor.

Die beiden abschließenden Artikel 28 und 29 der neuen Vefahrensordnung betreffen die Maßnahmen, die gegen einen Autor zu ergreifen sind, falls die

Beanstandungen seiner Lehre nicht im Lauf des Verfahrens ausgeräumt werden konnten. Beide Artikel wurden vom Papst nicht nur wie der Gesamttext der Verfahrensordnung „gebilligt", sondern eigens „in forma specifica" approbiert. Falls die Glaubenskongregation (Art. 28) zum Schluß kommt, daß sich ein Autor der Häresie, der Apostasie oder des Schismas schuldig gemacht hat, schreitet sie „zur Erklärung der latae sententiae zugezogenen Strafen", also gemäß can. 1364 CIC vor allem der Strafe der *Exkommunikation*. Falls die lehrmäßigen Irrtümer unterhalb der Häresieschwelle bleiben (Art. 29), „handelt die Kongregation nach Maßgabe des universalen bzw. Eigenrechts", verhängt also eine andere Strafe.

In seinen kirchenrechtlichen Überlegungen zur neuen Verfahrensordnung, die der „Osservatore Romano" zusammen mit dieser veröffentlichte (30.8.97), spricht *Velasio de Paolis*, Konsultor der Glaubenskongregation, von dem „reichlich delikaten Problem", daß die Glaubenskongregation sowohl lehrmäßige wie strafrechtlich-disziplinarische Maßnahmen erlasse und beides gelegentlich nur schwer voneinander zu trennen sei. De Paolis bezeichnet die Regelung des Art. 28 (Exkommunikation durch die Glaubenskongregation, gegen die kein Rekurs zugelassen wird) als „Ausnahme" gegenüber dem universalkirchlichen Recht, bemüht sich aber gleichzeitig, diese Ausnahme zu rechtfertigen: Eine Trennung zwischen Lehrurteil der Glaubenskongregation und kirchlichem Strafurteil aufgrund eines entsprechenden Prozesses oder die Zulassung eines Rekurses wären „ungerechtfertigter juristischer Formalismus" gewesen.

Bewährung im konkreten Fall

Der Art. 28 der neuen Verfahrensordnung liefert eine nachträgliche Legitimation für das Vorgehen im Fall des Theologen *Tissa Balasuriya* aus Sri Lanka (vgl. HK, Februar 1997, 58). Balasuriya hatte gegen die Mitteilung der Glaubenskongregation, er habe sich die Tatstrafe der Exkommunikation zugezogen, bei der Apostolischen Signatur Berufung eingelegt. Sein Rekurs wurde jedoch nicht angenommen.

Es ist jetzt Aufgabe der Kanonisten, das Problem der Art. 28 und 29 und die neue Verfahrensordnung insgesamt genauer zu bewerten, auf ihre möglichen Schwachstellen im Detail abzuklopfen und sie im Gesamtzusammenhang des kirchlichen Lehrrechts zu würdigen. Zweifellos bedeutet die neue Regelung in mehrfacher Hinsicht einen *Fortschritt* gegenüber der von 1971, nicht zuletzt dadurch, daß sie dem *Subsidiaritätsprinzip* Rechnung zu tragen versucht. In Art. 7 ist die Möglichkeit vorgesehen, daß die Glaubenskongregation nach einer Vorprüfung einen Fall dem zuständigen Ordinarius mit der Aufforderung übergibt, „die Frage zu vertiefen und den Autor zu ersuchen, daß er die notwendigen Klarstellungen vornehme, die anschließend dem Urteil der Kongregation zu unterbreiten sind".

Ansonsten bleibt jetzt abzuwarten, wie sich die neue Verfahrensordnung in den – hoffentlich seltenen – konkreten Fällen bewährt. In einem Beitrag zu den theologischen Perspektiven der neuen Verfahrensordnung (Osservatore Romano, 30.8.97) würdigte der Schweizer Dominikaner *Georges Cottier*, „Theologe des päpstlichen Hauses" und Sekretär der Internationalen Theologenkommission, den unverzichtbaren Beitrag der Theologen angesichts der großen kulturellen und neuen, oft schwierigen Fragen der Gegenwart. Er erwähnte dabei auch die intellektuelle und spirituelle Sensibilität, die es brauche, um die christliche Botschaft in einem der kulturellen Tradition des Christentums fremden Umfeld zugänglich und verständlich zu machen. Seine Worte in das Ohr der Glaubenskongregation beim Umgang mit Theologen, besonders im Konfliktfall. *U. R.*

US-Bischöfe: Kompromiß bei der Revision liturgischer Bücher

Die Beziehungen zwischen der US-Kirche und dem Vatikan werden gegenwärtig durch eine Auseinandersetzung um die Revision liturgischer Bücher belastet. Streitpunkt ist vor allem die Verwendung einer frauengerechten Sprache.

Mit einem Kompromiß endete vorläufig eine langwierige Auseinandersetzung über die Verwendung der frauengerechten Sprache, der sogenannten „inclusive language" in der Liturgie sowie bei Bibelübersetzungen in der katholischen Kirche der USA. Das Thema stand auf der Tagesordnung der jüngsten Vollversammlung der US-Bischofskonferenz im Juni in Kansas City und hat dort nach Angaben von Teilnehmern eine der lebhaftesten Debatten der letzten Jahre hervorgerufen.

Das Schicksal der revidierten Fassung von Missale und Lektionar bedeutet eine der heikelsten Fragen in den Beziehungen zwischen Rom und der US-Kirche, die in jüngster Zeit zur Verhandlung anstanden. Im November 1991 hatte die US-Bischofskonferenz eine revidierte Fassung des Lektionars der *New American Bible* für Sonn- und Feiertage approbiert und sie im Januar 1992 zur Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl nach Rom geschickt. Dasselbe passierte im Sommer 1992 mit dem Wochentagslektionar. Die Anwendung der „inclusive language" geschah auf der Basis von Kriterien, die die US-Bischöfe 1990 beschlossen hatten.

1991 teilte der Vatikan daraufhin den US-Bischöfen mit, daß die Bestätigung der Approbation nur möglich sei, wenn Änderungen an den vorgelegten Texten vorgenommen würden. Im gleichen Jahr widerrief die zuständige Sakramentenkongregation die bereits erteilte Bestätigung der Approbation eines revidierten Psalters aus dem Jahre 1992.

Neue vatikanische Normen für die Bibelübersetzung

Im Januar 1995, Juli 1996, Dezember 1996 sowie mehrfach im Frühjahr 1997 fanden in unterschiedlicher personeller Zusammensetzung z. T. hochrangige Treffen von Vertretern der US-Kirche und Vatikanmitarbeitern statt, die sich mit einer Revision des revidierten Missale und Lektionars befaßten. Die Bedeutung der Vorgänge dokumentierte nicht zuletzt die Tatsache, daß im Dezember 1996 die sieben sich im aktiven Dienst befindlichen Kardinäle der USA im Auftrag des geschäftsführenden Ausschusses der US-Bischofskonferenz in Rom vorsprachen, um das Verfahren beschleunigen zu helfen.

Zu der Situation war es – ähnlich wie im Fall der englischsprachigen Übersetzung des Katechismus der Katholischen Kirche (vgl. HK, Juli 1994, 331 f.) – nicht zuletzt dadurch gekommen, daß sich Einzelpersonen und Gruppen aus den Vereinigten Staaten an den Vatikan wandten, um die ungeliebte Textrevision auf diesem Wege zu verhindern oder zumindest zu entschärfen. Zu den einflußreichsten Personen gehörte offenbar auch diesmal wieder der Jesuit *Joseph Fessio* aus San Francisco. Der Streit um die inklusive Sprache in der Liturgie ist ein Teil einer breiteren, in den USA heftig geführten Auseinandersetzung um die weitere liturgische Entwicklung (vgl. National Catholic Reporter (NCR), 1.8.97; America, 30.11.96).

Der Kompromiß der nun erfolgten Entscheidung der Bischofskonferenz besteht darin, daß man zwar die in Gesprächen mit den zuständigen vatikanischen Stellen abgeänderte Fassung des revidierten Lektionars approbierte, jedoch jetzt bereits eine nach fünf Jahren fällige, erneute Überarbeitung des vorliegenden Textes beschlossen wurde. Ein zweiter Teil des Lektionars wird erst auf der bevorstehende Herbstvollversammlung im November behandelt werden.

Der Approbationsbeschluß erforderte nach dem Reglement der US-Bischofskonferenz eine Zweidrittel-Mehrheit der aktiven Bischöfe. Da diese Mehrheit während der Vollversammlung in Kansas City nicht zustandekam, erhielten nichtanwesende Konferenzmitglieder die Gelegenheit, ihr Votum auf schriftlichem Wege abzugeben. Auf diese Weise konnte das positive Votum für die Approbation erst am 11. August bekannt gegeben werden.

Während der Beratungen der Vollversammlung wurden erhebliche Einwände gegen die vorliegenden Fassungen der beiden Werke geäußert. Der frühere Vorsitzende der Liturgiekommission der US-Bischofskonferenz, Bischof *Donald Trautman* von Erie (Pennsylvania), wies erneut darauf hin, daß selbst Übersetzungen konservativer und fundamentalistischer christlicher Gruppen in den Vereinigten Staaten bei der Verwendung einer frauengerechten, inklusiven Sprache weiter gingen (vgl. HK, August 1997, 428).

In dem Zusammenhang wurden vatikanische *Normen für die Übersetzung biblischer Texte* bekannt, die US-Bischöfen im Frühjahr dieses Jahres vom Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, überreicht wurden. Die Normen wurden bisher nicht offiziell publiziert (Wortlaut in: NCR, 4.7.97), sondern den US-Bischöfen innerhalb eines als vertraulich eingestuften Dossiers zugänglich gemacht.

Als vorrangig bei der Übersetzung wird in diesen Normen das Prinzip der „Treue" zum Text bezeichnet. Jeder Gedanke des ursprünglichen Textes solle innerhalb seines Kontextes übersetzt werden. Die Schriftübersetzung müsse den von dem menschlichen Autor verwendeten „ursprünglichen menschlichen Sprachen" treu bleiben, Sprachen, die vom ursprünglichen Leser verstanden werden sollten. Das Wort Gottes müsse gehört werden in seiner „zeitbedingten, zuweilen auch wenig eleganten menschlichen Ausdrucksform ohne ‚Korrektur' oder ‚Verbesserung' im Sinne moderner Empfindlichkeiten".

Das natürliche Geschlecht von Personen in der Bibel dürfe nicht verändert werden, soweit dies die Sprache, in die übersetzt wird, zulasse. Dasselbe soll für das grammatische Geschlecht von „Gott, heidnischen Gottheiten, Engeln und Dämonen" gelten. Die traditionelle biblische Verwendung von Namen zur Bezeichnung der trinitarischen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist müsse erhalten bleiben. In Verbindung mit der Person des Heiligen Geistes dürften keine femininen oder neutralen Pronomina verwendet werden.

Maskuline Pronomina bzw. besitzanzeigende Adjektive, die sich auf Gott beziehen, dürften nicht systematisch durch andere Ausdrücke ersetzt werden. Etwas weniger apodiktisch klingt die Bestimmung, daß Verwandtschaftsbezeichnungen mit eindeutiger Geschlechtszuordnung bei der Übersetzung „respektiert" werden sollten. Der grammatische Numerus und die grammatische Person des ursprünglichen Textes sollten „normalerweise" erhalten werden.

Wie steht es um die Kompetenz der Ortsbischöfe?

Darüber hinaus sollten Übersetzungen sich bemühen, „Konnotationen und den Begriffsumfang von Wörtern oder Ausdrücken in der Ursprungssprache zu erhalten und somit mögliche Bedeutungsschichten nicht auszuschließen". Alttestamentliche Texte, die im Neuen Testament in christologischem Sinne gedeutet wurden, sollten so übersetzt werden, daß ihre christologische Deutung nicht behindert werde.

Ein konkretes, besonders häufig auftretendes Übersetzungsproblem wird mit der letzten Bestimmung angespro-

chen. Wörter wie „adam" und „anthropos" sollten im Englischen mit „man" übersetzt werden, da es sonst kein Synonym gebe, das sowohl die individuelle als auch die kollektive und die Menschheitsfamilie insgesamt bezeichnende Dimension wiedergebe.
Mindestens so umstritten wie der Inhalt dieser vatikanischer Normen ist in dem Zusammenhang in den Vereinigten Staaten die Vorgehensweise des Vatikans. Der geschäftsführende Sekretär der Vertreter der amerikanischen „Catholic Biblical Association". der Benediktiner *Joseph Jensen*, zeigte sich in einem Brief, der zahlreichen Bischöfen zuging, befremdet über die *Geheimhaltung*, mit der die Verhandlungen von vatikanischer Seite belegt worden seien. Nicht einmal den Bischöfen seien bis zuletzt die in dem Zusammenhang erarbeiteten Normen für die Übersetzung bekannt gewesen.
Jensen: „Besonders besorgt sind wir wegen der ekklesiologischen Aspekte dieses Vorgangs..." Die Glaubenskongregation verweigere der US-Hierarchie das Recht „zu entscheiden, was sie für ihr eigenes Volk für angemessen hält. Die Kompetenz unserer Bischöfe scheint in diesem Prozeß in Frage gestellt zu werden. Wir alle sitzen hier auf der Anklagebank. Und das Schlimmste daran ist, daß die Bischöfe dem offenbar nicht entgegentreten".
Die Entscheidung, die die US-Bischöfe in bezug auf die Approbation der beiden vorliegenden Texte zu fällen hatten, war schlußendlich überlagert von *taktischen* Erwägungen und spiegelten nicht allein ihre Ansichten über die exegetisch vertretbaren und pastoral als erforderlich eingeschätzten Änderungen bei den Übersetzungen wider. Es ging um die Frage, was bessere Ausgangsbedingungen für eine spätere Entwicklung im gewünschten Sinne darstellen würde: das Festhalten an der unrevidierten alten Fassung oder die Entscheidung zugunsten einer von vielen als unzureichend, von daher bestenfalls als vorübergehend erachteten, revidierten Fassung. Die letztere Position setzte sich schlußendlich durch.
Erzbischof *Rembert Weakland* (Milwaukee) sprach sich dafür aus, die vorliegende Fassung des Lektionars als Übergangstext zu akzeptieren, warnte aber davor, sie als dauerhafte Lösung zu betrachen. In dem Fall müsse man 25 Jahre damit leben, daß „sich jeder seine eigene Übersetzung schreibe". Selbst der Bostoner Erzbischof, Kardinal *Bernard Law,* zeigte sich verärgert über die vatikanischen Normen. Er sprach sich jedoch für ein positives Votum zugunsten der vorliegenden Übersetzung aus, weil dies den US-Bischöfen für weitere Gespräche eine bessere Ausgangsposition gebe.
Die Argumentation der Bischöfe, aber auch die Umstände, unter denen die nun verabschiedete Übergangslösung gefunden wurde, zeigt nur, daß zwar für fünf Jahre Zeit gewonnen, aber in der Sache wenig gelöst wurde. Ob sich die Lage in fünf Jahren wesentlich anders darstellt, darf bezweifelt werden. Die Zerreißprobe, vor der die US-Kirche in diesen Fragen steht, und die Schwierigkeit, zwischen den Extremen innerhalb der eigenen Kirche einen in der Sache überzeugenden Mittelweg zu finden, bleibt ihr jedenfalls erhalten. *K. N.*

Eine neue Generation

Die XII. Weltjugendtage in Paris

Vom 19. bis 24. August fand in Paris das zwölfte Weltjugendtreffen auf Einladung Johannes Pauls II. statt. Zur Überraschung vieler wurde das Pariser Treffen ein Erfolg, nicht nur wegen seiner großen Teilnehmerzahlen und nicht nur für den Papst. Es waren nicht die größten unter den Weltjugendtagen, aber die bisher internationalsten.

Der Gegensatz hätte kaum größer sein können. Wochen bevor sich die Teilnehmer an den XII. Weltjugendtagen Mitte August in Frankreichs Hauptstadt Paris trafen, war die Stimmung abwartend und zurückhaltend. Man war sich unschlüssig darüber, was die jugendlichen Teilnehmer aus aller Welt erwarten würde. In Pressemeldungen war von Problemen bei der Beschaffung von Quartieren die Rede. Selbst diejenigen, deren Erwartungen gering bzw. deren Befürchtungen groß waren, hielten sich mit Kritik zurück und sprachen von „möglichen Ambivalenzen" von Veranstaltungen dieser Art (Témoignage chrétien, 15.8.97). Dem Ereignis wollte man eine Chance geben und sich selbst wohl auch einen Ausweg offen halten.
In der rechtskatholischen Presse in Frankreich fühlte man sich dagegen bemüßigt, den Lesern zu erklären, daß die JMJ (Journées Mondiales de la Jeunesse) genannte Großveranstaltung nach dem Willen des Papstes einen „historisch-kulturellen" Kairos darstelle. Es handle sich nicht um „irgendein Festival", sondern um eine „Wallfahrt". Für Frankreich bedeute dies sowohl „große Verantwortung" als auch „Privilegierung" (France Catholique, Juni 1997). Mit anderen Worten: Seht Ihr zu, daß der Papstbesuch kein „Flop" wird!
Als die Tage vorüber waren, klangen die Töne gänzlich anders: Nach dem Empfang des Papstes auf dem Champ-de-Mars unterhalb des Eiffelturms sprach der sich gerne papstnah gebende „Figaro" tags darauf bereits von „Le triomphe

de Jean-Paul II", sein Kommentator *Franz-Olivier Giesbert* kam aus dem Staunen nicht heraus: „Unglaublich" hieß die Überschrift seiner Glosse. Und selbst die kritischere Wochenzeitschrift „La Vie" schrieb in ihrem Abschlußbericht von den „sechs Tagen, die Frankreich in Staunen versetzt haben" (28.8.97).
Die Überraschung hat indes nicht nur mit dem Verlauf der Tage von Paris zu tun, sondern spiegelt auch die geringen Erwartungen bzw. das geringe Selbstvertrauen der Kirche in Frankreich wider. Eine Kirche, deren gesellschaftliche Stellung seit langem zwischen den Extremen eines breiten Meinungsspektrums unentwegt angefragt wird, erlebte die Tage wie das Zeichen einer Lebendigkeit, an die sie selbst teilweise schon nicht mehr geglaubt und die sie sich nicht mehr zugetraut hatte. Anderen konnte der „Triumph des Papstes" gar nicht groß genug ausfallen, bestätigte er sie doch nur erneut in ihrer Optik, daß den Bischöfen in ihrem Land erst vom Mann aus Rom Beine gemacht werden müsse.

Im Mittelpunkt: Der Papst und Kardinal Lustiger

Der offiziellen Zählung nach waren die Weltjugendtage von Paris die zwölfte Veranstaltung dieser Art. Diese Zählung bezieht sich nicht nur auf die alle zwei Jahre stattfindenden internationalen Großtreffen, sondern auch auf die kleineren Weltjugendtage in den Jahren dazwischen. Legt man nur die großen Treffen zugrunde, traf man sich in dieser Form in Paris zum siebten Mal – nach Rom 1985, Buenos Aires 1987 (vgl. HK, Mai 1987, 215), Santiago de Compostela 1989, Tschenstochau 1991, Denver 1993 (vgl. HK, September 1993, 437 f.) und Manila 1995 (vgl. HK, Januar 1995, 103 f.).
Verantwortlich für die Gestaltung der Weltjugendtage ist – im Auftrag des Papstes – der *Päpstliche Laienrat* (heutiger Präsident: der frühere Erzbischof von Denver und in dieser Funktion Gastgeber der vorletzten Weltjugendtage, *Francis Stafford*). Vorsitzender des örtlichen Trägervereins der Weltjugendtage war der französische Militärbischof *Michel Dubost*.
Als gastgebende Ortskirche wäre nun eigentlich eine afrikanische Diözese „an der Reihe" gewesen, hieß es in Paris. Auf dem schwarzen Kontinent sei ein solches Treffen aber schon aus Gründen der fehlenden Infrastruktur nicht zu veranstalten. In Paris hielt man sich dafür einiges auf die ausgezeichneten Verbindungen nach Afrika zugute. Was traditionsgemäß für Afrika gilt, erwies sich auch für andere Erdteile: Die Weltjugendtage von Paris wurden – was die Zusammensetzung der Teilnehmer nach Nationalitäten angeht – zu den internationalsten, die es bisher gab.
Die Teilnehmer der Weltjugendtage beherrschten ungewöhnlich deutlich das Straßenbild im ansonsten sommerverwaisten Paris. Erkennbar an den Registrierungskarten, die sie um den Hals hängen hatten, waren sie überall präsent. Franzosen erkannten z. T. „ihr" Paris nicht wieder.
Zentrale Veranstaltungen der Weltjugendtage waren Eucharistiefeiern zu Beginn (auf dem Champ de Mars) unter dem Vorsitz von Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, dem Erzbischof von Paris, sowie zum Abschluß mit dem Papst auf der Pferderennbahn Longchamp. Der abschließenden Eucharistiefeier in Longchamp am östlichen Rand des Bois de Boulogne ging eine Vigilfeier am Vorabend voraus.
An drei Vormittagen fanden in zahlreichen Kirchen von Paris und der Ile de France von Bischöfen gehaltene „Katechesen" statt, die jeweils mit einer Eucharistiefeier endeten. Am Freitagvormittag gab es eine 36 Kilometer lange „Menschenkette der Brüderlichkeit" auf dem Autobahnring um Paris. Wer bis dahin in Paris die Größe des Treffens noch nicht wahrgenommen hatte – spätestens die Meldung von der Menschenkette klärte ihn auf. Unter der Bezeichnung „festival de la jeunesse" versammelten sich die Teilnehmer an vier Nachmittagen zu zahlreichen Veranstaltungen auf den Gebieten Kunst, Kultur, Spiritualität, geistliche Musik, Sozialethik u. a.

Inhaltlich kreisten die Predigten und Ansprachen um einen Dialog aus dem Johannesevangelium: „Meister, wo wohnst du?" – „Kommt und seht" (Joh 1,38–39). In zahlreichen Abwandlungen entsprach diese Perikope auch einem zentralen Motiv dieser Tage: Die einen kommen mit Fragen, die anderen antworten. Die liturgischen Höhepunkte der Tage, Kreuzweg, Taufe und Firmung, schließlich Eucharistie, folgten dem Aufbau der Kar- und Ostertage. Anliegen des Papstes war es, seinen Zuhörern den christlichen Glauben bzw. die Ausrichtung auf Jesus Christus als *die* Antwort auf die den Menschen kennzeichnende Suche nach Sinn vorzustellen.
Zur Didaktik dieser Art von Verkündigung gehörten auch in Paris Heilige. Den Begründer der Vinzenz-Konferenzen, *Frédéric Ozanam* (1813–1853), sprach Johannes Paul II. in der Kathedrale Notre Dame selig. Die Erhebung von *Thérèse de Lisieux* (1873–1897) zur Kirchenlehrerin am 19. Oktober 1997 in Rom kündigte der Papst während der Vigil in Longchamp an. Auf dem Vorplatz des Trocadero gedachte der Papst eines französischen Priesters und Vorkämpfers der Menschenrechte, *Joseph Wresinki*. Der sozial Engagierte hier, die unscheinbare Mystikerin dort – zwischen diesen beiden Polen bewegte sich die Verkündigung dieser Tage.
Auch wenn das Bild der Weltjugendtage vor allem von dem Treffen in Paris geprägt wurde, für viele nichtfranzösische Teilnehmer begannen sie bereits eine Woche zuvor. In verschiedensten Teilen Frankreichs knüpften sie als Gäste Kontakte zu Familien und Gemeinden. In Paris dominierten dagegen die großen Veranstaltungsformen. Mit Hilfe der Vortreffen gelang es auch, über die Erzdiözese Paris hinaus die Kirche in Frankreich insgesamt stärker an dem Treffen zu beteiligen.

Konkreter Anlaß des Papstbesuches in Paris waren die Weltjugendtage. Dennoch umfaßte die Reise auch Elemente eines normalen Pastoralbesuches. In Evry, südöstlich von Paris, besuchte Johannes Paul II. die erst im Frühjahr dieses Jahres geweihte und vom Tessiner Stararchitekten *Mario Botta* geschaffene Kathedrale der Diözese gleichen Namens – der erste Kathedral-Bau seit langem.

Ein bleibend umstrittener Teil der Reise blieb ein von bischöflicher Seite ausdrücklich als „privat" charakterisierter Besuch des Papstes am Grab des Genetikers und erklärten Abtreibungsgegners *Jérôme Lejeune*. Politische Kreise sahen in der Stippvisite eine problematische Unterstützung für militante Lebensschützer. Das Sekretariat der französischen Bischofskonferenz distanzierte sich in einer Erklärung von dem Versuch, Lejeune mit gewaltsamen Abtreibungsgegnern in Verbindung zu bringen (vgl. Documentation Catholique, 7.–21.9.97, S. 771 f.).

Die *Teilnehmerzahlen* waren in Paris ein Thema für sich – aus dem Kreis der Veranstalter mochte man noch so sehr betonen, daß es nicht auf große Zahlen ankomme. Über 350000 Teilnehmer aus 160 Ländern hatten sich angemeldet. Die große Unbekannte war die Zahl der französischen Teilnehmer. 300000 Teilnehmer versammelten sich zum Eröffnungsgottesdienst mit Kardinal Lustiger. 500000 waren es bei der Begrüßung des Papstes. 700000 kamen zu einer Vigil am Vorabend des Abschlußtages und eine Million zum Höhepunkt und Abschluß, der Eucharistiefeier in Longchamp („die größte Messe in der Geschichte Frankreichs"). Es trat der seltene Fall ein, daß Veranstalter niedrigere Teilnehmerzahlen nannten als die Polizei. Die Zahl der kurzfristig zur Teilnahme entschlossenen Franzosen ließ sich für die verantwortlichen Stellen nicht mehr überschauen.
In den Pressekonferenzen wurde über die Gründe dafür spekuliert, warum sich so viele erst „last minute" zu einer Teilnahme entschlossen. Ließ man sich vielleicht mit der Anmeldung Zeit, weil viele zu wenig konkrete Vorstellungen von der Veranstaltung hatten? Sollte erst die breite Berichterstattung der Medien in den ersten Tagen jene öffentliche Aufmerksamkeit bewirkt haben, die schlußendlich solche Teilnehmerzahlen möglich machte?

„Events", besondere Orte, klassische Massenphänomene

Vor allem im nationalen Vergleich waren die Teilnehmerzahlen ein beliebtes Gesprächsthema. Zu den stärksten Ländergruppen gehörten – nach den Franzosen – Italiener, Spanier und Polen. Als der Papst unterm Eiffelturm die Namen aller anwesenden Ländergruppen verlas, setzten diese Gruppen sich auch akustisch am deutlichsten in Szene. Zu Beginn des Treffens hatte es so ausgesehen, als stellte die gastgebende Kirche in Frankreich nicht einmal die größte nationale Gruppe.
Deutsche Beobachter und Teilnehmer mußten sich die Frage gefallen lassen, warum das Interesse bei ihnen zu Hause nicht größer gewesen sei. Selbst aus den fernen USA kamen mehr Teilnehmer als aus Deutschland. In Paris nahm zum erstenmal bei einem Weltjugendtag, unter der Leitung der Düsseldorfer *Arbeitsstelle für Jugendpastoral* der Bischofskonferenz – seit einiger Zeit organisatorisch getrennt vom *Bund der Deutschen Katholischen Jugend* (BDKJ) –, eine große Gruppe von deutschen Jugendlichen teil (etwa 8000). Drei Viertel von ihnen reisten zusammen mit verbandlichen und diözesanen Gruppen, ein Viertel über Bewegungen wie „Jugend 2000" und andere.
Dafür, daß aus Deutschland nicht mehr Teilnehmer an die Seine fuhren, wurden verschiedene Gründe genannt. Die verbandliche und kirchenamtliche Jugendarbeit in Deutschland interessierte sich bisher weniger für die Weltjugendtage – sie waren eher die Sache einiger konservativer Bewegungen. An kirchlichen Großtreffen, auch Veranstaltungen, die internationale Kontakte ermöglichen, besteht in Deutschland kein Mangel: Katholiken- bzw. Kirchentage vermitteln ähnliche Erfahrungen. Auch das schwierige Image des Papstes im deutschsprachigen Raum dürfte sich auswirken. Nach den Pariser Erfahrungen könnte sich die reservierte Haltung in der Jugendarbeit gegenüber den Weltjugendtagen ändern.
Aber nicht nur, daß die Zahl der Teilnehmer aus Deutschland hinter derjenigen anderer Länder zurückblieb, ließ sich durchaus erklären. Die französische Religionssoziologin *Danièle Hervieu-Léger* meinte gar, die Überraschung, die manche Beobachter über den Erfolg der Weltjugendtage insgesamt zeigten, verdiene das Pariser Treffen nicht in diesem Ausmaß: Sie verwies auf die Weltjugendtage in Tschenstochau und Manila, die mehr Teilnehmer gehabt hätten, auf das große Interesse an Jugendtreffen im Taizé und andere Veranstaltungen dieses Typs (La Croix, 28.8.97). An anderer Stelle verglich sie den Pariser Erfolg mit „klassischen Massenphänomenen" wie Rockkonzerte, Fußballspiele u. ä. (La Vie, 28.8.97).
Statt sich nur dafür zu interessieren, warum aus bestimmten Ländern vergleichsweise weniger Teilnehmer kamen, könnte man sich indes auch fragen, warum sich aus manchen Ländern so viele zur Fahrt nach Paris entschlossen. Polen stellt in dieser Hinsicht in Europa immer noch einen Sonderfall dar. In Italien und Spanien lebt weiterhin eine selbstverständliche Kirchlichkeit und unbekümmerte Frömmigkeit, die in gemischtkonfessionellen Ländern auch unter Katholiken seltener anzutreffen ist.
Von daher legt es sich kaum nahe, die Tage von Paris als Ausdruck einer „spirituellen Revolution" anzusehen (so der im katholischen Frankreich bekannte Psychoanalytiker und Buchautor *Tony Anatrella* in: Le Figaro, 26.8.97). Weder haben die Weltjugendtage das religiöse Profil der jüngeren Generationen schlagartig verändert, noch ist momentan eine entsprechende Veränderung allgemein erkennbar.
Die großen Teilnehmerzahlen können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die meisten jungen Katholiken, wenn sie in ihre Heimatländer, in ihre Pfarrgemeinden, Schulen, Universitäten und an ihre Arbeitsplätze zurückkehren, innerhalb ihrer Altersschicht Minderheiten darstellen. Die große Teilnehmerzahl suggeriert eine Evidenz, die bei genauem Hinsehen nicht besteht (Hervieu-Léger sprach in dem Zusammenhang von einer „optischen Illusion").
Allerdings wurde in Paris gefragt, ob und inwieweit sich mit Treffen dieser Art – wer immer sie veranstaltet – eine neue *Sozialform kirchlichen Lebens*, möglicherweise sogar eine

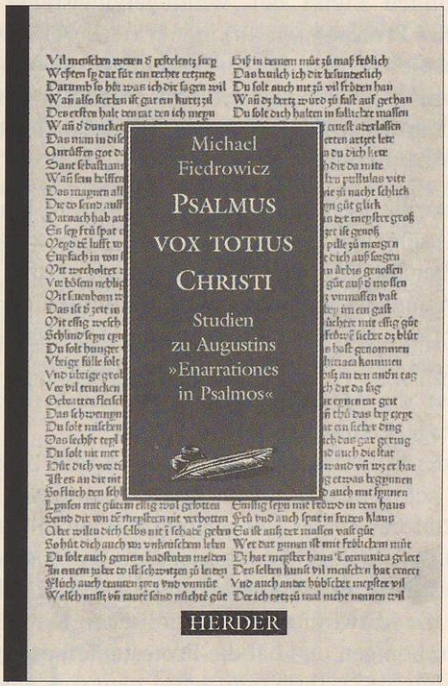
bestimmte Form der *Religiosität* herausbildet, die bisher weniger Beachtung fand, als sie verdient hätte. Die Pariser Weltjugendtage könnten ein Beispiel dafür gewesen sein, daß sich die katholische Kirche gerade nicht wirklich „anders" verhält, wohl aber die Mittel einer gängigen „event"-Kultur für die eigenen Zwecke zu nutzen versteht.
Hervieu-Léger wagte die These: „Die Religiosität der Jugendlichen nimmt die Form einer ‚Praxis der Pilgerschaft' an, eine mobile und sich verändernde Praxis, eine Praxis an besonderen Orten und für außergewöhnliche Augenblicke. Diese Religiosität... bedeutet eine Herausforderung für die Strukturen der Kirche, die seit Jahrhunderten eine Religiosität der beständigen Beachtung von Regeln, eingebunden in die Alltäglichkeit stabiler territorialer Pfarreien aufgebaut hat."

Die Zentrierung auf Papst und Bischöfe

Kaum jemand im „mainstream" von Kirche wie auch Staat und Gesellschaft in Frankreich bestreitet, daß die Weltjugendtage samt dem Papstbesuch ein *Erfolg* waren. Aber mit dem Jubel nachher ist es im Grunde wie bei einem Teil der Kritik im vorhinein: Laizistische Vorbehalte wie auch die Rhetorik entschieden antilaizistisch auftretender und sich betont papstnah gebender Milieus in Frankreich sind weniger Aussagen über das Jugendtreffen selbst als vielmehr Ausdruck von Unversöhntheiten, die in Frankreich fortbestehen, obwohl sie der Sache nach längst anachronistisch anmuten.
Wie schon vor einem Jahr beim Jubiläum der Taufe Chlodwigs (vgl. HK, 1996, Oktober 1996, 535) meinte man auch diesmal wieder auf der Rechten wie auf der Linken, die *„guerre des deux France"* (den Krieg der beiden Frankreich) weiterführen zu müssen. Die einen, in dem sie überall die Trennung von Staat und Kirche bedroht sehen. Die anderen, indem sie jedes Öffentlichwerden kirchlicher Verkündigung unter den Triumphalismus-Verdacht stellen und als einen Schlag gegen den antiklerikalen Gegner deuten.
Die Schwierigkeit des Vatikans besteht immer wieder darin, sich von diesen einander gegenüberstehenden Kräften nicht vereinahmen zu lassen. Dem Interview, das Johannes Paul II. aus Anlaß der Weltjugendtage der Pariser katholischen Tageszeitung „La Croix" gewährte (20.8.97), zeugt jedenfalls vom Bemühen des Papstes, sich von konservativen bis traditionalistischen Kräften nicht gegen die Bischöfe des Landes ausspielen zu lassen.

Bei aller Erinnerung an die große christliche Vergangenheit Frankreichs, war Johannes Paul II. um eine realistische Würdigung der heutigen Verhältnisse bemüht. Mit den französischen Bischöfen in ihrem jüngsten vielbeachteten Grundlagentext „Brief an die französischen Katholiken" (vgl. HK, Juni 1997, 283 ff.) betonte er die Freiwilligkeit bei der Entscheidung der Menschen für den Glauben. Die Verkündigung des Evangeliums schränke nicht die persönliche Frei-

Studien zu Augustinus „Enarrationes in Psalmos"



NEU: *490 Seiten, Paperback,*
DM 86,– /öS 628,– SFr 82.–
ISBN 3-451-26406-4

Die „Enarrationes in Psalmos" – unbestrittener Höhepunkt patristischer Psalmenexegese – gelten als Augustinus persönlichstes, spirituell reifstes und gedankentiefstes Werk, in dem das wechselvolle Leben des Bischofs von Hippo, die theologischen Kontroversen seiner Epoche, sein exegetisches Schaffen und homiletisches Wirken wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt sind. Erstmals wird in der vorliegenden Studie der Versuch unternommen, Prinzipien, Methoden und Intentionen der augustinischen Psalmauslegung umfassend herauszuarbeiten.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung,
oder direkt beim Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 – 79104 Freiburg
Tel. 0761 / 2717-328 – Fax 0761 / 2717-360

HERDER

heit und den Respekt vor dem menschlichen Gewissen ein. „Wahre Tradition", sagt er an anderer Stelle, befinde sich „immer in Veränderung".
Einen wunden Punkt der Weltjugendtagsregie sprachen französische Protestanten an, indem sie bereits im Vorfeld darauf hinwiesen, daß es sich bestenfalls um Welttage der *katholischen Jugend* handelte. Auf Plakaten war in Paris z. T. handschriftlich hinter „Journées Mondiales de la Jeunesse" ein „catholique" hinzugefügt.

Auch wenn die Verkündigung des Papstes in Paris auf ein überkonfessionelles Humanum bzw. Wertebewußtsein zielte, so blieben die Weltjugendtage dennoch weithin ein Familientreffen junger Katholiken und Katholikinnen um den Papst. Hoffnungen, über die Grenzen der eigenen Kirche hinauszukommen, erfüllten sich kaum. Inwieweit dieses Anliegen über die Medien transportiert und erreicht wurde, läßt sich dagegen nur schwer abschätzen.
Einen anderen Punkt protestantischer Kritik bemühte sich der Papst selbst auszuräumen. Das Datum des Haupt- und Schlußgottesdienstes in Longchamp fiel zufällig zusammen mit dem 425. Jahrestag der sogenannten *Bartholomäusnacht*, einem Massaker an Hugenotten im Jahre 1572. Der Papst versuchte die Mitwirkung der katholischen Kirche gar nicht erst zu beschönigen und bat die Protestanten um Vergebung (vgl. ds. Heft, 487). Insgesamt hätte man sich eine stärkere Beteiligung von Vertretern anderer christlicher Kirchen an diesen Tagen gewünscht – ihre Präsenz wirkte eher symbolisch.
Etwas Ähnliches gilt auch für die diejenigen, die eigentlich die Hauptadressaten der Tage gewesen waren. Die *Mitwirkung junger Erwachsener* in den großen liturgischen Treffen und Gottesdiensten war eher ritueller Natur, ihr Beitrag inhaltlich wenig eigenständig. Eine Regie, die lediglich den Papst und einige Bischöfe als Sprechende vorsah, ließ ihnen wenig Raum.

Anfragen bleiben nach Paris auch an den *Veranstaltungstyp* der Weltjugendtage generell. Zum einen ist es die nach der *Stellung der Bischöfe*: Selbst kirchliche Veranstaltungen gibt es nur wenige, bei denen die Bischöfe derart im Mittelpunkt stehen wie bei den Weltjugendtagen. Die Katechesen an drei Vormittagen des Treffens wurden ausschließlich von ihnen gehalten. Und dies – zumindest nach den Vorgaben der Veranstalter – auf eine wenig dialogische Form: Die Teilnehmer sollten „ihre Fragen präzisieren" und die Bischöfe „Antworten" geben, hieß es im Programmheft.
Faktisch liefen manche Katechesen zwar dialogischer ab, als dies in den Vorgaben der Veranstalter zum Ausdruck kam. Und natürlich hatte es für die Teilnehmer seinen eigenen Reiz, Bischöfe zu einem persönlichen Glaubenszeugnis herausgefordert zu sehen. Dies ändert aber nichts daran, daß die Weltjugendtage ein in *Hörende und Sprechende* aufgeteiltes Bild vom Volk Gottes spiegelten. Vom Selbstverständnis einer „Laien" wie Amtsträger umfassenden *Weggemeinschaft* im Glauben war in Paris wenig zu hören und zu spüren.

In noch höherem Maße stellt sich die Frage nach dem *Platz des Papstes* innerhalb der Weltjugendtage. Der Papst lädt zu einem Treffen ein, das auf dem Gebiet einer Ortskirche außerhalb Roms stattfindet. Dem Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz, dem Erzbischof von Aix-en-Provence, *Louis-Marie Billé,* blieb es bei Journalistenfragen nicht erspart, darauf hinzuweisen, die fraglichen Programmpunkte seien weder in Paris noch in Frankreich beschlossen worden. Man könnte sich demgegenüber Weltjugendtage vorstellen, zu denen die gastgebende Ortskirche bzw. die Bistümer eines Landes einladen und zu denen dann auch der Bischof von Rom hinzukommt.

Welche Schlüsse werden aus den Weltjugendtagen gezogen?

Auch der in Luzern lehrende, aus Österreich stammende Neutestamentler *Walter Kirchschläger* blickte in dieser Hinsicht „mit gemischten Gefühlen" nach Paris („Der Bischof von Rom in Paris", in: Die Furche, 21.8.97). Weltkirche geschehe „nicht im ständigen Blick nach Rom (auch dann nicht, wenn Rom sich disloziert), sondern wenn die verschiedenen Ortskirchen auf der Welt einander näher kommen ..."
Das Weltjugendtreffen von Paris lasse „die Handschrift der gegenwärtigen Verfaßtheit von Kirche auf ‚katholisch' erkennen, mit ihren Vorteilen der umfassenden, weltweiten Organisationsmöglichkeiten", aber auch „mit ihren Nachteilen der zentralistischen Fixierung."
Die Weltjugendtage sind für Johannes Paul II. ein wichtiges Element bei der Ausübung seiner Auffassung von der Ausübung des Papstamtes. Die Ortsbischöfe geraten dabei nur allzu leicht zu „Filialleitern" des Papstes in ihren Ortskirchen. Optisch wurde dieses Rollenverständnis in Paris dadurch verstärkt, daß die anwesenden 600 Bischöfe ein und dasselbe, für diesen Anlaß von einem Modedesigner eigens entworfene Meßgewand trugen (mit einem senkrechten, aus fünf Farbstreifen bestehenden Regenbogen). Die Unterschiedlichkeit bzw. Individualität der Bischöfe und der Ortskirchen, denen sie vorstehen, trat damit optisch zusätzlich zurück.
Bei der Frage, wie sich die *Erfahrungen der Weltjugendtage* auswirken könnten, was daraus zu lernen wäre, zeigen sich unterdessen die gleichen Positionsunterschiede, die auch sonst das kirchliche Leben kennzeichnen. Der Fuldaer Bischof *Johannes Dyba* wollte die Pariser Weltjugendtage als Beispiel dafür nehmen, daß es in der Kirche „auch anders geht", als es sonst den Anschein hat: mehr „ein Herz und eine Seele" als „auseinandersetzen", mehr „Fest des Glaubens" als „Markt der Möglichkeiten" (Bonifatiusbote, 31.8.97).

Claude Dagens, Bischof von Angoulême und Hauptautor des „Briefes an die französischen Katholiken", argumentierte, das Weltjugendtreffen habe gezeigt, daß eine Generation heranwachse, deren Fragen nicht diejenigen der vorherigen Erwachsenengeneration seien, die sich mehr für Fragen der

inneren Organisation und der Disziplin der Kirche interessiert habe. In der Kirche sei eine Generation herangewachsen, die nicht „Kontestation" betreibe, sondern die „interessiert, wißbegierig, verfügbar" sei für die Sache des Glaubens, die die Kirche aber auch wenig kenne. Es bestehe ein großes Bedürfnis nach Austausch über Lebenserfahrungen, wie sie von Glaubenden und Nichtglaubenden gemacht würden. Im Umgang mit solchen Fragen bestehe die „wahre Provokation" für die Kirche heute (vgl. Le Monde, 24.–25.8.97).
Der Mailänder Erzbischof, Kardinal *Carlo Maria Martini*, betonte die Schwierigkeiten, Momente wie den von Paris in den kirchlich-gemeindlichen Alltag zu übertragen. Treffen dieser Art hätten etwas „Geheimnisvolles". Es gebe aber auch „Fallen"; eine solche Falle bestehe darin zu glauben, die Weltjugendtage stellten bereits die Lösung dar. Der besondere Augenblick müsse übersetzt werden in das Alltagsleben. „Die Jugendlichen zusammenbringen ist leicht – Diskotheken wissen, wie man das macht. Aber man muß sie dahinführen, daß sie das gemeinsame Gebet entdecken" (La Croix, 22.8.97).
Wie immer man Verlauf und Aussagekraft der Pariser Weltjugendtage im einzelnen einschätzt – nach ihrem Ende bestand das verbreitete Gefühl, sich noch nicht wirklich im Klaren darüber zu sein, was sich in diesen Tagen rund um den Eiffelturm abgespielt hat. Das Kapitel Weltjugendtage Paris ist für die Kirche in Frankreich jedenfalls noch nicht abgeschlossen – nicht nur wegen der erheblichen finanziellen Außenstände, die noch abzutragen sind. So fügte der Vorsitzende der Bischofskonferenz der Tagesordnung für die Vollversammlung im November in Lourdes bereits den Austausch über die Erfahrungen mit den Weltjugendtagen als einen zusätzlichen Punkt hinzu. *Klaus Nientiedt*

„Auf rationale Argumentation angewiesen"

Gespräch über die Lage der Moraltheologie mit Professor Johannes Gründel

Von den theologischen Fächern hat es die Moraltheologie gegenwärtig besonders schwer. So groß die Kluft zwischen kirchenamtlicher Moralverkündigung und der Moraltheologie auch ist – ein nennenswerter Dialog findet nicht statt. Über die nicht zuletzt seit „Humanae vitae" entstandene Lage sprachen wir mit dem mit Ablauf des Sommersemesters emeritierten Professor für Moraltheologie an der Universität München, Johannes Gründel. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Gründel, die Lage der Moraltheologie mutet merkwürdig widersprüchlich an. Außerhalb der Kirche ist sie vielerorts gefragt, innerkirchlich herrscht weithin Funkstille. Wie geht das zusammen?

Gründel: Angesichts der rasanten technischen Entwicklung besteht heute ein großes Bedürfnis, ethische Fragen zu diskutieren. Ich denke an Probleme der Gentechnik, an die Kernenergie und an Umweltfragen. Welches sind die Methoden und Ziele dieser Techniken? Mit welchen Kosten und Folgen ist zu rechnen? Was bedeutet der Verzicht auf einen Einsatz dieser Techniken? Eine Sensibilisierung für ethische Fragen ist weithin vorhanden – auch von Leuten, die nicht in der Kirche engagiert sind.

HK: Wer genau ist im einzelnen gefragt: die Moraltheologie oder die kirchliche Moralverkündigung?

Gründel: Das Bedürfnis richtet sich auf die Kirche als ganze. Nehmen Sie die jüngsten Weltjugendtage in Paris. Fast eine Million junger Menschen haben sich vom Papst – einem 77jährigen gebrechlichen und kränklichen Mann – faszinieren lassen. Sicherlich waren darunter Papstfans und andere, die bloß etwas erleben wollten, aber auch kritisch Fragende. Dahinter steht ein ernstzunehmendes religiöses Bedürfnis nach Sinn und Beheimatung. Junge Menschen erwarten hierzu von der Kirche eine Antwort, ohne daß sie sich deshalb schon unmittelbar als gehorsame Christen verstehen.

HK: Die große Zahl der Teilnehmer in Paris mag erstaunen – aber über die Wirkung entsprechender Appelle war man auch am Rande des Pariser Treffens mit Mutmaßungen sehr zurückhaltend…

Gründel: Appelle des Papstes zu Solidarität, dazu, daß das Herz wichtiger ist als der Ellenbogen, daß man keinen Sex vor der Ehe haben darf usw. – Appelle dieser Art zu Fragen der Individualmoral erreichen kaum ihren Adressaten. Man sucht vielmehr nach Gemeinschaft und Sinn und erwartet hierzu eine verständliche Antwort. Die Kirche sollte diese Chance nicht verpassen.

HK: Was macht im Kern das Gespräch zwischen Moraltheologie und Lehramt so schwierig?

Gründel: So sehr sich Moraltheologen auch an den lehramtlichen Aussagen der Kirche orientieren, so ist es doch nicht ihre Aufgabe, nur die kirchenamtliche Lehre und Begründung darzulegen. Die heute anstehenden ethischen und pastoralen Probleme bedürfen oft einer differenzierten Beurteilung. Mit allgemeinen Antworten oder mit bloßer Wiederholung traditioneller Positionen ist es nicht getan. Insofern besteht bisweilen ein Spannungsverhältnis zwischen der kirchenamtlichen Moralverkündigung und den Positionen der Moraltheologen.

„Aufgabe der Moraltheologie ist nicht nur, die kirchenamtliche Lehre darzulegen"

HK: Und warum haben sich Moraltheologie und Moralverkündigung gerade in den vergangenen Jahrzehnten so weit auseinanderentwickelt?

Gründel: Die kirchliche Moralverkündigung wird bis heute weithin autoritativ und traditionell deduktiv geführt. Demgegenüber geht die moraltheologische Argumentation mehr induktiv vor: Klärung der Sachfrage, welche Erfahrungen liegen vor, welche Bedeutung hat dies für die zwischenmenschlichen Beziehungen, aber auch für die gesamte religiöse Ausrichtung des Menschen; was läßt sich hierzu aus den Weisungen der Bibel und aus der kirchlichen Tradition mit einbringen. Das ist ein anderer Ansatz, der sich zudem auch von der biblischen Ausrichtung her, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil von der Moraltheologie fordert, nahelegt.

HK: Mit „Humanae vitae" wurde die eigentliche moraltheologische Auseinandersetzung in der Sache dann zu einer Frage der Lehramtsausübung…

Gründel: Papst Paul VI. hat seine Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 mit einem Gehorsamsappell an die Moraltheologen abgeschlossen. In diesem Zusammenhang, wo es um eine konkrete ethische Bewertung der Empfängnisregelung geht, ist es aber theologisch unhaltbar, für die Hirten der Kirche eine besondere Erleuchtung des Heiligen Geistes in Anspruch zu nehmen und die rationalen Beweisgründe einfachhin als sekundär zu erklären. Einige Moraltheologen haben bereits 1968 die von der Enzyklika für ein absolutes Verbot empfängnisverhütender Mittel vorgelegten Argumente als nicht überzeugend bezeichnet und das kirchliche Lehramt um einen Dialog gebeten. Doch dieser Dialog hat bis heute nicht stattgefunden; die gleiche kirchliche Weisung wurde nur in verschärfter Weise wiederholt. Im übrigen ist schwer einsehbar, daß die von der Kirche einzig bejahte Empfängnisregelungsmethode der sogenannten „Zeitwahl" mit allen ihren erforderlichen Berechnungen noch als „natürlich" bezeichnet werden kann.

HK: Mutet es nicht in gewisser Weise tragisch an, daß es bei soviel Bereitschaft, sich auf ethische Fragestellungen einzulassen, die kirchliche Moralverkündigung nicht in der Lage ist, die Menschen auch in der Gestaltung ihrer Individualmoral zu erreichen?

Gründel: Das ist durchaus tragisch. Es dürfte u. a. daran liegen, daß sich die Gläubigen in ihren Erfahrungen nicht angesprochen fühlen. Moraltheologie als eine theologische Wissenschaft bleibt – bei aller Loyalität zum kirchlichen Lehramt – auf eine rationale Argumentation angewiesen: speziell in diesen konkreten Fragen der Moral. Sie macht die Aussagen der Autorität auch verständlich. Wenn jedoch einzelne Moraltheologen vom kirchlichen Lehramt für Aussagen gerügt werden, ohne daß eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den vorgelegten Argumenten erfolgt, dann tritt gerade in diesen Fragen der Individualmoral eine gewisse Funkstille ein; denn die Leute tun dann eben doch das, was sie aufgrund ihrer Erfahrung für richtig halten und nicht, was ihnen eine Autorität sagt. Sie wollen verstehen, was sie tun sollen und nicht einfach „gehorsam" sein.

HK: Die Moraltheologie kannte trotz der Krise von 1968 keinen Stillstand. Inwieweit vergrößerte sich dadurch der Abstand zwischen ihr und der lehramtlichen Moralverkündigung noch weiter?

Gründel: Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil versuchten verschiedene Moraltheologen, den Ansatz einer Fundamentalmoral entsprechend der zeitgenössischen ethischen Diskussion neu darzustellen. So widmete sich *Alfons Auer* der Frage der Autonomie des christlichen Glaubens. In Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus befaßte sich *Bruno Schüller* mit der Bedeutung der Folgen des Tuns für eine sittliche Entscheidung und stellte gegenüber der deontologischen Argumentation die teleologische Beweisführung in den Vordergrund. *Karl Rahner* fragte: Hat das Gewissen nur die Funktion, bestehende Normen auf die jeweilige konkrete Situation anzuwenden, oder gibt es darüber hinaus auch noch Raum für eine eigene letzte Entscheidung im Sinne der Epikie bzw. einer Existentialethik? Andere Theologen kritisierten, daß in der traditionellen katholischen Naturrechtslehre der geschichtliche, dynamische und erfahrungsbezogene Ansatz zu kurz komme. Sie betonten, daß entsprechend dem konziliaren Kirchenbild (Volk Gottes unterwegs mit einer Verheißung) auch für eine zeitgemäße christliche Moral der „Wegcharakter" stärker herausgestellt werden müßte. Vom kirchlichen Lehramt wurden diese Ansätze mit großer Skepsis gesehen und kritisiert. Autonomie, Eigenentscheidung des Gewissens, Wandel der Normen erschienen als Widerspruch zu traditionellen kirchlichen Morallehre.

HK: In der Diskussion darüber, wie es zu der schwierigen Lage im Verhältnis zwischen Moraltheologie und lehramtlicher Moralverkündigung gekommen ist, spielen vorargumentative Gründe eine große Rolle, Ängste, Befürchtungen in bezug auf einen möglichen Wandel. Welchen Stellenwert geben Sie solchen Ursachen?

Gründel: Ich halte diese Gründe für entscheidend, z. T. auch berechtigt, etwa die Befürchtung, daß ein Großteil der Gläubigen die Gewissensentscheidung mehr oder weniger mit Willkür gleichsetzt. Übrigens schlägt sich dies auch in Formulierungen des neuen römischen Katechismus nieder. Während in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Gaudium et spes 16) noch die Würde des schuldlos irrenden Gewissens klar herausgestellt wird („Nicht selten kann es geschehen, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert"), wird dieser Satz im Katechismus ersetzt durch die Bemerkung, daß die Menschen meistens für ihren irrigen Gewissensanspruch selbst schuldig sind.

HK: Eine Moraltheologie, die sich vor allem auf allgemeine Vernunfteinsicht stützt, wird vielleicht auch deshalb von manchem Bischof mit Vorbehalten gesehen, weil sie die Unterscheidbarkeit des christlichen Zeugnisses relativiert.

Gründel: Christlicher Glaube ist mehr als Moral. Das unterscheidbar Christliche wird sich nicht so sehr in konkreten sittlichen Normen niederschlagen, sondern vielmehr in der grundlegenden Motivation unseres Handelns und in dem zugrundeliegenden christlichen Menschenbild. Die rationale Argumentation aber bildet die gemeinsame Grundlage aller Menschen bei den Bemühungen um Humanität und menschenwürdiges Verhalten. Selbstkritisch muß ich sagen, daß sicherlich manche Positionen von moraltheologischer Seite zu pointiert herausgestellt werden.

HK: Die kirchliche Moralverkündigung im derzeitigen Pontifikat lebt nicht selten vom Gegensatz einer düster gezeichneten Gegenwartskultur („Kultur des Todes") und dem strahlenden Glaubenszeugnis („Glanz der Wahrheit"). Wird man mit einer solchen Entgegensetzung der herrschenden Kultur wirklich gerecht?

Gründel: Sicherlich ist es eine Schwarzweißmalerei, einerseits heute von einer „Kultur des Todes" zu sprechen – eine solche gab es auch zu anderen Zeiten –, anderseits dem ein idealistisches Bild vom „Glanz der Wahrheit" („Veritatis splendor" – böse Zungen übersetzen „Schein der Wahrheit") gegenüberzustellen, das zu wenig Realitätsbezug besitzt. Wir sollten den Blick für die vorhandenen positiven Tendenzen unserer Gesellschaft nicht verlieren.

HK: Nun ist es aber nicht einfach so, daß die Positionen *der* Moraltheologie einerseits *der* lehramtlichen Verkündigung andererseits gegenüberstehen. Laufen die entscheidenden Gräben nicht zunehmend quer zur Unterscheidung von Theologie und Lehramt? Und macht das nicht gerade die herrschende innerkirchliche Unübersichtlichkeit aus?

Gründel: Nach Beendigung des Konzils zeichnete sich unter einer Reihe von Bischöfen eine offene, dialogfreudige Position ab; ich denke hierbei an die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg unter der Leitung von Kardinal Döpfner. Damals wurden in einer Offenheit Fragen diskutiert, wie sie heute z. T. gar nicht mehr gestellt werden dürfen. Nach dem Tode von Kardinal Döpfner hat sich in dieser Hinsicht auch innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz das Gespräch nicht wirklich weiterentwickelt. Ich bin froh, wenn es auch heute noch unter den Bischöfen unterschiedliche Positionen gibt, wie dies bei der Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen der Fall ist. Allerdings vermisse ich, daß es auch hier zwischen den Bischöfen und der Glaubenskongregation zu einem echten Dialog über diese Fragen kommt. Aber auch unter den Moraltheologen gibt es heute neben den Vertretern einer offenen Position zunehmend solche, die angesichts gewisser liberaler gesellschaftlicher Tendenzen wieder stärker deduktiv vorgehen und auf einen normativen Ansatz zurückgreifen.

HK: Gerade der Kirche in Deutschland gegenüber wird immer wieder gerne darauf hingewiesen, die Lage innerhalb der Weltkirche sei vielfältiger, als man dies hierzulande wahrhaben wolle. Können Sie dieser Art Einwände etwas abgewinnen?

Gründel: In der Tat ist die Situation innerhalb der Weltkirche vielfältiger. In Südamerika und Afrika gibt es gesellschaftlich gewichtigere, drängendere Probleme. Hierzu hat das kirchliche Lehramt gerade mit den Sozialenzykliken wichtige Impulse gegeben, die auch von nichtkirchlichen Kreisen als beachtlich angesehen werden. Wir sollten uns in Deutschland in der Moraltheologie nicht auf die kritische Auseinandersetzung mit den Fragen der Fundamentalmoral fixieren. Es gibt auch in der Moral eine Hierarchie der anstehenden Wahrheiten.

„Die Zahl der Abtreibungen ist gerade dort hoch, wo über ‚Humanae vitae' kaum diskutiert wurde"

HK: Wer fixiert sich hier auf was? Hat sich das Lehramt auf diese Themen nicht mindestens so fixiert wie manche seiner Kritiker?

Gründel: Sicherlich. Doch durch eine bloße Wiederholung der einschlägigen Stellungnahmen zu Fragen der Sexual- und Ehemoral von seiten des Lehramtes ändert sich an der Sachlage nichts, solange keine Auseinandersetzung mit den vorgelegten Argumenten und eine überzeugende Begründung erfolgt.

HK: Zuweilen kann man den Eindruck haben, im deutschsprachigen Raum nehme man manche Aussagen der kirchlichen Moralverkündigung möglicherweise ernster als anderswo. Dies führt dann dazu, daß man sich an ihnen folglich mehr reibt als andernorts.

Gründel: In so manchen Teilen der Welt wurde zwar von den Katholiken das Verbot künstlicher Empfängnisverhütung kritiklos akzeptiert entsprechend dem Grundsatz „Roma locuta, causa finita" (Rom hat gesprochen, die Sache ist erledigt). Doch für die Praxis galt „facciamo così" (Wir

machen's schon so!). Man geht davon aus, daß man das Gebotene doch nicht immer erfüllen kann, sondern auf das Erbarmen Gottes angewiesen bleibt. Man kann nicht übersehen, daß gerade in Ländern, in denen eine Diskussion um „Humanae vitae" kaum geführt wurde, die Zahl der Abtreibungen beachtlich hoch liegt.

HK: Wenn stärker erfahrungsbezogene Ansätze einerseits und normativ ausgerichtete anderseits quer durch Moraltheologie und Moralverkündigung gehen – wie kann es mit dieser Konstellation weitergehen?

Gründel: Es wird zwar stets ein Spannungsverhältnis zwischen sittlicher Forderung und konkretem Verhalten (zwischen Theorie und Praxis) geben. Doch das schließt nicht aus, daß Moraltheologen kritisch prüfen, ob wirklich eine verbindlich vorgelegte sittliche Weisung hinreichend begründet ist und in dem Umfang auch Verbindlichkeit beanspruchen kann. Wie die Geschichte der Moraltheologie zeigt, haben einige früher als verbindlich vorgelegte sittliche Normen ihre Geltung verloren aufgrund einer heute vertieften und differenzierten Beurteilung oder aufgrund einer Änderung der Situation – ich denke an das Zinsverbot oder an die grundsätzliche Ablehnung der Gewissens- und Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert.

HK: In Deutschland – aber nicht nur dort – stand in den letzten Jahren die kirchliche Sozialethik bzw. Sozialverkündigung im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Manchmal konnte man den Eindruck haben, die Kirche flüchte in einen Sachbereich, der innerkirchlich unproblematischer ist. Teilen Sie diesen Eindruck?

Gründel: Die Kirche muß in den gesellschaftlich relevanten Problemen – dort, wo es um die Würde des Menschen und um unsere weltweiten Sozialverpflichtungen geht – ein deutliches Wort mitsprechen, besonders wenn sich in einzelnen Kreisen eine engstirnige individualistische Mentalität breit macht. Eine Flucht wäre es aber, wenn sie damit gleichzeitig dem noch anstehenden Dialog über die brennenden individualethischen Fragen ausweichen und dazu nur rein normativ auf die Gebote verweisen wollte. Es geht hier um Themen wie: Wie gehen wir mit Homosexuellen um, gibt es heute Erkenntnisse, die eine differenziertere Beurteilung erforderlich machen? Ist voreheliches Sexualverhalten bei fest Versprochenen doch anders zu bewerten als bindungslose Sexualbeziehung? Wie verfahren wir mit jenen engagierten Christen, deren Ehe zerbrochen ist, die nun in einer neuen Beziehung leben und am vollen sakramentalen Leben teilnehmen wollen? Wenn schon das Aufwerfen dieser Fragen angesichts der bislang unzureichenden, weithin nur normativen Antworten Mißtrauen erweckt oder gar von seiten Roms gemaßregelt würde, dann schwindet das Vertrauen zur kirchlichen Autorität.

HK: Inwieweit belasten die innerkirchlichen Schwierigkeiten mit der Individualethik die Moraltheologie auch bei der Wahrnehmung ihrer sozialethischen Verantwortung?

Gründel: Wenn sachbezogen rational argumentiert wird und das Gespräch mit den einschlägigen Wissenschaften ernsthaft geführt wird, nimmt man die Aussagen des theologischen Ethikers sehr ernst; er ist dann ein vielfach gefragter Gesprächspartner. Weithin besteht jedoch die Vorstellung, der Theologe sei nur ein Sprachrohr der vorgelegten kirchlichen Lehraussagen. Erscheint seine Position aufgrund gewisser Differenzierungen nicht einfachhin deckungsgleich mit den Aussagen des kirchlichen Lehramtes, wird schnell die Frage laut: Sind Sie überhaupt noch katholisch?

„Erst in der konkreten Umsetzung vorgegebener Werte und Normen realisiert sich Moral"

HK: Besteht das Problem nicht bereits in der Erwartung einer solchen Deckungsgleichheit? Wird in der kirchenamtlichen Moralverkündigung ausreichend realisiert, daß in konkreten Lebenssituationen Güterabwägungen vorzunehmen sind und Kompromisse gesucht werden müssen – so wie man das in der Sozialverkündigung durchaus zuzugestehen bereit ist?

Gründel: Erst in der konkreten Umsetzung der vorgegebenen Werte und Normen realisiert sich Moral. Hierbei sind die je vorliegenden Möglichkeiten, die anstehenden Bedürfnisse, die unterschiedliche Dringlichkeit und die Folgen des Handelns zu berücksichtigen. Ein situationsgerechtes Urteil läßt sich aus der Ferne „von oben her" oft nicht fällen. Nehmen Sie als Beispiel die derzeitige Diskussion um die Beteiligung kirchlicher Stellen an der Schwangerschaftsberatung. Sollte durch eine zu erwartende römische Erklärung zur Frage, ob kirchliche Beratungsstellen an der für einen straffreien Abbruch geforderten Beratung teilnehmen können, ein ablehnender Bescheid kommen, dann wäre dies Ausdruck einer immensen Fehleinschätzung. Es würde übersehen, daß in einer guten Beratung der Schwangeren bzw. den Eltern des zu erwartenden Kindes die Verantwortung für ihr Kind bewußt gemacht würde und daß die schriftliche Bestätigung der Beratung nicht einfach als Freibrief für eine Abtreibung und damit auch nicht als unverantwortliche Mitwirkung gewertet werden kann. Ein negativer Entscheid wäre ein Beispiel dafür, wie problematisch es ist, eine konkrete Entscheidung aus der Ferne in Unkenntnis der realen Situation zu fällen. Hier zeigt sich die Gefahr eines Zentralismus, der eigentlich im Widerspruch zu den Bestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils steht, wo den Ortsbischöfen eine entsprechende stärkere Entscheidungsbefugnis für die in ihrem Lande anstehenden Fragen zugewiesen wird. In einer solchen Situation müssen Moraltheologen kritisch ihre Stimme erheben.

HK: Wie können sie das aber, wenn zugleich der formale Verbindlichkeitsgrad lehramtlicher Aussagen erhöht und damit freie Auseinandersetzung zumindest erschwert, wenn nicht verunmöglicht wird?

Gründel: Vor einigen Jahren wurde durch den eingeforderten Diensteid für alle in der Glaubensverkündigung Stehenden eine neue Art von Verbindlichkeit eingeführt für jene Aussagen des kirchlichen Lehramtes, die nicht zu den eigentlichen unfehlbaren Glaubensaussagen zu rechnen sind und die unbedingt und fest anzurechnen sind. Das führt dazu, daß jede hierzu einschlägige kritische Äußerung sehr schnell als häresieverdächtig angesehen werden kann.

HK: Worin besteht die Wirkung solcher lehramtlicher Maßnahmen? Haben sie überhaupt Wirkungen?

Gründel: Eine ständige Wiederholung bestimmter Forderungen verbunden mit einer formal verschärften Verbindlichkeit stößt ins Leere, wenn keine neuen Argumente vorgelegt werden. Wird eine autoritative Position überzogen, führt dies zu negativen Reaktionen bis hin dazu, daß sich Menschen in einer solchen Kirche nicht mehr beheimatet fühlen, sondern austreten. Die Kirchenaustrittsbewegung ist teilweise auch ein Protest gegen eine solche Entwicklung.

„Ein Großteil der Menschen ist mehr außen- und fremdgesteuert, als ihnen dies bewußt ist"

HK: Fragen nach einem „Was wäre, wenn..." lassen sich schwer beantworten, wissenschaftlich schon erst recht nicht. Dennoch: Wo stünden wir heute, wenn 1968 im Zusammenhang mit „Humanae vitae" anders entschieden worden wäre?

Gründel: Viele Probleme wären heute angesichts der rasanten technischen Entwicklung die gleichen. Doch wäre das Mißtrauen gegenüber dem kirchlichen Lehramt weniger groß, hätte damals ein ausführlicher Dialog über die anstehenden Fragen stattgefunden. Die Distanz von Gläubigen gegenüber lehramtlichen Aussagen der Kirche gründet in dem Eindruck, die kirchliche Autorität wolle den Gläubigen nicht den Erwachsenenstatus zugestehen, sondern sie in gewisser Weise noch wie Unmündige am Gängelband führen.

HK: Wenn sich die Rezeption der kirchlichen Moralverkündigung heute so schwierig gestaltet, was ist dafür ursächlich mehr verantwortlich: der innerkirchliche Dissens zwischen Lehramt und Gläubigen oder die langfristig wirkenden Veränderungen wie die Individualisierung und ihre Folgewirkungen?

Gründel: Ich glaube, letzteres ist der Fall. Heute besteht sicherlich angesichts einer starken individualistischen Tendenz eine Aversion, sich voll einbinden zu lassen. Ich sehe darin aber auch eine Chance, die Eigenentscheidung und die soziale Verantwortung der Christen bewußt zu machen und ein neues Kirchenbewußtsein „christlicher Mündigkeit" zu entfalten.

HK: Wie könnte Kirche in der heutigen Situation die Kompetenz wieder erwerben, die ihr nicht zuletzt im Gefolge der Entscheidung von 1968 von vielen abgesprochen wird?

Gründel: Ich sehe den Weg in einer Dezentralisierung und in einer Inkulturation unseres christlichen Glaubens in den noch so verschieden strukturierten Regionen der Weltkirche – wie dies übrigens auch in der Einleitung des neuen römischen Katechismus gefordert wird. Wir brauchen eben für Afrika eine neue afrikanische Theologie und Pastoral durch einheimische Theologen und Bischöfe – und ebenso je verschieden für andere Regionen. Wenn sich die Gläubigen von ihren Bischöfen in ihren Erfahrungen angesprochen und abgeholt fühlen, wird ein neues Kirchenbewußtsein entstehen. Vor allem sollte dann auch den Frauen in der Kirche noch mehr Rechnung getragen werden.

HK: Setzt dies nicht aber in vielen Fällen ein Differenzierungs- und Abwägungsverhalten auf seiten der Gläubigen voraus, das diese in vielen Fällen möglicherweise gar nicht haben und das insofern sogar mitverantwortlich ist für die jetzige Situation? Manche möchten auch entlastet sein durch Entscheidungen des Lehramtes, wie immer sie ausfallen.

Gründel: Die Rede vom mündigen Christen ist sicher eine Idealvorstellung, die nur annähernd und nur von einigen Gläubigen erreicht wird. Ein Großteil Gläubiger wie auch Nicht-Glaubender ist weit mehr außen- und fremdgesteuert, als ihnen dies bewußt ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir darauf verzichten, Menschen zu dieser Mündigkeit und Eigenverantwortung zu führen. Biblisch gesprochen sind sie der Sauerteig, der das ganze Mehl durchsäuert, das Salz, das Geschmack und Haltbarkeit vermittelt. Gerade beim Zusammenbruch totalitärer Systeme im Verlauf der Geschichte wurde die Bedeutung solcher Kerngruppen eigenverantwortlicher Menschen sichtbar. Unter diesem Gesichtspunkt wird die kirchliche Verkündigung – wenn sie ganz allgemein einige Normen einfordert – sicher breiten Schichten des Volkes gerecht, selbst wenn sich diese Menschen an den Inhalt des Gesagten wenig halten.

HK: Vor diesem Hintergrund wird es vielleicht auch verständlich, wenn „Time Magazine" den Papst zum „Mann des Jahres" ernennt oder wenn auf „Veritatis splendor" zustimmend mit der Bemerkung reagiert wird, die Kirche sei in der pluralistischen Gesellschaft die letzte Institution, die das Böse noch das Böse nennt...

Gründel: Johannes Paul II., der erste polnische Papst in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche, hat große Verdienste für die Öffnung der Grenzen zwischen Ost und West und für einen unblutigen Zusammenbruch des kommunistischen Regimes im Osten. Insofern kommt ihm auch außerhalb der Kirche eine hohe Wertschätzung zu. Die kritischen Stimmen innerhalb der Kirche gründen in dem Eindruck, daß in der lehramtlichen Moralverkündigung auf dem Gebiet der Individualmoral bestimmte Themen geradezu fixiert immer wieder vorgetragen werden, ohne daß der gewünschte Dialog hinsichtlich der Begründung dieser Forderungen geführt würde.

HK: Auf welche Zeiträume stellen Sie sich bei der Frage ein,

wann das Lehramt den einmal eingeschlagenen Weg grundlegend korrigieren wird?

Gründel: In den Äußerungen des Papstes bei seinem letzten Polenbesuch im Juni 1997 zeichnete sich ein Wandel ab. Während der Papst bei seinem ersten Polenbesuch nach dem Fall der Mauer geradezu beschwörend die moralischen Mißstände seines Volkes geißelte, unterstrich er nun bei seinem Gespräch mit den Rektoren der polnischen Universitäten in Krakau die Bedeutung der wissenschaftlichen Arbeit und der rationalen Forschung mit den Worten: „Es ist nicht von einem starren Besitz der Wahrheit die Rede, sondern von der Aufgabe, stets tiefer und differenzierter nach der Wahrheit zu suchen." In solchen Worten weiß sich Theologie ernst genommen.

HK: Wie wirkt sich das schwierige Verhältnis zwischen kirchlichem Amt und Moraltheologie derzeit auf die Lage des Faches an den Universitäten, vor allem aber auf den wissenschaftlichen Nachwuchs aus? Wer traut sich unter diesen Umständen eigentlich noch, eine wissenschaftliche Laufbahn zu beginnen?

Gründel: Was in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts den Exegeten drohte, wenn sie bezüglich der Datierung biblischer Schriften oder bei einem neueren exegetischen Ansatz mit einem kirchlichen Lehrverbot rechnen mußten, das trifft im Augenblick für die Moraltheologen zu. Dies hat zur Folge, daß sich ein Teil des wissenschaftlichen Nachwuchses lieber der weniger gefährlichen Sozialethik zuwendet oder – wenn schon Moraltheologie gewählt wird – Fragen der Sexual- und Ehemoral, die zu einem Konflikt führen können, einfach ausblendet. Das aber ist verhängnisvoll und führt zum Verlust der Glaubwürdigkeit dieses Faches.

HK: Wie beurteilen Sie Versuche, kirchlicherseits außeruniversitäre Forschungs- und Lehreinrichtungen speziell für Ehe- und Familienfragen aufzubauen?

Gründel: Die Gründung außeruniversitärer Forschungs- und Lehreinrichtungen für Ehe- und Familienfragen kann leicht den Eindruck verstärken, die Kirche wolle das Gespräch mit den einschlägigen Humanwissenschaften nicht führen, sondern ihre Lehrer rein innerkirchlich autoritativ einbinden. Das würde der Glaubwürdigkeit schaden.

HK: Die Interessen derjenigen, die um fast jeden Preis an den traditionellen lehramtlichen Auffassungen festhalten wollen, treffen sich auf diese Weise mit den Zielen derer, denen die Präsenz der Theologie an staatlichen Universitäten ohnehin ein Dorn im Auge ist…

Gründel: Daß bis heute im deutschsprachigen Raum die katholische Theologie an staatlichen Universitäten vertreten ist, halte ich für eine ungeheure Chance, die die Glaubwürdigkeit wissenschaftlicher theologischer Arbeit im Dialog mit verschiedensten Wissenschaftszweigen vor Ort verstärkt. Es ist eine Chance, als Theologie präsent zu sein in einer pluralen Welt und Zeugnis abzulegen für die Rationalität christlichen Glaubens und christlicher Moral. Heute ist kein theologisches Fach so sehr auf einen interdisziplinären Dialog angewiesen wie gerade die Moraltheologie, will sie zu den immer wieder neu anstehenden ethischen Fragen eine sachgerechte Antwort geben. Das macht dieses Fach so interessant, allerdings auch so sehr der Kritik ausgesetzt.

Gestrüpp nationaler Interessen

Fünf Jahre nach der UN-Umweltkonferenz von Rio

Um den durch die UN-Umweltkonferenz von Rio vor fünf Jahren angestoßenen Prozeß einer Bewertung zu unterziehen, trafen sich im Juni Vertreter von über 180 Staaten in New York. Reinhard Hermle, Leiter der Grundsatzabteilung von Misereor, beobachtete die Konferenz vor Ort: Die Beurteilung des Prozesses war niederschmetternd, die Konferenz insgesamt gesehen ein Fehlschlag. Dennoch ist der Prozeß nicht am Ende.

Die Erde befindet sich erwiesenermaßen in keinem guten Zustand. Hunderte von Millionen Menschen leben in allergrößter Not und ohne jede Aussicht auf baldige Besserung. Die Wüsten dringen immer weiter vor, das Süßwasser wird knapp, riesige Waldflächen werden Tag für Tag abgeholzt, und das Klima ändert sich mit – aktuell und potentiell – dramatischen Auswirkungen auf Mensch und Natur.
Die grosse UN-Konferenz „Umwelt und Entwicklung", die 1992 in Rio de Janeiro stattfand, sollte diese verhängnisvollen Mega-Trends wenden (vgl. HK, September 1992, 419 ff.). Sie mobilisierte die Völkergemeinschaft, formulierte in der Agenda 21 das Pflichtenbuch für *nachhaltige Entwicklung*, besiegelte die Konventionen zum Schutz des Klimas und der Artenvielfalt und brachte die Konvention gegen die Wüstenbildung auf den Weg.
Auch wenn bereits damals die Erfolgschancen der neuen globalen Partnerschaft für nachhaltige Entwicklung – wie die Zauberformel hieß – eher zurückhaltend eingeschätzt wur-

den, so herrschte doch ein Gefühl des Aufbruchs und Neubeginns vor. Alle Welt schien darin übereinzustimmen, daß dringliches Handeln geboten sei, wenn man schlimmere Entwicklungen verhindern wollte.

In der letzten Juni-Woche dieses Jahres trafen sich die Vertreter von über 180 Staaten – darunter 63 Staats- und Regierungschefs – zu einer Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen (SGV), um den Rio-Prozeß nach fünf Jahren einer Bewertung zu unterziehen. Das Ergebnis war insgesamt niederschmetternd. Die Konferenz endete als Fehlschlag. Heillos verhedderten sich die Regierungsvertreter im Gestrüpp nationaler Interessen. Der „Geist von Rio" hatte sich in den Korridoren der Macht in den jeweiligen Hauptstädten wie am East River weitgehend verflüchtigt.
Dabei fehlte es nicht an Einsicht. Die wachsende Problemfülle wurde in schonungsloser Klarheit benannt. Nahezu alle Redner zogen eine ernüchternde Bilanz der ökologischen und sozialen Entwicklung seit Rio: Die Armut ist im Vormarsch. Die globalen Umweltprobleme haben an Schärfe zugenommen. Auch Bundeskanzler *Helmut Kohl* stellte in seinem Beitrag fest, „daß wir bis heute noch keine Umkehr der globalen Umweltbelastung erreichen konnten".

Eine magere Ausbeute

Dennoch fand die Konferenz nicht die Kraft, daraus nennenswerte Konsequenzen zu ziehen und verbindliche Handlungsstrategien zu vereinbaren. Es war nicht einmal mehr möglich, einen gemeinsamen politischen Willen zu Papier zu bringen. Die Verhandlungen über die geplante „Politische Erklärung" wurden nach mehrtägigem Ringen ergebnislos abgebrochen. Das Bedauern darüber könnte sich in Grenzen halten, wenn in dem Scheitern nicht in beklemmender Weise die zunehmende Unfähigkeit oder Unwilligkeit der Staaten und ihrer Repräsentanten deutlich würde, sich ernsthaft und entschlossen den globalen Herausforderungen zu stellen.

Verabschiedet hat die Versammlung ein „Programm zur weiteren Umsetzung der Agenda 21". Dieses 50seitige Papier recycelt in 137 Abschnitten im wesentlichen Positionen und Sprache der Agenda 21 von Rio. Sie enthält wortreiche Empfehlungen und allgemeine Absichtserklärungen und formuliert Arbeitsaufträge für die Vereinten Nationen und ihre Kommission für nachhaltige Entwicklung (CSD), z. B. zu den Themen Wasser, Energie, Tourismus und Öko-Effizienz. Konkrete politische Entscheidungen wurden auf die Zukunft vertagt.
Positiv ist zu vermerken, daß New York dazu beigetragen hat, die internationale Diskussion über die Wege und Ziele *gesellschaftlicher Entwicklung* und des Schutzes der natürlichen Lebensgrundlagen unter sich verändernden ökonomischen Rahmenbedingungen wach zu halten. Die Lage wäre ohne diese Impulse trostloser. Auch ist es gelungen, nachhaltige Entwicklung gegen wiederholte Angriffe als Leitbild zukunftsfähigen Handelns zu verteidigen und erneut festzuschreiben. Die Allianz der Gegner reichte von Ideologen wirtschaftlichen Wachstums im Norden bis zu Apologeten nachholender Entwicklung im Süden. Sie wollten „Sustainable Development", das sie für ein Konzept der Industrieländer hielten, das darauf abziele, die Entwicklungschancen des Südens zu schmälern, durch „Sustained Growth" (anhaltendes Wachstum) ersetzen. Zur Habenseite zählt auch, daß in New York Themen behandelt wurden, die Rio noch ausgeklammert hatte (z. B. Energie und Tourismus).

Eine magere Ausbeute, die sich angesichts der hochgespannten Erwartungen und des gewaltigen Problemdrucks noch bescheidener darstellt. Selbst die nähere Betrachtung der zentralen Themenfelder läßt wenig substantielle Fortschritte, jedoch viel Stillstand und Beharren auf bekannten Positionen erkennen.
Beispiel Klima: Das Ergebnis zu diesem besonders kontroversen Thema illustriert vielleicht am eindrucksvollsten die riesige Lücke zwischen Erkenntnis und Tat. Der britische Premierminister *Tony Blair* beispielsweise beschrieb in seiner eindrucksvollen Rede und mit durchaus glaubwürdigem Engagement die negativen Folgen des Klimawandels. US-Präsident *Clinton* stellte kategorisch fest: „Der wissenschaftliche Befund ist eindeutig und zwingend: Wir Menschen verändern das globale Klima ... keine Nation kann sich der Verantwortung entziehen, sich dieser Tatsache zu stellen." Beide – und viele andere – betonten die Notwendigkeit dringender Gegenmaßnahmen.
Dennoch blieb das von New York erwartete deutliche Signal für die 3. Vertragsstaatenkonferenz zur Klima-Rahmenkonvention, die im Dezember 1997 im japanischen Kioto tagen wird, aus. Das Äußerste, was sich die Versammlung abringen konnte, war die Feststellung, daß es notwendig sei, „rechtlich bindende, sinnvolle, realistische und gleiche Ziele für Industrieländer zu erwägen, die zu signifikanten Verringerungen der Treibhausgas-Emissionen innerhalb spezifischer Zeiträume führen".
Keine Rede war mehr davon, daß die Europäische Union präzise Ziele und Zeiträume für die Reduktion von CO_2-Emissionen vorgeschlagen hatte (7,5 Prozent weniger bis 2005 gegenüber 1990), die Bundesrepublik mit zehn Prozent noch einen Schritt weitergegangen war und die vom steigenden Meerespegel unmittelbar bedrohten kleinen Inselstaaten eine 20prozentige CO_2-Verminderung bis zum Jahr 2005 gefordert hatten. Solchen Festlegungen widersetzten sich mit Erfolg insbesondere die Vereinigten Staaten, die ölproduzierenden Länder wie Saudi-Arabien, Nigeria, Venezuela und Iran, aber auch Japan. Von Verhandlungsteilnehmern wurde berichtet, daß die japanische Delegation zweimal ihren Regierungschef in Tokio wecken ließ, um ihre ablehnende Haltung absegnen zu lassen. Dabei ging es zuletzt um den – schließlich erfolglosen – Versuch, mit Blick auf die anzustrebenden CO_2-Reduktionen das Wort „signifikant" aus dem Text zu tilgen.

Manche Beobachter hielten es vor diesem Hintergrund bereits für ein Ereignis, daß der amerikanische Präsident vor

der Weltöffentlichkeit einräumte: „Mit vier Prozent der Weltbevölkerung produzieren wir 20 Prozent der Treibhausgase. Offengestanden, wir haben seit Rio zu wenig dagegen getan." Immerhin stellte Clinton für Kioto die Bereitschaft in Aussicht, sich auf „realistische und bindende" Schritte in der Klimafrage einzulassen. Es verwundert freilich nicht, daß er es angesichts einer starren innenpolitischen Ablehnungsfront von Senatoren, Gewerkschaften und Industrieunternehmen bei solchen allgemeinen Aussagen beließ und jede konkrete Festlegung vermied. Ohne die USA wird sich hier allerdings wenig bewegen. Der Fortschritt erweist sich in dieser Frage als besonders langsame Schnecke.

Beispiel Energie: Als Erfolg ist zu werten, daß das Tabuthema „Energie" überhaupt auf der Agenda der Vereinten Nationen bleibt und die CSD sich auf ihrer Tagung im Jahr 2001 schwerpunktmäßig damit auseinandersetzen wird. Darüber hinaus konnten sich jedoch die Befürworter eines Wachstums ohne soziale und ökologische Begrenzungen weitgehend durchsetzen. Der Vorschlag der Europäischen Union, eine gemeinsame Strategie für eine nachhaltige Energiezukunft zu entwickeln, wurde von den ölproduzierenden Staaten und den USA abgelehnt.

Langfristige Überlebensinteressen unterliegen Geschäftsinteressen

Beispiel Verkehr: Hier scheiterte etwa der Vorschlag der Europäischen Union, eine globale Steuer auf Flugbenzin einzuführen. Obwohl eine breite Übereinstimmung dahingehend bestand, daß die gegenwärtigen Transportsysteme mit ihrem hohen Verbrauch an fossilen Brennstoffen als nicht nachhaltig angesehen werden müssen, weil sie entscheidend zur Verschärfung des Klima-Problems beitragen, hatte der vergleichsweise bescheidene Vorschlag der Europäischen Union nicht die geringste Chance. Nahezu alle erdölexportierenden Staaten gaben im Verein mit den USA ihre Ablehnung zu Protokoll, was umgekehrt mehrere Delegationen anderer Länder dazu veranlaßte, ihren Protest und ihre Enttäuschung über dieses krasse Beispiel kurzsichtiger Interessenpolitik zum Ausdruck zu bringen. Schlaglichtartig wurde in dieser Kontroverse ein dominanter Grundkonflikt der Versammlung sichtbar: Langfristige Überlebensinteressen der Menschheit standen in Konkurrenz zu kurzfristigen Geschäftsinteressen von Staaten oder Unternehmen – und gingen kläglich unter.

Beispiel Wälder: Es bestand die Absicht, eine Vereinbarung herbeizuführen, die einen wirksamen Schutz der Wälder und ihre nachhaltige Nutzung ermöglichen würde. Sowohl die genauen Ziele als mehr noch die Form, mit der sie erreicht werden sollten, waren Gegenstand heftigster Kontroversen. Hinsichtlich der Form hatten sich zwei Denkschulen herausgebildet: Die eine trat für die Erarbeitung einer *Waldkonvention* ein, die andere sah größere Vorteile in der Nutzung und Weiterentwicklung bestehender Vereinbarungen und Instrumente. Die Konfliktlinien durchschnitten alle politischen Lager. Für eine Waldkonvention machten sich insbesondere die Europäische Union und auch Kanada stark. Sie wurden dabei aus der Reihe der Entwicklungsländer von Malaysia, Indonesien, Costa Rica und Papua Neuguinea unterstützt.
Die meisten Entwicklungsländer in Allianz mit den USA vertraten die andere Position. Der bei der Sonderversammlung erzielte Kompromiß sieht nun vor, das Thema im Rahmen eines neuen „Intergovernmental Forum on Forests" unter dem Dach der CSD weiter zu verhandeln. Dieses soll sich dem Handel mit Forstprodukten widmen und bis zum Jahr 1999 Elemente für ein mögliches rechtsverbindliches Instrument für alle Waldarten erarbeiten. Damit wurde die Problemlösung auf die lange Bank geschoben. Der unmittelbare Effekt besteht darin, daß der Kahlschlag von Wäldern zunächst ungebremst weitergehen wird.

Beispiel Finanzen: Ganz schwierig verliefen – nicht überraschend – auch die Verhandlungen über die finanzielle Ausstattung des Umsetzungsprozesses der Agenda 21. In Rio hatten sich die Regierungen in Bekräftigung früherer Beschlüsse verpflichtet, dafür 0,7 Prozent des Bruttosozialproduktes (BSP) ihrer Länder als öffentliche Entwicklungshilfe zur Verfügung zu stellen. Tatsächlich führten wirtschaftliche Schwierigkeiten und Budgetengpässe in den meisten Industriestaaten in der Folgezeit zu teilweise drastischen Einschnitten in den Entwicklungshaushalten.
1996 lag der BSP-Anteil der öffentlichen Hilfe im Durchschnitt aller OECD-Mitgliedsländer bei 0,25 Prozent. Es trifft wohl auch zu, daß gleichzeitig die Bedeutung *privater Direktinvestitionen* für die Entwicklungsfinanzierung stark zugenommen hat. Was von manchen als Königsweg aus dem Dilemma knapper Mittel angesehen wird, erweist sich bei näherer Betrachtung als zweifelhafte Errungenschaft: Zum einen geht der Löwenanteil der Direktinvestitionen in die sogenannten Schwellenländer, insbesondere in Asien, und erreicht nicht oder nur in Bruchteilen die wirklich armen Staaten. Zum anderen bleibt völlig offen, wie weit sie mit ökologischen und sozialen Mindeststandards verbunden und damit für Zwecke der nachhaltigen Entwicklung eingesetzt werden.

Folgerichtig heißt es in dem Abschlußdokument der New Yorker Sonderversammlung: „Für Entwicklungsländer, besonders für jene in Afrika und für die am wenigsten entwickelten Länder, bleibt die öffentliche Hilfe eine Hauptquelle externer Finanzierung." Dennoch weigerten sich die reichen Staaten kategorisch, sich zu irgend etwas konkret zu verpflichten. Das 0,7-Prozent-Ziel soll „sobald wie möglich" erreicht werden.
Im Entwurf des Textes war noch vorgesehen, einen Zeitraum (bis 2002) zu fixieren. Die Industrieländer werden aufgefordert, „verstärkte Anstrengungen zu unternehmen, um den Abwärtstrend (in der Bereitstellung öffentlicher Hilfe) umzukehren". Angesichts der Wirklichkeit sind diese Forde-

rungen das Papier nicht wert, auf dem sie stehen. Es war insbesondere die an diesem Punkt gezeigte Hartleibigkeit des Nordens, die in den Entwicklungsländern zu großer Enttäuschung und Bitterkeit geführt und das Verhandlungsklima in New York in gravierender Weise belastet hat.

Beispiel Armutsbekämpfung: Angesichts der Bedeutung dieser epochalen Aufgabe kann nur bedauert werden, daß im Rahmen der Sonderversammlung eine handlungsorientierte Debatte über Strategien und Maßnahmen der Armutsbekämpfung so gut wie nicht stattfand. Zwar liest man in der Schlußerklärung den allgemeinen Satz, daß „die Überwindung der Armut ein überragendes Thema nachhaltiger Entwicklung in den kommenden Jahren" sei. Die Konkretion dessen, was dies zu bedeuten habe, war dann jedoch bestenfalls impliziter, nicht jedoch expliziter Gegenstand der sonstigen Beratungen.

Manche hatten nur Häme und Spott für die New Yorker Versammlung

Fragt man nach den Gründen des Scheiterns der Sondergeneralversammlung, so drängen sich folgende Gesichtspunkte auf: Trotz der Verständigung in Rio hat sich das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung als Triade von Umweltschutz, sozialer Sicherheit und wirtschaftlicher Prosperität auf der Realebene noch nicht durchsetzen können. Der Umsetzung fühlen sich gerade noch Umwelt- und Entwicklungsministerien verpflichtet. In den Wirtschafts-, Finanz-, Landwirtschafts- und anderen Ministerien spielt sie in der Regel keine oder eine gänzlich nachgeordnete Rolle. Mächtige Industrielobbies halten dagegen. So machten beispielsweise während der Sondergeneralversammlung amerikanische Öl- und Autokonzerne in ganzseitigen Zeitungsanzeigen Druck, um Präsident Clinton von Konzessionen in der Klimafrage abzuhalten. Die Leitartikler des „Wallstreet-Journal" gossen Spott und Häme über die Veranstaltung.
Der wachsende Wettbewerbsdruck durch globalisierte Märkte drängt die Sorge um soziale Standards und Naturerhalt in den Hintergrund. Bei dem Gezerre um die Schadstoffemissionen geht es eben auch um Wettbewerbsvorteile. Wer zuerst nachgibt, sieht sich schnell auf der Verliererseite. Im Zweifel werden die Risiken für den eigenen Wirtschaftsstandort höher eingeschätzt als die möglichen Gewinne.
Dies führt zu dem verhängnisvollen Zirkel, daß jeder um seinen kurzfristigen Vorteil kämpft und alle am Ende den Schaden haben. Da das Ende jedoch in ferner und unbestimmter Zukunft zu liegen scheint, ist der Leidens- und Handlungsdruck heute noch nicht so groß, daß daraus schon eine operative politische Entschlossenheit erwüchse. Nach wie vor kreist unser Denken noch viel zu sehr um die sowohl räumlich wie zeitlich nächstliegenden Probleme.
Erschwerend kommt hinzu, daß die Größe und Komplexität der umwelt-, sozial- und wirtschaftspolitischen Herausforderungen die Problemlösungskapazitäten nationaler Regierungen übersteigen, auf internationaler Ebene jedoch noch *keine angemessenen Strukturen* und Institutionen bestehen, welche für die globalen Menschheitsinteressen autoritativ eintreten und diese bindend durchsetzen könnten. Das UN-System ist im gegenwärtigen Zustand nur bedingt in der Lage, diese Funktion zu übernehmen. Eine wichtige Voraussetzung dafür wäre eine tiefgreifende Reform des unübersichtlich und schwerfällig gewordenen Apparats. Sie wurde begonnen, kommt allerdings nur schleppend voran. Weltinnenpolitik bedarf der handlungsmächtigen Akteure. Nicht grundlos war daher die deutsche Regierung in New York für die Schaffung einer UN-Dachorganisation für Umweltfragen eingetreten, die die derzeit arg zersplitterten Kompetenzen bündeln und schlagkräftiger machen sollte – eine im Kern richtige, leider aber dilettantisch eingefädelte Initiative, die deshalb wenig Resonanz fand.

Die Verhandlungen wurden auch dadurch belastet, daß sie am New Yorker Sitz der Vereinten Nationen stattfanden und vor allem von den dort heimischen UN-Botschaftern der Mitgliedsstaaten und ihren Stäben geführt wurden. Es saßen Menschen beieinander, die sich immer treffen, zum wiederholten Mal die gleichen Argumente austauschen und sich mehr als die Lordsiegelbewahrer des Status quo denn als Bannerträger einer vorwärtsweisenden Idee gerierten. Eine stärkere und anhaltende Beteiligung von hochrangigen Politikern, die Entscheidungsbefugnis haben und stärker dem gesellschaftlichen Diskurs zu Hause und vielleicht gar dem demokratischen Wettbewerb ausgesetzt sind, hätte möglicherweise zu anderen Ergebnissen geführt.
Als gleichermaßen problematisch erwies sich das vorherrschende *Nord-Süd-Blockdenken* der versammelten Regierungsvertreter. Dies entsprach zwar dem traditionellen Schema der UN-Konferenzen, führte jedoch zugleich zu tiefer Frustration. Das Auftreten als geschlossene Gruppe war gerade für die Entwicklungsländer in früheren Jahren notwendig, um an den internationalen Verhandlungstischen überhaupt Gehör zu finden. In der weitreichenden Identität ihrer Interessen hatte dieses Verhalten auch seinen rationalen Grund. Inzwischen erschwert oder verhindert es allerdings den Prozeß der produktiven Meinungsbildung und -artikulation.

Zu sehr haben sich die Interessenlagen von Schwellenländern, asiatischen Tigerstaaten, ärmsten Ländern oder ölproduzierenden Ländern ausdifferenziert, als daß das starre Korsett der Blockbildung noch funktionierte. Auch die Industrieländer treten inzwischen in manchen Fragen mit durchaus unterschiedlichen Positionen auf. Die Konfliktlinien verlaufen heute nicht mehr so sehr zwischen Nord und Süd als vielmehr quer zu den etablierten Lagern. Dies sollte künftig auch in der Positionierung gleichgesinnter Länder unabhängig von den traditionellen Blöcken und Loyalitäten zum Ausdruck kommen.
So gesehen wiesen Bundeskanzler Kohl, der brasilianische Präsident *Fernando Henrique Cardoso*, der südafrikanische Vizepräsident *Thabo M. Mbeki* und der Premierminister von Singapur, *Goh Chok Tong*, mit ihrer gemeinsamen „Globa-

len Initiative für nachhaltige Entwicklung" in die richtige Richtung. Sie stellten u. a. die Notwendigkeit einer institutionellen Stärkung der Vereinten Nationen im Umweltbereich sowie einer Reduktion der Treibhausgas-Emissionen um 15 Prozent bis 2010 in den Mittelpunkt, schlugen eine „Dekade der nachhaltigen Erzeugung und Nutzung von Energie" vor und kündigten für das Jahr 2000 in Berlin eine Konferenz zum Thema „Nachhaltige Stadtentwicklung" an.
Die Initiative war zu neu und zugleich zu vage, als daß sie den Nord-Süd-Konflikt hätte überwinden können, der – trotz aller erkennbarer Bruchstellen – bleiern und lähmend über der Konferenz lag: Die Industrieländer überhörten hartnäckig alle Aufrufe zu größeren finanziellen Leistungen. Die Entwicklungsländer ließen sich umgekehrt auf keine Verpflichtungen ein, die ihnen als Hausaufgaben zugeschrieben wurden. Die Sorgen des Nordens waren nicht die des Südens. Während es den einen um das Klima in den nächsten Jahrzehnten ging, bekümmerte die anderen das Essen von morgen. Dazwischen blieb wenig Raum für Verständigung und Kompromiß, aber reichlich Platz für ritualisierten und sterilen Schlagabtausch.
Außer Spesen also nichts gewesen? Ist der Rio-Prozeß bereits im Orkus der Geschichte gelandet? Die Antwort lautet klar: Nein! Es gibt zu diesem anstrengenden Prozeß der globalen Konsensbildung *keine vernünftige Alternative*. Außerdem verstellt die Fixierung auf die Versammlung in New York den Blick dafür, daß Politik auch in diesem Feld nicht nur in den dafür vorgesehenen Arenen und von den dazu ermächtigten Akteuren ausgeübt wird. Auch wenn in New York die Räder zum Stillstand gekommen zu sein scheinen, darf daraus nicht der Trugschluß gezogen werden, als bewege sich das Rad der Politik insgesamt nicht mehr. Viel zu viel findet auf unterschiedlichsten Ebenen, in Basisgruppen, in Nichtregierungsorganisationen, auch bei Unternehmensvorständen und Gewerkschaften statt, als daß die Behauptung zulässig wäre, Rio sei tot.
Um dieses zu entdecken, bedarf es eines scharfen Blicks. Wer hätte schon einmal ermittelt, wieviel CO_2 bereits durch Stadtteil-Autos, Car-Sharing oder produktnahe Einkäufe eingespart wird? Ist im Bereich der lokalen Agenden 21 nicht schon vieles bewegt worden? Ist bekannt, in welchem Ausmaß sich die Energienutzung durch energiesparendes Bauen und Wohnen verringert hat und in wie vielen Partnerschaftsprojekten sich Menschen für den Süden engagieren? Vielleicht ein schwacher Trost, jedoch genug, um entschlossen und hartnäckig weiter zu arbeiten. *Reinhard Hermle*

Kein Regelungsbedarf

Die aktuellen Zuwanderungskonzepte der Parteien in der Kritik

Vor dem Hintergrund einer ausführlichen Analyse der in diesem Jahr von den Parteien vorgelegten Entwürfe und Konzepte zu einer Neuregelung von Zu- und Einwanderung belegen im folgenden Beitrag Klaus Barwig, Studienleiter an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, und Sibylle Röseler, Referentin im brandenburgischen Sozialministerium: Der Zuzug von Ausländern nach Deutschland erfolgt keinesfalls unkontrolliert, Regelungsbedarf besteht deshalb nicht.

Das Frühjahr 1997 wird in die Geschichte der deutschen Ausländerpolitik als Ära der Zu- bzw. Einwanderungskonzepte eingehen. Innerhalb von nur fünf Wochen veröffentlichten alle im Bundestag vertretenen Parteien mit Ausnahme der PDS Vorschläge, die auf unterschiedliche Weise Zuwanderung regeln wollen. Im wesentlichen lassen sich folgende Argumentationsmuster erkennen: Zu- und Einwanderung erfolgen unkontrolliert, sollten aber geplant werden (Rheinland-Pfalz/SPD, FDP); neu zuwandernde Ausländer tragen erheblich zur Arbeitslosigkeit bei und belasten daher die öffentlichen Haushalte (CDU/CSU); es kommen die falschen, nämlich nicht die hochqualifizierten bzw. wohlhabenden Zuwanderer (FDP); es fehlt dem geltenden Recht an Übersichtlichkeit, Verständlichkeit und Rechtssicherheit für die Betroffenen (Bündnis 90/DIE GRÜNEN).
Es fällt auf, daß keine der Initiativen über eine schlüssige Datenbasis verfügt und die verschiedenen Vorschläge der Öffentlichkeit zu einem Zeitpunkt vorgelegt wurden, da die Zuwanderungszahlen zurückgehen: Das Wanderungssaldo aller *Ausländer,* also die Differenz zwischen Zu- und Fortzügen, hat sich zwischen 1992 (593 000, alle Angaben Statistisches Bundesamt) und 1996 (148 000) um drei Viertel verringert. Darin enthalten ist ein wachsender Anteil ausländischer Familienangehöriger von Aussiedlern, Asylsuchenden ebenso wie EU-/EWR-Angehörige, die ohnehin Freizügigkeit genießen.
Der Anteil der *Asylsuchenden* (1995: 128 000, 1996: 116 400, 1997: voraussichtlich unter 110 000 im Vergleich zu 428 000 im Jahr 1993) ist ebenfalls rückläufig. Auch die Zahl der *Spätaussiedler* ist zwischen 1995 und 1996 um fast ein Viertel von 218 000 auf 177 800 (bei einem Anteil von rund 50 Prozent ausländischer Familienangehöriger und Abkömmlinge. Die ausländischen Familienangehörigen werden sowohl in

der Ausländer-Statistik als auch in der Aussiedler-Statistik – also doppelt – gezählt.) zurückgegangen und wird sich 1997 nochmals deutlich verringern.
Stellt man die niedrige Zahl von neu eingereisten Asylsuchenden in Rechnung sowie die vermutlich hohe Rückwanderung gerade dieses Personenkreises, und bedenkt, daß der grundgesetzlich verbriefte Familiennachzug zu hier dauerhaft lebenden Ausländern mit nochmals ca. 40 000–100 000 Personen veranschlagt wird (zuverlässige Daten dazu existieren nicht), lautet der Befund: Alles in allem liegt der Gesamtzuwanderungssaldo unter 100 000. Daraus ergibt sich eine Reihe von Fragen an die vorgelegten Konzepte:
Geht es um eine weitere Absenkung ohnehin deutlich gesunkener Zugangszahlen? Geht es um die Absenkung der Gesamtzahl der Ausländer in Deutschland, 1996 rund 7,3 Millionen? Oder geht es um die Möglichkeit, außerhalb des grundgesetzlich und europarechtlich garantierten Zuzugsrechts anderen, neuen Gruppen von Drittstaatsangehörigen, also Nicht-EU-/EWR-Bürgern den Zugang nach Deutschland zu erleichtern? Besteht hierfür quantifizierbarer und qualifizierbarer Bedarf und – wenn ja – wo und in welchem Umfang?

Zuwanderungsgesetz wegen oder trotz zurückgehender Zahlen?

Oder soll der verfassungsrechtlich garantierte Zuzug von Spätaussiedlern (Art. 116 GG), von Asylsuchenden (Art. 16a GG) und den Familienangehörigen der ehemaligen „Gastarbeiter" und anerkannten Asylbewerbern (Art. 6 GG) eingeschränkt sowie Minus-Quoten (also Rückkehrförderung) eingeführt werden, um überhaupt Dispositions- und Gestaltungsspielräume für erwünschte Zuwanderung aus anderen Gründen zu bekommen?

Am 11. März brachte das Land *Rheinland-Pfalz* den Entwurf eines Gesetzes zur Regelung der Zuwanderung in den Bundesrat (BR-Drs. 180/97) ein und warb vor allem in den SPD-regierten Ländern um Unterstützung. In diesem Kontext steht auch der am 23. April in den Bundestag eingebrachte Antrag der *SPD-Fraktion* (BT-Drs. 13/7511), dieser möge einen Gesetzentwurf zur Steuerung der Zuwanderung und zur Förderung der Integration vorlegen.
Der rheinland-pfälzische Gesetzesantrag geht von einem unkontrollierten erheblichen Zuzug von Ausländern aus, der lediglich zu Beginn von Deutschland gewollt und gesteuert war, dem aber jetzt eine gesetzliche Regelung fehle. Das ausländer- und asylrechtliche Instrumentarium sei hierfür nicht ausreichend. Als eines der Hauptprobleme wird in der Begründung zum Entwurf der hohe Anteil von Asylsuchenden genannt, „die ohne Anerkennung als Asylberechtigte aus den verschiedensten Gründen dennoch dauerhaft im Bundesgebiet verbleiben... Das Recht auf Asyl darf aber nicht zur Einwanderung aus asylfremden Gründen führen". Mit dem Zuwanderungssteuerungs- und Integrationsgesetz soll deshalb eine Möglichkeit geschaffen werde, neben dem Familiennachzug und dem Zuzug aus humanitären Gründen im Rahmen einer Jahreszuwanderungsquote zum Zwecke des dauerhaften Aufenthaltes und der Arbeit in die Bundesrepublik Deutschland einwandern zu können.
Erreicht werden soll dies durch eine *Jahresquote* – abhängig von Arbeitsmarkt und demographischer Entwicklung – als Jahreshöchstgrenze für den Zuzug aller Ausländer. Davon abzuziehen sind die durchschnittlichen Zuzugszahlen der beiden Vorjahre aus den Bereichen Familiennachzug/Wiederkehr, Asyl, und Bürgerkriegs- und De-facto-Flüchtlinge. Falls ein Differenzbetrag zur festgelegten Jahresquote verbleibt, ergibt dies den Spielraum für die Jahreszuwanderungsquote. Die bestehenden Zuwanderungsmöglichkeiten bleiben also bestehen, lediglich der Spätaussiedlerzuzug soll innerhalb von fünf Jahren um 25 Prozent abgesenkt werden.

Fast zeitgleich wurde im März in den Medien über das sogenannte „Louven-Papier" berichtet, ein Positionspapier der Arbeitsgruppe Arbeit und Soziales der *CDU/CSU-Bundestagsfraktion* mit dem Titel „Maßnahmen zur Begrenzung des Arbeitsmarktzuganges aus Drittstaaten" (Spiegel Nr. 13/1997, S. 16). Ziel dieses Papiers ist die Vermeidung der Zuwanderung sogenannter drittstaatsangehöriger Arbeitskräfte, vor allem im Bereich der Saisonarbeit und durch Einschränkungen im Familiennachzug. Hinzu kommen Wartezeiten für Asylbewerber beim Arbeitsmarktzugang sowie ein Arbeitsverbot für geduldete Flüchtlinge und eine effizientere Durchsetzung der Vorrangstellung inländischer Arbeitnehmer.
Eine Reduzierung der Zahl der Saisonarbeitskräfte (1996: 197 000 Arbeitserlaubnisse = 33 000 „Mannjahre") soll durch verstärkte Vermittlung inländischer Arbeitssuchender in Saisonarbeiten, durch Verschärfung der Zumutbarkeitsregelungen, durch unterstützenden Einsatz der Arbeitnehmerhilfe und durch weitere Einschränkungen für die Erteilung von Arbeitserlaubnissen für erstmalige und erneute Beschäftigungen (ab 1998 mit Inkrafttreten des SGB III) erreicht werden. Eine degressive Quotierung bis zum Jahr 2000 auf 50 Prozent wird vorgeschlagen. Schließlich soll der Spätaussiedlerzuzug durch Absenkung der Kontingente und strengere Sprachprüfungen weiter reduziert werden.

Am 9. April dann stellten FDP-Generalsekretär *Guido Westerwelle* und die stellvertretende FDP-Bundesvorsitzende, zugleich Ausländerbeauftragte der Bundesregierung, *Cornelia Schmalz-Jacobsen*, einen detaillierten Entwurf für ein Gesetz über die Zuwanderung in die Bundesrepublik Deutschland vor, der allerdings nicht ins Gesetzgebungsverfahren eingebracht werden soll.
Zuwanderung wird darin als eine Normalität der Bundesrepublik dargestellt, die bislang jedoch ohne zentrale Steuerung und somit kaum berechenbar stattfinde. Ziel sei daher unter Berücksichtigung der legitimen nationalen Interessen, Zuwanderung quantitativ zu begrenzen, um damit eine Auswahl von Zuwanderern vor allem im Hinblick auf die Arbeitsmarktlage, zu ermöglichen. Das Gesetz versteht sich da-

her nicht als zusätzliches Zuwanderungsangebot, sondern ausschließlich als Lenkungsinstrument hinsichtlich des Arbeitsmarktes und der absehbaren demographischen Entwicklung. Vorgeschlagen wird die Festsetzung einer jährlichen Quote, die die Gesamthöchstzahl für alle Gruppen von Zuwanderern (unter Berücksichtigung von Teilquoten für Aussiedler, Asylsuchende und Familiennachzug) festlegt. Bei Überschreitung von einzelnen Teilquoten ist für den humanitären Bereich eine Verschiebung ins Folgejahr („Nachsteuerung") vorgesehen. Da das Asylverfahrensgesetz mit dem vorliegenden Entwurf nicht geändert wird und somit die Zahl der Asylsuchenden rechtlich nicht regulierbar ist, würde die Nachsteuerung fast ausschließlich den Familiennachzug betreffen und den Zeitpunkt der Einreise für Ehepartner und minderjährige Kinder hinausschieben. Für Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlinge, Gast-, Saison- und Werkvertragsarbeitnehmer wird eine jährliche Höchstzahl festgelegt, die Quote für Spätaussiedler soll jährlich um maximal 10 Prozent abgesenkt werden.

Die Mär von der unkontrollierten Einwanderung

Am 15. April brachte die Fraktion Bündnis 90/Die Grünen den Entwurf eines Gesetzes zur Regelung der Rechte von Einwanderinnen und Einwanderern in den Deutschen Bundestag ein. In diesem Zusammenhang wurden bereits am 11. April der Entwurf eines Gesetzes zur Niederlassung von Ausländerinnen und Ausländern und am 15. Mai ein Antrag zu einer sofortigen Reform des Staatsangehörigkeitsrechts als Bestandteile eines Gesamtkonzepts zur Ausländerpolitik vorgelegt. Alle drei Initiativen wurden am 5. Juni im Deutschen Bundestag beraten und anschließend an die zuständigen Ausschüsse weitergeleitet.
Angezielt ist, die *Zuwanderung von Drittstaatsangehörigen* rechtlich zu regeln (für EU/EWR-Bürger sind nationale Zuwanderungsbeschränkungen nicht möglich). Asylsuchende sollen durch dieses Gesetz nicht betroffen werden. Für den Familiennachzug besteht ein unbedingtes Recht auf Erteilung einer Einwanderungsbewilligung. Die Mindestzahl der Einwanderungsbewilligungen (Quote) soll bis zum Jahre 2002 ebenso hoch sein wie die Zahl der zugelassenen Spätaussiedler. Bestandteil dieser Mindestzahl ist ein 25prozentiger Anteil von *Zuwanderern aus humanitären Gründen*.

Ausländergesetz, Asylverfahrensgesetz, Aufenthaltsgesetz/EWG, Bundesvertriebenengesetz, Arbeitsförderungsgesetz und die zahlreichen dazu erlassenen Verordnungen und Verwaltungsvorschriften belegen, daß es wohl kaum eine Materie gibt, die derart reglementiert und überwacht wird wie die Zuwanderung. Warum wird also behauptet, Einwanderung erfolge unkontrolliert? Finden sich Bereiche des geltenden Zuwanderungsrechts, die einer einschränkenden Regelung durch den einfachen Gesetzgeber zugänglich sind? Würde angesichts der oben dargestellten Daten dadurch ein nennenswerter Spielraum für die Zulassung von Zuwanderern aus Gründen des ökonomischen Interesses der Bundesrepublik eröffnet?

Legale *Möglichkeiten für Einreise* und Aufenthalt bestehen derzeit für Familienangehörige von Ausländern, die bereits einen verfestigten Aufenthaltsstatus haben, ihre Familien aus eigener Erwerbstätigkeit ernähren können und über ausreichenden Wohnraum und Sprachkenntnisse verfügen (§§ 17 ff. AuslG). Nur in besonderen Fällen (Asylberechtigte, Ehegatten von Deutschen) wird von dem Erfordernis der Existenzsicherung aus eigener Kraft eine Ausnahme gemacht. Der *Familiennachzug zu Ausländern mit verfestigtem Aufenthaltsstatus* ist daher keinesfalls ungeregelt oder unkontrolliert, wenn auch in seiner Dimension schwer kalkulierbar und statistisch nicht exakt bestimmt.
Der *Ehegattennachzug zu Drittstaatsangehörigen* ist nach der Grundsatzentscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 12.5.1987 (vollständig abgedruckt bei Huber, C 1 GG Art. 6 Nr. 2) kaum einschränkbar: Das Erfordernis einer dreijährigen Ehebestandszeit zusätzlich zu einem achtjährigen rechtmäßigen Aufenthalt wurde als verfassungswidrig verworfen. Zudem hat das Bundesverfassungsgericht in einem Obiter dictum ein „Warteschleifensystem" ebenso abgelehnt wie eine Quotierung oder Kontingentierung.
Der *Zuzug von EU- und EWR-Bürgern* ist in den Art. 48ff EWGV und Art. 28ff EWRV geregelt und nicht durch nationales Recht einzuschränken.
Die zweitgrößte Gruppe von Zuwanderern – und wohl auch von Abwanderern – stellen die *Asylsuchenden* dar. Obwohl ihre Zahl der Asylsuchenden nach der Grundgesetzänderung auf fast ein Viertel zurückgegangen ist, wird immer noch und jüngst wieder verstärkt von Vertretern von CDU und CSU gefordert, das Grundrecht auf Asyl in seiner jetzigen Ausformung als *Individualgrundrecht* abzuschaffen und durch eine institutionelle Garantie zu ersetzen.

Das Grundrecht auf Asyl bleibt weiter bedroht

Allerdings ist es unwahrscheinlich, daß sich durch solch einen Schnitt die Zugangszahlen nochmals drastisch reduzieren ließen. Zum einen verdient das geltende Asylrecht kaum noch seinen Namen (vgl. HK, Oktober 1994, 510 ff.): Durch die Einführung der Drittstaatenregelung mit der Möglichkeit der Zurückweisung von Flüchtlingen an der Grenze und aus dem grenznahen Raum, mit der Einführung des Flughafenverfahrens und schließlich der einschneidenden Beschränkungen im Bereich des Rechtsschutzes durch Fristverkürzungen, Präklusionsregeln und fehlender aufschiebenden Wirkung von Rechtsmitteln. Es ist bereits ein Rechtszustand erreicht, der einer lediglich institutionellen Garantie sehr nahe kommt.
Zum anderen ist die Bundesrepublik hinsichtlich des politischen Asyls nicht nur an die Verfassung, sondern auch an Internationales Recht gebunden. Die *Genfer Konvention* schreibt zwar nicht vor, wie das Verfahren zur Anerkennung von politischen Flüchtlingen auszusehen hat; daß ein Ver-

fahren stattfinden muß, während dessen Durchführung der Flüchtling nicht in den Herkunftsstaat zurückgeschickt werden darf, ist aber unzweifelhaft. Das Verbot, politisch Verfolgte in den Verfolgerstaat abzuschieben, ergibt sich ebenfalls aus der Genfer Konvention. Der Verbleib von abgelehnten Asylsuchenden – die Zahl der in der Bundesrepublik anwesenden *De-facto-Flüchtlinge* wird vom Konstanzer Juristen *Kay Hailbronner* auf 750 000 geschätzt (FAZ vom 26.4.1996) – beruht ebenfalls auf Verfassung und Völkerrecht. Das GG schützt das Recht auf körperliche Unversehrtheit und verbietet damit wie die UN-Menschenrechtskonvention und die UN-Folterkonvention die Abschiebung in Staaten, in den Leben und Gesundheit z. B. durch Folter und andere unwürdige Behandlung bedroht sind.
Zusammenfassend läßt sich sagen, daß dieser Bereich der Zuwanderung geregelt ist und sich weiteren einschränkenden Regelungen weitgehend entzieht. Es ist aber nicht auszuschließen, daß wegen der fehlenden Vorhersehbarkeit von Zugangszahlen und Anerkennungs- bzw. Verbleibequoten der Eindruck von unkontrollierter Zuwanderung erweckt und gehegt wird. Jedenfalls scheinen Flucht und Asyl diejenigen Bereiche der Zuwanderung zu sein, die am meisten Unbehagen und Ängste erzeugen.

Wo gibt es wirklich Konkurrenzsituationen am Arbeitsmarkt?

Grundsätzlich besteht in Deutschland seit 1972 für Nicht-EU/EWR-Bürger ein *Anwerbestop*. Das bedeutet, daß die Einreise von Drittstaatsangehörigen zur Arbeitsaufnahme nicht erlaubt ist. Ausnahmen sind durch die *Arbeitsaufenthalteverordnung* (AAV) und *Anwerbestopausnahmeverordnung* geregelt. Hierzu zählen die Werkvertrags-, Gast- und Saisonarbeiter sowie die Grenzgänger, deren Beschäftigung auf zwischenstaatlichen Vereinbarungen der Bundesrepublik mit den Mittel- und Osteuropäischen Staaten (MOE) beruht.
Im Falle der *Werkvertrags- und Gastarbeiter* ist die Beschäftigung unter anderem durch außenpolitische Interessen der Bundesrepublik bestimmt. Für die entscheidende Erwägung beim Vertragsschluß war aber vor allem eine Hoffnung bestimmend: So ließe sich nach dem Zusammenbruch des Ostblocks und der Einräumung der Reisefreiheit zumindest für touristische Zwecke, durch die Möglichkeit der temporären legalen Beschäftigung in der Bundesrepublik die Attraktivität der illegalen Beschäftigung für Staatsangehörige der MOE-Staaten mindern. Mittlerweile werden keine neuen Arbeitserlaubnisse für Werkvertragsarbeitnehmer mehr erteilt. Die EU-Kommission hatte bereits 1994 als wettbewerbsverzerrend gerügt, daß von der Möglichkeit der billigen Werkvertragsbeschäftigung nur deutsche Unternehmen profitieren können. Den alternativen Weg, die Beschäftigung von Werkvertragsarbeitnehmern auch EU-Unternehmen mit Sitz in der Bundesrepublik zu ermöglichen, wollte die Bundesregierung nicht gehen.
Die Beschäftigung von *Saisonarbeitern und Grenzgängern* steht unter dem strikten Primat des *Inländervorrangs* und ist nur möglich, wenn bevorrechtigte Arbeitslose (Deutsche, EU-Ausländer, andere Ausländer mit Arbeitserlaubnis) für den begehrten Arbeitsplatz nicht zur Verfügung stehen. Insgesamt dürften die Sonderregelungen für Staatsangehörige der MOE-Staaten ca. 100 000 Jahresarbeitsplätze betragen.

Auch die Einreise und Beschäftigung von z. B. Spezialitätenköchen in ausländischen Restaurants, Pflegepersonal, Sportlern, Wissenschaftlern und leitenden Angestellten richtet sich nach AAV und Anwerbestopausnahmeverordnung und ist bei einem durch den Arbeitgeber nachgewiesenen Bedarf grundsätzlich unproblematisch, da keine Konkurrenzsituation auf dem Arbeitsmarkt besteht und sie statistisch nicht ins Gewicht fällt. Dieser Bereich der Zuwanderung und Beschäftigung von Ausländern ist also im Sinne der Interessen der Bundesrepublik bzw. der Arbeitgeber geregelt.
Da die *erstmalige Einreise* zur Ausübung einer Erwerbstätigkeit nicht unter dem Schutz verfassungsrechtlicher, EU-rechtlicher oder völkerrechtlicher Normen steht, bestünde hier ein Handlungsspielraum für die Verminderung der Zuwanderung. An dessen Wahrnehmung kann jedoch kein vernünftiges Interesse bestehen.

Die größte Gruppe der Zuwanderer schließlich stellen die *deutschstämmigen Spätaussiedler* und ihre Familienangehörigen, deren Aufnahme in die Bundesrepublik auf dem Bundesvertriebenengesetz (BVFG) beruht und vom Bundesverwaltungsamt durch die Erteilung von Aufnahmebescheiden gesteuert wird. Hauptherkunftsländer sind die Nachfolgestaaten der UdSSR, insbesondere Rußland und Kasachstan.
Die Zugangszahlen sind allerdings bereits erheblich gesunken, nachdem für die Anerkennung des Spätaussiedlerstatus, der neben dem generell unterstellten Vertreibungsschicksal die Verbundenheit mit dem deutschen Kulturgut voraussetzt, nunmehr der Nachweis von einfachen Kenntnissen der deutschen Sprache per Sprachtest verlangt wird. Der im Bundesrat angenommene Gesetzesantrag des Landes Rheinland-Pfalz, mit dem als weitere Anerkennungsvoraussetzung der *individuelle Nachweis* eines Vertreibungs- oder Verfolgungsschicksals eingeführt werden soll, würde voraussichtlich zu einer Reduzierung der Zugangszahlen auf 20–30 Prozent der aktuellen Zugänge führen. Rechtlich wäre für die Zukunft die Einschränkung der Aufnahme von Spätaussiedlern unproblematisch, zumal mittlerweile kaum noch Angehörige der Generation leben bzw. auswandern wollen, die unmittelbar unter den stalinistischen Zwangsumsiedlungen und Verfolgungsmaßnahmen zu leiden hatten.
Ein aktueller Verfolgungsdruck besteht derzeit nur noch in Einzelfällen; die erfolgte Assimilierung der Deutschstämmigen ist neben den kaum noch vorhandenen Sprachkenntnissen und den in den Herkunftsländern erlangten beruflichen Positionen vor allem an dem hohen Anteil der Abkömmlinge und deren ausländischen Familienangehörigen (1996: 51 Prozent) abzulesen.

Hinsichtlich des *Arbeitsmarktzugangs* gilt, daß neu eingereiste Familienangehörige ebenso wie Asylsuchende und De-facto-Flüchtlinge zunächst auf die *allgemeine Arbeitserlaubnis* verwiesen sind. Sie wird in der Regel auf einen bestimmten Arbeitsplatz beschränkt und erlischt, wenn dieser verloren wird. Die allgemeine Arbeitserlaubnis wird gemäß § 1 Abs. 1 Arbeitserlaubnisverordnung nur erteilt, wenn für die Besetzung des in Frage kommenden Arbeitsplatzes keine bevorrechtigten arbeitslosen Arbeitnehmer, d. h. Deutsche, EU-Staatsangehörige oder Drittstaatenangehörige mit besonderer Arbeitserlaubnis, vorhanden sind. Zur Prüfung dieser Voraussetzung sind die Arbeitgeber gehalten, dem Arbeitsamt einen Vermittlungsauftrag zu erteilen. Die Prüfung dauert vier bis sechs Wochen.

Nach neuester Erlaßlage erhalten neu eingereiste Asylsuchende überhaupt keine Arbeitserlaubnis mehr. Die Weisung des Bundesarbeitsministers vom 30.5.1997, die durch den Präsidenten der Bundesanstalt für Arbeit mit Erlaß vom 6.6.1997 als Zitat an die Arbeitsämter durchgestellt wurde, begründet diese Entscheidung mit der Gefahr, daß *albanische Flüchtlinge* nach Deutschland zu gelangen versuchen könnten. Der Arbeitsmarkt könne weitere Zugänge von Ausländern nicht verkraften. Unklar bleibt, weshalb ausgerechnet und ausschließlich albanische Flüchtlinge genannt werden.

Um eine Gleichbehandlung aller Flüchtlinge mit den (nur potentiell ankommen könnenden) albanischen Flüchtlingen zu gewährleisten, wird bei neu eingereisten Asylsuchenden *generell* ohne die erforderliche Prüfung der jeweiligen konkreten Arbeitsmarktsituation unterstellt, daß für den begehrten Arbeitsplatz bevorrechtigte Arbeitslose zur Verfügung stehen. Dies ist ganz offensichtlich rechtswidrig, weil im Widerspruch zur Arbeitserlaubnisverordnung stehend – mit Verwaltungsvorschriften darf nicht vom geschriebenen Recht abgewichen werden.

Darüber hinaus ist diese Maßnahme ungeeignet, der Arbeitsmarktmisere der Bundesrepublik auch nur geringfügig zu begegnen. Die im Jahre 1996 unter Beachtung des Vorrangs anderer Arbeitsuchender erteilten 346 309 Arbeitserlaubnissen für eine erstmalige Beschäftigung, die an Asylsuchende, De-facto-Flüchtlinge, Familienangehörige von aufenthaltsberechtigten Ausländern, Saisonarbeiter und andere Arbeitnehmer auf Grundlage der Anwerbestopausnahmeverordnung erteilt worden sind, fallen bei 4,3 Millionen registrierten Arbeitslosen kaum auf. Dies um so weniger, als die Anzahl der Arbeitserlaubnisse nicht der Anzahl ganzjähriger Beschäftigungsverhältnisse gleichgesetzt werden kann: Allein an Saisonarbeiter sind 1996 ca. 198 000 Arbeitserlaubnisse erteilt wurden, die aber nur 33 000 ganzjährigen Beschäftigungsverhältnissen entsprechen (Quelle: Anlage 1 zum „Louven-Papier" – CDU/CSU).

Insgesamt betrachtet spiegeln die vorliegenden Entwürfe und Papiere von CDU/CSU, FDP, SPD und Rheinland-Pfalz eine Stimmung wider, nach der Zuwanderung unkontrolliert und unberechenbar erfolge und auch quantitativ begrenzt werden müsse.

Bereits im vergangenen Jahr äußerten sich Experten des Ausländer- und Asylrechts skeptisch bezüglich der angestrebten Regelungsmöglichkeiten: wesentliche Bereiche der Zuwanderung seien aus Gründen der Verfassung, geltenden EG-Rechts sowie internationalen humanitären Verträgen ohnehin der Regelungskompetenz des (nationalen) Gesetzgebers entzogen (Hailbronner, Rittstieg). Gewarnt wurde vor einer doppelten „Mogelpackung": nach innen werde der Eindruck erweckt, der Zuzug von Ausländern nach Deutschland geschehe in wesentlichen Teilen „unkontrolliert" und sei durch entsprechende Regelungen nachhaltig quantitativ begrenzbar und qualitativ steuerungsfähig. Nach außen laute die Botschaft, in den kommenden Jahren bestünde Zuwanderungsbedarf aus wirtschaftlichen Interessen. Diese Warnungen bestätigen sich nach Analyse der vorliegenden Entwürfe und Papiere.

Zur Vermeidung der tatsächlich unkontrolliert verlaufenden Zuwanderung, der illegalen nämlich, ist ein Zuwanderungsgesetz nicht geeignet, da es naturgemäß allein legale Sachverhalte erfaßt. Tatsächlich werden mit den Entwürfen/Papieren lediglich neue Verfahren und Aufenthaltstitel kreiert, Gremien gegründet, Behörden umbenannt und hochkomplizierte Quotenberechnungsverfahren erfunden, ohne daß überhaupt die wichtigsten statistischen Bezugsgrößen, wie z. B. die Höhe des jährlichen Familiennachzugs, klar sind. Ändern würde sich außer einer weiteren Aufblähung des öffentlichen Dienstes nichts, sieht man einmal von der verfassungsrechtlich bedenklichen Verzögerung des Familiennachzuges aufgrund des FDP-Entwurfs sowie der Reduzierung des Spätaussiedlerzuzugs nach allen Entwürfen ab.

Die als Ritual wiederkehrende Bekanntgabe von negativen oder Nullquoten, wie sie angesichts der Arbeitsmarktlage im rheinland-pfälzischen Entwurf für die nächsten 20 Jahre unweigerlich angelegt ist, wird bestätigen, was viele schon immer wußten: es sind einfach zu viele Ausländer da. Schon werden Äußerungen laut, daß die Bundesrepublik ein Einwanderungsgesetz braucht, um deutlich zu machen, daß sie keine Einwanderung braucht und daß sich Quoten dann ebenso dazu eignen, nicht den Zu-, sondern den Abwanderungsbedarf zu belegen. Wer heute Zuwanderungsquoten befürwortet, muß sich darüber im klaren sein, daß damit die Grundrechtseinschränkungen von morgen vorbereitet werden.

Zudem lenkt eine solche Diskussion von den bis heute ungelösten Problemen vor allem der auf Dauer hier lebenden Nicht-EU/EWR-Ausländer ab. Diese in einem Einwanderungs- oder Niederlassungsgesetz zu regeln, wie dies die Kirchen jüngst in ihrem Migrationspapier zum wiederholten Male gefordert haben (vgl. HK, August 1997, 383 f.), wäre eine längst fällige Geste, vor allem gegenüber den einst Angeworbenen. Bisher sind lediglich die Grünen (eine erste Initiative stammt aus dem Jahr 1984) hierzu bereit. Dabei ginge es vor allem um Fragen des Aufenthaltsrechts, der Staatsbürgerschaft und der Partizipation.

Wenn die Gesamtzahl der hier lebenden Ausländer verringert werden sollte, könnte dies wirksam über die von der

Koalition vereinbarte und noch immer nicht realisierte Novellierung des Staatsangehörigkeitsrechts geschehen. Solange Ausländer in der dritten und nun bald vierten Generation durch Geburt immer noch „Ausländer" sind, wird deren Zahl schon allein deswegen weiterhin anwachsen.
Die Diskussion um Zuwanderung sollte dann geführt werden, wenn in Deutschland jemals wieder zusätzlich und über den humanitären Bereich hinausgehend Zuwanderung nötig und gesellschaftlich gewollt ist – nicht gemeint sind dabei ökonomische Partikularinteressen bestimmter Branchen oder Wirtschaftszweige. Dies ist gegenwärtig nicht absehbar.

Klaus Barwig/Sibylle Röseler

Ambivalente Individualisierung

Studien zur Zukunft der Religion in der Schweiz

Vor fünf Jahren erschien eine Studie des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts in Sankt Gallen über religiöse Einstellungen in der Schweiz (vgl. HK, Juli 1992, 330 ff.). Jetzt folgten zwei Kommentarbände zu ausgewählten Fragestellungen der Studie. Sie machen deutlich: Die großen Kirchen in der Schweiz müssen sich den Konsequenzen religiöser Individualisierung und Pluralisierung stellen.

Die Schweiz befindet sich nach dem Urteil unterschiedlicher Beobachter seit einem Jahr in ihrer schwersten außenpolitischen Krise seit Ende des Zweiten Weltkriegs (HK, Januar 1997, 17 ff.). Dafür, daß das Verhalten der Schweizer Politik und Wirtschaft vor, während und nach diesem Krieg das Land in eine derart schwierige Lage führen könnte, gab es allerdings schon vorher Anzeichen; nur wurden sie kaum wahr- und zu spät ernst genommen.
Ähnlich lassen sich in der schweizerischen Gesellschaft Anzeichen dafür ausmachen, daß die christlichen Kirchen in eine *ernsthafte Krise* geraten könnten: Die Zahl der Konfessions- und Religionslosen hat sich zwischen den Volkszählungen von 1960 und 1990 mehr als verzehnfacht (1990: 7,4 Prozent der Wohnbevölkerung). In der römisch-katholischen Kirche (1990: 46,2 Prozent der Wohnbevölkerung) wird über eine zunehmende Polarisierung und in den evangelisch-reformierten Kirchen (1990: 39,4 Prozent der Wohnbevökerung) über eine lähmende Perspektivenlosigkeit geklagt: Nur die neuen religiösen Bewegungen scheinen sich eines ungebrochenen Zuspruchs erfreuen zu können.
Wie es hinter diesen leicht erkennbaren Anzeichen um die Religion in der Schweiz bestellt ist, hat vor Jahren eine erste umfassende religionssoziologische Studie zutage gebracht. Um die in einer sozialwissenschaftlichen Sprache dargebotenen Erkenntnisse der Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz" den Kirchen im Blick auf ihr Handeln zu erschließen, hat das *Schweizerische Pastoralsoziologische Institut* mit Theologieprofessoren zu zwei grundlegenden Herausforderungen der Studie je einen Kommentarband herausgegeben (Band 1: *Michael Krüggeler* und *Fritz Stolz* [Hg.], Ein jedes Herz in seiner Sprache… Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen [NZN Buchverlag und Friedrich Reinhardt Verlag, Zürich – Basel 1996]; Band 2: *Alfred Dubach* und *Wolfgang Lienemann* [Hg.], Aussicht auf Zukunft? Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen [aaO. 1997]).
Die Studie interpretiert für die Gegenwart „Rückgang, Anpassung und Erneuerung der Religion in der Schweiz" mit dem Konzept der strukturellen *Individualisierung*, einer Individualisierung also, die als notwendiges Merkmal der modernen Gesellschaft verstanden wird. Mit dieser religiösen Individualisierung verschränkt, erhält der Pluralismus eine neue Qualität bzw. kann von einer weitergehenden *Pluralisierung* die Rede sein: Religiöses Leben und Handeln hat sich aus seiner Einbindung in andere soziale Zusammenhänge und aus den Zuschreibungen fester Sozial- und Lebenslagen herausgelöst. „In den konfessionellen Sozialmilieus der Industriegesellschaft war die religiöse Identität der einzelnen eingebunden in allgemein geltende Selbstverständnisse aufgrund klarer sozialer Zuschreibungen – als katholische (Haus-)Frau, reformierter Berufsasket, als Priester, katholischer Jungmann oder reformierte Studentin aus bürgerlichem Haus. Mit der Auflösung dieser sozial zugeschriebenen Identitätskomplexe hat sich auch Religion heute als individuelles Erleben und Handeln ausdifferenziert und verselbständigt" (Michael Krüggeler in Bd. 1, S. 28 f.).
Der nachweisbare Rückgang kirchlicher Religion bei gleichzeitiger Zunahme neuer, alternativer und diffuser Religiositäten wird dementsprechend als *De-Institutionalisierung* interpretiert, was zur Aussage führt, die Summe dessen, was als Religion gesellschaftlich verfügbar ist, sei konstant geblieben, nur ihre Erscheinungsform habe sich gewandelt. Unter Religion versteht die Studie dabei jedes Handeln und Erleben, welches das Kontingenzproblem mit Hilfe eines Codes von Immanenz/Transzendenz auf spezifische Weise löst. In der Befragung wurde das Kontingenzproblem anhand von drei Grundfragen in der Dimension religiöser Orientierung konkretisiert, nämlich mit den Fragen nach einer

höheren Macht, nach der Deutung des Todes und nach der Zukunft der Menschheit.
Im ersten Kommentarband werden drei mit diesem Konzept verbundene Problemfelder diskutiert: Das Konzept und die Wirklichkeit der religiösen Individualisierung in sozialwissenschaftlicher und theologischer Perspektive; das neue *religiöse Lernen*, weil Religion dem Autoritätsgefälle entlang gelernt wurde und im Gefolge der Individualisierung ein „selbstverantwortetes Lernen" gefragt ist; neue Aspekte *religiöser Lebensformen*, weil sich die konfessionellen Milieus vervielfacht haben, weil die konfessionell geprägten Sozialmilieus von selbstverantwortlich gewählten, selbstregulierten Milieus abgelöst wurden.

Mit der Kirchlichkeit wächst auch die Religiosität

Selbstverantwortung, Wahl und Selbstregulierung sind unvermeidliche Folgen der Indivudualisierung. Ob diese im religiösen Bereich indes so weit fortgeschritten ist, wie die Studie es nahelegt, ob näherhin der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit so locker geworden ist, wird von *Detlef Pollack* aufgrund der Daten selbst bezweifelt. Je häufiger jemand zum Gottesdienst geht, desto höher schätzt er die Bedeutung der Religion für sein Leben ein, desto mehr spricht er mit Bekannten über Religion, desto öfter liest er in der Bibel, desto häufiger betet er. Je weiter sich der einzelne von den insitutionell vorgegebenen christlichen Semantiken entfernt, desto mehr wächt die Neigung, religiöse Fragen zu tabuisieren, und desto weniger spielt Kommunikation über Religion eine Rolle.
Anderseits beschäftigen sich diejenigen, die den Gottesdienst regelmäßig besuchen, auch mehr als der Durchschnitt der Bevökerung mit Astrologie, Wahrsagerei, Pendeln, Magnetismus oder Transzendentaler Meditation. „Alternative Religiosität taucht nicht auf, wenn die kirchliche Praxis sinkt und die christliche Semantik verblaßt. Vielmehr erhöht sich mit der Kirchlichkeit auch die Religiosität, und zwar sowohl in ihren kirchennahen als auch in ihren außerkirchlichen synkretistischen Formen. Das heißt, außerkirchliche Religionspraktiken sind innerhalb der Kirche wahrscheinlicher als außerhalb" (Bd. 2, S. 69). Daraus ergibt sich: „Hoch individualisierte Formen von Religiosität trifft man nur bei einer Minderheit an. Mehrheitlich herrschen Konventionalität und Traditionalismus vor" (aaO., S. 72).
Als erste umfassende religionsoziologische Studie, die auf einer gesamtschweizerisch repräsentativen Stichprobe beruht, konnte diese Erhebung Vergleiche mit der Vergangenheit nur aufgrund zeitgeschichtlicher Studien anstellen. Seit kurzem liegt nun eine religionsdemographische und -soziologische Auswertung der Volkszählungsergebnisse von 1850 bis 1990 vor (*Claude Bovay*, L'évolution de l'appartenance religieuse et confessionnelle en Suisse, Bern 1997).
Die Daten der Volkszählungen können allerdings nur über die erklärte Religions- oder Konfessionzugehörigkeit und also nur über eine Aspekt der religiösen Identität Auskunft geben: „Die Bindung eines Individuums an eine Kirche oder eine Religionsgemeinschaft sagt weder etwas aus über dessen exklusive Treue zu dieser Gruppe noch über die Kenntnis und/oder die innere Überzeugung von den Glaubensinhalten der Gemeinschaft, der man sich zugehörig erklärt. In einer von Modernität und Individualisierung geprägten Gesellschaft wird das religiöse Verhalten nicht ausschließlich von der Religionsgemeinschaft bestimmt, der man angehört. Die Wahl der Glaubensinhalte sowie deren Praktizierung sind jedem einzelnen überlassen" (aaO. S. 13).
Trotzdem sind die diachron gelesenen Daten der Volkszählung erhellend. Eine erste Tendenz, die die Entwicklung der schweizerischen religiösen Landschaft charakterisiert, ist die *Stabilität* der Religions- und Konfessionszugehörigkeit. Sie zeigt sich darin, daß eine große Mehrheit der Bevölkerung entweder einer protestantischen Kirche bzw. Gemeinschaft oder der römisch-katholischen Kirche angehört. Sodann hat sich *das historische Verhältnis* zwischen 3/5 Protestanten und 2/5 Katholiken zugunsten der Katholiken verschoben. Seit 1970 bilden die Katholiken die größte religiöse Gruppe innerhalb der Wohnbevölkerung, auch wenn sich seither ihr Anteil an der Bevölkerung – wie auch jener der Protestanten – verringert.
Schließlich wurde die früher praktisch monopolartige Situation der christlichen Konfessionen inzwischen von einer *Diversifikation* von Kirchen und Glaubensgemeinschaften abgelöst. Dies zeigt sich im Zuwachs jener, die eine andere Zugehörigkeit erklären oder sich mit keiner religiösen Tradition mehr identifizieren. Dabei ist vor allem in den letzten drei Jahrzehnten eine erhebliche Zunahme der Zugehörigkeiten zu Minderheitskirchen und religiösen Gemeinschaften hervorzuheben. Namentlich die Zunahme jener, die sich als konfessions- oder religionslos erklärten, und jener, die eine Zugehörigkeitserklärung verweigerten, ist spektakulär, stieg sie doch zwischen 1960 und 1990 von 0,7 auf 8,9 Prozent.
Als relativ stabil erweisen sich auch die konfessionellen Verhältnisse bei (verheirateten wie unverheirateten) Paaren, insofern zum einen die Endogamie (der Anteil konfessionell oder religiös homogener Paare) immer noch hoch ist; sie betrug 1990 bei den Protestanten 61,3 und bei den Römisch-Katholiken 65,5 Prozent (zum Vergleich: bei den Juden 63,7 Prozent und bei den Muslimen 72,3 Prozent). Anderseits ist die Zunahme der konfessionsverschiedenen bzw. -verbindenden (verheirateten wie unverheirateten) Paare stetig; der Anteil von katholisch/protestantischen Paaren stieg von 5,4 Prozent im Jahre 1880 auf 16,4 Prozent im Jahre 1990.
Für Claude Bovay, der bereits an der Nationalfonds-Studie beteiligt war, läßt sich an dieser Entwicklung der Prozeß der Individualisierung des religiösen Feldes ablesen. In den Kommentarbänden zur Studie wird vor allem von Theologen davor gewarnt, die „strukturelle Individualisierung" als solche mit der Subjektivität des Menschen oder gar mit der Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott zu verwechseln. Fritz Stolz arbeitet die Unterschiede zwischen religionssoziologischer Analyse und theologischer Wahrnehmung heraus und hält dazu fest: „‚Strukturelle Individualisierung' ist zunächst

kein theologisches Thema, genausowenig wie die Frage nach der Stellung des einzelnen vor Gott ein soziologisches Thema ist" (Bd. 1, S. 50).

Hans-Joachim Höhn spitzt die grundlegende These zu: „Der Pluralisierung und Differenzierung religiöser Sinnsysteme entspricht auf der Subjektseite ein Einstellungswandel gegenüber Religion, der mit den Kategorien der ‚Innenorientierung' und ‚Erlebnisrationalität' zu charakterisieren ist" (aaO. S. 56). Eine am Ich-Erleben orientierte Identität des Subjekts allein vermöge aber kaum zu sichern, wofür das Christentum eintritt, „für die Unverwechselbarkeit der Person, für das solidarische Subjektsein aller, für das Bestehen einer Biographie, in der dem Menschen nichts vorenthalten wird, aber auch nichts erspart bleibt" (aaO. S. 67).

Sich mit der Individualisierung nicht abfinden

Ausgehend von Erfahrungen der Armut in Lateinamerika, wo gerade das kommmunitär und sozial strukturierte Leben das Überleben noch einigermaßen sichert, stellen *Markus Büker* und *Josef Sayer* das Ungenügen des Sich-Abfindens mit der Indiviudalisiserung heraus. Individualisierung führe nicht nur zu einer De-Institutionalisierung der Religion, sondern auch zu einer De-Integrierung des einzelnen, und die Individualisierung als Standpunkt für die christliche Praxis müsse in Frage gestellt werden „angesichts der Erfahrung von Individualität auch als Verlust an Vergemeinschaftung und Überforderung; angesichts des aggressiven Ausschlusses der Menschen im Süden der Erde, aber auch angesichts des Ausschlusses eines stetig wachsenden Anteils von Menschen in der westlichen Gesellschaft; angesichts einer konsum- und leistungsorientierten Gesellschaft" (aaO., S. 85).

Für *Dietrich Wiederkehr* ist zum einen überfällig, daß sich die römisch-katholische Kirche und Theologie auf das Phänomen des religiösen Pluralismus in der Kirche und in der gesellschaftlichen Kultur vorbereiten. Zum andern mahnt aber auch er mit der Frage Solidarität an, ob es auf längere Zeit genüge, wenn sich Kirchendistanzierte und -unabhängige des Angebots der Kirchen zwar bedienten und daraus auswählten, im übrigen aber diese Institutionen religiöse Tradition nicht mittrügen. „Es ist letztlich eine nicht nur für die christliche Theologie und die Kirchen bedeutsame Einsicht, daß jede religiöse Inhaltlichkeit auf die Dauer ohne institutionelle gemeinschaftliche und sich verpflichtende Solidarität nicht lebensfähig bleibt" (aaO. S. 114).

Von einer theologischen Anthropologie her kritisiert *Stefan Knobloch* die Redeweise von der „diffusen" Religiosität, zu der die strukturelle Individualisierung führe. In einer „diffusen" Religiosität könnte sich nämlich das je einmalige Subjektsein des einzelnen vor Gott ausdrücken; diese Einmaligkeit sei als Geschichte mit Gott in der Kirche mit anderen zu glauben und zu feiern, womit die Sakramente biographisch verortet werden können bzw. müssen (aaO. S. 170ff.).

Zur Individualisierung, Privatisierung und Synkretisierung des Religiösen beigetragen hat auch der empirisch belegte Wandel der familiären religiösen Erziehung, stellt *Anton A. Bucher* fest. Eine Religionspädagogik, die diesem Wandel Rechnung trägt, versteht sich als „Anwalt der Subjektwerdung und der Identitätsfindung des Kindes" (aaO., S. 136). Weil eine pluralistische Gesellschaft auf Verständigung angewiesen ist, plädiert *Friedrich Schweitzer* für einen ökumenischen und interreligiösen Religionsunterricht, der eine Urteilsfähigkeit anstrebt, „die dem einzelnen einen bewußten und kritischen Umgang mit religiösen Sinngehalten erlaubt" (aaO., S. 146). Damit sollen zugleich die Ausbildung eigener Identität und die Verständigung mit anderen ermöglicht werden.

Weil sich religiöses Lernen im Erwachsenenalter fortsetzt, was verschiedene Untersuchungen belegen, erhebt *Gert Traupe* die konstitutiven Aspekte von Religion von Erwachsenen: Religion von Erwachsenen verschränke, wie die Studie, den funktionalen und den substantiellen Aspekt des Religionsbegriffs und ermächtige so zum Handeln. Sie umfassse so „Deutungskompetenzen zur Bearbeitung des Kontingenzproblems, substantielle Wissensbestände mit einem religiösen Gehalt und Handlungsbereitschaften, als ‚religiös' zu qualifizierende Akte zu vollziehen" (aaO., S. 152). Dabei gibt es Wissensbestände, die erst im Jugendlichen- und Erwachsenenalter angeeignet werden können, wie *Reto Luzius Fetz* in seinem Beitrag über Symbole in der Gegenwart ausführt. „Symbole *als* Symbole zu verstehen, ist ein Schritt, der in der Entwicklung vom Kind zum Jugendlichen und später bewußt vollzogen werden will und der Förderung bedarf" (aaO., S. 193).

Wenn das Lernen von Religion unter Erwachsenen eine Chance haben soll, müssen die Kirchen „sich in bisher noch nicht gekannter Weise für das Lernen öffnen und selbst lernfähig werden", ist Gert Traupe überzeugt (aaO., S. 163). Neue Wege müssen die Kirchen vor allem als Systeme und Organisationen gehen, weshalb ihnen unter dieser Rücksicht der zweite Kommentarband gewidmet ist, während der dritte Teil des ersten Bandes neue Aspekte religiöser Lebensformen vor allem in der Schweiz darstellt.

Zum einen hat die strukturelle Individualisierung die Mitgliedschaftsbeziehungen verändert, zum andern sind die Kirchen in ein strukturelles Dilemma geraten: An sich Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften, wurden sie durch die gesellschaftliche Entwicklung in die Sozialform einer Organisation gedrängt.

Entwickeln sich die Kirchen auf freiwillige Vereinigungen zu, stellt sich auch ihnen das Grundproblem solcher Vereinigungen, „nämlich ihre Ziele an den Interessen und Bedürfnissen der Mitglieder auszurichten und die Interessen der Mitglieder an ihren Zielen" (*Alfred Dubach* aaO., S. 45). Im Rahmen der institutionellen Pluralisierung gilt es, die Möglichkeiten der gruppenbezogenen Gemeindearbeit wahrzunehmen, aber auch ihre Grenzen zu sehen; es ist „auf die Vielgestaltigkeit religiöser Sozialformen zu achten" (*Karl-Fritz Daiber* aaO., S. 96).

Das empirisch erhobene Mitgliedschaftsbewußtsein und -verhalten der Gläubigen wirft anderseits theologische Fragen auf. *Wolfgang Lienemann* geht sie mit der Unterschei-

dung von Kirchengliedschaft, Kirchenmitgliedschaft und Kirchenzugehörigkeit an (aaO., S. 215 ff.), während *Norbert Mette* sie in der Frage bündelt: Wieviel „Häresien" und „Synkretismen" können die Kirchen in ihren eigenen Reihen dulden, ohne ihre eigene Identität aufzugeben (aaO., S. 241 ff.)? Von der gesellschaftlichen Einschätzung der Kirchen und ihrer rechtlichen Stellung im Staat ist dann namentlich ihre Finanzierung abhängig, wie *Urs Josef Cavelti* an schweizerischen Beispielen aufzeigt (aaO., S. 253 ff.).

Möglichkeiten einer überkonfessionellen Darstellung des Christlichen?

Praktisch-theologisch ausgerichtet sind die Teile des *zweiten Kommentarbandes*, die mehr oder weniger vor dem Hintergrund der Studie einerseits Leitvorstellungen kirchlichen Handelns entwerfen und anderseits Möglichkeiten darstellen oder erörtern, die kirchliche Handlungsfähigkeit zu optimieren. Erreicht wird so immer wieder eine Verschränkung von Kirchentheorie und Seelsorgetheorie, wobei die Häufigkeit der Wortfelder um Kultur und Kommunikation auffällt. *Urs Baumann* und *Heinz Rüegger* erörtern angesichts der zunehmenden Homogenisierung des konfessionellen Bewußtseins einerseits künftige Möglichkeiten der Ökumene und anderseits Konsequenzen für die pastorale Praxis. Für Heinz Rüegger, Ökumene-Sekretär des *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes*, sind die beiden großen Konfessionen in der Schweiz „Sachwalter unterschiedlicher religiöser Kulturtraditionen oder Lebenswelten". Beide müßten deshalb auf jede Art von Selbstverabsolutierung verzichten und sich ökumenisch bemühen „um die Gewinnung und Stärkung einer elementaren, allgemeinchristlichen Identität, die jenseits der Alternative von konfessionalistischer Fixierung und relativistischer Profillosigkeit liegt" (S. 206 f.).

Im interkonfessionellen Dialog müßte aber neu erkundet werden, was kollektiv-kirchliche Identität bedeuten könnte, fährt *Christoph Morgenthaler* fort. „Zumindest wäre darüber nachzudenken, welche neuen Möglichkeiten einer *überkonfessionellen Darstellung des Christlichen* in unserer Gesellschaft sich durch die religiösen und kulturellen Verschiebungen ergeben" (S. 286). Noch mehr Thesen finden sich in den Beiträgen des letzten Teils, die den Kirchen eine moderne Unternehmenskultur sowie neue Führungsstrukturen und -konzepte empfehlen; unmittelbar auf die Praxis bezogen ist der Beitrag von *Paul Stadler*, der für ein neues „Gleichgewicht zwischen professionellen und freiwilligen Dienstleistungen" in den Kirchen plädiert (S. 334).

Beide Kommentarbände wollen Folgerungen aus den Ergebnissen der 1992 veröffentlichten Studie zur Diskussion stellen und damit vor allem Menschen ansprechen, die kirchliche und theologische Verantwortung tragen oder an den Fragen religiöser Orientierung interessiert sind. Die Entwicklung von zukunftsweisenden Leitvorstellungen war weder beabsichtigt noch ist sie erreicht worden. Das wurde den Verantwortungsträgern der Kirchen überlassen. Die römisch-katholische Kirche hätte mit der Diskussion der „Anregungen für eine Neue Evangelisierung der katholischen Kirche in der Schweiz" (Solidarische Freiheit in Kirche und Gesellschaft, Sankt Gallen 1995) dazu eine gute Gelegenheit. Den evangelisch-reformierten Kirchen böte sich eine ähnliche Gelegenheit mit der noch ausstehenden Schaffung von Bereichskonferenzen – für Frauen, Jugend, Diakonie, Bildung – und ihre Verknüpfung mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. Ob diese Gelegenheiten auch wahrgenommen werden, wird sich weisen müssen. *Rolf Weibel*

Leibhaftiges Denken

Ein Literaturbericht zur neueren systematisch-feministischen Theologie

Die Diskussion in der systematisch-feministischen Theologie hat sich von der Analyse der Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen zur der der Beziehungen von Frauen untereinander verlagert. In neueren Publikationen steht die Frage nach einer „weiblichen" Subjektivität im Zentrum. Dies zeigt im folgenden Literaturbericht die an der Universität Nijmegen lehrende Theologin Hedwig Meyer-Wilmes, seit August Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen.

Den internationalen Stand der feministischen systematisch-theologischen Debatte wiederzugeben ist nicht nur schwierig, weil in den letzten zehn Jahren unendlich viel publiziert worden ist, sondern auch, weil die Debatte in den jeweiligen Ländern und Kontinenten keine einheitliche ist. Versucht man ein klassisch-theologisches Schema zugrunde zu legen, so folgte der Debatte in Nordamerika und Westeuropa nach der Einleitungsphase und der Vorstellung feministischen Gedankengutes (*Elisabeth Gössmann*, Die streitbaren Schwestern. Was will die feministische Theologie?, Freiburg 1981; *Catharina J. M. Halkes*, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Güters-

loh 1980 und *Elisabeth Moltmann-Wendel* [Hg.], Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat, Frankfurt a. M. 1983) in den Jahren 1975–1985 die Diskussion um die „Große Göttin" und Gott Vater (*Mary Daly*, Jenseits von Gott Vater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980; *Elga Sorge*, Religion und Frau? Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart 1985).
An diese wiederum schloß sich 1985–1992 die Debatte an um Jesus den „weiblichen Mann" bzw. um die Frage: „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?" (*Mary Grey*, Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition, London 1989; *Mercy Amba Oduyoye*, Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika, Freiburg 1988; *Doris Strahm/Regula Strobel* [Hg.], Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Freiburg 1991; vgl. auch HK, Januar 1984, 29 ff. und HK, Dezember 1989, 574 ff.).

Im Moment befinden wir uns in einer Debatte, in der sich der *feministische Subjektbegriff* und das *christliche Menschenbild* kreuzen: Es geht um die Unterschiede zwischen Frauen; eine Diskussion, die durch kritische Anfragen schwarzer, farbiger und lesbischer Theologinnen provoziert wurde und sich in Deutschland primär am Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Feminismus entzündete (*Christine Schaumberger* [Hg.], Weil wir nicht vergessen wollen ... Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext, Münster 1987; *Leonore Siegele-Wenschkewitz* [Hg.]; Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988) und noch flammt (*Luise Schottroff/Marie Theres Wacker* [Hg.], Von der Wurzel getragen. Christlich-Feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden – New York – Köln 1996).

Hinwendung zur eigenen Subjektivität als logische Konsequenz

Verfolgt man die allgemeine internationale und interdisziplinäre feministische Debatte, so ergibt sich eine Entwicklungslinie von der Frage: zur Rolle der Frau in Kirche, Hochschule, Wissenschaft, Gesellschaft und Gemeinden zur feministischen Analyse der jeweiligen Bereiche (*Hedwig Meyer-Wilmes*, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg 1990). So verschob sich die Frage nach dem Ort von Frauen hin zu *feministischen Machtanalysen* in den genannten Institutionen (*Christine Schaumberger/Luise Schottroff*, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988). Eine feministische Analyse von Kultur, Gesellschaft und Religion aber bekommt nicht nur die Machtverhältnisse von Männern und Frauen in den Blick, sondern auch die Beziehungen und Unterdrückung von Frauen untereinander.

Die heutige feministische internationale Debatte zentriert sich um die Frage einer „weiblichen" Subjektivität, die Beziehungen und Abgrenzungen ermöglicht. Wenn die feministische Diskussion der letzten Jahre eines gezeigt hat, dann dies, daß nicht nur ein „männlicher" Subjektbegriff überholt ist, der Autonomie als Loslösung vom Anderen auffaßt, sondern jedwede Rede von „dem" Subjekt verdächtig erscheint. Nicht nur der soziale bzw. kulturelle Teil weiblicher Subjekte wurde seziert. Derzeit steht auch der biologische Überrest zur Diskussion (*Judith Butler*, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991), der Konstruktionscharakter von sozialem und biologischem Geschlecht wird herausgestellt. Wie nun diskutieren Theologinnen die Frage der Subjektwerdung von Frauen vor dem Hintergrund moderner Theorien, die den Tod des Subjektes konstatieren?

Die Diskussion feministischer Theologinnen ist zur Zeit nicht mehr von der Gegenüberstellung soziale versus biologische Identität bestimmt, sondern durch die Verhältnisbestimmung von Geist und Körper: In unserer Kultur wurde der (weibliche) Körper immer als der negative lästige Gegenpol zum Geist gesehen. Gerade feministische Analysen haben diesen Dualismus immer wieder grundlegend kritisiert. Nun ist sich der Geist selbst zum Problem geworden. Die Zeit der großen, universale Gültigkeit beanspruchenden Entwürfe ist vorbei, soziale und ökologische Krisen zeigen, daß unsere Problemlösungskapazität an ihre Grenzen kommt.

Die Hinwendung zur eigenen Subjektivität bzw. der eigenen Materialität ist nur eine logische Konsequenz. Der innovative Beitrag feministischer Analysen besteht darin, daß sie diesen ausgeschlossenen, verdrängten, gemarterten Teil des Menschen zu *denken* versuchen. Von diesem Versuch soll in Form einer Reise durch die Literatur feministischer Theologien berichtet werden. Diese Reise führt zur alptraumartigen Realität geschundener, entkörperlichter Frauen (Materialität), zu Fragen „weiblichen" Selbstbestimmungsrechtes (Autonomie), Fragen weiblicher Subjektivität (Rationalität) und zum Körper als hermeneutischer Kategorie (Erkenntnis und Ethik) und metaphorischer Kategorie (Kosmos).
Die Frauenbewegung hat sich über die Frage der Gewalt gegen Frauen formiert, und diesem Problem stellen sich nun – man könnte selbstkritisch sagen: endlich – auch feministische Theologinnen. Die Analysen Mary Dalys haben hier, wie so oft, eine Vorreiterfunktion. In ihrem Buch „Gyn-Ökologie" (urspr. 1978) beschreibt sie die Zerstörung „weiblicher" Körper im Weltmaßstab: von der Witwenverbrennung in Indien, der Klitorisbeschneidung in Afrika über die Fußverstümmelung in China bis zur gynäkologischen Praxis in Nordamerika. *Beverly W. Harrison* versucht eine neue Abtreibungsethik aus christlicher Sicht zu entwickeln (Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßen Gehorsams, Stuttgart 1991). „Concilium" widmete 1994 (Jhg. 30, Heft 2) der Gewalt gegen Frauen ein eigenes Heft, die in Münster erscheinende „Schlangenbrut. Streitschrift

für feministisch und religiös interessierte Frauen" thematisierte den „Inzest in der pastoralen Praxis".
Marie M. Fortune veröffentlichte zwei Bücher zum Thema Gewalt gegen Frauen in den christlichen Kirchen (Is nothing sacred? When sex invades pastoral relationship, San Francisco 1989 und Sexual Violence: The unmentionable sin, New York 1993). Auch ein etwas älterer Sammelband, von *Joanne Carlson Brown* und *Carole R. Bohn* herausgegeben, (Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique, New York 1989) muß hier erwähnt werden, weil er sich sehr deutlich auf die traditionellen christlichen Legitimationen der Gewalt gegen Frauen bezieht. Insgesamt schenkt die deutschsprachige Diskussion diesen ethisch-pastoralen Problemfeldern, zu denen die sogenannten „medizinischen" Themen, wie künstliche Befruchtung oder Gentechnologie überhaupt noch hinzukommen, wenig Beachtung, obwohl gerade diese Themen im gesellschaftlichen Umfeld als relevant und dringlich erfahren werden (*Ina Praetorius*, Skizzen zu einer feministischen Ethik, Mainz 1995).

Eine kritische Inthronisation des Weiblichen

Daß es möglich ist, eine körpergebundene Subjektivität zu artikulieren, zeigen die Versuche von *Carol Christ*, die sich (Embodied Thinking: Reflections on Feminist Theological Method. In: Journal of Feminist Studies in Religion 5, Heft 1 [1989], 7–15) kritisch mit Ansätzen auseinandersetzt, die die Subjektivität von Frauen an das sogenannte und bekannte ‚weiblich' zurückzubinden versuchen. Bei *Paula M. Cooey* (dies./*Grace M. Jantzen* [Hg.], Embodied Love. Sensuality and Relationship as Feminist Values, New York 1987) kommt es zu einer Aufwertung der Sensibilität und Beziehungsfähigkeit von Frauen, die als allgemein gesellschaftliche Normen eingeklagt werden. Die Publikationen der Philosophin und Psychoanalytikerin *Luce Irigaray* lesen sich ebenfalls als Versuche weiblicher Persönlichkeitsentfaltung aus der Position des Verdrängten, Abgespaltenen, einer Ich-Beziehung aus dem Stand des Nicht-Ich-Seins; sozusagen eine erneute, kritische Inthronisation des Weiblichen.
Eine kritisch-souveräne Würdigung feministischer Weiblichkeits-Positionen bietet eine Studie von *Gunhild Buse* (Macht-Moral-Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit *Carol Gilligan* und *Frigga Haug*, Mainz 1993). Einen Übersetzungsversuch des „Denkens der Geschlechterdifferenz" in die Theologie unternimmt ein von *Andrea Günter* herausgegebener Sammelband (Feministische Theologie und postmodernes Denken, Stuttgart u. a. 1996).

Dabei lassen sich zwei Diskussionslinien unterscheiden: einmal wird der Körper als Ausgangspunkt von Erkenntnis und Handeln im kontextuellen Sinn gesehen, zum anderen die Problematisierung des Körpers im Angesicht klassischer Vorstellungen von Transzendenz und Materialität verstanden.
Die Thematisierung des *Körpers als Kontext* findet sich vorrangig in asiatischer feministischer Theologie und der „womanistischen" (Selbstbezeichnung schwarzer Feministinnen zur Abgrenzung gegenüber den weißen): Die Koreanerin *Chung Hyung Kyung* zeigt, daß, wenn Frauen und Kinder geschlagen werden, nicht nur die biologischen Körper der Opfer vernichtet werden, sondern auch die Spiritualität der Gruppe oder Instititution, in der dies passiert. „The broken body" wird zu einer Kritik an der Verletzung kollektiver Körper (Christin im Kopf. Schamanin im Bauch, Stuttgart 1993). Die schwarze Theologin *Dolores Williams* problematisiert in „Sisters in the Wilderness" (New York 1993) die Auswirkungen rassistischer Gewaltverhältnisse auf das Identitätsgefühl schwarzer Frauen sowie die theologische Legitimation dieser Verhältnisse. *Susan Thistlethwaites* „Sex, Race and God. Christian Feminism in Black and White" (New York 1989) liest sich als der Versuch einer weißen Theologin, mit dieser schwarzen Frauen angetanen Gewalt umzugehen.

Es ist nicht erstaunlich, daß Theologinnen die Gewalterfahrungen von Frauen auch mit der Figur des leidenden, sterbenden Jesus parallelisieren und an ‚alte' christologische Doktrinen erinnern, die Körper und Geist als Einheit behaupten; so etwa bei *Rita Nakashima Brock* (Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power, New York 1988) und *Paula M. Cooey* (The Redemption of the Body: Postpatriarchal Reconstruction of inherited Christian Doctrine. In: dies. [Hg,], After Patriarchy: Feminist Transformation of the World Religions, New York 1991, 106–131).
Doch für Feministische Theologinnen ist nicht nur die Parallele zwischen dem Martyrium Jesu und der Gewalt gegen Frauen offensichtlich, sondern auch die traditionelle Interpretation der „Fleischwerdung" des Wortes in der Form des männlichen Geschlechtes. So geht *Julie Hopkins* davon aus, daß die Inkarnation Gottes auch den „weiblichen" Körper als Ort zuläßt (Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996). Den überzeugendsten christologischen Entwurf hat *Elisabeth Schüssler Fiorenza* in „Jesus – Miriam's Child. Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology" (New York 1995; deutsche Übersetzung für dieses Jahr vorgesehen) vorgelegt, der sowohl heutige Subjektwerdung von Frauen wie auch die historische Menschwerdung Jesu kontextuell erfaßt.

Die kulturelle Bestimmung des biologischen Körpers

Die Problematisierung des Körpers vor dem Hintergrund klassischer Transzendenzvorstellungen wie z. B. der von *Simone de Beauvoir* unternimmt *Judith Butler* in „Das Unbehagen der Geschlechter" (Frankfurt a. M. 1991). So sehr kulturelle Fest- und Zuschreibungen die Auffassungen und Normen über Männer und Frauen bestimmen, der biologische Unterschied gibt letztendlich die Grenzen des Frau- und Mann-Seins an. Konnte Simone de Beauvoir noch die

Geschlechterfrage als ein Problem des Geschlecht-Werdens, also der sozialen Konditionierung beschreiben – und darin ist ihr die Frauenbewegung der letzten 25 Jahre gefolgt –, so verweist Butler auf die kulturelle Bestimmung des biologischen Körpers.
Dies taten andere schon vor ihr. So zeigte *Thomas Laquer* in seiner Untersuchung medizinischer Handbücher (Auf den Leib geschrieben, Zur Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt – New York 1992), daß auch die medizinische Sicht auf den biologischen Körper dem jeweiligen Zeitgeist unterliegt. Beispielsweise beschreibt er für das 12. bis 15. Jahrhundert die Vorrangstellung des sogenannten Ein-Körper-Modells. Medizinische Abbildungen spiegeln für diese Zeit ein Bewußtsein, das davon ausgeht, daß es kaum biologische Unterschiede zwischen Männern und Frauen gibt. Schon diese Studie aber zeigt, daß dies nicht automatisch bedeutet, daß es Frauen in dieser Phase der Geschichte auch besser erging, daß sie dem Manne auch gesellschaftlich gleichgestellt waren.

Judith Butler zeigt, wie schwierig es ist, „Identität im Werden" begrifflich zu bestimmen, wenn man gleichzeitig die Grundlagen von Denken und Handeln als konstruiert außer Kraft setzt. Anders gesagt: feministische Theologie hat sich nicht nur mit den Inhalten von Identität auseinanderzusetzen, sondern auch mit Theorien, die eine inhaltliche Aussage ständig torpedieren. (Zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit Judith Butler vgl. Hedwig Meyer-Wilmes, Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996.)

Die Welt als Körper Gottes verstehen

Zum Schluß der Reise läßt sich noch eine weitere Station des feministisch-theologischen Diskurses nennen, die sich auf den Körper als theologischer Metapher bezieht. In diesen Publikationen, Entwürfen des sogenannten Ökofeminismus, wird die *Welt als Körper Gottes* verstanden.
Grace Jantzen führt in „God's World, God's Body" (London 1994) drei Argumente an, warum wir uns Gott als Körper vorstellen sollten: erstens müsse das überholte dualistische Denken durch ein holistisches ersetzt werden. Deshalb bräuchten wir ein Bild von Gott, das die Einheit zwischen Seele und Körper unterstreiche. Wenn Gott alles Leben geschaffen und für gut befunden habe, gelte dies zweitens für den ganzen Menschen, also auch seinen Körper. Wenn drittens das Person-Sein Gottes so wichtig sei, wie die christliche Tradition behaupte, dann sei Gott als Körper besser vorzustellen als ohne.
Diese Argumentation zeigt sich auch bei *Sally McFague* (Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age, London 1987; dies., The Body of God: An Ecological Theology, London 1993 und dies., Super, Natural Christians: How we should love nature, London 1997). McFague fügt dabei den Argumenten von Jantzen noch eines hinzu: traditionelle Bilder von Gott motivieren ein menschliches Handeln, das in die ökologische Krise geführt habe. Deshalb seien Gottesbilder nötig, die eine Praxis motivieren, für die der Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung eine zentrale Stellung zukomme.
Wie ist zu erklären, daß Gottesbilder für McFague eine so große Bedeutung haben, obwohl sie sich des Relevanzverlustes dieser Bilder bewußt ist? Unser Sprechen über Gott ist metaphorisch. Es ist ein „als ob"-Sprechen. Wir sprechen von Gott in Bildern, in denen wir ihn vergleichen, obwohl wir wissen, daß er nicht vergleichbar ist. Das macht den „Ist-und-ist-nicht"-Charakter von Metaphern aus. Metaphern lassen immer nur einen Teil der Wirklichkeit sehen, deshalb haben wir auch mehrere Metaphern für Gott nötig.

Metaphern beeinflussen die Haltung von Menschen auf einem affektiven Niveau. Das möchte McFague positiv umsetzen. Mit Bildern machen wir unsere Wirklichkeit und brechen sie. Ihre erste Frage ist nicht: stimmen bestimmte Gottesbilder mit dem Gott der christlichen Tradition überein, sondern wie wirken diese Bilder in der Praxis? Wie würden wir uns fühlen, wie würden wir handeln, wenn wir unsere Erde als Leib Gottes sehen würden, anstatt als leblose Materie, wenn wir Gott nicht als Vater und Schöpfer sehen, sondern als Mutter, Geliebte(r), Freund/in? Die Praxis also legitimiert die Auswahl der Gottesbilder, eine Praxis, die von gegenseitiger Verantwortung und Sorge um die Schöpfung gekennzeichnet ist. Sie geht zurück auf basale, allgemein menschliche Erfahrungen und ist nicht primär Re-Interpretationen von Schrift und Tradition.
Sich die Welt als Körper Gottes vorzustellen bedeutet, Abschied zu nehmen von Bildern wie der „Welt als Königreich Gottes" (*Catharina J. M. Halkes*, Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung, Gütersloh 1990). Den Ökofeministinnen geht es darüber hinaus um das Aufzeigen der Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen Menschen und Natur, darum, sich die Schöpfung nicht nur als Ort göttlichen Handelns vorzustellen, sondern als Verkörperung des Göttlichen; sozusagen ein letzter Versuch, unseren bedrohten Kosmos zu retten (vgl. Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen Bd. 2, Kampen-Mainz 1994).

Insgesamt gesehen lassen sich in der systematisch-feministischen Theologie eine *kritische* und eine *konstruktive* Denkbewegung unterscheiden. Kritisch ist ihre Analyse da, wo Unterdrückungserfahrungen von Frauen verschwiegen oder beschönigt werden. Allgemeingut ist ihr die Einsicht, daß Geschlechterzuschreibungen soziale Konstruktionen sind. Das hat zur Folge, daß sie jedwede ontologische Rede über das Sein der Frau ablehnt. Konstruktiv ist sie dort, wo sie die Ursachen patriarchalen Denkens enthüllt, z. B. in der Rede vom Menschen allgemein, in der suggerierten Homogenität von Tradition und Interpretation. Im Spagat zwischen Tradition und Postmoderne versucht sie, offensiv Religion zu thematisieren. Darin liegt ein Beitrag, der unersetzlich ist.

Hedwig Meyer-Wilmes

Schwierige Brückenfunktion

Ägypten ringt mit massiven wirtschaftlichen und innenpolitischen Problemen

Ägypten spielt als Brücke zwischen seinen arabischen Nachbarn, den USA und Israel eine wichtige außenpolitische Rolle. Rita Breuer beschreibt im folgenden jedoch auch die enormen inneren, wirtschaftlichen und sozialen Probleme des Landes. Dazu zählt auch der Terror radikaler fundamentalistischer Gruppen, den, wie der jüngste Anschlag im September in Kairo erneut gezeigt hat, auch massive staatliche Gegengewalt nicht verhindern kann.

Eine bestechende Mischung aus reichem Kulturerbe pharaonischer und islamischer Prägung, orientalischem Charme und überwältigender Freundlichkeit der Menschen machen Ägypten zu einem beliebten Reiseziel deutscher Urlauber. Dabei wird die Faszination durch das Land am Nil seit einigen Jahren empfindlich gestört. Nachdem der Golfkrieg Anfang der 1990er Jahre seine Schrecken in der ganzen Region verbreitet hatte, kommt es immer wieder zu gewalttätigen Ausschreitungen islamistischer Gruppierungen gegen Christen, Sicherheitskräfte und Regierungsrepräsentanten, Intellektuelle sowie ausländische Touristen und Arbeitnehmer.
Etwa 1200 Menschenleben hat die Welle der Gewalt seit März 1992 gefordert. Muslimischen Hardlinern gelingt auf offiziellem Wege die Durchsetzung merkwürdig anmutender Entscheidungen gegen eine Regierung, die sich nach außen offen und liberal gibt. Entsetzen löste die gerichtlich verfügte und im August 1996 bestätigte Zwangsscheidung des kritischen und der Apostasie bezichtigten Koranwissenschaftlers *Nasr Hamid Abu Zaid* von seiner Ehefrau aus.

Eine Atmosphäre der Aggression und Gewaltbereitschaft

In den letzten Wochen erst geriet das Land erneut in die Schlagzeilen, nachdem ein vom Gesundheitsministerium verhängtes Verbot der *Mädchenbeschneidung* vom Verwaltungsgerichtshof wieder aufgehoben wurde. Wes Geistes Kind ist dieses Land, das oft genug als Brücke der islamischen Welt nach Europa erschien? Tatsächlich brodeln hinter den Kulissen schwerwiegende Probleme: Bevölkerungswachstum, Arbeitslosigkeit und Verelendung in den Städten und auf dem Land, ein niedriges Bildungsniveau, das schwindende Vertrauen der Bevölkerungsmehrheit in ihre Regierung. Islamistische Gruppen wissen sich die ausweglose Situation vieler Menschen zunutze zu machen.
Ägypten ist heute mit einigem Abstand das bevölkerungsreichste Land im arabischen Raum, Kairo die bevölkerungsreichste Stadt Afrikas und eine der größten Städte der Welt. Bei einer jährlichen Wachstumsrate von nahezu drei Prozent – in absoluten Zahlen 1,5 bis 1,8 Mio Menschen jährlich – erreicht die Gesamtbevölkerung, die noch Mitte des 19. Jahrhunderts bei 4,5 Millionen und 1980 bei 43 Millionen lag, heute über 60 Millionen, von denen allein 15 Mio auf den Großraum Kairo entfallen.

Im weltweiten Vergleich verzeichnet das Land eine der *höchsten Geburtenraten* – bei Muslimen liegt sie noch höher als bei den Christen –, wohingegen die Sterblichkeitsrate infolge medizinischen Fortschritts und verbesserter Grundversorgung erheblich gesunken ist. Die Lebenserwartung lag noch 1965 bei 48 Jahren für Männer und 50 Jahren für Frauen und ist zwischenzeitlich auf 59 bzw. 62 Jahre angestiegen. Die Anfang Juni 1997 veröffentlichten Ergebnisse der Volkszählung von 1996 erbrachten erstmals einen leichten Rückgang des Bevölkerungszuwachses und der Landflucht. Bereits zwischen den Weltkriegen hatte eine Migrationsbewegung in die Handels-, Industrie- und Verwaltungszentren Kairo, Alexandria und Suezkanalzone eingesetzt, in deren Verlauf viele Bauern auf der Suche nach einem besseren Leben nach Kairo kamen, um dort notdürftige Behausungen und Slums zu errichten und die bäuerliche Lebensweise in die Stadt zu verpflanzen.

Die Mehrzahl der *Beduinen* ist in den letzten 30 Jahren seßhaft geworden und lebt heute meist im Großraum Kairo im Uferbereich des Nils von Ackerbau und Viehzucht. Auch die rückkehrenden Gastarbeiter z. B. aus der Golfregion suchen in aller Regel in den Ballungszentren ihr Glück. Schließlich zählt Kairo Zehntausende von Flüchtlingen aus anderen afrikanischen Ländern, vor allem Südsudan, Äthiopien und Somalia, die häufig in der Illegalität leben. All dies führt heute in Kairo zu einer durchschnittlichen Bevölkerungsdichte von 30 000 Personen pro Quadratkilometer, in einzelnen Stadtvierteln von Kairo und Alexandria sind es gar 100 000 pro Quadratkilometer oder noch mehr. Wenn Arbeitslosigkeit, Armut und Korruption hinzukommen, entsteht eine Atmosphäre der Aggression und Gewaltbereitschaft, die Christen und Muslime gleichermaßen erfaßt und sicherlich nicht auf die Religion zurückzuführen ist.

Knapp die Hälfte der Bevölkerung lebt in den Städten

Um das Bevölkerungswachstum aufzufangen, wären jährlich 400 000 zusätzliche Arbeitsplätze erforderlich. Derzeit sind etwa 28 Prozent der Gesamtbevölkerung erwerbstätig, 72 Prozent sind ökonomisch abhängig, das heißt ein Einkommen muß durchschnittlich etwa vier Personen ernähren, in der Realität aber oft mehr. Dabei liegt das durchschnittliche

Monatseinkommen eines Erwachsenen bei umgerechnet 75 Mark, Kinderarbeit wird mit etwa 35 Mark entlohnt.
In ganz Ägypten arbeiten etwa zwei Millionen Kinder unter zwölf Jahren, außerdem helfen zum Teil sehr kleine Kinder in der Landwirtschaft mit, was in einem begrenzten Rahmen auch erlaubt ist. Ursache für die Kinderarbeit ist die krasse Armut der Familien. Ägypten ist eines der ärmsten Länder in der arabischen Welt, und fast die Hälfte der Bevölkerung lebt am oder unter dem Existenzminimum.

Knapp die Hälfte der Bevölkerung lebt in den Städten, wo sich die sozialen Gegensätze besonders kraß ausnehmen. Es gibt kaum eine Mittelschicht, die Zahl schlecht bezahlter Industriearbeiter steigt ständig, die Arbeitslosenquote ist horrend, und viele Beamte gehen nach Feierabend einer Nebentätigkeit nach, um ihre Familie durchzubringen. Die niedrigen Gehälter der Staatsdiener stehen in keinem Verhältnis mehr zu den steigenden Lebenshaltungskosten, was auch der *Korruption* auf allen Ebenen Tür und Tor öffnet. Zusehends entwickelt sich Kairo zur *Drehscheibe internationalen Drogenhandels*; die stetig geleugnete Prostitution ist de facto weit verbreitet. Die Aids-Problematik wird wie in anderen muslimischen Ländern bis heute tabuisiert, doch zählt Ägypten diesbezüglich zu den hochgefährdeten Ländern.

50 Prozent der Nahrungsmittel werden importiert

Modernisierung, Industrialisierung und Verstädterung wirkten sich auch auf die *soziale Struktur* aus, die sich in den Ballungszentren immer mehr vom ländlichen Raum unterscheidet. So tritt zunehmend die Kleinfamilie an die Stelle der Großfamilie, die besonders auf dem Land weiterhin als die sicherste Altersversorgung gilt. Die Stellung der Frau ist in bezug auf Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten etwas günstiger als in anderen arabischen Ländern, und schließlich gibt es in Kairo und anderen Großstädten eine Reihe von sozialen Einrichtungen wie Altersheime oder Behindertenzentren, die in der traditionellen orientalischen Gesellschaft nicht vorstellbar sind.

Die städtische Bevölkerung ist einerseits relativ gut mit Nahrungsmitteln, Trinkwasser, Strom, Bildung und Unterhaltung versorgt, andererseits aber Engpässen auf dem Wohnungsmarkt und beim öffentlichen Transport ausgesetzt. Wohnungsnot und Arbeitslosigkeit erhalten eine zusätzliche Tragik, weil junge Männer nicht mehr in der Lage sind, den traditionellen Brautpreis zur Absicherung der Frau zu entrichten und die Eheschließung so erheblich erschwert und hinausgezögert wird.

Die bäuerliche Bevölkerung des Landes – Kleinbauern, Pächter, Tagelöhner – ist auch im weltweiten Vergleich sehr arm. Die ländliche Oberschicht mit einem Bevölkerungsanteil von fünf Prozent besitzt 40 Prozent der landwirtschaftlichen Nutzfläche. Seit einigen Monaten sorgt ein *Gesetz zur Neuregelung der Landpacht* für zusätzlichen Aufruhr. Nasser hatte seinerzeit Pachtverträge zu festen und relativ niedrigen Mietpreisen für unkündbar erklärt. In den letzten fünf Jahren wurden die Landpachten auf Druck internationaler Finanzgeber wie Weltbank und IWF schrittweise erhöht, sie liegen aber weiterhin unter dem Marktwert. Wenn im Oktober diesen Jahres jede Preisbindung entfällt, wird es – so befürchten viele – zu einer weiteren Massenverelendung der ländlichen Bevölkerung, zu einem erneuten Zustrom in die Städte oder zu sklavenähnlichen Arbeitsverhältnissen kommen.

Wenngleich entwicklungspolitisch vernachlässigt, spielt die *Landwirtschaft* doch bis heute eine zentrale Rolle als Lebensgrundlage für die ägyptische Bevölkerung, als Rohstofflieferant und Grundlage sozialer Organisation. Die Wachstumsraten des landwirtschaftlichen Sektors sinken jedoch tendenziell, sein Anteil am Bruttosozialprodukt ist wegen der statistisch kaum erfaßten Frauen- und Kinderarbeit nicht objektiv meßbar.
In der Vergangenheit hat Ägypten trotz der Begrenzung des Kulturlandes auf etwa vier Prozent des gesamten Areals durch die regelmäßige Nilüberschwemmung und die Subvention von Grundnahrungsmitteln keine Hungersnöte gekannt. In jüngster Zeit führen aber Bevölkerungswachstum und wirtschaftliche Krise, Erosion, Versalzung und teilweise planlose Ansiedlungen auf fruchtbarem Land stellenweise zu bedrohlicher Nahrungsmittelknappheit. Die Vergrößerung der landwirtschaftlichen Nutzflächen durch Neulandgewinnung am Wüstenrand kann dem Bevölkerungswachstum nicht standhalten. Durch die Subventionierung von Brot, Mehl, Öl, Zucker und Tee wird zwar eine durchschnittliche kalorienmäßige Versorgung der Bevölkerung sichergestellt, die 131 Prozent des Bedarfs deckt. Das damit verbundene Überangebot an Kohlehydraten und Unterangebot an Vitaminen und Proteinen führt jedoch zu vielfältigen Formen der Fehl- und Mangelernährung.

Weiterhin große Defizite im Bildungsbereich

Von der Kornkammer des Römischen Reiches in der Antike über die traditionelle Rolle des Agrarexporteurs nahm Ägypten durch Bevölkerungswachstum, gestiegene Kaufkraft und verändertes Konsumverhalten eine geradezu tragische Entwicklung zu einem im Bereich der Agrarprodukte *importabhängigen* Land: Etwa 50 Prozent der Nahrungsmittel werden heute importiert, vor allem Weizen, Mais, Linsen, Speiseöl, Zucker und Fleisch. Eine Produktionssteigerung in der eigenen Landwirtschaft ist dringend nötig, die Strategie zu ihrer Realisierung fehlt aber noch.
Die entwicklungspolitischen Bemühungen der ägyptischen Regierung und der Nichtregierungsorganisationen auch im kirchlichen Bereich konzentrieren sich seit Jahren auf *Alphabetisierungsmaßnahmen*. Sie werden als Schlüssel zur Entwicklung des Landes und zur Bekämpfung von Fundamentalismus und Terrorismus, zu beruflichen Perspektiven,

politischer Teilhabe und einer verbesserten Stellung der Frau angesehen. Tatsächlich konnte die Analphabetenrate unter Erwachsenen in den letzten zehn Jahren um elf Prozent auf etwa 40 Prozent gesenkt werden, eine erfreuliche Tendenz, der allerdings eine steigende Zahl von lese- und schreibunkundigen Kindern und Jugendlichen gegenübersteht.
Bereits 1923 hatte Ägypten als Vorreiter in der Region die allgemeine Schulpflicht vom siebten bis zum zwölften Lebensjahr eingeführt, seit 1950 ist der öffentliche Unterricht auf allen Ebenen gratis. Dennoch werden maximal 90 Prozent aller Kinder eingeschult, von denen etwa ein Drittel die Schule vor Ablauf der Primarschulzeit wieder verläßt und so nicht dauerhaft alphabetisiert werden kann. Die Ursache hierfür liegt häufig bei den trotz Schulgeldfreiheit anfallenden Kosten für Lernmittel, Schuluniform, Transport und Nachhilfeunterricht. Viele Eltern benötigen auch die Arbeitskraft ihrer Kinder auf dem Feld oder sehen nicht ein, wozu der Schulbesuch gerade ihrer Töchter gut sein soll. Es fehlen Schulen und Lehrer, die Pädagogik ist völlig veraltet, Kunst, Kreativität und Kritikfähigkeit sind nicht gefragt. Die schlecht bezahlten Lehrer erteilen lieber Privatunterricht an zahlungskräftige Schüler und vernachlässigen ihre eigentlichen Aufgaben. So ist auch das Bildungsniveau eines Absolventen der Elementarschule miserabel.

Ägypten ist ein pluralistischer Rechtsstaat auf der Grundlage des demokratischen Sozialismus. Ungeachtet der formal demokratischen Verfassung besitzt aber der Staatspräsident über die zentralistische Bürokratie sehr weitreichende Kompetenzen und dominiert alle Bereiche staatlicher Macht. Nach der Ermordung *Sadats* sind die Befugnisse des Präsidenten noch erweitert worden, so daß der Freiraum für jegliche politische Aktivität im Land von seinem Gutdünken abhängt.
Im Oktober 1993 wurde *Mubarak* mit über 96 Prozent der Stimmen für eine dritte, sechs Jahre dauernde Amtszeit bestätigt, und zwar in einem Referendum, an dem fast ausschließlich Abordnungen von Staatspartei und Behörden beteiligt waren. Die Gründung neuer Parteien ist grundsätzlich möglich, sie müssen aber mit den Prinzipien des Islam und der Revolutionen von 1952 und 1971 in Einklang stehen und den Friedensvertrag mit Israel respektieren. Partikulare Interessen wie Religion, Klasse oder Rasse dürfen nicht Grundlage einer Partei sein.

Die verschiedenen Regierungen Ägyptens seit Beginn unseres Jahrhunderts haben unterschiedliche *wirtschaftspolitische Wege* eingeschlagen, um die großen Probleme des Landes zu lösen und sich hierbei seine Potentiale des Landes – Wasserreichtum, fruchtbare Böden, günstiges Klima, strategische Verkehrslage, großer Binnenmarkt und gute Organisation – zunutze zu machen. Ihre Erfolge waren nie von Dauer. Derzeit ist Mubaraks Politik der *Liberalisierung* und *Privatisierung* im Sinne von Internationalem Währungsfonds und Weltbank erfolgreich und hat immerhin zu einem erheblichen *Rückgang der Inflation* von etwa 30 auf sechs Prozent geführt. Gleichzeitig aber bringt die längst überfällige Privatisierung der schwerfälligen und unrentablen Staatsbetriebe einen weiteren Anstieg der Arbeitslosenzahlen mit sich.

Die *außenpolitische Orientierung* und die Außenhandelsbeziehungen Ägyptens waren immer stark von der ideologischen Ausrichtung der jeweiligen Regierung abhängig und damit ebenso wenig kontinuierlich wie die Entwicklungsstrategien des Landes. Seine Stellung innerhalb des arabischen Lagers verdankt Ägypten in erster Linie seiner Friedenspolitik gegenüber Israel, die es außenpolitisch nach dem *Camp-David-Abkommen* 1978 zunächst ins Abseits trieb und zum zeitweisen Ausschluß aus den arabisch-islamischen Gremien (Arabische Liga, Organisation der Islamischen Konferenz, OAPEC) führte. Selbst prowestlich orientierte arabische Staaten wie Jordanien, Saudi-Arabien, die VAR, Marokko und Tunesien schlossen sich einem Wirtschaftsboykott gegen Ägypten an, der erhebliche Auswirkungen hatte.

Normalisiertes Verhältnis zur arabisch-islamischen Welt

Der Mut, den Präsident Sadat seinerzeit bewies, ist kaum zu überschätzen. Mubarak, der als ehemaliger Vizepräsident seine Nachfolge antrat, verfolgt die Linie weiter und versteht sein Land als Brücke zwischen den Nachbarländern, den USA und Israel. Unter seiner Regierung konnten sich die Beziehungen zum arabisch-islamischen Lager schrittweise wieder normalisieren. Der westlichen Welt gilt Ägypten als Garant und Hoffnungsträger für Stabilität und Demokratie in der Region. Jährlich fließen amerikanische Zuwendungen in Höhe von zwei Milliarden US-Dollar ins Land. Im Gegenzug fordern die USA von ihrem zuverlässigsten Partner im arabischen Lager ein hartes Vorgehen gegen die Islamisten, da sie um amerikanische Investitionen in das Land in Höhe von insgesamt etwa 35 Milliarden US-Dollar fürchten.

Deutschland ist mit etwa 7,5 Milliarden Mark seit Ende der 50er Jahre der zweitgrößter Geldgeber nach den USA, Ägypten einer der größten Empfänger deutscher Entwicklungshilfe. Der ägyptische Außenminister *Amr Musa* sucht in jüngster Zeit auch vermehrt die *Einbindung in den afrikanischen Kontinent*, von dem sich Ägypten lange Zeit distanzierte, und denkt über die Mitgliedschaft in einer regionalen afrikanischen Wirtschaftsgemeinschaft nach.

Die chronisch *defizitäre Außenhandelsbilanz Ägyptens* ist vor allem auf die schlechte eigene Ausstattung mit Ressourcen und den niedrigen Entwicklungsstand des Landes, die Importabhängigkeit von Landwirtschaft und Industrie sowie die steigende Einfuhr von Konsum- und Luxusgütern zurückzuführen. Hoffnungen auf vermehrte Exporte in die EU etwa werden durch die stringente Einhaltung von Quoten gebremst, und das Exportvolumen nach Europa erreicht nur mit Mühe die Hälfte des Importvolumens aus diesem Raum.

Bis vor wenigen Jahren wurde das hohe Defizit durch Deviseneinnahmen aus dem Tourismus, den Suez-Kanal-Gebühren und den Überweisungen der Gastarbeiter wenigstens teilweise ausgeglichen. Allein im Irak lebten permanent etwa 1,5 Millionen Ägypter. In Scharen kehrten sie im Zuge des zweiten Golfkrieges von dort und aus den anderen Staaten der Golfregion zurück, um meist in Kairo eine neue Existenz zu suchen. 1991 brachten etwa drei Millionen Touristen rund 4,5 Milliarden Mark in das Land, danach lagen die jährlichen Einbußen bei über drei Milliarden Mark.
Die allmähliche Beruhigung der Lage ist existentiell für die etwa 25 Prozent der Ägypter, die direkt oder indirekt vom Tourismus leben. 1997 rechnet man wieder optimistisch mit einer halben Million Besucher allein aus Deutschland. Die Regierung ist eifrig bemüht, das jüngste Attentat auf einen Touristenbus vor dem ägyptischen Museum in Kairo als Tat eines Einzelkämpfers darzustellen, die keine Rückschlüsse auf die Sicherheitslage im Lande zulasse. Nun bleibt abzuwarten, ob die eben eingeläutete hoffnungsvolle Wende in der Tourismusbranche diesen Schock unbeschadet übersteht.

Die Bedrohung durch radikale fundamentalistische Gruppen

Seit einigen Jahren erwächst dem Land eine enorme innere Bedrohung in Gestalt radikaler fundamentalistischer Gruppen, die es sich zum Ziel gesetzt haben, den Staat durch Angriffe gegen Regierungsvertreter und -institutionen, Intellektuelle, Christen und Ausländer/Touristen in seinen Grundfesten zu erschüttern, um eine radikale Umgestaltung nach den Prinzipien des Islams zu erzwingen. Bereits Nasser hatte seinerzeit islamistische Gruppierungen wegen ihrer staatsfeindlichen Umtriebe radikal unterdrückt, die Muslimbruderschaft verboten und ihren geistigen und politischen Führer *Sayyid Muhammad Qutb* 1966 hinrichten lassen.
Sadat nahm eine liberalere Haltung ein, ließ die gefangenen Fundamentalisten frei und die offiziell weiterhin verbotene Muslimbruderschaft de facto frei agieren. Er unterstützte die Entstehung religiöser Zellen und Verbände, die ihm als vielversprechendes Bollwerk gegen Atheismus und Kommunismus erschienen, dann aber zu seiner Ermordung im Oktober 1981 beitrugen.

Ohne vor Gewalt und terroristischen Mitteln zurückzuschrecken, bekämpfen heute radikale Gruppen die in ihren Augen gottlose staatliche Ordnung und fordern eine konsequente und ausschließliche Ausrichtung von Staat und Gesellschaft nach den Grundsätzen des Islams. Dabei richtet sich die Aggression der *in sich stark zersplitterten Bewegung* gegen alle Bevölkerungsgruppen, die der Durchsetzung der islamischen Ordnung hinderlich scheinen: Ausländer, Christen, Regierungsvertreter, Intellektuelle. Bedroht werden gezielt Banken, die Zinsen nehmen, Frauenbewegungen, die die Übernahme der traditionellen islamischen Rolle verweigern, christliche und muslimische Gruppierungen, die die interreligiöse Zusammenarbeit suchen, Medien, die kritisch über diese Auswüchse berichten.
In manchen Regionen ist der Rückhalt der Islamisten in der Bevölkerung beachtlich. Dabei kommt ihnen zugute, daß alle Entwicklungsbemühungen der verschiedenen Regierungen über kurz oder lang scheiterten und somit die Propagarierung des Islam als einzigem Lösungsweg glaubwürdig erscheint. Verstärkt wird dies durch das unterdurchschnittliche Bildungsniveau und die Armut weiter Teile der Bevölkerung. Die Islamisten verfügen über hervorragend organisierte Nothilfeeinheiten und waren in den letzten Jahren bei Überschwemmungen, Erdbeben und ähnlichen Katastrophen die ersten, die den Opfern schnelle und unbürokratische Hilfe leisteten.
Vielfach lösen ihre gewaltsamen Aktionen in der Bevölkerung aber auch Ablehnung und Bestürzung aus, vor allem wegen der mittlerweile zahlreichen zivilen Opfer der Anschläge sowie wegen der katastrophalen Folgen für die Wirtschaft des Landes. Dennoch gibt es keine geschlossene Front gegen die Extremisten, und Gegendemonstrationen, die in Kairo bisweilen organisiert werden, finden nur wenige Teilnehmer.
Die Regierung hingegen greift mittlerweile zu *massiver Gegengewalt*, insbesondere seit über den Tourismus die Wirtschaft des Landes empfindlich getroffen wird. Bereits im Juli 1992 wurde illegaler Waffenbesitz unter Todesstrafe gestellt, und im Mai 1993 hat die Regierung die direkte Telefonverbindung nach Sudan, Afghanistan, Pakistan, Iran und Irak unterbunden, um die finanzielle und ideologische Außensteuerung der radikalen Kräfte zu erschweren. Polizeiliche Großeinsätze und Razzien sind an der Tagesordnung. Sie dienen dem Aufspüren von Waffen und Propagandamaterial, sind aber auch immer häufiger von Verhaftungen im größeren Stil begleitet. Auch bei Aktionen dieser Art kommen immer wieder Mitglieder der radikalen Gruppen und Polizisten ums Leben.

Die Gegengewalt der Regierung ist weder unverständlich noch unproblematisch

Die verzweifelte Gegengewalt der Regierung gegen die islamistische Aggression ist weder unverständlich noch unproblematisch. Die Bedrohung muß gerade auch wegen der internationalen Verflechtung des Fundamentalismus und der schwierigen Stellung Ägyptens in der arabisch-islamischen Welt ernst genommen und entsprechend beantwortet werden. Dem Image Ägyptens als demokratischer Nation und Bollwerk des Westens fügen Notstandsgesetze, willkürliche Verhaftungen, Folter und die Verhängung von Todesstrafen allerdings schweren Schaden zu. Es bleibt zu befürchten, daß Ägyptens schwierige Schlingerpartie zwischen Israel und dem Westen, den arabischen Nachbarn und dem Islamismus noch viele politische und menschliche Opfer fordern wird.

Rita Breuer

Option mit Zukunft

Die Jugend in Kirche und Gesellschaft Lateinamerikas

Zu einer „Option für die Jugend" hat sich die lateinamerikanische Kirche verpflichtet. Gleichzeitig sind die Jugendlichen in besonderem Maß von den gesellschaftlichen Umbrüchen im „katholischen Kontinent" betroffen. Im Frühjahr dieses Jahres veranstaltete das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland in Bolivien ein Seminar über die Jugend Lateinamerikas angesichts der Globalisierungsprozesse, dessen Ergebnisse Margit Eckholt (Tübingen) für uns darstellt und einordnet.

Die Erneuerung der lateinamerikanischen Kirche, ihre Anziehungskraft auch über innerkirchliche Kreise hinaus wird vor allem mit ihrer „vorrangigen Option für die Armen" in Verbindung gebracht. Seit Mitte der 60er Jahre, angestoßen durch die Impulse des 2. Vatikanischen Konzils und der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), bildet sie einen roten Faden auf dem Weg der lateinamerikanischen Kirche, unter politisch und wirtschaftlich extrem angespannten Bedingungen zu einer erneuerten Gestalt zu finden: einer Kirche im Zeichen des Reiches Gottes, das vor allem den Armen verheißen ist, einer missionarischen, armen und österlichen Kirche. Daß mit der „Option für die Armen" eine weitere Option ausgesprochen wurde, die nicht weniger von gesellschaftlicher und kirchlicher Relevanz ist, scheint kaum in das Bewußtsein eingedrungen zu sein: die „besondere Option für die Jugend".

Auf der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) erhielt die „Option für die Jugend" den gleichen Stellenwert wie die vorrangige Option für die Armen. In beiden Optionen faßten die Bischöfe ihre Besinnung auf den evangelischen und apostolischen Charakter der lateinamerikanischen Kirche zusammen. „Die Kirche vertraut auf die Jugend... Sie ist die Hoffnung der Kirche. Die Kirche sieht in der Jugend Lateinamerikas ein wirkliches Potential ihrer Evangelisierung in der Gegenwart und der Zukunft. Da die Jugend das gesellschaftliche und insbesondere das kirchliche Gefüge mit echter Lebenskraft erfüllt, tritt die Kirche vorrangig für die Jugendlichen hinsichtlich ihrer evangelisatorischen Sendung auf dem Kontinent ein" (DP 1186).

Ein weithin unausgeschöpftes Potential

In Kontinuität zur Generalversammlung in Medellín, deren Dokument Nr. 5 den ersten großen Impuls zur Erneuerung der Jugendpastoral in Lateinamerika darstellt, werden Schwerpunkte einer „organischen Jugendpastoral" gesetzt, die seit der Schaffung der Sektion Jugend des CELAM (1976) auf gesamtlateinamerikanischer Ebene den Weg der Jugend im Blick auf ihre apostolische Tätigkeit im Dienste des Reiches Gottes, aber auch den Einsatz für eine gerechtere Gesellschaft begleitet. Wesentliches Moment ist gerade, das „evangelisatorische Potential" der Jugendlichen zu aktivieren, sie selbst als Akteure in Kirche und Gesellschaft zu stärken.

Seit den 70er Jahren hat sich so eine *neue Gestalt der kirchlichen Jugendarbeit* und -pastoral entwickelt. Die aus der Katholischen Aktion erwachsenen Formen der Jugendarbeit lösten sich in den 60er Jahren auf, eine Vielfalt von neuen Formen der Jugendpastoral entstanden, im breiten Spannungsfeld von Mystik und Politik, mit je unterschiedlichen Akzentsetzungen. Vor allem die Pfarreien, auch die neu entstehenden kirchlichen Basisgemeinschaften, aber auch viele Ordensgemeinschaften boten in den Zeiten der Militärdiktaturen den Jugendlichen Räume freier Entfaltung. (Was oft übersehen wird: 70 Prozent der „Verschwundenen" in den Zeiten der Diktaturen waren Jugendliche.) Es wurden einmal mehr apostolische, dann mehr soziale Akzente gesetzt, die jedoch im Konzept der „organischen Jugendpastoral" zusammengeführt wurden. Dieses wurde in einem langen Vorbereitungsprozeß auf die Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla in Zusammenarbeit nationaler Bischofskonferenzen, der zuständigen Jugendbischöfe, der Abteilung Jugend des CELAM und in der Jugendarbeit tätiger und verantwortlicher Jugendlicher ausgearbeitet.

Die Dokumente des CELAM „Jugend, Kirche, Veränderung. Ein pastoraler Entwurf zum Aufbau der Zivilisation der Liebe" (1984) und „Pastoral Juvenil. Sí a la Civilización del Amor" (1987) dokumentieren diesen Prozeß einer organischen Jugendpastoral. Im Vergleich zur „Option für die Armen", über die es in den 70er und 80er Jahren zu einem spannungsreichen, aber auch fruchtbaren Austausch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften, Kirche und Gesellschaft gekommen ist, ist aber das theologische und gesellschaftliche Potential der „Option für die Jugend" zum großen Teil unausgeschöpft geblieben.

Die Frage ist für Kirche und Gesellschaft gerade im Blick auf den Anteil der Jugendlichen an der Bevölkerung Lateinamerikas brisant: Für das Jahr 2000 werden die Einwohner Lateinamerikas auf 537 756 000 geschätzt, davon 51,5 Prozent unter 24 Jahren, 18,9 Prozent zwischen 15 und 24 Jahren. Die Brisanz rührt zum anderen von der gesellschaftspolitischen Bedeutung der Jugendlichen her: Die Jugendlichen stellen einen sehr sensiblen Teil der Gesellschaft dar, sie sind Seismograph für Wandlungsprozesse in der Am-

bivalenz von Erleiden und Gestalten: An ihrem Erleben, ihren Reaktionen, ihrem Erleiden können Bruchstellen gesellschaftlicher Prozesse aufgehen, sie können selbst solche Prozesse dynamisieren.
Diese Zukunftsfähigkeit wird oft von staatlicher Seite und in politischen Programmen unterschiedlichster Couleur ausgenutzt und benutzt: Die Jugend wird zum Symbol für die Zukunft der Gesellschaft stilisiert, wobei dabei jedoch zumeist die Zukunftsfähigkeit der Jugendlichen in eine Zukunftszumutung von seiten der Gesellschaft oder einzelner führender gesellschaftlicher Kräfte umgemünzt wird. Der aktive Part der Jugendlichen, der aus ihrer eigenen Zukunftsfähigkeit herrührt, fällt aus.
Genau dieses Moment scheint angesichts der gegenwärtigen weltweiten Transformationsprozesse verstärkt zu werden. Die vor allem auf dem Hintergrund wirtschaftlicher Entwicklungen charakterisierten Globalisierungsprozesse, ein durch Wirtschaft, Technik und Wissenschaft und das Ende der Ost-West-Ideologie hervorgerufenes weltweites Zusammenrücken der Nationen und Kulturen, stellen den Horizont dar, vor dem die Jugendlichen ihre Identitäten entwerfen; ökonomische Austauschprozesse und Zweckrationalitäten malen eine ideologie- und utopielose Zukunft, deren Unaufhaltsamkeit ein Gefühl von Machtlosigkeit und eine Zukunftsunfähigkeit entstehen lassen.

Jugendliche als Seismograph für die Umbruchprozesse

Auf diesem Hintergrund scheint ein Wachhalten der von der lateinamerikanischen Kirche getroffenen „Option für die Jugend" paradox, aber auch notwendig: Gerade wenn dem verschütteten Potential der „Option für die Jugend" nachgegangen wird, in den Jugendlichen selbst Akteure der Pastoral und gesellschaftlicher Transformationsprozesse zu sehen, wenn ihre eigene Zukunftsfähigkeit stark gemacht wird, können sich vielleicht auch die Räume neu auftun, die mit dem Ende der Ideologien und Utopien zugeschüttet scheinen.

Hier können sich viele neue Schnittstellen zwischen Kirche und Gesellschaft auftun, eine Vernetzung kirchlicher und gesellschaftspolitischer Fragestellungen im Blick auf die Jugend könnte möglich sein, über die das unausgeschöpfte Potential der „Option für die Jugend" neu Lebenskraft erhält und gesamtgesellschaftlich von Relevanz wird. Die Jugendpastoral kann in diesem Schnittfeld von Kirche und Gesellschaft ihr prophetisches und diakonisches Moment neu entdecken, und im Blick auf die Gesamtkirche läßt sich hier die Aufgabe einer „Evangelisierung der Kultur" konkretisieren.
Die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Jugendlichen zu stellen und in der Möglichkeit einer Antwort die Jugendlichen als wesentlichen gesellschaftlichen Faktor ernst zu nehmen, ist – sozialwissenschaftlich betrachtet – erst in den letzten beiden Jahrzehnten durch die Entwicklungen in der Jugendsoziologie vor allem im europäischen und nordamerikanischen Raum (jedoch nicht ohne Auswirkung auf die Diskussionen in Lateinamerika, vgl. z. B. die Studien der sozial- und politikwissenschaftlichen Forschungseinrichtung FLACSO) möglich: Die Jugend wird nicht mehr als bloße Phase des Übergangs darstellt, sie ist vielmehr selbst eine eigenständige „Generation", eine „soziale Kategorie", die eine „Periode des Lebenszyklus mit eigenen Wesenseigenschaften" beschreiben möchte.

Mit der Schaffung der iberoamerikanischen Jugendministerkonferenz (seit 1989) und der Einrichtung eines eigenen Sekretariats, der „Organización Iberoamericana de Juventud" (OIJ), zu Beginn der 90er Jahre setzt sich dieser sozialwissenschaftliche Ansatz langsam in die Jugendpolitiken in Lateinamerika um (vgl. hier die Forschungen an den Jugendinstituten in den einzelnen Ländern, z. B. in *Chile*: Instituto Nacional de la Juventud (Hg.), Primer informe nacional de juventud, Santiago de Chile 1994; in *Mexiko* das „Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud": *José Antonio Pérez Islas/Elsa Patricia Maldonado Oropeza* (Hg.), Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre Juventud en México 1986–1996, 2 Bde., México D. F. 1996).
Die durch die Modernisierung hervorgerufenen Veränderungen der Gesellschaften machen auch vor traditionalen Gesellschaften und Kulturen nicht halt: Ein multidimensionaler Prozeß der Globalisierung hat eingesetzt, der die Gefüge von Wirtschaft, Politik, Kultur, Religion in entscheidender Weise zu verändern beginnt; nationale Ökonomien werden durch eine globale Marktwirtschaft bestimmt, Wissenschaft und Technik und die „Logik des Marktes" (*Eugenio Rubiolo*, Córdoba) stellen die Sinnvorgabe für die gesellschaftlichen Beziehungen dar: Austauschbarkeit, Wettbewerb, Effizienz, Manipulation und instrumentelle Vernunft sind ihre Kriterien, hinzu kommt eine durch die Medien vermittelte Nähe und Unmittelbarkeit der Beziehungen, eine Beschleunigung des Lebens und scheinbare Grenzenlosigkeit der Kommunikation.

Die Gesellschaften sind nicht mehr durch ideologische Unterschiede gespalten, haben sich vielmehr in die funktionalen Bereiche von Wirtschaft, Politik, Kultur, Religion ausdifferenziert, zwischen und in denen der einzelne sich bewegen und seine eigene Biographie ausgestalten muß. Pluralisierung und Individualisierung prägen die Lebenswelten weltweit. Auch die Biographien der Jugendlichen in Lateinamerika sind von diesem Aufbrechen traditioneller Lebenswelten betroffen, die Phase der Adoleszenz und Jugend verlängert sich, Biographie und persönliche Identität sind das Ergebnis eines eigenen kreativen Prozesses. Wie ein Patchwork setzen sie ihre eigene Identität zusammen: „Sie sind, wie der Rest der Gesellschaft, zerstreut: in Banden, Parteien, Sekten...; in Gruppen, die eine Vielfalt von Interessen, Überzeugungen und Engagements ausdrücken" (*María Angela Cánepa* [Hg.], Esquinas, rincones, pasadizos. Bosquejos sobre juventud peruana, Lima 1993).

In den lateinamerikanischen Gesellschaften scheint die Globalisierung – oberflächlich betrachtet – an den Modernisierungsschub der 60er und 70er Jahre anzuknüpfen. Gesamtwirtschaftlich steigt das Bruttosozialprodukt in den einzelnen Ländern, die Inflation ist bekämpft, es werden neue regionale Märkte erschlossen und neue gemeinsame Märkte, Kooperationen mit den Vereinigten Staaten, Europa und vor allem dem asiatischen Raum aufgeschlossen. Die Krise der 80er Jahre, die „década perdida", scheint überwunden. Doch gerade hier kann ein Blick auf die Wandlungsprozesse in den lateinamerikanischen Gesellschaften aus der Perspektive der Jugendlichen aufschlußreich sein, die Ambivalenzen und Gefahren der Globalisierung können in den Blick rücken (vgl. hier u. a. *Ernesto Rodríguez*, E., Primer Informe sobre la Juventud de América Latina, Mexiko 1991; die Forschungen des „Centro de Investigación y estudios sobre juventud" in Mexiko und von *Daniel García Delgado*, Soziologe in Buenos Aires).

Gerade Jugendliche in den Randzonen der Städte, auf dem Land, die indianische Jugend und vor allem auch Mädchen und junge Frauen sind besonders sensible Seismographen für die Umbruchprozesse; gerade weil sie und ihr Erleben von Armut, Arbeitslosigkeit, Zukunftslosigkeit, Drogen usw. immer weniger ins Bild gerückt werden, konterkarieren sie darin die Entwicklung der Globalisierung, weisen auf deren andere, nicht (oder nur sehr begrenzt) medial vermittelte Seite hin: die zunehmende Exklusion, den Ausschluß weiter Bevölkerungsschichten aus den Prozessen der Globalisierung. Die Armen (und mit ihnen die Jugendlichen) werden zu „excluidos", sie werden nicht mehr wahrgenommen, sie haben keine Sprache mehr.
In der Rede der „Marginalisierten", eine Formulierung, die in den 80er Jahren die entwicklungspolitische Sprache prägte, auch von Theologen der Befreiung aufgenommen wurde, ist der Ort der Armen noch lokalisiert, am Rand der Gesellschaft, nun fehlt auch dieser kleine Rand, die Armen „sind nicht mehr". Genau an dieser Stelle kann ein Blick auf die Lebenswelten der Jugendlichen zu einer neuen Sicht verhelfen. Deutlich kann werden, daß die Probleme der „década perdida" – Verarmung, Arbeitslosigkeit, Krise der Erziehung usw. – nicht verschwunden sind, vielmehr ausgeblendet werden.

Die Exklusion betrifft sicher zunächst die bereits erwähnten, besonders sensiblen Gruppen von Jugendlichen; die Globalisierung verschärft in den lateinamerikanischen Gesellschaften deren dualen Charakter, die Desintegration nimmt zu. Scharfe Selektionsprozesse fördern vor allem Oberschicht und obere Mittelschicht im Blick auf die Erziehung und Eingliederung in den Arbeitsmarkt. Exklusion als tiefer gehendes Phänomen macht aber auch vor den privilegierten Gruppierungen der Jugendlichen nicht halt, sie fördert ganz allgemein eine „Zukunftslosigkeit" (Rodríguez). Die Jugendlichen machen ca. 50 Prozent der Gesamtzahl der Arbeitslosen aus; im Vergleich zu den über 40jährigen ist die Zahl der arbeitslosen Jugendlichen bis zu fünfmal so groß; Frauen (und hier vor allem junge Frauen und Mädchen) machen in Mexiko z. B. mehr als 70 Prozent der Arbeitslosen aus.
Viele Jugendliche brechen ihre Schulbildung ab, um die Familie mit zu unterstützen; 12 bis 40 Prozent der Jugendlichen aus armen Schichten studieren und arbeiten überhaupt nicht, bei den reicheren Schichten sind es zwei bis 15 Prozent (OIT, Panorama laboral, 1996). In Argentinien betrug die Jugendarbeitslosigkeit (bei einer Gesamtarbeitslosigkeit von 18 Prozent im Jahre 1996) 41,3 Prozent bei Jugendlichen zwischen 15 und 19 Jahren und 29,9 Prozent bei Jugendlichen zwischen 20 bis 24 Jahren; in Chile waren bei einer Gesamtzahl von 6,6 Prozent 16,1 Prozent Jugendliche zwischen 15 und 24 Jahren arbeitslos, in Mexiko waren es (5,6 Prozent insgesamt) 12,4 Prozent bei den 12- bis 19jährigen und 8,7 Prozent bei den 20- bis 24jährigen.
Jugendliche werden nicht oder zu wenig auf die mit der Globalisierung einhergehenden Transformationsprozesse vorbereitet; die schulische und auch universitäre Erziehung vermittelt immer weniger für die Gesellschaft und den Arbeitsmarkt verwertbares Wissen. „Die Schule ist nicht dazu in der Lage, dieser wachsenden Masse Orientierungsloser irgendeinen Halt zu geben. Und die Jugendlichen üben sich in Skeptizismus. Sie sehen keinen Nutzen in einer Ausbildung, deren Wissensvermittlung nicht unmittelbar anwendbar ist. Schulbildung wird in ihren Augen immer mehr zu einem Erkennungszeichen derjenigen Schichten, die besser gestellt, besser integriert sind. Es breitet sich insgesamt Hoffnungslosigkeit aus" (*Sergio Zermeño*, mexikanischer Soziologe).
Erziehung und Bildungspolitik haben sich noch nicht auf die gewandelten technischen und wissenschaftlichen Revolutionen eingestellt; Alternativen wie berufsspezifische Erziehungsprogramme, die Einrichtung eines dualen Erziehungssystems (Berufsschulen) usw. sind noch kaum in Sicht. Mit dem diffusen Berufsbild verbunden, einem späten (wenn überhaupt möglichen) Einstieg in die Berufswelt, lösen sich auch immer mehr die traditionellen Lebensformen von Ehe und Familie auf; Jugendliche bilden neue Lebensformen und Gemeinschaften aus, in denen ein neues Ethos des Miteinanders wächst.
Aber genau dies wird von der Gesellschaft nicht wahrgenommen, was *Ernesto Rodríguez*, Soziologe aus Uruguay und früherer Präsident der „Organización Iberoamericana de Juventud" so beschreibt: „... das Gravierendste ist nicht der eigentliche Ausschluß der Jugendlichen. Viel gravierender ist die gesellschaftliche Akzeptanz dieses Ausschlusses, wie man sie auf dem ganzen Kontinent finden kann, in größerem oder geringerem Ausmaß... Sie existieren nicht. Oder: was noch viel schlimmer ist, sie werden von den Erwachsenen für alle die Zwecke benutzt, für die sie von der Logik der Erwachsenen her notwendig sind, das reicht vom Kampf in den Kriegen, die die Erwachsenen erklären bis zur Unterhaltung in Sport oder – wenn ein humanistischer Maßstab angelegt wird – sinnentleerten kulturellen Veranstaltungen."

Der akzeptierte Ausschluß der Jugendlichen aus den sich umstrukturierenden lateinamerikanischen Gesellschaften ist offensichtliches Zeichen für die mit diesen Prozessen übereingehende *soziale und kulturelle Desintegration*. Die Reaktion der Jugendlichen auf diesen Ausschluß ist so vielfältig, widersprüchlich und ambivalent wie die mit der Globalisierung einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen. Jugendliche in indianischen Gemeinschaften stehen vor anderen Problemen im Blick auf die Ausbildung ihrer Identität wie Jugendliche der städtischen Mittelschichten; junge Frauen und Mädchen sind noch einmal mehr durch die Gewalt der Globalisierungsprozesse betroffen, potenziert sich diese doch im Sinne eines Angriffs auf ihre Würde als Frau – durch den Machismus der lateinamerikanischen Kultur, durch sexuelle Gewalt, frühzeitige Schwangerschaften, Prostitution als Existenzsicherung usw.

Gewalt, Gegenkultur und Gruppenbildung

Die Jugendlichen bilden jedoch keine „Gegenkulturen" aus – dazu ist die neoliberale oder postmoderne Gesellschaft viel zu farblos, in sich selbst zu stark fragmentarisiert, als daß sie eine einheitliche Angriffsfläche bieten könnte. Es entstehen vielmehr eine Vielzahl von „Jugendkulturen", von Gruppierungen der Jugendlichen, mit je unterschiedlichen Akzenten im Blick auf ihre soziale, politische oder kulturelle Signatur, mit unterschiedlichen Erkennungszeichen, Sprachformen, einer je eigenen Ästhetik, mit eigenen Vorlieben für bestimmte Musik, ist zudem noch einmal nach der regionalen, gesellschaftlichen oder geschlechtsspezifischen Charakteristik der Jugendlichen spezifiziert (vgl. u. a. *Duilio Biancucci*, Grupos Juveniles: Análisis sociológico. Reflexiones Pastorales, Proyecto CSE, Buenos Aires 1994). Die verschiedenen Gruppierungen von Jugendlichen, zu denen auch die einzelnen „bandas", „chavas", die Jugendbanden, zu zählen sind, stellen für die Jugendlichen eigene Lebensräume dar, in denen sie in den verschiedenen Formen des Miteinanders je spezifische Formen eines neuen Ethos ausbilden können, die wiederum die Identität prägen.

Von einer bloßen Beobachterperspektive aus ist ein Urteil über diese neuen und unterschiedlichen, oft auch recht zerbrechlichen Formen des Ethos sicher sehr schwer möglich, ohne die Bereitschaft, sich durch das „Neue" und manchmal auch „Befremdende" der Welt der Jugendlichen überraschen zu lassen, wohl überhaupt nicht. In sich sind und bleiben diese rasch entstehenden, rasch aber auch vergehenden Lebensräume sehr ambivalent; in ihnen können sich auf der einen Seite Momente eines neuen Ethos ausbilden, das für die Zukunftsfähigkeit der Jugendlichen steht, auf der anderen Seite können die Gruppen sich so sehr auf sich selbst zentrieren, mit der von der Gesellschaft auferlegten Exklusion noch einmal „spielen", daß sie diese und mit ihr die unterschiedlichen Formen von Zukunftslosigkeit, von *Gewalt* usw. potenzieren.

Diese Gewalt hat, darauf weisen Studien aus allen lateinamerikanischen Ländern hin, einen anderen Stellenwert als in den 70er und 80er Jahren; sie nährt sich nicht mehr von konkreten politischen Zielen, ist nicht mit einem bewußten Anschluß an terroristische Gruppen verbunden. Es ist eher eine subtilere Gewalt, ein Teufelskreis von passiver und aktiver Gewalt, eine Gewalt, die von der Gesellschaft ausgeht und die von den in Jugendbanden zusammengeschlossenen Jugendlichen und Kindern selbst ausgeübt und in dieser Akzeptanz noch einmal potenziert wird (vgl. z. B. die Untersuchungen von *Eugenio Tirono*, Pobreza = frustración = violencia? Crítica empírica a un mito recurrente. Working paper Nr. 123, Santiago de Chile 1989).

Armut und Erwartungslosigkeit lassen Resignation und Passivität entstehen, die den selbstzerstörerischen Trieb in den Jugendlichen aktivieren, in dem sich vor allem tiefe Einsamkeit, Narzißmus, eine Zentrierung auf das eigene Selbst und die Unfähigkeit, tiefe und dauerhafte Beziehungen einzugehen, ausdrücken; die Gewalt, die dabei ausbricht, ist zumeist eine bloße, sinnlose Gewalt. In diesem Zusammenhang wären die Straßenkinder in Brasilien, die durch Polizeikräfte ermordet werden, zu nennen, aber auch die Kinder, die sich zu Banden zusammenschließen und selbst morden, die „maras" in Guatemala und El Salvador; die „sicarios" in Kolumbien; aber auch die Gewalt in Schulen der Mittelschichten, bei sportlichen Aktivitäten.

Im Zusammenhang dieser subtileren Gewaltproblematik ist auch das Drogenproblem vieler Jugendlicher (in Form von Alkohol, Tabak, Marihuana, Pasta base usw.) zu sehen. Sergio Zermeño hat die Jugendgruppen und -banden in den Randzonen Mexiko-Citys untersucht: „Unsere Akteure tendieren zum Rückzug auf die kleine Gruppe, die *pandilla,* die Bande, oder, im Extremfall, zum Rückzug auf das eigene enterbte Ich... Die Identität ihrer kleinen Gruppe und ihre eigene setzen diese jungen Mexikaner an erste Stelle, aber der weitere Zusammenhang gesellschaftlicher Beziehungen, der auch ihr Leben bestimmt, wird nicht einmal angetippt....Sie leben in flüchtigen Nischen, sind ausgeschlossen und unwillig, werden abgelehnt und zurückgewiesen."

Legen diese verschiedenen Formen der Gewalt den Finger in die durch die Globalisierungsprozesse geschlagenen Wunden, so tun dies – unter positiverem Vorzeichen – auch die verschiedenen Formen der *Gruppenbildung*, in denen sich ein neues Ethos ausgestaltet und die für die Zukunftsfähigkeit der Jugendlichen stehen. Gerade in ihrem „No estoy ni ahí" (in etwa: „Mit mir ist hier überhaupt nichts zu machen") – so eine modische Redewendung der chilenischen Jugendlichen – wehren sie sich gegen den Globalisierungszug, in den man, um zu überleben nur einsteigen kann, dem aber, ist er abgefahren, kein weiterer nachfolgt. In manchen Jugendgruppen wächst demgegenüber ein neues Interesse an ökologischen Fragen, ein neues Verhältnis zur Natur, Menschenrechtsfragen werden diskutiert. In anderen Gruppen stehen kulturelle Akzente im Mittelpunkt, Theater, Kunst, Musik.

In dieser Vielfalt bilden sich Formen eines neuen Ethos aus.

Die Jugendlichen gestalten eine „neue Art und Weise, die Welt zu bewohnen und zu gestalten" aus (*Aldo Calcagni*, Philosoph aus Santiago de Chile und Mitarbeiter bei CIDE, einem erziehungswissenschaftlichen Forschungsinstitut der Jesuiten). Hierzu zählen auch die Jugendgruppen in den Pfarreien, Gruppen von kirchlichen oder Nicht-Regierungsorganisationen, die Alternativen zur Ausbildung, zum Berufseinstieg bieten oder auch Gruppen, die – oft auch unter Begleitung von oder angestoßen durch Psychologen, Soziologen oder Theologen – Formen des Umgangs mit oder der Verarbeitung der erlittenen Gewalt suchen.

Die verschiedenen Gruppen ermöglichen die Erfahrung und das Wachsen von neuen affektiven Beziehungen, die Erfahrung des Selbstvertrauens. Die Kräfte der Jugendlichen werden aktiviert, Zukunft zu gestalten, Räume zu schaffen, in denen Hoffnung und Liebe neu werden (vgl. hier die Untersuchungen der Psychologin *María Angela Cánepa*, Lima/Instituto Bartolomé de Las Casas). Hier wird die auferlegte Exklusion zu einer selbstauferlegten, einer Haltung des „So nicht". Zwar bleiben auch hier viele Formen ambivalent, das Spiel der Jugendlichen mit der Gesellschaft in der Ausgestaltung ihrer Kulturen, ihrer Kunst, Medien usw. kann leicht umschlagen, die Gesellschaft durch die Macht der Medien, in denen ein bestimmtes Bild der Jugend vermittelt wird, leicht zur Verführerin werden.

Gerade den Medien kommt im Blick auf die Ausbildung der Ethosformen der Jugendlichen eine große Bedeutung zu; die Jugendlichen wachsen in einer medial vermittelten Welt auf. Sie können die Medien selbst benutzen, können sich durch sie – durch Musik, Video, Computerspiele usw. – selbst neue Lebensräume erschließen, umgekehrt bedeutet dies aber auch einen ständigen Kampf gegen die Macht der Verführung durch die Medien und von außen vermittelte Bilder der Jugend (vgl. hier Untersuchungen des Theologen *Gerardo Gómez*, Paraguay).

Tiefe Religiosität, aber Abwendung von der Kirche

In den 70er Jahren, zur Zeit der Militärdiktaturen, haben sich langsam neue Formen der Jugendpastoral – in Anlehnung an die neue „pastoral popular" – herausgebildet. Neben eher traditionellen Formen der Pastoral in den Gemeinden der Mittel- und Oberschicht werden die Jugendlichen in den Randzonen der Städte begleitet, psychosoziale Beratung wird angeboten, „talleres" entstehen, in denen arbeitslose Jugendliche berufsspezifische Ausbildungen erhalten usw. Die Option der lateinamerikanischen Kirche für die Jugendlichen, sie als Motor der Umgestaltung von Gesellschaft und Kirche ernst zu nehmen, die Motivation, das Selbstvertrauen und die Verantwortung der Jugendlichen zu stärken und mit ihnen den Weg einer Kirche auf dem Weg des Reiches Gottes zu wagen, ist ein Schatz, der von der Kirche immmer noch zu heben ist.

Die heutige Umsetzung des Konzepts einer „organischen Jugendpastoral" stellt die lateinamerikanische Kirche vor neue Herausforderungen. Die Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse westlich-abendländischer Herkunft und mit ihnen Individualisierung, Pluralisierung, eine Tendenz zur Privatisierung der Religion und vor allem deren Desinstitutionalisierung treffen auch den „katholischen Kontinent" mit aller Schärfe. Die katholische Kirche steht vor der Aufgabe, das Verhältnis von Kirche, Religion, Staat und Gesellschaft neu zu bestimmen, die Säkularisierungsprozesse ernst zu nehmen, die sie bislang zumeist als ein Charakteristikum der westlich-abendländischen Gesellschaften angesehen hat und denen sie mit dem Rekurs auf ein „katholisches Substrat" Lateinamerikas eine scheinbar intakte katholische Volksreligiosität auf dem Kontinent entgegenhielt.

In den letzten Jahren wurde zwar das *Anwachsen der Sekten* wahrgenommen und mit unterschiedlichen pastoralen Akzenten darauf reagiert – die Pastoral in randständigen Vierteln nahm z. B. einen mehr charismatischen Charakter an, es wurde der persönliche Kontakt zu den Gemeindemitgliedern intensiviert. In der Gegenwart wird jedoch ein tieferer und entscheidenderer Wandel deutlich, dessen wirkliche Herausforderungen für die katholische Kirche vielleicht noch gar nicht erkannt sind. Darum ist hier ein wirkliches Wahrnehmen der Lebenswelten der Jugendlichen als „Zeichen der Zeit" von größter Wichtigkeit.

Die Jugendlichen in Lateinamerika sind *tief religiös*, doch wenden sie sich von institutionell gefaßten Formen der Religiosität ab. Ihre Religiosität hat synkretistischen Charakter, sie setzt sich aus verschiedenen Momenten zusammen, aus Elementen der katholischen Tradition, aber auch – je nach kultureller Herkunft der Jugendlichen – aus Elementen der indianischen Traditionen und afrikanischen Religionen, aus Esoterik oder Psychokulten. Oftmals trägt ihre Religiosität charismatische und fundamentalistische Züge; der Rückzug ins Private ist jedoch nicht notwendigerweise mit fehlendem sozialen Engagement verbunden. Allein die ideologische Bindung an bestimmte Parteien ist aufgehoben, ebenso ein festes zeitliches Engagement. So können sie zwischen verschiedenen religiösen Elementen und Ausdrucksformen „shiften" (vgl. hier u. a.: *Osmar Gonzales* u. a., Normal nomás. Los jóvenes en el Perú de hoy, Lima 1992; IDS-CEDHIP-CIDAP/*Romeo Grompone*, El velero en el viento. Política y sociedad en Lima, Lima 1991; *Luis Pineda* u. a., Ciudadanía y democracia: Percepciones de los jóvenes en medio de la crisis, Lima 1993).

Ob diese mehr private und synkretistische Religiosität der Jugendlichen wirklich eine Religion „light" ist, wie *Andrés Vela* SJ (Bogotá) betont, ob die „Leichtigkeit des Seins", die hinter den religiösen Erfahrungen der Jugendlichen vermutet wird, nicht eher ein von außen angelegter Maßstab ist, darf sicher gefragt werden. Ohne Zweifel nehmen die Jugendlichen in Lateinamerika immer mehr Distanz von der Institution Kirche; dies ist ein „Zeichen der Zeit", vor dem die Kirche die Augen nicht verschließen darf, deuten sich hier doch die Bruchstellen an, die aus dem bis jetzt nicht

genügend aufgearbeiteten Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne rühren.

In der „Option für die Jugend", wie sie die lateinamerikanische Kirche seit Medellín, vor allem in Puebla geäußert hat, liegen wichtige Fundamente eines Weges in die Zukunft. Die „Option für die Jugend" ist eng verbunden mit der „Option für die Armen" auf der einen und mit einer „Option für die Laien" auf der anderen Seite (vgl. hier z. B. Santo Domingo SD 119; 302). „Die Zeichen der Zeit vom Evangelium her gedeutet, zeigen an, daß sich die Tätigkeit der Kirche vorzüglich auf die Armen und auf die Jugend richten muß. Sie zeigt sich uns als eine arme Kirche der Armen und deshalb als prophetische und befreiende Kirche. Für die Mehrheit der Jugendlichen des Kontinents ist die Entscheidung (der Kirche) für die Armen und für die Jugend ein und dieselbe Option unter dem Gesichtspunkt der Motivation und des Sich-Einlassens mit der Wirklichkeit, in der sie lebt. Ihr drängendes Anliegen ist es also, den Menschen, besonders den Jugendlichen, aus diesem Kontext des Elends, der Entfremdung und der Ausnutzung zu retten" (vgl. CELAM, Kirche, Jugend, Veränderung, 50). Die Jugendlichen in ihrer Verantwortlichkeit für Kirche und Gesellschaft zu stärken, darin keinem „proselitismo institucional" (*Pablo Cifelli*, Pädagoge und Philosoph, Direktor des Centro Nazaret/Buenos Aires) Vorschub zu leisten, ist ein wesentlicher Impuls für eine neue und zukunftsfähige Zusammenarbeit von Kirche und Gesellschaft, für einen neuen Aufbau der Zivilgesellschaft im Sinne einer solidarischen Gemeinschaft.

Eine solche Zusammenarbeit ist zudem wichtig, als auch in der staatlichen Jugendpolitik erst in jüngster Zeit eine Änderung von paternalistischen Formen der Jugendhilfe hin zu einer partizipativen, auf dem Subsidiaritätsprinzip basierenden Jugendpolitik festzustellen ist (vgl. die Studie „Políticas de Juventud en América Latina. Evaluación y Diseño", hg. vom Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID) und der Organización Iberoamericana de Juventud, 1995/1996). Die Kirche kann hier mit ihrer der „Option für die Armen" verpflichteten „Option für die Jugend" zu einer wichtigen Mitstreiterin im Blick auf den Aufbau einer demokratischen, gerechten und integrierten Gesellschaft in Lateinamerika werden.

Wenn in den jüngsten Impulsen für eine „organische Jugendpastoral" (vgl. die Publikation des CELAM: Civilización del Amor. Tarea y esperanza. Orientaciones para una pastoral juvenil latinoamericana, Santafé de Bogotá 1995), die Spiritualität der Jugendlichen einen weiten Raum einnimmt – eine „Spiritualität der Nachfolge Jesu, der die Begegnung zwischen Glauben und Leben gelingt, die die Gerechtigkeit und Solidarität fördert" (SD 116) –, so wird darin die Bereitschaft deutlich, dem „Neuen" in den Lebenswelten der Jugendlichen, ihrer Erfahrung des Geistes aus der je neuen Begegnung mit dem Herrn, Raum zu geben. Dann werden die Jugendlichen wirklich zur „Kraft der Erneuerung für die Kirche und Hoffnung für die Gesellschaft" (SD 293). Eben darin ist die eigentliche und wirksame Zukunftsfähigkeit begründet, die jedem einlinigen Globalisierungsprozeß den Spiegel hinhält und genau darin Wege bahnt, die in das dritte Jahrtausend führen.

Margit Eckholt

Kurzinformationen

ZdK zur Bioethik-Konvention des Europarats

„Wenn nicht geboten, dann zumindest vertretbar" sei, daß Deutschland das „Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarates" unterzeichnet und ratifiziert. Zu dieser Schlußfolgerung gelangt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in einer Anfang September veröffentlichten Stellungnahme zu der gerade in Deutschland umstrittenen und kontrovers diskutierten Bioethik-Konvention (vgl. HK, Juli 1996, 336 ff.). Das Ministerkomitee des Europarates hatte die in einem mehrjährigen Beratungsprozeß entstandene Konvention im April beschlossen, Deutschland, Polen und Belgien hatten sich der Stimme enthalten. Mittlerweile haben 22 der 40 Mitgliedstaaten des Europarates das Menschenrechtsübereinkommen unterzeichnet. Ausdrücklich bindet das ZdK sein Urteil daran, daß die Bundesregierung alles daransetzen müsse, „den Schutzstandard der Konvention als ‚werdendes Recht' anzuheben und im Rahmen der Protokolle weiter zu präzisieren". Dies gelte besonders für den Bereich des *Embryonenschutzes* und ein ausdrückliches und umfassendes Verbot, *Menschen zu klonen*. Eine Nichtratifizierung aber würde, begründet das ZdK, angesichts der politischen Bedeutung Deutschlands und seines Gewichtes auf wirtschaftlichem und wissenschaftlichem Gebiet, nicht nur die internationale Schutzwirkung der Konvention schwächen, sondern besonders auch die Einflußmöglichkeiten Deutschlands auf weitere Verhandlungen, vor allem auch auf die geplanten Protokolle erheblich schmälern. Die Konvention wird in der Stellungnahme bezeichnet als eine „geeignete Grundlage", aus der sich die Maßstäbe für den Umgang mit der modernen Biomedizin gewinnen ließen. Es sei unbedingt notwendig, grenzübergreifend Grundnormen zu vereinbaren, da die Entwicklung in Medizin und Biowissenschaft die nationalen Grenzen überschritten habe. Gleichwohl dürfe nicht außer acht gelassen werden, daß die vorliegende Men-

schenrechtskonvention *Kompromisse* enthalte: sie sei ein rechtliches Dokument, das nur diejenigen Normen festhalte, über die unter den Regierungen der Mitgliedstaaten des Europarates mehrheitlich Einverständnis hätte hergestellt werden können. Für die Entscheidung über eine Unterzeichnung und Ratifizierung mahnt das ZdK in Rechnung zu stellen, daß die Konvention in bestimmten Punkten – wie hinsichtlich der Pflicht zur genetischen Beratung und der Kriterien für den Umgang mit entnommenem Gewebe – über das rechtliche Schutzniveau in Deutschland hinausgeht, in anderen wichtigen Punkten jedoch auch dahinter zurückbleibt. Daher sei, über bestehende Lücken hinaus, die nach und nach nun im internationalen Dialog geschlossen werden müßten, vor allem wichtig, „daß die engergezogenen nationalen rechtlichen Schutzbestimmungen – wie in Artikel 27 der Konvention vorgesehen – unberührt bleiben".

Katholischer Kirchenvertrag für Mecklenburg-Vorpommern

Mecklenburg-Vorpommern hat als drittes der neuen Bundesländer einen Vertrag mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossen; nach Sachsen, dessen Vertrag im Juli 1996 (vgl. HK, August 1996, 388 ff.) unterzeichnet worden war, und Thüringen, das im Juni 1997 folgte (HK, Juli 1997, 374). Gut fünf Jahre nach Verhandlungsbeginn unterzeichneten am 15. September der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof *Giovanni Lajolo* und Ministerpräsident *Berndt Seite* den 26 Artikel umfassenden Vertrag. In ihm werden die gemeinsamen Belange von Staat und Kirche, Religionsunterricht, die Seelsorge in Krankenhäusern, Heimen und Justizvollzugsanstalten und der Denkmalschutz geregelt; das Land verpflichtet sich auch dazu, „darauf hinzuwirken, daß die öffentlich-rechtlichen Rundfunkveranstalter der Kirche angemessene Sendezeiten für die Übertragung gottesdienstlicher Handlungen und Feierlichkeiten sowie von Sendungen über Fragen des kirchlichen Auftrages gewähren". Regelmäßige Treffen zwischen der Landesregierung und den zuständigen Erzbischöfen von Hamburg und Berlin „zur Klärung von Fragen und zur Vertiefung der Beziehungen" sind in dem Vertrag festgeschrieben. Wie in den Verträgen mit Sachsen und Thüringen verweist die Präambel auf die Anerkennung der Fortgeltung des Reichskonkordats von 1933 und des Preußenkonkordats von 1932. Ausdrücklich erwähnt die Präambel, man schließe den Vertrag im „Bewußtsein der Eigenständigkeit von Staat und Kirche, im gegenseitigen Respekt vor ihrem Selbstbestimmungsrecht und in Bereitschaft zur Zusammenarbeit" sowie „in der Einsicht, daß christlicher Glaube, kirchliches Leben und karitatives Wirken einen Beitrag für das Gemeinwohl und den Gemeinsinn der Bürger in einer pluralen Gesellschaft leisten". Das Land verpflichtet sich, Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen zu gewährleisten, der auch jahrgangs- und schulartübergreifend erteilt werden kann. Die im Artikel 20 geregelte jährliche Staatsleistung an die katholische Kirche beträgt 750 000 Mark ab 1996. Eine einmalige Zahlung von zwei Millionen Mark soll alle sonstigen vermögenswerten Ansprüche der Kirche und ihrer Einrichtungen, die nicht in dem Vertrag oder in allgemeinen Gesetzen begründet sind, abgelten.

Grundtext zum „Dialog für Österreich" erschienen

Unter dem Titel „Dein Reich komme!" erschien am 1. September der Grundtext zum sogenannten „Dialog für Österreich", zu dem die österreichischen Bischöfe eingeladen haben. Der Grundtext soll anregen, dieses Gespräch aufzunehmen. Er gliedert sich in drei Teile, die die drei großen Bereiche umfassen, zu denen das Gespräch geführt werden soll: die Fundamente des Glaubens („Wen verkünden wir?"), Kirchenerneuerung („Wie verkünden wir?") und gesellschaftspolitische Herausforderungen („Wem verkünden wir?"). Verteilt über diese drei Themenbereiche entfaltet der Grundtext die angesprochenen Themen in 18 Kapiteln. Der Text ist im Stil eines Arbeitsdokumentes abgefaßt – mit z. T. langen Zitaten aus der Heiligen Schrift, den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils, Papstreden und päpstlichen Enzykliken sowie dem Sozialhirtenwort der österreichischen Bischöfe u. a. Das Glaubenskapitel befaßt sich mit dem unterscheidend Christlichen, dem Verhältnis von Gottesglauben und außerkirchlicher Religiosität, der theologischen Anthropologie, dem Umgang mit Sünde und Schuld sowie dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes. Im gesellschaftspolitischen Teil des Textes werden Frage wie die Folgen der wirtschaftlichen Globalisierung, der Arbeitsbegriff, Sonntagskultur, die Lage der Familien u. a. angesprochen. Der kirchenbezogene Teil befaßt sich mit den religiösen Veränderungen in der österreichischen Gesellschaft, Fragen der Glaubensverkündigung, der liturgischen Feierkultur, Stellenwert der Caritas, Verhältnis Laien – Priester, Ökumene, Religionsdialog. Der Grundtext richtet sich an alle Pfarrgemeinderäte, an die apostolischen Gruppen, christlichen Gemeinschaften und an alle interessierten Einzelpersonen sowie an die öffentlichen Körperschaften und Verbände des Landes. Sie alle werden zur Eingabe von Stellungnahmen und Anregungen aufgefordert. Ende Oktober 1998 soll ein gesamtösterreichischer Delegiertentag in Salzburg stattfinden. Von einer Reihe von Bischöfen wird der Delegiertentag bewußt nur als „Beratungsvorgang" verstanden. Voraussichtlich zwei Drittel der Delegierten sollen von den Diözesen und ein Drittel von gesamtösterreichischen Gruppierungen entsandt werden.

Generalversammlung des Reformierten Weltbundes

Zu einem „verbindlichen Prozeß der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) auf allen Ebenen" bezüg-

lich *wirtschaftlicher Ungerechtigkeit* und ökologischer Zerstörung hat der *Reformierte Weltbund* seine Mitgliedskirchen zum Abschluß der 23. Generalversammlung im ungarischen Debrecen aufgerufen. Die Versammlung vom 8. bis 20. August stand unter dem Motto „Zerbrich die Ketten der Ungerechtigkeit". Der entsprechende Beschluß fordert die Mitgliedskirchen auf, der Analyse und dem Verständnis wirtschaftlicher Prozesse besondere Aufmerkamkeit zu widmen, ihre Gläubigen auf allen Ebenen über das Wirtschaftsleben aufzuklären und auf die Formulierung eines Glaubensbekenntnisses hinzuarbeiten, „das Gerechtigkeit für den ganzen Haushalt Gottes ausdrückt, den Vorrang der Armen widerspiegelt und eine ökologisch nachhaltige Zukunft unterstützt". Zum neuen Präsidenten des Weltbundes, dem 211 Kirchen mit insgesamt etwa 70 Millionen Mitgliedern angehören, wurde der in den USA lehrende taiwanesische Theologe *C. S. Song* gewählt. Die Versammlung machte auch den Weg für die Rückkehr der „Nederduitsche Gereformeerde Kerk" (NGK) Südafrikas in den Reformierten Weltbund frei. Die NGK, wichtigste Burenkirche Südafrikas und lange Zeit vorbehaltlose Befürworterin der Apartheid, war deswegen 1982 von der Mitgliedschaft im RWB suspendiert worden. Jetzt wurde beschlossen, sie wieder in den Weltbund voll aufzunehmen, falls ihre Generalsynode deutlich macht, „daß sie die Apartheid als falsch und sündhaft verwirft, nicht nur in ihren Auswirkungen und Begleiterscheinungen, sondern auch in ihrem grundlegenden Wesen".

Jahrestagung der „Societas Ethica" in Danzig

Die Europäische Forschungsgemeinschaft „Societas Ethica", vor mehr als 30 Jahren ursprünglich von evangelischen Theologen aus den Niederlanden, der Schweiz und Skandinavien gegründet, aber bald konfessionell, national und um Philosophen unterschiedlicher Richtungen erweitert, hatte sich für ihre diesjährige Tagung vom 27. bis 31. August Danzig gewählt, von wo die polnische Solidaritätsbewegung „Solidarność" ihren Ausgang nahm; denn das Thema hieß „Solidarität und Sozialstaat". Aufgabe der Tagung sollte es sein, die Geschichte des Begriffs Solidarität aus der katholischen Soziallehre und der Arbeiterbewegung zu rekonstruieren und eine genaue normative Begründung für Solidarität und Sozialstaat zu geben. Beides sollte nicht vor dem neoliberalen und individualistischen Zugriff gerettet, sondern neu begründet werden. Der Soziologe *Kees Schuyt* (Amsterdam) ging von empirischen Befunden aus, wenn er mit Dahrendorf eine neue Unterschicht in Europa anwachsen sah, aber nicht in die übliche Klage über fehlende Solidarität einstimmte. Er verlangte statt eines nur austeilenden und die Bildung jener Schicht nicht verhindernden Wohlfahrtsstaates ein „enabling state", der Selbstheilungskräfte der Gesellschaft freisetzen könnte. Zu einer ähnlichen Schlußfolgerung kamen die Beiträge von *Kurt Bayertz* (Münster) und von *Friedrich Heckmann* (Hannover) über die normativen Grundlagen des Sozialstaates. Es wurden von diesen und von *Arne Rasmusson* (Göteborg), der aus kommunitaristischer Sicht referierte, subsidiäre und freigebildete Strukturen der Solidarität gefordert. *Klaus Peter Rippe* (Zürich), der den liberalen Standpunkt vertrat, und Bayertz hielten den Begriff der Solidarität nicht für tragfähig, eine Ordnung des Sozialstaates zu begründen – unbeschadet der moralischen Bedeutung von Solidarität. Ohne eine Konkretisierung von Gerechtigkeit ist dies nicht möglich. Die Analysen des Philosophen *Józef Tischner* (Krakau/Warschau) zum Zerfall der Idee und der Organisation Solidarność in Polen bestätigte die wie ein roter Faden die Tagung durchziehende Skepsis gegenüber einer hypertrophen Moralisierung von Solidarität, von der auch das deutsche „Wort der Kirchen" nicht frei ist. *Julian Auleytner* (Warschau) beschrieb das Auseinanderfallen von Wirtschaftspolitik und ineffektivem und bürokratisiertem Sozialstaat; er erhoffte sich mehr

Neu bei PATMOS



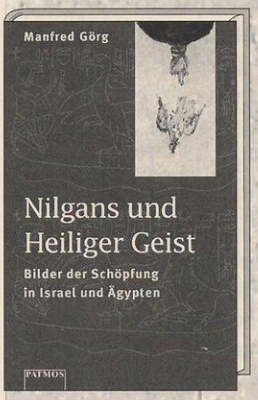
Arnold Benz
Die Zukunft des Universums
Zufall, Chaos, Gott?
216 Seiten
mit 18 s/w-Abb.,
gebunden mit Schutzumschlag
DM 39,80
öS 291,- sFr 37,-
3-491-72376-0

Ein aufschlußreiches Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Religion, auf der Grundlage der neuesten Erkenntnisse in Astronomie, Physik und Biologie.



Karl-Josef Kuschel
Im Spiegel der Dichter
Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts
480 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag
DM 49,80
öS 364,- sFr 46,-
3-491-72378-7

Das Buch entfaltet Grundthemen einer interkulturellen Theologie. Es ist der Versuch eines Brückenschlags von der Welt der Poesie zur Welt der Theologie und umgekehrt.



Manfred Görg
Nilgans und Heiliger Geist
Bilder der Schöpfung in Israel und Ägypten
ca. 208 Seiten
mit ca. 15 s/w-Bildern,
gebunden mit Schutzumschlag
ca. DM 39,80
öS 291,- sFr 37,-
3-491-77023-8

Manfred Görg weist in diesem Werk erneut nach, daß die Bilder des christlichen Credo bereits in der religiösen Literatur und Kunst des alten Ägypten ihren Ursprung haben.

PATMOS

an Solidarität von den vielen freien Vereinigungen in Polen. Dagegen wollte *Wolfgang Lienemann* (Basel) an der theologischen Bedeutung von Solidarität festhalten. Aus den Diskussionen auch innerhalb kleiner Arbeitsgruppen, in denen Mitglieder ihre Thesen vortragen konnten, ergab sich aber als überwiegende Meinung, daß nicht Solidaritätsappelle, sondern nur gerechte Rahmenbedingungen für subsidiäres gesellschaftliches und persönliches Handeln die gegenwärtigen Solidaritätsmängel und Sozialstaatsprobleme lösen können.

Bücher

NORBERT LÜDECKE, Die Grundnormen des kirchlichen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzesbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität. Verlag Echter, Würzburg 1997. 574 S. 64,– DM.

Es handelt sich hier um eine kirchenrechtliche Habilitationsschrift mit dem entsprechenden Apparat. Nach allen Regeln kanonistischer Kunst untersucht Lüdecke die einleitenden Canones 747 bis 755 zum Buch III des CIC über den Verkündigungsdienst der Kirche und die entsprechenden Vorschriften des CCEO, des Rechtsbuchs für die katholischen Ostkirchen. Die Ergebnisse, die der Autor dabei zutage fördert, sind allerdings über eine engere Fachwelt hinaus von erheblichem Interesse. Schließlich geht es hier um das in den geltenden kirchlichen Gesetzbüchern normierte Grundverständnis von Lehre und Lehramt, das Lüdecke über die beiden Codices hinaus über den neuen „Treueeid" bis zum Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" und der Enzyklika „Evangelium vitae" verfolgt. Lüdecke findet im katholischen Lehrrecht weithin Kontinuität vom Ersten Vatikanum bis zu den jüngsten einschlägigen Äußerungen. In den zentralen Bereichen des Verständnisses von Offenbarung und Lehramt würden „in differenzierter Weise die Lehren des II. Vatikanums rezipiert, die das I. Vatikanum bestätigt haben" (S. 534). Neuansätze des Zweiten Vatikanums habe das neue Kirchenrecht demgegenüber zwar sprachlich, aber nicht substantiell übernommen. In den lehramtlichen Äußerungen seit dem neuen CIC sieht Lüdecke die Tendenz, angesichts der Polarisierung und Nichtrezeption die formale Autorität nicht definitiver Lehren zu erhöhen und die lehramtliche Autorität zu unterstreichen. In seinen Schreiben über die Männern vorbehaltene Priesterweihe und seiner Lebensenzyklika habe Johannes Paul II. in einer formal neuen Weise von seiner lehramtlichen Kompetenz Gebrauch gemacht; die entsprechenden Aussagen der beiden Schreiben sind für Lüdecke als dogmatisch definiert einzustufen. Die Arbeit schließt mit dem Hinweis, es gebe Hinweise „für die Dysfunktionalität und die Kontraproduktivität der vom Gesetzgeber gewählten Mittel" (S. 541). Die entscheidende Anschlußfrage muß lauten, wie die Kirche, wie ihr Lehramt aus dieser Sackgasse herauskommen. *U. R.*

KARL-FRITZ DAIBER, Religion in Kirche und Gesellschaft. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997. 301 S. 79,– DM.

Einen ebenso spannenden wie profunden Sammelband publizierter und nichtveröffentlichter Arbeiten aus den letzten Jahren hat der Marburger evangelische Praktische Theologe und Religionssoziologe hier vorgelegt. Eher Fachleuten zugedacht sind die im 1. Teil enthaltenen, ebenso fundierten wie interessanten „Theoretischen Standortbestimmungen für die Praktische Theologie". Doch bereits der 2. Teil bringt einen spannenden Durchblick durchs Szenario der Moderne in ihrer religionsproduktiven Kraft. In immer neuem Zugriff, lebendig und erfahrungsnah, oft illustriert durch demoskopische Belege und gespickt mit Funden und Fündlein aus Literatur und Medien versteht Daiber glänzend die Situation der „Religion in der Moderne" zu schildern. Dabei fehlt weder die Zuordnung von Religion und Gesellschaft sowie von Kirchen und Medien noch die Besinnung auf den Sonntag, die Zivilreligion und den zwischen Pluralismus und Fundamentalismus sich ansiedelnden Alltagssynkretismus. Auch dem Sport als religiösem Äquivalent wird Aufmerksamkeit zuteil; die problembelastete und doch bedeutende Zuordnung von Kunst und Kirche wird bedacht, und sogar die Vielfalt der Jenseitsvorstellungen, nicht zuletzt aber der wiedererwachte Reinkarnationsglaube finden sympathisch-kritische Beachtung: Ähnlich unkonventionell und zupackend wirken die ungewohnt offenen Fragen zum protestantischen Kirchenbau: „Können/sollen die Kirchen noch Zeichen setzen? Können sie durch die Gestalt ihrer Kirchen Zeichen setzen?"(S. 218f.) Kaum weniger spannend und konkret ist der dritte Teil, der praktische Fragen der Kirchenwirklichkeit und ihrer Organisation behandelt. Bemerkenswert sind hier u. a. die einleitenden Hinweise zur gegenwärtigen Gottesdienstproblematik. Ökumenisches Gespür verrät der Durchblick zu Konzeptionen der katholischen Praktischen Theologie, zeitgemäß erscheint die Forderung einer diakonischen Kirche, deren Dienstämter neue Anforderungen stellen. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DUQUOC, CHRISTIAN. L'enfer indésirable. In: Lumière et Vie Nr. 233 (Juni 1997), S. 69–81.

Der französische Dogmatiker läßt verschiedene Möglichkeiten Revue passieren, heute theologisch mit dem Thema Hölle umzugehen und lehnt mehrere davon als ungenügend ab. Es würde den einschlägigen Aussagen des Neuen Testaments (Mt 25) nicht gerecht, würde man die Hölle wegerklären oder banalisieren; die Probleme lassen sich aber nicht dadurch lösen, daß man sie – wie in der Befreiungstheologie – als notwendiges Element des Einsatzes Gottes zugunsten der Armen und Unterdrückten versteht. Die Auffassung schließlich, für die allermeisten Menschen sei die Hölle ohne Bedeutung, weil sie sich in einer moralischen Mittellage zwischen Schurken und Heiligen bewegten, werde den Phänomenen von Schuld und Verantwortung nicht gerecht. Für Duquoc bleibt nur die Lösung, an der Hölle festzuhalten, sie aber zu interpretieren, wobei er ihre Deutung als Nichts bevorzugt: Wenn der Sold der Sünde der Tod ist, dann führe die radikale Absage menschlicher Freiheit an Gott ins Nichts, dann braucht es nicht die Vorstellung von einem mit dem himmlischen Jerusalem koexistierenden Ort der ewigen Qualen: „Es gibt keine grausame Gottheit, die Freude am endgültigen Unglück ihrer Geschöpfe haben würde… Es gibt ein moralisches Gesetz, dessen engagierte Befolgung zum Leben und dessen beharrliche Ablehnung zum Tod führen."

SUDBRACK, JOSEF. Esoterik als Religion – eine Herausforderung. In: Geist und Leben, Heft 5 (September/Oktober 1997), S. 323–336.

Der Beitrag gibt einen Überblick über die wichtigsten esoterischen Praktiken und diskutiert den Zusammenhang von Religion und Esoterik. Hinter dem heutigen Aufgebot an Esoterik stehe eine Art Weltanschauung. Das Gespräch mit der Esoterik sei für das abendländische Christentum noch wichtiger als der aufblühende Dialog mit den Wetreligionen. Was heute Esoterik genannt werde, so der Autor, beginne erst mit der Moderne, nämlich mit dem Aufbruch der Naturwissenschaft. Viele entsprechende Phänomene seien früher eingebunden gewesen in die christlich-abendländische Religion. Die alte Theologie habe nicht zwischen magisch und nicht-magisch unterschieden, sondern zwischen „guterweißer und böser-schwarzer Magie". In diesem symbolischen Weltbild sei die Wirklichkeit noch nicht mit heutiger abstrakter Begrifflichkeit von meßbarer Realität gegenüber „nur"-Bildhaftigkeit analysiert worden. Mit der Esoterik trete ein Zug der Religion des modernen Menschen in Erscheinung. Mit diesem modernen Menschen zu sprechen, sei christlicher Auftrag. Zum Dialog gehöre dabei ebenso wie der eigene Standpunkt eine hörende Offenheit. In der Esoterik lebe das Bewußtsein, daß es hinter der naturwissenschaftlich beschreibbaren Oberfläche der Wirklichkeit eine „tiefere und wichtigere Dimension" gebe, die „spirituelle". Heutige Theologie kümmere sich zu wenig darum, wie das Vertrauen auf eine jenseitige Welt zu leben sei. Auch die pantheistischen Züge der Esoterik sollten zu einer theologischen Selbstbesinnung führen. Die begriffsklare westliche Theologie habe entsprechende Züge der biblischen Botschaft vernachlässigt.

Kultur und Gesellschaft

MEIER, CHRISTIAN. Zustände wie im alten Rom? In: Merkur, 51. Jhg. Heft 7 (Juli 1997), S. 659–580.

Der bekannte Althistoriker geht dem Vergleich zwischen der inneren Befindlichkeit der römischen Republik und der heutigen Bundesrepublik Deutschland nach. Der Vergleichspunkt ist der tiefgreifende Veränderungsprozeß beider staatlichen Systeme. Der Unterschied: Im ersten Fall kenne man den negativen Ausgang, im zweiten sei die Zukunft unbekannt. Die römische Republik sei vernichtet worden, ohne verneint worden zu sein. Der Prozeß der zunehmenden Aushöhlung der bestehenden Ordnung habe sich aus den unbeabsichtigten Nebenwirkungen des Handelns der Beteiligten genährt. So wenig wie damals sehe man heute, daß sich eine Alternative zum Bestehenden herausbilde. Auch jetzt erleide man den Veränderungsprozeß mehr, als daß man aus den Problemen der Zeit neue Vorstellungen für eine künftige Ordnung ableite. Breite Teile der Oberschicht hätten seinerzeit den Kampf für das römische Senatsregime aufgegeben. Man habe nur mehr die eigenen Interessen verfochten. Heute verändere sich sehr viel zugunsten kleiner und immer kleinerer Kreise. Die Zustände heute unterschieden sich zwar fast in allem von denen im alten Rom – außer eben darin, daß ein großer Prozeß – unabhängig davon, ob man ihn wolle – im Gange sei: „Was den Vergleich interessant macht. Aber es ist dadurch doch noch nicht ausgemacht, daß wir ihn uns wirklich einfach nur gefallen lassen müssen."

MENDIUS, HANS GERHARD. Arbeitsgesellschaft am Ende oder vor zukunftsfähigen Perspektiven? In: Aus Politik und Zeitgeschichte B35/97 S. 14–22.

Die Rede vom Ende der Arbeit oder der Abeitsgesellschaft will der Autor ebensowenig gelten lassen, wie er an die Zukunftsfähigkeit des Konzeptes „Mehr Arbeitsplätze durch Wachstum" glaubt oder auch die auf falschen Annahmen beruhende Hoffnung teilt, der Dienstleistungssektor werde ein Arbeitsplatzwunder initiieren. Eine besondere Brisanz liegt für Mendius darin, daß die Arbeitsmarktkrise dafür funktionalisiert werde, einen – letztlich nur mit unzulässigen Vergleichen zu begründenden – originären Gegensatz zwischen den Zielsetzungen eines hohen Beschäftigungsstandes und einer an den Zielen der Nachhaltigkeit orientierten Wirtschaftsentwicklung zu unterstellen. Er plädiert dafür, die fehlende Konkurrenzfähigkeit des Faktors Arbeit mit anderen Produktionsfaktoren nicht länger als naturgegeben hinzunehmen. Der Trend zur Verdrängung der Arbeit resultiere nicht zuletzt aus einer die tatsächlichen Kosten nicht wiedergebenden Preisbildung, insbesondere was den Energie- und Umweltverbrauch betrifft. Durch den Abbau der Benachteiligung der Arbeit ließen sich erhebliche Beschäftigungspotentiale mobilisieren, denn ein Großteil der verdrängten Produktionen und Dienstleistungen sei in andere Sphären abgedrängt worden, von der Schwarzarbeit bis zum Do-it-yourself.

Notizen

Der Präsident der Kultusministerkonferenz, der niedersächsische Kultusminister Rolf Wernstedt (SPD), äußerte sich in einem KNA-Interview (13.9.97) zur Bedeutung des Religionsunterrichts. In einer zunehmenden Verunsicherung über Wertmaßstäbe habe der Religionsunterricht heute eine „ganz notwendige Funktion". Kein anderes Fach thematisiere von sich aus Fragen des Todes, der letzten Gründe, der Unsicherheit des Anfangs und des Endes. Kein anderes Fach könne so viel zur Stabilisierung der Gesamtpersönlichkeit beitragen. Eine bloß naturwissenschaftliche Annäherung könne die Sinnfragen nicht beantworten. Zur Diskussion um das Fach Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) in Brandenburg meinte Wernstedt, vom Inhalt her sei der Ansatz von LER nicht so unvernünftig. Die verfassungsrechtliche Frage sei aber von der inhaltlichen zu unterscheiden.

Der Augsburger Bischof Viktor Dammertz hat die „Jugend 2000 in der Diözese Augsburg" als kirchliche Jugendbewegung anerkannt. Nach Angaben des Bischöflichen Ordinariates habe sich die Jugendbewegung zu den pastoralen Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz und der Diözese Augsburg bekannt. Außerdem habe sie sich verpflichtet, an diözesanen Maßnahmen teilzunehmen und mit allen bestehenden Einrichtungen im Bistum zusammenzuarbeiten. Kirchlich anerkannt war die Bewegung bislang ausschließlich in der Erzdiözese Köln, und zwar seit 1994. Die im Mai gegründete „Jugend 2000 in der Diözese Augsburg" geht aus der 1990 in der umstrittenen Gebetsstätte Marienfried bei Ulm entstandenen „Jugend 2000 International" hervor.

Eine äußerst positive Bilanz zogen das Moskauer Patriarchat und der Wiener Erzbischof Christoph Schönborn nach dessen Rußlandbesuch Ende August, besonders im Hinblick auf die weitere Entwicklung der Beziehung zwischen katholischer und russisch-orthodoxer Kirche. Schönborn hatte unter anderem die Geistliche Akademie in St. Petersburg und die Theologische Akademie von Sergijew Posad besucht, wobei auch ein verstärkter wissenschaftlich theologischer Austauch vereinbart wurde. In Gesprächen mit Mitgliedern des Heiligen Synod und dem Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchates kamen vor allem die Meinungsunterschiede innerhalb der ROK über deren künftigen ökumenischen Kurs zur Sprache. In einem Interview mit der „Wiener Kirchenzeitung" unterstrich Schönborn, als Katholik könne man sich nur wünschen, daß die ROK mit ihrer großen Tradition an großen geistlichen Gestalten und ihrer durch 70 Jahre Verfolgung durchgetragenen Glaubenstreue in der neuen schwierigen gesellschaftlichen Situation bestehe und erstarke.

Bei der Eröffnung des Jubiläumsjahres zum 900. Geburtstag der heiligen Hildegard von Bingen am 13. September wandte sich der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, dagegen, das Interesse an Hildegard von Bingen nur mit Vermarktung und modisch-esoterischem Interesse erklären zu wollen. Da müsse noch mehr als Motiv und Triebfeder der Begeisterung im Spiel sein. Diese mit Gott und Welt in gleicher Weise vertraute Frau habe überall so etwas wie „kosmische Harmonie" gesucht, die sie als die wahre Bestimmung des Menschen sehe. Für Hildegard sei die Erde keine „trotzig verschlossene Welt des natürlichen Menschen. Die Erde verkrallt sich nicht in sich selbst, sondern sie lebt im Geben und Nehmen, in der Hingabe und im Empfangen, in der Demut des Geschöpfes und in der Hoffnung auf selige Vollendung".

Die doppelte Herausforderung, die sich der Kirche durch die weltweiten Migrations- und Flüchtlingsströme stellt, betonte Johannes Paul II. in seiner Botschaft zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge am 3. Oktober. Das Schicksal der Migranten und die leidvollen Mißgeschicke der Flüchtlinge müßten in den Gläubigen unweigerlich tiefe Anteilnahme wecken. Sich auf die Seite des illegalen Einwanderers zu stellen, sehe sich die Kirche gleich dem barmherzigen Samariter verpflichtet. Gleichwohl dürfe die Dringlichkeit der Hilfe für die Migranten, die immer zahlreicher Nichtchristen seien, die in Länder christlicher Tradition kämen, „jedoch nicht die Verkündigung der letzten Wirklichkeiten behindern, auf denen die christliche Hoffnung gründet". Der Einsatz der Kirche dürfe sich nicht auf die Bereitstellung von Strukturen der Aufnahme und Solidarität beschränken.

Die Republik Angola und der Apostolische Stuhl haben am 9. Juli 1997 – 22 Jahre nach dem Ende der portugiesischen Kolonialherrschaft in dem afrikanischen Land – diplomatische Beziehungen aufgenommen. Am selben Tag empfing der Papst den angolanischen Staatspräsidenten und einstigen marxistischen Befreiungskämpfer José Eduardo dos Santos in Audienz. Im Krieg zwischen der marxistischen Partei MPLA und der rechtsgerichteten Unita waren mehr als 500 000 Menschen getötet und drei Millionen aus ihrer Heimat vertrieben worden. In einer Vatikanerklärung heißt es, die katholische Kirche biete ihre Dienste an, zur Heilung der Wunden des Krieges und zum Aufbau des Vaterlandes in Einheit und Demokratie beizutragen. Am 11. April dieses Jahres hatte sich in Angola eine Regierung der natioanlen Einheit und Versöhnung gebildet.

Als eines der ehrgeizigsten Ziele des Ökumenischen Rates der Kirchen hat dessen Generalsekretär Konrad Raiser die Anfang September in Johannesburg gestartete weltweite Kampagne „Frieden in den Städten" bezeichnet. Mit dieser auf zwei Jahre angelegten Kampagne, die Bestandteil des ÖRK-Programms zur „Überwindung der Gewalt" ist, sollen Initiativen gefördet werden, die der Verständigung, dem gesellschaftlichen Aufbau und einem gewaltfreien Zusammenleben dienen. Der erste Schritt der vom ÖRK-Zentralausschuß vor einem Jahr beschlossenen Kampagne (vgl. HK, November 1996, 552 ff.) konzentriert sich auf sieben Städte: Belfast/Nordirland, Colombo/Sri Lanka, Boston/USA, Durban/Südafrika, Kingston/Jamaika, Rio de Janeiro/Brasilien und Suva/Fidschi.

Die Vereinbarung über lutherisch-anglikanische Kirchengemeinschaft in den USA (vgl. HK, September 1997, 470) ist vorerst gescheitert. Das entsprechende „Concordat of Agreement" verfehlte bei der Generalversammlung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) um sechs Stimmen die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Die amerikanischen Anglikaner hatten ihre Zustimmung zu dem Plan schon vor einigen Monaten erklärt. Die Bedenken auf lutherischer Seite gegen die Vereinbarung, die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den beiden Kirchen ab 2001 gebracht hätte, galten vor allem den Aussagen über das Bischofsamt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 11 51. Jahrgang November 1997

Nicht den Tod des Religiösen erleben wir, sondern seine Transformation.

Maria Daraki

Phänomen Sekten

Wo immer gegenwärtig kirchenamtliche Analysen zur Lage von Glaube, Kirche und Religion abgegeben werden, geht es auch um ein Thema, das gerne kurz und bündig als das „Sektenproblem" bezeichnet wird. Mit anderen Worten: Wenn von Sekten die Rede ist, dann vorrangig im Zusammenhang mit – je nach Kontext – tatsächlichen oder vermeintlichen Gefährdungen oder totalitären Versuchungen – eben von den Problemen, die von diesem Phänomen ausgehen.

Orthodoxe Hierarchen in *Osteuropa* klagen über eine „Invasion" pseudoreligiöser Bewegungen in ihren Ländern. Die Ausbreitung von Sekten gehört in Mittel- und Osteuropa seit Jahren zu den Schattenseiten des politischen Systemwechsels. Kirchlich brisant wird das Thema vor allem dadurch, daß die pastoralen Bemühungen von Katholiken, Lutheranern oder Baptisten von orthodoxen Amtsträgern zuweilen im gleichen Atemzug mit den Aktivitäten internationaler Sekten angeprangert werden. Der Kampf gegen das, was man vereinfachend „Proselytismus" nennt, verrät tiefgreifende Irritationen darüber, welchen Stellenwert die orthodoxen Kirchen unter sich demokratisierenden Verhältnissen einnehmen können.

Sekten – in erster Linie eine Gefahr?

In der katholischen Kirche *Lateinamerikas* fürchtet man angesichts des schnellen Wachstums von Sekten und religiösen Bewegungen um den „katholischsten" unter allen Kontinenten. Im Zuge sich intensivierender nordamerikanischer Einflüsse hat sich hier die religiöse Landschaft nachhaltig verändert. Aus Anlaß des jüngsten Papstbesuches in Brasilien schätzte ein brasilianischer Religionssoziologe die Anhängerschaft neopfingstlerischer Sekten in seinem Land auf rund 15 Prozent der Gesamtbevölkerung – 1980 habe dieser Anteil noch bei etwa fünf Prozent gelegen. Mehrere Millionen Katholiken sollen Jahr für Jahr zu anderen religiösen Bewegungen überwechseln.

In vielen *westeuropäischen* Ländern hat man zwar kirchlicherseits mit dem Phänomen der Sekten und neuen religiösen Bewegungen zu leben gelernt. Um so stärker sind gegenwärtig, etwa in Deutschland und in Frankreich, Staat und Gesellschaft dabei, ihre Verantwortung auf diesem für sie ungewohnten Gebiet zu entdecken. Die säkularen Gesellschaften sehen sich der drängenden Frage gegenüber, inwieweit sich bei den religiösen Bewegungen und Sekten ein neuer Regelungs- und Eingriffsbedarf seitens des Staates auftut.

So unterschiedlich die Verhältnisse in Westeuropa, den neuen Demokratien in Mittel- und Osteuropa sowie in einem Subkontinent wie Südamerika auch sind – gemeinsam ist ihnen, daß in Kirche und Gesellschaft häufig ein Typ der Wahrnehmung von neueren religiösen Bewegungen anzutreffen ist, der diese immer schon und in sich für eine Gefahr hält, als problembehaftet einstuft.

Wird eine solche Wahrnehmung dem Phänomen der verschiedenen Sekten und neuen religiösen Bewegungen tatsächlich gerecht? Trüben interessenbedingte Brillen vielleicht nur allzusehr die Wahrnehmung? Was wäre andererseits die Alternative? Würde man es diesen Bewegungen nicht zu leicht machen, wenn man es dabei beließe, sich mit ihnen nur dann zu befassen, wenn justitiable Schwellen des Strafrechts überschritten sind? Könnte es hier nicht auch eine sträfliche Naivität geben?

Das Sektenphänomen von vornherein und ausschließlich als „Problem" bzw. „Gefahr" hinzustellen, es immer schon unter dem Gesichtspunkt totalitärer Beherrschung von Men-

schen zu betrachten, ist keineswegs so zwingend, wie es teilweise hingestellt wird. Im Gegenteil. Diese Haltung verstellt den Blick auf die Vielgestaltigkeit des Sektenphänomens, auf die gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen, die dafür verantwortlich sind, daß es unter verschiedenen äußeren Bedingungen zu durchaus vergleichbaren Tendenzen kommt.

Die Schwierigkeit fängt schon bei der Bezeichnung „Sekte" an. Gerade in der jüngsten Vergangenheit hat sich dieser Begriff begrifflich so negativ aufgeladen, daß sich daraus eine grundsätzlich abwertende Konnotierung ergibt. Wer unter Sekten immer schon Gruppierungen mit totalitär-destruktiven Einstellungen versteht, kann diese folglich nur in jeder Hinsicht problematisch finden. Wer in diese semantische Falle nicht hineintreten will, dem bleibt nichts anderes übrig, als zu versuchen, auf den Sektenbegriff weitgehend zu verzichten oder ihn semantisch einzuschränken. Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages heißt nicht zufällig „Sogenannte Sekten und Psychogruppen".

Pluralisierung und Fragmentierung im Religiösen

Unterschiedlichste Gruppierungen werden als Sekten bezeichnet: „klassische" Sekten wie Zeugen Jehovas, Neuapostolische oder Mormonen; solche, deren Handeln in vielfacher Hinsicht strafrechtlich relevant wird (z. B. Scientology). Zuweilen werden sogar christliche Sondergemeinschaften und Freikirchen (z. B. Baptisten, Pfingstler, Charismatiker) so genannt.

Nicht jede religiöse Gruppierung jedoch, die zur bürgerlichen Gesellschaft Distanz hält oder eine als fundamentalistisch eingestufte Bibelauslegung betreibt, ist im sozialpsychologischen oder strafrechtlichen Sinne als destruktiv oder totalitär einzustufen. Von daher mutet es fragwürdig an, wenn Gruppen mit spektakulären Selbsttötungsfällen (z. B. Sonnentempler, Schweiz) oder Terroranschlägen (z. B. Aum-Shinrikyo-Sekte, Japan) das Image neuerer religiöser Bewegungen prägen.

Sekten – wenn man sie denn überhaupt so nennen will – sind nicht zuletzt Ausdruck einer Pluralisierung und Fragmentierung des Religiösen – ganz im Sinne der allgemeinen Entwicklungstrends der modernen Gesellschaft. Daß diese Entwicklung in konkreten Fällen auch bedrohliche Folgen für Menschen mit sich bringen und staatlichen Eingriffsbedarf nach sich ziehen kann, besagt noch nicht, daß man es zuallererst und im Kern vor allem mit einer problematischen, womöglich pathologischen Erscheinung zu tun hätte.

Eine kirchliche Rhetorik, die das Phänomen neu erstarkender oder neu entstehender religiöser Gruppierungen zuerst als Gefahr betrachtet, anstatt es zunächst einmal neutral wahrzunehmen, deutet auf eine Auffassung hin, die man als latent hegemonial bezeichnen könnte – und zwar in jedem der drei genannten kulturellen Kontexte, in denen das Phänomen Sekten sich bemerkbar macht, auf seine Weise.

Wenn sich in orthodoxer Perspektive der Unterschied zwischen den traditionellen christlichen Kirchen des Westens und Sekten verwischt, zeigt dies, daß es hier zuallererst um die Wahrung einer verfestigten Identität geht, in der das Territorium, der Kulturraum, die Ethnie eine große Rolle spielen. Egal mit welchen Methoden Sekten hier agieren, welche Glaubenswahrheiten sie verkünden und welches Menschenbild sie verbreiten – für ein territorial ausgerichtetes kirchliches Selbstverständnis legt es sich nahe, im Wirken neuer oder neu-alter Gruppen wie auch anderer Kirchen eine Bedrohung zu sehen.

Historisch gewachsene christentümliche Verhältnisse, vor allem ihre weitreichende Verzahnung mit Kultur und Kunst, besitzen in sich ihren unzweifelhaften Wert. Nur kann dies nicht verhindern, daß sich die orthodox geprägten Länder Osteuropas in dem Maße, wie sie offene Gesellschaften werden, auch religiös stärker pluralisieren werden.

Auf andere Weise ähnlich verhält es sich in Lateinamerika. Kein Kontinent bzw. Subkontinent ist so geprägt von der katholischen Kirche wie dieser. Eine abwehrende Haltung seitens der traditionellen Mehrheitskirche ändert am Phänomen der Pluralisierung und Fragmentarisierung von Religion durch das Einströmen von nordamerikanischen protestantischen Gruppen nichts. Handelt es sich doch um Prozesse, die vor dem Hintergrund der allgemeinen Modernisierung der lateinamerikanischen Gesellschaften zu sehen sind.

Abgesehen von der Frage, ob Lateinamerika in religiöser Hinsicht wirklich eine solche Monokultur war und ist, für die sie gerne ausgegeben wird – auch in diesem Teil der Welt organisiert sich Religion neu. Religiosität ohne institutionelle Bindung breitet sich aus, Mehrfachbindungen werden häufiger. Veränderungen dieser Art lassen sich in offenen Gesellschaften nicht durch den Willen staatlicher oder kirchlicher Stellen abstellen oder entscheidend modifizieren.

Obwohl das gemischtkonfessionelle Europa schon seit längerem religiös weit weniger einheitlich geprägt ist, kann man bis heute nicht sagen, daß der gegenwärtige Wandel kirchlicherseits wirklich akzeptiert würde. Wenn Teile der großen Kirchen neue religiöse Gruppierungen immer schon als „Problem" ansehen, liegt dies u. a. daran, daß eine überzeugende Antwort auf die stärkere Individualisierung und Pluralisierung von Religion bisher nicht gefunden wurde.

Das Sektenphänomen sollte indes gerade hierzulande quantitativ auch nicht überschätzt werden. Die Alternative zur Beheimatung in einer der großen Kirchen ist in den allermeisten Fällen eher die indifferente Distanzierung gegenüber Glaube und Religion als der Eintritt in eine Sekte. Empirische Untersuchungen weisen die Sekten als ein zwar konstantes, aber durchaus auf niedrigem Niveau verharrendes Phänomen aus, ohne deswegen lediglich ein Randphänomen zu sein.

Einen Weg gab und gibt es für die Kirchen auch bisher schon, Sekten und neuere religiöse Bewegungen nicht nur als Gefahr und Problem zu betrachten. Im Entstehen dieser Gruppen entdeckt mancher nicht zuletzt Defizite und

Schwächen der pastoralen Einbindung und Beheimatung durch die Kirche. Das Sekten-Phänomen wird insofern zur pastoralen Herausforderung für die Kirchen.

Sosehr es zunächst zu begrüßen ist, wenn Kirchen das Phänomen der Sekten auch selbstkritisch angehen, diese als produktiven Stachel im eigenen Fleisch betrachten – selbst dahinter könnte sich im letzten doch eine Einstellung verbergen, wonach es die pluralere religiöse Landschaft eigentlich nicht geben dürfte. So als könnten Kirchen, sofern sie ihre Hausaufgaben nur gut genug machen, das Entstehen solcher Gruppen und Bewegungen nachhaltig verhindern.

Das Anliegen, die Sekten zunächst neutral als „Phänomen" und weniger immer schon als „Problem" oder „Gefahr" anzusehen, ist allerdings nicht mit einem vielleicht gut gemeinten, aber in seinen möglichen Konsequenzen verhängnisvollen Irenismus zu verwechseln. Die Gefahren sind so verschieden wie die Kontexte, in denen diese Gruppen agieren: Südamerikanischen Kirchen kann es nicht gleichgültig sein, wenn pfingstlerische oder evangelikale Gruppen Menschen eher zur Flucht aus der politischen Wirklichkeit animieren.

Wo psychischer Druck und wirtschaftliche Anreize in Mittel- und Osteuropa zum Zwecke der Mitgliederwerbung eingesetzt werden, muß dies Staat wie Kirche auf den Plan rufen. Wo sich Religion in den westlichen Industrieländern als ein Marktsegment erweist, in dem sich unter dem Deckmantel der Religion glänzende Geschäfte machen lassen, zu Lasten derjenigen, deren religiöse Bedürfnisse ausgenutzt werden, ist die Schwelle des Mißbrauchs überschritten.

Die Aufklärung der Kirchen über den Mißbrauch von Religion wird um so eher Gehör finden, je deutlicher sie zusammen oder zumindest in enger Verbindung mit anderen – staatlichen und gesellschaftlichen – Kräften geschieht. Die Kirchen müssen Interesse daran haben, daß ihre Aufklärungsarbeit nicht mit dem Odium institutionellen Eigeninteresses belegt und damit abgewertet wird. Eine gesellschaftsdiakonische Arbeit der Kirchen auf dem Gebiet der Sekten könnte leicht in Mißkredit geraten, würde sich der Verdacht erhärten, die Kirchen betrieben diese Arbeit vor allem, um unliebsame Konkurrenten auszuschalten.

Die Kirchen kommen gerade auch neueren religiösen Bewegungen gegenüber nicht umhin, Religionsfreiheit als grundlegende Kategorie für das Verhalten der Menschen mit allen Implikationen und Konsequenzen ernst zu nehmen. Religionsfreiheit, die man für sich selbst in Anspruch nimmt, umfaßt immer auch die der anderen, und seien die Formen von Religion, für die Menschen sich entscheiden, auch noch so fremdartig. Wer Religionsfreiheit als Grundrecht bejaht, kann gar nicht anders, als die Entstehung neuer bzw. neuartiger Gruppierungen als Faktum einer sich pluralisierenden religiösen Landschaft zunächst einmal anzunehmen und sich auf die veränderten Bedingungen für das eigene Zeugnis einzustellen.

Wenn es ein Problem im Zusammenhang mit den Sekten und neueren religiösen Bewegungen gibt, dann besteht es folglich nicht darin, daß Menschen sich der Möglichkeiten der Religionsfreiheit bedienen, die ihnen freiheitlich-demokratische Rechtsstaaten bieten, daß sie neue religiöse Gruppierungen bilden, daß sie Mitglieder solcher Gruppen werden oder ihnen als Sympathisanten nahestehen. Das Problem bzw. die Gefahr für die Gesellschaft kann letztlich nur der – im Einzelfall festzustellende, zweifelsfrei zu beweisende – Mißbrauch der Religion zu totalitären bzw. problematischen wirtschaftlichen und politischen Zielen sein.

Das bedeutet gerade nicht, daß Kirche und Theologie sich nicht mit den in diesen Gruppen verkündeten Inhalten auseinandersetzen, die Führungsstile und verkündeten Glaubenswahrheiten kritisch befragen sollten. Nicht um lästige Konkurrenten auszuspionieren, sondern um Strukturen und Verhältnisse zu erkennen, die u. U. zu Mißbrauch führen können; um wach zu sein für die Probleme der Menschen, die Halt in diesen Gruppen suchen, und um ihnen je nach ihrer Lage helfen zu können.

Schnell schlägt Sektenkritik in Kirchenkritik um

Vor allem aber, um für die unumgängliche Unterscheidung der Geister gewappnet zu sein. Denn wer das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit bejaht, muß deswegen die von diversen religiösen Gruppierungen vertretenen Welt- und Menschenbilder nicht für gleichermaßen wahr bzw. vertretbar halten. Pluralisierung im Religiösen ist kein Wert an sich, sondern kann durchaus Anstoß einer richtig verstandenen Apologetik des Glaubens sein. Je unübersichtlicher das Angebot, um so dringlicher die Notwendigkeit, genau hinzusehen, sich ein Urteil zu bilden. Der traditionell hohe Stellenwert des Vernunftgebrauchs in Glaubensdingen, ihre hochgradige Vernetzung mit Wissenschaft und Bildung kommen den christlichen Kirchen hierbei zugute.

Einer allzu undifferenzierten Sektenkritik werden die Kirche indes noch aus einem anderem Grund keinen Vorschub leisten dürfen. Forcierte Sektenkritik seitens der Kirchen kann nur allzu leicht in öffentliche Kirchen- bzw. Religionskritik umschlagen. Die Kirchen können kein Interesse daran haben, daß die bürgerliche Gesellschaft alles das, was ihr an religiös motivierten Vergesellschaftungen fremd anmutet, mit einem immer schon mit Gefahren assoziierten Sektenbegriff belegt. Was sich heute auf nichtchristliche Gruppen erstreckt, kann schon bald auf kirchliche Gruppierungen Anwendung finden.

Den Kirchen muß es darum zu tun sein, zwischen der grundlegenden Bejahung von Religionsfreiheit und dem damit nicht obsolet gewordenen Ringen um Wahrheit und Menschenwürde eine plausible Balance zu finden. Denn Pluralisierung und Fragmentierung der verschiedenen religiösen Landschaften lassen sich nicht einfach aufhalten. Und auch religiös-kulturelle Prägungen, so wertvoll sie sind, sind nicht überzeitlicher Natur, sondern unterliegen dem Wandel. Kirchen, die diesen Wandel anwaltschaftlich für die Betroffenen begleiten, ohne dabei ihr institutionelles Eigeninteresse in den Vordergrund zu schieben, erfüllen eine Aufgabe, in der sie nicht so ohne weiteres ersetzbar sind. *Klaus Nientiedt*

Vorteilsnehmer

Was Marktwirtschaftsmoralisten gern verschleiern

Anspruchshaltung, Anspruchsgesellschaft, Versorgungsstaat, Versorgungsdenken, Besitzstandswahrung – das sind Vokabeln, die nicht dasselbe meinen, aber doch allesamt miteinander verwandt, jedenfalls gemeinsam mit demselben moralischen Unterton versehen, zur Zeit all denen besonders leicht über die Lippen gehen, die im Sinne marktwirtschaftlicher Fitneß den Staat, zumindest den Sozialstaat umkrempeln und der Gesellschaft auf diese Weise neuen Schwung verordnen möchten.

Und natürlich ist viel dran an den Klagen über Leute, die sich über das Sozialsystem oder die Solidargemeinschaften schadlos halten und die zunächst einmal alles von öffentlichen Instanzen erwarten, bevor sie sich selbst ins Zeug legen, Verantwortung übernehmen und die eigenen Ressourcen einsetzen. Eine alte Mutter ist pflegebedürftig geworden; bevor die erwachsenen und gutsituierten Kinder und deren Familien überlegen, wie sie die Lasten am besten tätig unter sich verteilen, wird erst einmal geklagt: es muß doch Institutionen, Stellen, Einrichtungen geben, die da entlasten. Und die inzwischen eingeführte, nicht in jeder Beziehung soziale Verantwortung fördernde Pflegeversicherung kommt dabei ja Vermögenden wie Unvermögenden entgegen.

Natürlich ging man zum Arzt und ließ sich weiß Gott was verschreiben, auch wenn die Selbstheilungskräfte zur Wiederherstellung des vollen Wohlbefindens ausgereicht hätten. Die Kassen erstatteten ja, und man wußte schließlich, was man selbst an Beiträgen zahlte. Die Relation zwischen Beitrag und Kosten interessierte da wenig und auch nicht der Umstand, wie sehr man damit die hohe Selbstbeteiligung, durch die das paritätische Beitragssystem inzwischen auf kaltem Wege Stufe um Stufe ausgehebelt wird, geradezu erzwang.

Die Klagen über soziale Benachteiligung und Unterversorgung Alleinerziehender sind Legion. Aber wer sich ein Herz nimmt und sagt, die Klagen seien zwar berechtigt und die Lasten, die Alleinerziehende zu tragen haben, forderten gewiß den mitsorgenden Sukkurs von Staat und Gesellschaft, um Berufstätigkeit und Kindererziehung auf menschenwürdige Weise verbinden zu können, im Grenzfall durch Sozialhilfe in ausreichender Höhe, aber zugleich anmerkt, selbstverantwortliches Handeln bedeute, auch für die Folgen seines Tuns einzustehen, und es gehöre zu einer Verantwortungsgesellschaft, diese dem einzelnen auch im Bewußtsein zu halten, bewegt sich, jedenfalls nach den Kriterien einer Gesellschaft der ausgefeilten Individualrechte und -ansprüche bereits völlig außerhalb dessen, was in eben dieser Gesellschaft „politisch" für korrekt gehalten wird.

Und es gibt sie schon, die sozialstaatlich mitverursachte Mentalität, die meint, nicht man selbst, sondern der Staat, die Regierung, „die Politik" habe für die eigene Existenzsicherung zu sorgen, Arbeitsplatz und Wohnung möglichst inbegriffen.

Aber wie das bei moralisierenden Totschlagargumenten eben ist, sie verschleiern mehr, als sie offenlegen, im konkreten Fall mit der Wirkung, daß sie eigene Vorteilsnahme der Vermögenden und Besitzenden durch Anprangerung fehlgeleiteter sozialer Hilfen verschleiern. Mißbrauch, der Anspruchs- und Versorgungsdenken zum Paten hat, kommt ja nicht nur bei Asylbewerbern vor, die sich durch Zweifachmeldung die doppelte „Portion" zu sichern suchen, oder bei Arbeitslosen und Frührentnern; es gibt solchen Mißbrauch mindestens ebensosehr bei der privaten Risikoabsicherung, vom Grenzfall des kruden Versicherungsbetrugs ganz zu schweigen.

Ein kleiner Autoschaden, Folge eines belanglosen Zusammenstoßes, wird per Gutachten zum vierstelligen Schadensersatzanspruch hochgerechnet – die Versicherung wird's schon richten. Und sie richtet es ja auch – zu Lasten der Versicherungsgemeinschaft, um nur ein ganz simples Beispiel unter Hunderten möglichen zu nennen.

Sollte das weniger verwerflich sein als der Versuch einer Kleinrentnerin, die am Existenzminimum entlang dahinkrebst, schwarz ein Zubrot zu verdienen? Und ist es politisch korrekt, wenn ein Oberlandesgerichtspräsident, der durch regelwidrige Gutachtertätigkeit eine Millionensumme dazuverdient, zwar nach Bekanntwerden des Sachverhalts die Stellung räumen muß, aber gerichtlich unbelangt bleibt, während einer arbeitslosen Frau, deren Einkommen unter Sozialhilfeniveau liegt, die aber auf Sozialhilfe verzichtet, dafür aber durch Jobben etwas dazuverdienen will, nicht nur die Arbeitslosenhilfe gekürzt, sondern auch noch eine erkleckliche Geldstrafe zugemutet wird?

Karl Lehmann, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, meinte in seinem Referat vor der Herbstvollversammlung der Bischöfe in Fulda (vgl. ds. Heft, S. 566): „Die Eliten versorgen sich gut." Vermutlich ein mit Bedacht gewählter falscher Ausdruck für einen sehr zutreffenden Sachverhalt. Denn Elite ist für den konkreten Sachverhalt ein zu facettenreicher Begriff, in dem mit Materiellem zuviel Immaterielles zusammenfließt, als daß die angesprochenen Probleme durch ihn getroffen würden. Schließlich gehören zur Elite nicht nur Unternehmensleiter, Multifunktionäre aus Politik und Gewerkschaften und Spitzenbeamte mit hohen Versorgungsansprüchen zu Lasten der Steuerzahler, sondern auch eine Menge Zeitgenossen, die sowohl als Steuerzahler wie als Einkommensbezieher eher unbedeutend sind – vom Dorfbürgermeister bis zum erst posthum erfolgreichen Künstler oder Schriftsteller.

Mehr als um die Eliten geht es im angesprochenen Zusammenhang wohl um die sich selbst gemeinhin als Leistungsträger verstehenden vermögenden Schichten, vom Spitzenmanager über den wohlsituierten Mittelständler

bis zu dem Spitzenverdiener unter den freiberuflich Tätigen. Wer aus den sozialen Sicherungssystemen herausholt, was er herausholen kann, der kann dafür wenigstens ins Feld führen, daß er ja auch Beiträge, und im Regelfall nicht gerade geringe, geleistet hat. Wer aber Subventionen erschleicht oder als Freiberufler sich über Abschreibungsgesellschaften steuerlich saniert, kann für das, was er dem Gemeinwesen vorbehält, nicht einmal oder nur sehr bedingt einen eigenen Beitrag vorweisen.

Daß dies so ist, verschafft weder dem Schwarzarbeiter noch dem Arbeitsverweigerer noch dem Langzeitstudenten eine bessere Moral. Vorteilsnehmer sind sie allesamt. Aber indem ausgesprochen wird, wie es ist, werden wenigstens die Proportionen deutlicher, bevor diejenigen, die sich über soziales Schmarotzertum ereifern, indem sie auf die Splitter im Auge der Kleinen anprangernd hinweisen, die Balken in den eigenen Augen endgültig vergessen. *se*

Warum nicht?

Der „Weltkatechismus" und das Latein in der Kirche

Päpstliche Enzykliken werden heutzutage gleichzeitig in einer lateinischen „Originalfassung" und in mehreren modernen Sprachen veröffentlicht. Anders beim „Katechismus der katholischen Kirche": Er erschien Ende 1992 auf *Französisch*, der Arbeitssprache des Redaktionskomitees, und wurde seither in etwa 30 andere Sprachen übersetzt. Jetzt erst folgte die *lateinische* „editio typica" (Libreria Editrice Vaticana, 1997), die in Zukunft maßgeblich ist und aufgrund deren alle bisherigen Ausgaben überarbeitet werden müssen – selbstverständlich auch die im Frühjahr 1993 erschienene deutsche.

Ein einigermaßen umständliches Verfahren mit doppeltem Hintergrund: Zum einen bot die nachträgliche Erarbeitung einer lateinischen Ausgabe des „Weltkatechismus" die Gelegenheit zu *Korrekturen* und Präzisierungen gegenüber dem französischem Originaltext. Zum anderen ist es nach wie vor üblich, daß offizielle Texte der katholischen Universalkirche – jedenfalls solche von größerem sachlichem oder zeremoniellem Gewicht – in einer lateinischen Fassung veröffentlicht werden.

Die Korrekturen gelten in erster Linie den *Quellen* bzw. Quellenangaben des „Katechismus der katholischen Kirche". In den *Text* selber wurde nach Angaben von Kardinal *Joseph Ratzinger* bei der Pressekonferenz zur Vorstellung der „editio typica", bei etwa 100 der insgesamt 2865 Nummern des Katechismus eingegriffen, wobei die Veränderungen gegenüber der Ausgabe von 1992 schwerpunktmäßig im dritten Teil über das Leben in Christus anzutreffen sind.

Das gilt auch für die umfangreichste und in ersten Reaktionen auf die Veröffentlichung der lateinischen Ausgabe entsprechend herausgestellte Veränderung, die das schon in der Erarbeitungsphase des Weltkatechismus heftig umstrittene Thema *Todesstrafe* betrifft. Die entsprechenden Nummern 2266 und 2267 wurden teilweise umgestellt; neu hinzugefügt wurde ein Satz aus der Enzyklika „Evangelium vitae" von 1995, wonach Fälle, in denen die Todesstrafe sittlich erlaubt sein könnte, heute „nur selten, wenn nicht praktisch überhaupt nie" gegeben seien.

Bei der Pressekonferenz ging Kardinal Ratzinger auch auf die Frage ein, warum es eine lateinische Ausgabe des Katechismus brauche. Gerade angesichts der Vielfalt der Sprachen und Kulturen garantiere das Latein, „viele Jahrhunderte hindurch Vehikel und Instrument der christlichen Kultur", nicht nur die Kontinuität mit den Ursprüngen, sondern bleibe auch mehr denn je wichtig, „um die Bande der Einheit des Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche zu festigen" (Osservatore Romano, 10.9.97).

Zweifellos erspart sich die katholische Kirche mit dem Festhalten am Latein als „offizieller" Sprache manche Schwierigkeiten, mit denen z. B. der Ökumenische Rat der Kirchen zu kämpfen hat. Dort gibt es immer wieder Klagen über die faktische Dominanz des Englischen auf Kosten der anderen Arbeitssprachen, etwa Französisch und Spanisch. Würde man in Rom auf das Latein verzichten, käme es vermutlich sehr schnell zu vergleichbaren Streitereien über den amtlichen Rang der einen oder anderen modernen Sprache, sei es Englisch oder Italienisch.

Die *Einheit* der Kirche allerdings wäre ohne Latein sicher nicht gefährdet. Auf den Versammlungen der Bischofssynoden wird längst nicht mehr wie noch auf dem Zweiten Vatikanum in mehr oder weniger geschliffenem Latein debattiert; auch als Unterrichtssprache in den römischen Universitäten ist das vor einigen Jahrzehnten noch selbstverständliche Latein inzwischen von modernen Sprachen abgelöst worden. Die Liturgie der katholischen Kirche wird heute in über 300 Sprachen „offiziell" gefeiert, ohne daß der weltkirchliche Zusammenhalt deshalb Schaden genommen hätte.

Bleibt das Argument der *Kontinuität:* Zweifellos führt die Kirche mit ihrer Pflege des Latein als Sprache für bestimmte Texte und Anlässe eine Tradition fort, die von den Anfängen christlicher Literatur im Westteil des Römischen Imperiums über die mittelalterliche Scholastik bis zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanums reicht. Da der „Katechismus der katholischen Kirche" zu einem erheblichen Teil aus Zitaten besteht, die wiederum häufig ursprünglich lateinischen Texten entstammen, lag hier eine lateinische Fassung nahe. Allerdings muß man dabei lateinische Neuprägungen für „moderne" Sachverhalte in Kauf nehmen, die einen gelegentlich schmunzeln lassen: Von den „media pro hominum massa" handelt die Nr. 2496, und in Nr. 2291 taucht die überhöhte Geschwindigkeit als „immoderata velocitatis voluptas" auf.

Fazit: Um Sinn oder Unsinn einer lateinischen Fassung des Weltkatechis-

mus wie auch anderer gesamtkirchlicher Dokumente sollte man keine Glaubenskriege führen. Im heutigen, nur noch sehr begrenzten Umfang gebraucht, hat das Latein in der Kirche den Geruch, aber auch den Charme des Altmodischen, Nichtangepaßten. Warum also nicht dabei bleiben, solange es nicht zu viele Verrenkungen erfordert? *ru*

Mediengerecht

Oder-Hochwasser führte zu einer Spendenflut

Bei so viel Begeisterung muß schon etwas Nachdenklichkeit wie Mißgunst und Miesmacherei erscheinen. Und die Begeisterung über die Welle der Hilfsbereitschaft und Solidarität, die mit den Hochwasserfluten im Oder-Neiße-Gebiet über Deutschland hinwegrollte, grenzte fast an Euphorie. Die Reden zum siebten Jahrestag der Deutschen Einheit haben dies erneut in Erinnerung gerufen. Politiker aller Couleur und Repräsentanten der unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppen feierten unisono die vielen freiwilligen Helfer, den hohen persönlichen Einsatz der Angehörigen der Bundeswehr, vor allem aber die große bundesweite Spendenbereitschaft für die Opfer der Flutkatastrophe als beispiellosen Akt der Solidarität zwischen Deutschland-Ost und Deutschland-West.

Die Spendenbereitschaft war zweifellos beeindruckend. Nach Schätzung des Deutschen Zentralinstituts für soziale Fragen sind auf die für die Hochwasserkatastrophe eingerichteten über 80 Spendenkonten etwa 100 Millionen Mark geflossen. Mit dieser beeindruckenden Summe wurden aber auch einige Trends bestätigt, die sich auf dem Spendenmarkt schon seit längerem abzeichnen, die gerade die Spendenwerber der großen Hilfswerke in Deutschland, auch die der kirchlichen, mit gewissen Sorgen erfüllen.
Dabei geht es zunächst um die Rolle der Medien im Spendengeschäft: Medienpräsenz entscheidet über Erfolg oder Mißerfolg von Hilfs- und Spendenaktionen. Dazu muß ein Problem, eine Notlage, das Schicksal von Personen oder Gruppen allererst zu einem Medienereignis werden. Pech hat, wem diese Öffentlichkeit verwehrt bleibt, sei es, daß seine Situation für einfache Bilder und Botschaften zu komplex ist, oder weil er einfach den mit der weltweiten medialen Vernetzung immer härter werdenden Konkurrenzkampf um den eigenen Nachrichtenwert verloren hat.
Immer mehr aber werden Verlage und Sendeanstalten überdies selbst zu Hauptakteuren im von immer mehr Initiativen und Organisation umgetriebenen Spendengeschehen. Für die traditionellen Hilfsorganisation vom Roten Kreuz bis zum Diakonischen Werk sind sie, geliebt oder nicht, unvermeidbare Partner. Die Fernseh-Gala am Samstagabend mit viel Prominenz aus Sport und Unterhaltungsbranche oder ein tränenreicher Spendenaufruf in Deutschlands beliebtester Boulevardzeitung bleiben in punkto Spendenakquisition unübertroffen. Die Spendenaktion selbst wird ebenfalls zum Medienereignis.
Damit bleibt für den Leser, Zuschauer oder -hörer ab einem gewissen Punkt kaum mehr zu durchschauen, ob da nicht manche Katastrophenmeldung „um der guten Sache willen" womöglich übertrieben, ein Thema zwangsläufig zu Lasten anderer unangemessen präsent gehalten wird. Erst recht aber ist kaum noch zu unterscheiden, wo es um Eigenwerbung, konkret um Auflagensteigerung und Einschaltquoten, und wo es wirklich um die Hilfsbedürftigkeit der Opfer geht.
Dabei wäre es sicherlich nicht fair, allein den spendensammelnden Medien eine solche Vermischung von Imagepflege und selbstloser Hilfsbereitschaft zu unterstellen. So zeigten sich etwa nicht nur die Vertreter der etablierten Hilfsorganisationen überrascht und erstaunt, daß beim Oder-Hochwasser das Land Brandenburg selbst zur Sammelbüchse griff; galt bisher in Deutschland doch der Grundsatz: Steuer dem Staat, freie Mittel den freien Trägern.

Gerade aber die Organisationen, die sich um Spenden für Entwicklungshilfe, zur strukturellen Bekämpfung von weltweiter Armut mühen, bekommen noch eine andere Entwicklung zu spüren: Es müssen nicht nur möglichst werbewirksame „Katastrophen" sein, um das medial abgestumpfte Spenderherz, die Spenderbörse zu öffnen. Die „Katastrophe" sollte auch möglichst nahe vor der eigenen Haustüre liegen. Analysen des DZI zum Spendenaufkommen in den letzten Jahren zeigten: Die Deutschen sind eifrige Spender, auch wenn das Spendenaufkommen auf hohem Niveau derzeit stagniert. Etwa 4 Milliarden spenden sie jährlich für humanitär-karitative Zwecke. Eindeutig aber ist der Trend, für Projekte und Aktionen im eigenen Land lieber und mehr zu spenden.

Vor diesem Hintergrund haben der Leiter von Caritas international, *Martin Salm*, und der Leiter des Referates Not- und Katastrophenhilfe der Auslandsabteilung des Deutschen Caritasverbandes, *Jürgen Lieser*, das Geschehen um das Hochwasser an der Oder bilanziert. Entschieden hatte Caritas international selbst mit dem Slogan „Flutopfern grenzenlos helfen" um Spenden geworben und alle Spendenaufrufe immer zugleich auf Brandenburg, Tschechien und Polen bezogen. Nach eigenen Angaben kamen so durch Spendenaufrufe, gemeinsame Aktionen mit den Medien und durch eine Sonderkollekte der deutschen Bistümer rund 16 Millionen zusammen, wobei die Hilfsaktionen einzelner Kirchengemeinden, Caritaseinrichtungen und privater Gruppen nicht mitgerechnet sind.
In einem Interview mit KNA (1.10. 97) beklagte Salm jetzt, den Bürgern in Deutschland sei „ein sehr begrenztes Bild" über das Ausmaß der Schäden in Deutschland und bei den östlichen Nachbarn vermittelt worden. Das habe nicht zuletzt dazu geführt, daß, verglichen mit der sehr viel größeren Not in Tschechien und Polen, sich in Brandenburg „sehr viele Hilfsorganisatio-

nen auf sehr wenige direkt Betroffene gestürzt" hätten. Mit Blick auf Polen und Tschechien könne auch keinesfalls von einer „Spendenflut" die Rede sein.

Eine besonders problematische Entwicklung, die sicherlich kein Einzelfall bleiben wird, greift Jürgen Lieser auf (in einem Beitrag für die Fachzeitschrift Caritas, Heft 10, 1997): Fernsehen und Zeitungen hätten beim Oder-Hochwasser auch nicht der Versuchung widerstanden, die Spenden selbst verteilen zu wollen, „möglichst vor laufender Kamera, medienwirksam und tränenrührig". Lieser weiß dabei auch, daß eine solche Art der Vergabe, auf den einzelnen Spender besonders effektiv wirkt, weil schnell, unmittelbar und unbürokratisch.
Wenn die Hilfswerke gegenüber einer solchen Praxis aber auf ihre Kompetenz und Erfahrung pochen, die Notwendigkeit von Kontrollen, Überprüfung und eben auch eines Mindestmaßes an Bürokratie betonen, tun sie dies nicht aus Futterneid. Nur so ist gewährleistet, daß es beim Verteilen der Spenden einigermaßen *gerecht* zugeht. Gerechtigkeit ist aber nur dann gewährleistet, wenn nicht effektvolle Medienpräsenz, sondern wirkliche Bedürftigkeit im Vordergrund steht. *fo*

Spät

Die Glaubenskongregation rehabilitierte György Bulányi

Hat der Vatikan nur wiedergutgemacht, was er einst über seine Ostpolitik mit anrichtete? Oder ist der Vorgang eher ein Beispiel dafür, daß die Kirche eines Landes mitunter unfähig sein kann, einen inneren Konflikt zu lösen, und daß in einer solchen Situation eine gesamtkirchliche Institution aus einer unabhängigeren Position heraus eher in der Lage ist, den Knoten durchzuhauen?
Beides könnte zutreffen. Die Nachricht von der vollen Rehabilitierung des ungarischen Piaristen *György Bulányi* durch die vatikanische Glaubenskongregation ruft ein ganzes Kapitel kirchlicher Geschichte in einem Land mit ehemals kommunistischer Herrschaft wieder in Erinnerung.
Der Konflikt um Bulányi entzündete sich Ende der 70er Jahre an dessen Haltung zur *Wehrdienstverweigerung*. Die vatikanische Ostpolitik hatte mit dazu beigetragen, daß in den Beziehungen zwischen dem ungarischen Staat und der katholischen Kirche nach und nach die Konfrontation durch den Dialog ersetzt wurde.
Für das alltägliche Miteinander im Lande selbst bedeutete dies, daß der Staat über weitreichende Einfluß- und Kontrollmöglichkeiten gegenüber der Kirche verfügte. Daß eine kirchliche Bewegung, obendrein eine neueren Typs und somit eine, auf die selbst die Kirche eher weniger unmittelbaren Einfluß besaß, die Befürwortung des Rechts auf Wehrdienstverweigerung auf ihre Fahnen schrieb, berührte eine für den Staat äußerst sensible Materie. Bulányi hatte unter kommunistischer Herrschaft bereits über zehn Jahre in Haft verbracht.
In den 80er Jahren drängte das Regime die Bischöfe, Maßnahmen gegen Bulányi zu ergreifen. Man hätte ihn gerne aus dem Lande verwiesen. Die Festschreibung einer moralischen Pflicht für Katholiken zur Ableistung des Wehrdienstes durch die Bischöfe – der Unterschied zur gesamtkirchlichen Sicht dieser Materie war offensichtlich – änderte an der Lage nichts Entscheidendes. Die Basisbewegung „Bokor" („Quelle") und Bulányi beharrten auf ihrer Position. Die für sie offenkundige Beeinflussung der Bischöfe durch das Regime war für die Basisbewegung eher ein zusätzlicher Grund, an der einmal eingenommenen Position in der Verweigerungsfrage festzuhalten.
Der wiederholte Versuch, die Angelegenheit nach Rom abzuschieben, indem man ein Verfahren bei der Glaubenskongregation zur Lehrverurteilung anstrengte, führte zu keinem Ergebnis. Rom spielte nicht mit, auch wenn man Bulányi dort zum Gehorsam den ungarischen Bischöfen gegenüber aufforderte. 1985 legte man Bulányi zwölf Konzilsaussagen zur Unterschrift vor. Unter Hinzufügung eines dreizehnten, das persönliche Gewissen betreffenden Punktes, erklärte dieser sich bereit zu unterschreiben. Die Bischöfe sahen jedoch damals in der Hinzufügung eine unannehmbare Relativierung des übrigen Textes. So blieb das Verbot jeder öffentlichen priesterlichen Tätigkeit, das die ungarischen Bischöfe 1982 gegen Bulányi verhängt hatten – es betraf nicht das Ausland – bestehen. Gesamtkirchlich wurde er nie suspendiert.
Eine bedeutende Veränderung der Sachlage bedeutete dagegen im Zuge der politischen Veränderungen nach 1990 eine Erklärung der Ungarischen Bischofskonferenz von 1992, in der diese sich – ganz im Sinne des Konzils – zum Recht auf Wehrdienstverweigerung bekannte. Spätestens seit dieser Zeit wurde auch bereits mit einer Beilegung des Falls Bulányi gerechnet. Insofern ist die jetzt erfolgte Rehabilitierung auch keine Überraschung, selbst wenn der Vorgang schon wegen der symbolischen Bedeutung des Falls für eine bestimmte Konstellation der ungarischen Kirche unter kommunistischer Herrschaft immer noch auf ein erhebliches internationales Interesse stößt.
Eine unmittelbare Folge der Entscheidung ist, daß Bulányi nun wieder ungehindert auch im eigenen Land als Priester wirken kann, selbst wenn dem schon aufgrund seines Alters nur mehr symbolische Bedeutung zukommt. Daß sich die Beziehungen zum ungarischen Episkopat von heute auf morgen entscheidend verbessern werden, steht nicht zu erwarten. Dafür spricht schon die Tatsache, daß auch jetzt noch die Lösung nicht von den ungarischen Bischöfen selbst kam, sondern von der Glaubenskongregation. Der Bischof von Szeged-Csanád, *Endre Gyulay*, gab Bulányi bereits via Medien zu verstehen, er solle keine öffentlichen Willkommensgesten erwarten. Grundlage der nun vollzogenen Lösung ist eine Vereinbarung, die inhaltlich derjenigen entspricht, die Mitte der 80er Jahre noch scheiterte. Bereits im Februar dieses Jahres wurde sie von Bulányi unterzeichnet. *nt*

ZdK: Entschiedenes Ja zu gesellschaftlichem Engagement

An die am 2. Oktober in Erfurt abgehaltene Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken schloß sich eine Studientagung an. Ihr Thema: Der dialogische und solidarische Charakter des Engagements von Christen in einer pluralistischen Gesellschaft.

Die Diskussion, die sich während der ZdK-Vollversammlung über ein Thesenpapier zur „Schicksalsfrage" Massenarbeitslosigkeit entspann, schien gut geeignet als Hinführung zu der an das turnusmäßige Herbsttreffen anschließenden Studientagung. Diese widmete sich dem Auftrag der Christen, ihre Überzeugungen in eine in hohem Maße pluralisierte Gesellschaft einzubringen; in „kritischer Zeitgenossenschaft" und durch ein „solidarisches Zeugnis der Hoffnung", wie der Untertitel der Tagung ankündigte.
Ausdrücklich wollte das ZdK-Präsidium diesen Versuch einer grundsätzlichen Standortbestimmung als Zwischenstation verstanden wissen auf dem Weg zum Katholikentag in Mainz im nächsten Jahr, vor allem aber auch zum Hamburger Katholikentag 2000, der eine besondere ökumenische Ausrichtung erhalten soll, sowie dem für das Jahr 2003 geplanten ökumenischen Kirchentag. Unter dieser Perspektive war auch zur Studientagung eingeladen worden. Unter den 430 Teilnehmern waren die Hamburger Bischöfe, Erzbischof *Ludwig Averkamp* und Weihbischof *Hans-Jochen Jaschke*; auf evangelischer Seite die Hamburger Bischöfin *Maria Jepsen* sowie der Präsident und die Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, *Rainer Meusel* und *Margot Käßmann*.
Besondere Bedeutung kam dem Tagungsort zu: Zur Auseinandersetzung mit dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche in einer Gesellschaft, die, wie ZdK-Präsident *Hans Joachim Meyer* in seiner Einführung zum Studientag betonte, durch „eine dramatische Abnahme der religiösen Praxis und eines früher unverstellbaren religiösen Traditionsbruchs" geprägt sei, wählte man auch für eine ZdK-Vollversammlung zum ersten Mal eine Stadt in den ostdeutschen Bundesländern. Dabei ließ sich der Genius loci Erfurts und besonders der seines Augustinerklosters in mehrfacher Hinsicht beschwören, als Wirkungsstätte Martin Luthers, als Tagungsort des deutschen Unionsparlaments 1850 und als „geistiger Mittelpunkt für die katholischen Christen in der Zeit der DDR" (Meyer).

Ein früher unvorstellbarer religiöser Traditionsbruch

Allerdings mußte sich das ZdK am zum siebten Mal begangenen Tag der deutschen Einheit Erfurt und damit die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit mit anderen teilen. Im Augustinerkloster trafen sich auch die Initiatoren der im Januar dieses Jahres veröffentlichten, sogenannten „Erfurter Erklärung", gedacht als Impuls und Grundlage für eine breite außerparlamentarische politische Bewegung für einen Regierungswechsel in Bonn. An der Eröffnungsveranstaltung zu diesem Treffen nahmen als Mitunterzeichner der „Erfurter Erklärung" unter anderen auch der frühere Erfurter Probst *Heino Falcke*, der Wittenberger Pfarrer *Friedrich Schorlemmer* sowie *Wolfgang Thierse*, ZdK-Mitglied und SPD-Vizevorsitzender, teil.
Während man dort um die Frage stritt, welche Rolle die PDS in einem Bündnis gegen die amtierende Regierungskoalition spielen dürfe, war man beim ZdK um deutliche Abgrenzung bemüht: Der ZdK-Präsident kritisierte an der „Bis hierher und nicht weiter. Verantwortung für die soziale Demokratie" betitelten Erklärung vor allem ein grundsätzlich problematisches Verhältnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung.

Die auf den ersten Blick etwas abstrakt und akademisch scheinende Fragestellung der ZdK-Studientagung erhielt unter anderem durch die Diskussion über das Thesenpapier zur Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit und einer Neuakzentuierung in der Arbeitsmarktpolitik Aktualität. Das Papier, das die Vollversammlung in Erfurt, anders als geplant, dem Hauptausschuß zur weitergehenden und ausführlicheren Beratung und anschließender Wiedervorlage zurückgab, wollte das ZdK-Präsidium als „Weiterführung" und „Konkretion" der im Sozialwort der Kirchen getroffenen Aussagen zur Arbeitslosigkeit verstanden wissen.
Es enthielt neben dem Plädoyer für ein neues Verständnis von Arbeit in einer anderen Zuordnung von Erwerbsarbeit, Familienarbeit und „gemeinnütziger Arbeit" und der noch etwas holzschnittartigen Forderung nach einer „Förderung der sozialen Sicherung in überschaubaren Gemeinschaften" im wesentlichen einen Mix der auch anderswo diskutierten Auswegmöglichkeiten aus der Massenarbeitslosigkeit: von der flexiblen Arbeitsgestaltung und Arbeitszeit-Souveränität über die Dezentralisierung der Arbeitsmarktpolitik sowie die Reduzierung der Lohnnebenkosten bis hin zur „Kombination einer langfristigen, produktivitätsorientierten Lohn- und Einkommenspolitik mit der Gewinnbeteiligung der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer".

Das Urteil der ZdK-Mitglieder lautete, mit unterschiedlichen Interessen von verschiedener Seite vorgebracht, im wesentlichen: „zu inkonkret".

Grundvoraussetzungen, aber auch die Folgen der einzelnen Postulate müßten schärfer in den Blick genommen werden; so beispielsweise der Aspekt der Existenzsicherung bei einer Neubewertung des Stellenwertes der Erwerbsarbeit im Leben des einzelnen wie in der Gesellschaft überhaupt. Angemahnt wurde auch die Überprüfung der den einzelnen Vorschlägen zugrundeliegenden Analyse; der Forderung nach einer stärkeren Konzentration auf „Verteilungsfragen" stand die Klage über die Fixierung auf diesen Aspekt gegenüber.

Prozeß der Pluralisierung verwandelt auch Kirche

Nicht nur an solchen tagespolitisch aktuellen Fragestellungen zeigt sich unübersehbar, daß sich im ZdK, zwischen und in seinen Mitgliedsverbänden, im wesentlichen das ganze Meinungsspektrum widerspiegelt, das auch die Debatte der zentralen gesellschaftlichen Probleme in Deutschland insgesamt prägt – von der immer gegensätzlicher ausfallenden schieren Wahrnehmung bestimmter Probleme über die Ursachenanalyse zur Suche nach möglichen Auswegen. Ein hohes Maß an Pluralität ist nicht nur eine zentrale Herausforderung des Engagements der Katholiken in der und für die Gesellschaft. Das Leben der Kirche insgesamt wie die Auseinandersetzungen im ZdK werden durch sie ebenso bestimmt wie die Chancen und Grenzen des öffentlichen Wirkens der Katholiken.

Wie sehr der Prozeß der Pluralisierung die Kirche selbst mitverwandelt, betonte auch der Vorsitzende der Bischofskonferenz in seinem in die Studientagung einführenden Referat „Religion und Glaube als öffentliche Angelegenheit in der pluralistischen Gesellschaft". Bischof Lehmann mahnte zur „Anerkennung der pluralistischen Grundsituation" in unserer Gesellschaft, forderte die Christen zugleich aber auch auf, sich mutig zum unverwechselbaren Profil des eigenen Standortes zu bekennen und damit auch ein falsches Minderwertigkeitsbewußtsein abzulegen.

In einem weiteren grundlegenden Referat („Wie kann die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft dialogisch, solidarisch und missionarisch sein?") zeigte der Dortmunder Theologe *Thomas Ruster*, daß die Christen in der Auseinandersetzung mit dem Pluralismus auf ihr ureigenes Wesen, nicht zuletzt auf das Bild des jüdisch-christlichen Gottes zurückverwiesen werden: Der Pluralismus habe sich erst auf dem Boden der von der Bibel geprägten Kultur entwickeln können. Mithin hätten Christen keinerlei Anlaß, sich durch den Pluralismus bedroht zu fühlen. Daß sich die mutige, in Erfurt immer wieder beschworene Einmischung in den „gesellschaftlichen Wettstreit der Werte", besonders auch im entschiedenen Eintreten für die in dieser Gesellschaft an den Rand Gedrängten beweisen müsse, hob Margot Käßmann bei einer Podiumsdiskussion über die spirituellen Grundlagen, Motive und Motivation der christlichen Weltgestaltung hervor.

Dieses gesellschaftliche Engagment der Kirche, ihre Präsenz in der Öffentlichkeit steht, dies unterstrich ZdK-Präsident Meyer zu Beginn des Studientages, in mehrfacher Hinsicht unter Rechtfertigungs- und *Legitimationszwang*. Die Haltung der Gesellschaft dem öffentlichen Wirken der Kirchen gegenüber reichten von völliger Indifferenz bis zu „aggressiver Antikirchlichkeit", einem Blick auf die Kirchen, der diese nur noch als Störfaktoren in der Entwicklungsdynamik hin zu einer weiteren Individualisierung begreife. Dabei werde den Kirchen keineswegs nur von außen der Platz in der Nische, im Privaten und Nicht-Öffentlichen zugewiesen.

Immer wieder versuchte man sich während der Studientagung abzugrenzen gegenüber bestimmten Kreisen in der Laienschaft ebenso wie in der Bischofskonferenz, die ein öffentliches Engagement zugunsten eines spirituelleren, kontemplativeren Profils der katholischen Kirche in Deutschland zurückzudrängen suchen. Zum konkreten Beispiel einer solchen Grundhaltung dienten den Rednern des ZdK dabei zwei in kurzem Abstand voneinander erschienenen Generalangriffe gegen die deutsche „Apparate-Kirche" im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, die die Leitung des ZdK offenbar tief getroffen hatten (mit Bezug auf die Debatte um die Beteiligung der Kirchen am staatlichen Schwangerschaftsberatungssystem am 22.8. und 27.9.97)

Christian Geyer hatte dort unter anderem moniert, Teile der deutschen Kirche verwechselten Mission mit dem Ehrgeiz, „gesellschaftlich relevante Kraft" zu sein. „Das Reich Gottes soll in dieser Optik als etwas Empirisches in Erscheinung treten – am besten in Form von komiteeartig auftretenden, gut organisierten und kirchensteuerlich abgesicherten Apparaten, mit denen man gleichsam korporativ einen Fuß in die Türe der gesellschaftlich-politischen Ordnung setzt." Einem solchen, dem „klerikalen Verbandsgeist des neunzehnten Jahrhunderts" entsprechenden Laienapostolat stellte Geyer die – seiner Wahrnehmung nach – vor allem unter jungen Menschen wachsende Begeisterung für die eucharistische Anbetung im laizistischen Frankreich gegenüber.

Aktion und Kontemplation nicht gegeneinander ausspielen

Energisch wandten sich die Redner der Studientagung, unter anderen auch der ehemalige ZdK-Präsident *Hans Maier* und ZdK-Vizepräsidentin *Annette Schavan* gegen einen Rückzug hinter kirchliche Mauern oder in ein defensives Nischendasein. Mit gleicher Entschiedenheit wies man aber auch die Gegenüberstellung von „Kontemplation und Tätigsein", des Dienstes für die Erneuerung der Kirche und des Einsatzes für die Erneuerung der Welt zurück: Verwiesen wurde in der Debatte auch auf die Tradition des politischen und sozialen Katholizismus, nicht zuletzt mit Blick auf das im nächsten Jahr in Mainz zu feiernde

150jährige Bestehen der Institution Katholikentag und den 50. Jahrestag des ersten Nachkriegskatholikentags. In seiner Auslegung zu 2 Kor 3, 1–6 („Unverkennbar seid Ihr ein Brief Christi") betonte der Erfurter Bischof *Joachim Wanke*: „Das Christentum braucht Außenwirkung nicht als Selbstbestätigung, sondern zur Identitätsbewahrung."

Fünf Arbeitskreise der Erfurter Studientagung hatten sich, assistiert von zahlreichen Fachleuten, mit dem Zustand der freiheitlichen Demokratie im Spannungsfeld zwischen Individualität und Institution, den Bildungs- und Erziehungszielen in einer pluralistischen Gesellschaft, den Folgen der rasanten Entwicklung in der Medienwelt, den Chancen und Gefährdungen solidarischen Handelns in einer multikulturellen und multireligiösen Weltgesellschaft und den politischen und gesellschaftlichen Hindernissen des anstehenden ökologischen Wandels auseinanderzusetzen. Sie formulierten auch die für die künftige Arbeit des ZdK, sein gesellschaftliches Engagement wichtige Forderung: In diesem Engagement sollten die Katholiken nicht nur noch stärker *ökumenische Zusammenarbeit* anstreben – diese hatte auch Bischof Lehmann hervorgehoben –, sondern auch Kooperation und Bündnisse mit anderen gesellschaftlichen Gruppierungen suchen, die, wenngleich von anderen Überzeugungen getragen, gleiche Ziele verfolgten. Nicht zuletzt war dieses Plädoyer auch von der Erfahrung der Arbeitskreise selbst getragen, in denen unter anderem „Konsens in wichtigen Zielen" mit einem Vertreter des DGB ebenso wie mit der kirchenpolitischen Sprecherin von Bündnis 90/Die Grünen, *Christa Nickels*, festgestellt wurde.

In dem Resümee der Arbeitsgruppen schien sich damit auch eine veränderte Vorstellung von Profil und Arbeit des Laiengremiums selbst anzukündigen. So wurde beispielsweise in modischer Diktion gefordert, sich stärker als „Netzwerk" der verschiedenen kirchlichen und christlichen Initiativen zu verstehen. Dem inneren Pluralismus innerhalb der Kirche schien man Rechnung tragen zu wollen, wenn vom ZdK als Dialogforum, als Dialogplattform die Rede war.

Offensichtlich werden sich in dem Maße, wie sich das ZdK diesem inneren und äußeren Pluralismus stellt, auch sein Arbeitsstil, das öffentliche Auftreten und letztlich auch sein Stellenwert innerhalb der Kirche verändern. Auch mit der Erfurter Studientagung hat das Zentralkomitee unterstrichen, daß dieser Reflexionsprozeß schon begonnen hat und eine Reform des ZdK nicht auf die 1993 begonnenen und 1995 formal abgeschlossenen Strukturveränderungen beschränkt bleiben soll. *A. F.*

Theologische Fakultäten: Reduktionen sind unumgänglich

Unter Sparzwang wird in den nächsten Jahren der Personalbestand der katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland zurückgehen. Jetzt kommt es darauf an, diesen Prozeß möglichst ohne Qualitätseinbußen zu gestalten.

„Wegen zurückgehender Studentenzahlen, aktueller hochschulpolitischer Tendenzen und Sparmaßnahmen an den Hochschulen ist absehbar, daß künftig an den theologischen Fakultäten mit einer gewissen Verringerung der Ausstattung gerechnet werden muß" – so Bischof *Karl Lehmann* in seinem Pressebericht nach der diesjährigen Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda. Im Interesse der Qualität der theologischen Wissenschaft in Forschung und Lehre hielten es die Bischöfe für erforderlich, daß personelle Einsparungen nicht als Einzelfallentscheidungen vorgenommen, sondern in Strukturüberlegungen eingebunden würden, „die die fundamentalen Erfordernisse in Forschung und Lehre, besonders auch unter dem Gesichtspunkt weltkirchlich gültiger Mindeststandards, im Blick haben".

Mehr Kooperation ist angesagt

Daß die katholische Theologie auch weiterhin in Form von Fakultäten, Instituten und einzelnen Lehrstühlen an den staatlichen Universitäten vertreten sein soll, steht derzeit nicht ernsthaft zur Debatte. Diskutiert wird aber seit Jahren, *wie* die Landschaft der katholischen Universitätstheologie künftig aussehen soll, wobei die Entscheidungen primär auf der Ebene der einzelnen Bundesländer zu treffen sind.

Der Herbstvollversammlung lag ein aktueller Bericht der Kommission VIII (Wissenschaft und Kultur) zur Entwicklung der katholisch-theologischen Fakultäten und Hochschuleinrichtungen vor, dem eine Besprechung mit Vertretern der einzelnen Hochschulregionen und der Katholischen Büros vorausgegangen war. Im März 1997 hatte der *Katholisch-Theologische Fakultätentag* eine entsprechende Stellungnahme erarbeitet. Darin sprach sich der Dachverband der theologischen Fakultäten für eine Grundausstattung von 13 hauptamtlichen Professuren für eine deutsche katholisch-theologische Fakultät aus und hielt gleichzeitig fest: „Die Festschreibung dieser 13 Professuren als eines unaufgebbaren Grundbestandes theologischer Fachsystematik darf keineswegs dahingehend mißverstanden werden, daß nun alle theologischen Fakultäten oder zumindest die meisten auf diese Grundausstattung als einer Regelausstattung reduziert werden könnten."

Mit seiner Stellungnahme reagierte

der Fakultätentag auf frühere Überlegungen der Kommission VIII zur Grundausstattung theologischer Fakultäten. Sie kam unter Berufung auf univeralkirchliche Vorgaben (Apostolische Konstitution „Sapientia Christiana" und die entsprechenden Ausführungsverordnungen) auf eine unverzichtbare Grundausstattung von *zehn* Professoren pro Fakultät. *Moraltheologie* und *Christliche Gesellschaftslehre* waren nach diesem Schema z. B. in einer Professur zusammengefaßt. Bei ihrer Frühjahrsvollversammlung 1997 votierte die Bischofskonferenz dann allerdings gegen eine Rückstufung der Gesellschaftslehre oder ihre Zusammenlegung mit der Moraltheologie – bisher die einzige konkrete Festlegung der Bischöfe in diesem Zusammenhang.

Derzeit gibt es in der Bundesrepublik zwölf katholisch-theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, allesamt in den alten Bundesländern. Als erste und wahrscheinlich einzige Fakultät in den neuen Ländern dürfte in absehbarer Zeit eine katholisch-theologische Fakultät an der jetzt neugegründeten Universität *Erfurt* hinzukommen. Sowohl von staatlicher wie von kirchlicher Seite wird die Errichtung dieser Fakultät befürwortet. Der am 11. Juni 1997 unterzeichnete Vertrag des Freistaats Thüringen mit dem Heiligen Stuhl sieht ergänzende Vereinbarungen über eine theologische Fakultät in Erfurt vor (vgl. HK, Juli 1997, 374).

Für *Bayern*, wo sich sechs der zwölf katholisch-theologischen Fakultäten befinden (dazu kommt noch die theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt), bahnt sich eine Lösung ohne die vom Obersten Rechnungshof in einem Gutachten ventilierte Auflösung ganzer Fakultäten an. Die Freisinger Bischofskonferenz hat sich gegen diesen Vorschlag ausgesprochen, der im übrigen wegen der konkordatären Absicherung der Fakultäten auch nur über entsprechende Verhandlungen mit Rom zu verwirklichen wäre. Derzeit laufen Gespräche zwischen staatlicher und kirchlicher Seite wie mit den Dekanen der theologischen Fakultäten, um ein Konzept für die unumgänglichen Personaleinsparungen zu erarbeiten.
Angestrebt werden Streichungen, die nicht nach der Rasenmähermethode vorgehen, sondern dem Profil der einzelnen Fakultäten (mit ihren entsprechenden Spezialdisziplinen) möglichst Rechnung tragen. Gleichzeitig will man verstärkt auf *Kooperation* zwischen benachbarten Fakultäten (etwa München und Augsburg) setzen, um so das theologische Lehrangebot auch bei verkleinertem Lehrkörper beibehalten zu können.

Kooperation zwischen verschiedenen theologischen Ausbildungsstätten wird derzeit aufgrund entsprechender Vereinbarungen anderswo schon praktiziert, so etwa zwischen der Theologischen Fakultät Trier und der Fachrichtung katholische Theologie an der Universität des Saarlandes, zwischen Osnabrück und Vechta sowie Hannover und Hildesheim. Weitere Kooperationen sind in Hessen und Rheinland-Pfalz in Vorbereitung. In Zukunft wird verstärkte Kooperation vermutlich die einzige Chance bieten, möglichst viele theologische Ausbildungsstätten gerade auch außerhalb der Vollfakultäten zu erhalten.

Zu wenig wissenschaftlicher Nachwuchs?

Die Zahl der *Theologiestudenten* ist, verglichen mit dem Höchststand Anfang/Mitte der achtziger Jahre, insgesamt um etwa ein Fünftel zurückgegangen, wobei die Entwicklung bei den einzelnen Studiengängen (Diplom bzw. kirchliche Prüfung, Lehramtsstudiengänge) unterschiedlich verlaufen ist. In den letzten Jahren waren die Anfängerzahlen etwa gleich: Nach einer Umfrage des Fakultätentages bei seinen Mitgliedern gab es im Wintersemester 1996/97 im Studiengang Diplom insgesamt 680 Neuimmatrikulationen (WS 1994/95: 725), im Studiengang Lehramt für das Gymnasium 390 (WS 1994/95: 369). Die zahlenmäßige Bandbreite bei den theologischen Fakultäten reicht von Münster (mit 2560 „Studienfällen" im WS 1996/97) über Freiburg (864) und Würzburg (549) bis Augsburg (342).

Schon bei der Frühjahrsvollversammlung 1996 der Deutschen Bischofskonferenz war von einer „besorgniserregenden Lage" des *wissenschaftlichen Nachwuchses* in der Theologie die Rede. Nach Einschätzung der Kommission VIII der Bischofskonferenz reicht die Zahl der theologischen Habilitationen trotz einer leichten Zunahme in den letzten Jahren nicht aus, um frei werdende Professorenstellen adäquat besetzen zu können. Im günstigsten Fall kommt demnach in absehbarer Zeit auf einen ausscheidenden Professor ein Habilitand.
In der Stellungnahme des Fakultätentages vom März 1997 heißt es zu diesem Punkt, im Interesse einer weiterhin qualifizierten Besetzung der Professuren sei zu prüfen, „ob die derzeit von der Kirche eingeforderte Regelung, wonach die Hälfte der Professuren mit Priestern besetzt werden soll, vom fachwissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie her notwendig ist und insbesondere der veränderten kirchlichen Situation in Deutschland mit der Vielfalt der pastoralen Dienste gerecht wird". Von den insgesamt 70 theologischen Habilitationen zwischen 1993/94 und 1995/96 entfielen 23 auf Priester und 47 auf Laien, davon sechs Frauen.

Das Verhältnis von Priestern und Laien im theologischen Lehrkörper ist längst nicht die einzige Grundsatzfrage, die im Blick auf die Zukunft der theologischen Fakultäten und Institute ins Spiel kommt. Es geht auch darum, inwieweit angesichts von unvermeidlichen Reduzierungen die Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen, wie sie sich in der gegenwärtigen Fakultätslandschaft widerspiegelt, erhalten bleiben kann bzw. soll. Neben der Sicherung einer unverzichtbaren Grundausstattung der Fakultäten und sonstigen theologischen Hochschulinstitutionen müssen Kirche wie Theologie auch ein Interesse daran haben,

daß neue Themen in der theologischen Lehre und Forschung ihren Platz finden und gleichzeitig bewährte Forschungsschwerpunkte einzelner Fakultäten erhalten bleiben können.

Der Theologie den Rücken stärken

Ob es gelingt, bei den anstehenden Einsparungen und Umstrukturierungen problematische Einzelfallentscheidungen möglichst zu vermeiden, wird sich in den nächsten Jahren zeigen. Der Theologie als Wissenschaft und ihrer Aufgabe in Kirche und Öffentlichkeit wäre mit kleinkarierten Auseinandersetzungen und der bloßen Verteidigung von Einzelinteressen jedenfalls nicht gedient. Es kommt jetzt vielmehr vor allem darauf an, der Theologie an der Universität generell den Rücken zu stärken und ihre Qualität in Forschung und Lehre zu sichern.

Dabei geht es nicht nur um die katholische, sondern auch um die evangelische Theologie in Deutschland, die – bei anderen kirchlichen Rahmenbedingungen – derzeit mit ähnlichen Problemen zu kämpfen hat. Bei einem Gespräch mit der Kultusministerkonferenz haben Deutsche Bischofskonferenz und Rat der EKD Ende 1995 denn auch ihr gemeinsames Interesse an Qualität und Profil der Universitätstheologie in Deutschland zum Ausdruck gebracht. *U. R.*

Frankreich: Bußerklärung der Bischöfe

In einer viel beachteten Erklärung äußerten die französischen Bischöfe ihr Bedauern darüber, daß die Kirche in Frankreich angesichts der Deportationen von Juden während des Krieges geschwiegen habe. Auch 52 Jahre nach Kriegsende ist das „Tabu von Vichy" noch nicht bewältigt.

„Das Eingestehen des Versagens von gestern ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes…" heißt es in Nr. 33 des Apostolischen Schreibens „Tertio millennio adveniente" des Papstes aus dem Jahre 1994 zur Vorbereitung auf das Jahr 2000. Innerhalb von wenigen Wochen wurde die Kirche in Frankreich zum zweitenmal Zeuge einer kirchlichen Bitte um Vergebung für Taten der Vergangenheit, die von Katholiken begangen wurden.

Im August bat Johannes Paul II. im Rahmen der Weltjugendtage in Paris die französischen Protestanten für das erlittene Unrecht während der sogenannten „Bartholomäusnacht" des Jahres 1572 um Vergebung (vgl. HK, Oktober 1997, 487; 504). Vier Wochen später bekannten sich die französischen Bischöfe am 30. September in einer Erklärung zum Fehlverhalten der Kirche in Frankreich angesichts der Judendeportationen während der Kriegsjahre und traten damit eine öffentliche Debatte los, die über den kirchlichen Raum und die Landesgrenzen hinaus einigen Widerhall fand.

„Unser Schweigen war eine Verfehlung"

Äußerer Anlaß für die Erklärung war der Jahrestag der Veröffentlichung des ersten, durch die Regierung von Marschall Pétain ergangenen antijüdischen Erlasses in Vichy-Frankreich am 3. Oktober 1940. Auf dem Boden des früheren Durchgangslagers Drancy bei Paris verlas der zuständige Ortsbischof, Bischof *Olivier de Berranger* von Saint-Denis, die als historisch eingestufte Erklärung (Wortlaut in: Le Monde, 1.10.97).

Unterzeichnet wurde sie von den Bischöfen der Apostolischen Region Ile de France, dem Militärbischof, 15 Bischöfen, in deren Diözesen unter dem Vichy-Regime Internierungslager bestanden, sowie dem Vorsitzenden der Kommission für die Beziehungen mit dem Judentum. Auch Vertreter jüdischer Gemeinden in Frankreich, unter ihnen der Pariser Großrabbiner *Joseph Sitruk*, nahmen an der Feierstunde in Drancy teil, ohne daß es sich um eine interreligiöse Feier gehandelt hätte.

Eine besondere Rolle spielte aus verständlichen Gründen der Pariser Erzbischof, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*. Lustiger ist konvertierter Jude; seine Mutter wurde im September 1942 verhaftet und kam ins Lager Drancy, von wo aus sie im Februar 1943 nach Auschwitz verschleppt und dort ermordet wurde.

Die Erklärung der französischen Bischöfe hat ihre Aussagespitze in den letzten beiden Absätzen: „Wir bekennen, daß unser Schweigen eine Verfehlung war. Wir bekennen auch, daß die Kirche in Frankreich ihre Aufgabe als Lehrerin des Glaubens verfehlt hat, und daß sie zusammen mit der Gemeinschaft der Christen die Verantwortung dafür trägt, nicht vom ersten Augenblick an Hilfe geleistet zu haben, als Protest und Schutz möglich und nötig gewesen waren, selbst wenn es später unzählige mutige Handlungen gab…" Das „Fehlverhalten der Kirche Frankreichs und ihre Verantwortung gegenüber dem jüdischen Volk bilden einen Teil ihrer Geschichte. Wir bekennen diesen Fehler. Wir erflehen die Vergebung Gottes und bitten das jüdische Volk, dieses Wort der Buße zu vernehmen".

Der „Bußerklärung" genannte Text beginnt mit der Feststellung, daß die Kirche in Frankreich einen „neuen Schritt" unternehmen wolle. Die Zeit sei gekommen, die eigene Geschichte einer „kritischen Lektüre" zu unterziehen. Zu den Vergehen von „Söhnen" der Kirche wolle man sich ohne Zö-

gern bekennen und Gott und die Menschen um Vergebung bitten.
Die Erklärung enthält eine abrißhafte Darstellung der Situation vor allem der Juden in den Jahren der Okkupation. Als „Rückzug auf eine verengte Sicht der Sendung der Kirche" bezeichnen die Bischöfe an der Stelle die Handlungsweise der Kirche in jenen Jahren. Die Hierarchie habe sich vor allem um die Aufrechterhaltung des Kultes bemüht, um die Weiterentwicklung der eigenen Institutionen und den Schutz der Gläubigen. So legitim diese Ziele in sich auch seien – im Ergebnis habe dies dazu geführt, daß die „biblische Aufforderung nach Achtung vor jedem, nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen verdunkelt" worden sei.

Dem Regime gegenüber habe man eine „Loyalität und Folgsamkeit" an den Tag gelegt, die über den traditionellen Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität hinausgegangen sei. In „Konformismus, Vorsicht und Enthaltung" habe man verharrt, was sich zu einem Teil erklären lasse durch die Furcht von Repressalien gegenüber kirchlichen Institutionen und den Jugendbewegungen. Zu den gegen die Juden gerichteten gesetzlichen Bestimmungen habe man sich nicht öffentlich geäußert. Dieses Schweigen habe wie eine Zustimmung zu den offensichtlichen Menschenrechtsverletzungen gewirkt und dem mörderischen Tun freie Bahn eröffnet.

Die christliche Tradition des Antijudaismus

Man habe zwar kein Recht, sich heute als „Richter über die Menschen und Gewissen der damaligen Zeit" aufzuspielen. Man fühle sich aber verpflichtet festzustellen, daß kirchliche Interessen damals „objektiv" Vorrang genossen vor den Befehlen des Gewissens und man komme nicht umhin sich zu fragen, „warum dies so gewesen ist".
Die Bischöfe gehen in ihrer Erklärung auch auf den *christlichen Antisemitismus* als Wurzel der Geschehnisse in der Nazizeit ein. Hingewiesen wird auf die – wenn schon nicht direkte, so doch indirekte – Wirkung, die von „antijüdischen Gemeinplätzen" ausgingen, die auf schuldhafte Weise unter Christen während des Prozesses, der schlußendlich zur Shoa führte, im Umlauf gewesen seien. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil habe es im Kirchenvolk eine „Tradition des Antijudaismus" gegeben, die „auf verschiedenen Ebenen die kirchliche Lehre und Unterweisung, Theologie und Apologetik, Predigt und Liturgie bestimmt haben". Auf diesem Boden habe die „giftige Pflanze des Judenhasses" geblüht.
Die Erklärung erwähnt auch die Leistungen von Ordensleuten, Priestern und Laien, die sich für den Schutz verfolgter Juden einsetzten. Dennoch müsse die Kirche in Frankreich anerkennen, daß die „Indifferenz die Entrüstung überwog und daß angesichts der vielfältigen antijüdischen Maßnahmen der Behörden von Vichy das Schweigen die Regel war und das Wort zugunsten der Opfer die Ausnahme blieb".
Dreierlei Arten von *Reaktionen* auf das Bischofswort lassen sich unterscheiden. Sowohl das politische Frankreich wie Vertreter des französischen Judentums reagierten ausgesprochen positiv. Der Präsident des Repräsentativ-Rates jüdischer Organisationen in Frankreich (CRIF), *Henri Hajdenberg*, sprach von einer „fundamentalen Geste" der Bischöfe – „für die Kinder der Opfer und ihre Familien; sodann, weil damit über die Pflicht zur Erinnerung hinaus, Gerechtigkeit geschieht und die Zukunft vorbereitet wird" (vgl. Le Monde, 1.10.97).
Großrabbiner Sitruk bezeichnete den Schritt der Bischöfe als eine „sehr mutige Handlung", an anderer Stelle sprach er in dem Zusammenhang von „Heroismus". Die frühere Ministerin und Europaparlaments-Präsidentin *Simone Weil* sah eine neue Ära in den Beziehungen zwischen Juden und Christen heraufziehen.
Eine entschieden negative Sicht des Vorstoßes der Bischöfe wurde dagegen vom Führer des rechtsextremen Front National verbreitet. In einem Mediengespräch bezeichnete *Jean-Marie Le Pen* die Bischofserklärung als „absolut skandalös". Er finde es „ganz unglaublich", daß Leute, die damals noch nicht geboren gewesen seien, „unter Mißachtung der historischen Wahrheit um Verzeihung" bäten, während man doch wisse, „daß die allgemeine Haltung der Kirche Frankreichs eine Haltung des Mitleids mit den Verfolgten, einschließlich der Juden, gewesen ist".

Eine Kirche, die anerkennt, daß sie nicht Recht hatte

Befragt, ob er glaube, daß über den Inhalt der Erklärung unter den französischen Katholiken Einmütigkeit herrsche, antwortete der Sekretär der Kommission der Französischen Bischofskonferenz für die Beziehungen mit dem Judentum, *Jean Dujardin*, kurz und bündig mit „Nein". Nicht alle seien so weit, eine solche Erklärung anzunehmen. Aber man könne nicht warten, bis tatsächlich alle bereit seien, einen solchen Schritt mitzugehen (vgl. Le Monde, 1.10.97).
Die Wirkungen der Erklärungen innerhalb der Kirche in Frankreich blieben nicht auf das angesprochene Thema selbst beschränkt. Für manchen ist es offenbar bis heute unverständlich, daß sich Bischöfe zum Versagen der Kirche in einer konkreten Frage auf so deutliche Weise bekennen. Der Bischof von Versailles, *Jean-Charles Thomas*, meinte: Eine Kirche, die anzuerkennen beginne, daß sie nicht immer Recht gehabt habe, löse weitere Fragen aus (vgl. Le Monde, 2.10.97).

Eine der am meisten gestellten Fragen war die nach dem *Zeitpunkt* der Erklärung. Bei aller Zustimmung in der Sache meinten viele, die Erklärung komme *zu spät*, andere bestritten nicht, daß sie spät komme, meinten aber, sie komme nicht *zu* spät. Dieser Position schloß sich auch Henri Hajdenberg vom CRIF an.
Die Frage nach dem Zeitpunkt wird indirekt auch berührt, wenn nach der

Vorgeschichte dieser Erklärung gefragt wird. Verschiedene Entwicklungsstränge treffen in ihr zusammen: Innerfranzösisch ist von Bedeutung, daß Staatspräsident *Jacques Chirac* am 16. Juli 1995, unmittelbar nach seinem Amtsantritt, die Verantwortung Frankreichs für die Judendeportationen in einer viel beachteten Rede im Pariser „Winterzirkus" (Vel d'Hiv) anerkannte und damit der Auseinandersetzung mit dieser Schattenseite der französischen Geschichte einen neuen Schub verlieh (vgl. HK, Oktober 1995, 526).

Wesentlich vorbereitet wurde der nun erfolgte Schritt durch die Entscheidung des früheren Lyoneser Kardinals *Albert Decourtray*, eine unabhängige Historikerkommission mit der Erarbeitung eines Berichtes zu beauftragen, um herauszufinden, wie es hatte geschehen können, daß der frühere Geheimdienstchef von Lyon, *Paul Touvier*, sich bis Ende der 80er Jahre dem Zugriff der französischen Strafverfolgungsbehörden entziehen konnte – offenbar gerade auch mit Hilfe aus kirchlichen Kreisen (vgl. HK, März 1992, 108). Kurz nachdem dieser sogenannte Touvierbericht veröffentlicht wurde, tauchte in einer Kulturzeitschrift ein Artikel auf, der dem Jesuiten und Theologen *Henri de Lubac* zugeschrieben wurde und in dem dieser schonungslos die Versäumnisse der katholischen Kirche in Frankreich in der Okkupationszeit offenlegte (vgl. HK, März 1992, 108 ff.).

Das Tabu von Vichy besitzt weiterhin Kraft

Seit nunmehr zehn Jahren ist außerdem bekannt, daß der Vatikan an einem grundlegenden Dokument zur Shoa bzw. zum Antisemitismus und zur kirchlichen Mitverantwortung für ihn arbeitet. Allein in diesem Herbst fanden bzw. finden im Vatikan zwei Tagungen zum Verhältnis von Christentum und Antisemitismus statt, eine von der Jesuiten-Universität Gregoriana veranstaltet, eine andere unter der Leitung des Dominikaners und Theologen des Päpstlichen Hauses, *Georges Cottier*. Mit der Möglichkeit, daß das erwartete Dokument noch in diesem Herbst erscheint, wird z. Z. im allgemeinen nicht mehr gerechnet.

War das Echo auf die Bischofserklärung nun tatsächlich „geteilt" (Die Welt, 2.10.97) oder nur „gemischt" (Actualité Religieuse, 15.10.97)? Wie immer man die Situation bewertet, nicht zu übersehen ist, daß in Frankreich auch 52 Jahre nach Kriegsende das „Tabu von Vichy weiterhin Kraft besitzt" (Bischof Berranger, in: La Vie, 25.9.97). Dies zeigt sich nicht zuletzt auch bei dem beim Schwurgericht in Bordeaux anhängigen Verfahren („Der letzte Prozeß in Sachen Vichy") gegen den früheren Minister *Maurice Papon*.

Noch Mitte der 80er Jahre sagte Kardinal Lustiger in einem Buch-Interview (Le choix de Dieu, Paris 1987), er wisse nicht, wann „wir Franzosen die Geschichte der damaligen Zeit werden schreiben und ihr offen ins Gesicht sehen können, ohne uns neuerlich zu entzweien. Vielleicht müssen wir noch 50 Jahre warten". *K. N.*

Vatikan: Eine Bischofssynode für ganz Amerika

Vom 16. November bis 12. Dezember findet in Rom, drei Jahre nach der Afrikasynode, eine regionale Bischofssynode für Amerika statt. Trotz aller Unterschiede zwischen Nord- und Südamerika betont das Arbeitsdokument zur Synode die gemeinsamen Herausforderungen.

Zwei Monate bevor in Rom die außerordentliche Bischofssynode für Amerika zusammentritt, veröffentlichte das römische Synodensekretariat das dazu fällige „Instrumentum laboris" (Wortlaut in: Origins, 11.9.97, S. 201 ff.). In dieses Arbeitsdokument fanden die Antworten Aufnahme, die von den 24 betroffenen Bischofskonferenzen auf einen als Teil der „Lineamenta" (Wortlaut in: Origins, 15.8.96) vor einem Jahr versandten Fragebogen eingingen.

„Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität"

Die Amerikasynode setzt die Reihe der Sondersynoden fort, die nach dem Wunsch des Papstes ein wichtiges Element der kirchlichen Vorbereitung auf das Jahr 2000 darstellen sollen. Diese Reihe begann 1994 mit einer Synode für *Afrika* (HK, Juni 1994, 304 ff.). 1998 wird eine Bischofssynode für *Asien* folgen, vermutlich 1999 eine weitere – die zweite nach 1991 (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.) – für *Europa*.

Von der ersten Ankündigung bei der Vierten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 1992 an (vgl. HK, Dezember 1992, 542 f.) bis heute begleitet die Amerikasynode die Frage, worin der besondere Wert eines Treffens bestehen könnte, das gesellschaftlich, kulturell wie kirchlich so unterschiedliche Teile der Weltkirche wie Nord- und Südamerika umfaßt. Dazu kommt die Frage, warum eine Begegnung der Episkopate von ganz Amerika in römischer Regie, im Rahmen einer Bischofssynode, veranstaltet wird und nicht auf der Ebene kontinentaler Bischofsräte wie etwa dem CELAM, dem lateinamerikanischen Bischofsrat, und SEDAC, dem zentralamerikanischen Zusammenschluß bzw. – im Fall von Nordamerika – der Bischofskonferenzen.

In seinem Apostolischen Schreiben „Tertio millennio adveniente" von 1994 erwähnte der Papst die Tatsache,

die lateinamerikanischen Bischöfe hätten „im Einklang mit den nordamerikanischen Bischöfen den Vorschlag zu einer *Synode für Amerika* angenommen". Nachgedacht werden solle auf dieser Synode „über die Problematik der Neuevangelisierung in zwei nach Ursprung und Geschichte voneinander so verschiedenen Teilen ein und desselben Kontinents und über die Themenbereiche Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsbeziehungen unter Berücksichtigung des enormen Unterschieds zwischen dem Norden und dem Süden".

„Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus: der Weg zu Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität in Amerika" – so lautet das Thema des Arbeitsdokumentes und auch das Leitwort der Synode selbst. Die christologische Linie dieses Themas schließt nahtlos an die Ansprache des Papstes in Santo Domingo 1992 an.

Wie schon die Lineamenta gliedert sich das Arbeitsdokument in vier Teile, jeder davon in enger Verbindung zum Oberthema „Begegnung mit Jesus Christus". Sie beginnen jeweils mit einer biblisch-theologischen Grundlegung und kommen danach zu Konkretisierungen für den amerikanischen Kontext. Bedeutsam für die Systematik des Arbeitsdokumentes wie aber vermutlich auch für die Methodik der Synodenarbeit dürfte sein, daß es keine Abschnitte oder Kapitel gibt, die sich ausschließlich auf bestimmte Teile Amerikas beziehen.

Der erste Teil des Dokuments reißt zwar die Frage an, wie Jesus Christus im geographischen, historischen und kulturellen Kontext Amerikas zu verkündigen sei, antwortet aber mit für den amerikanischen Kontext wenig spezifischen, lehrhaften Aussagen zum *Mysterium Christi*. Der zweite Teil (überschrieben „Der Weg zur Bekehrung") spricht ein Thema an, das sich wie ein zentrales Anliegen durch das gesamte Dokument hindurchzieht: die Aufforderung zu – nicht nur individuell verstandener – Bekehrung als Antwort auf die angedeuteten Problemfelder kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens.

Das *ekklesiologische* Kapitel des Dokuments umfaßt den dritten Teil (Überschrift: „Der Weg zur Gemeinschaft"). Wie eine programmatische Zusammenfassung dessen, was zum Thema Kirche gesagt wird, heißt es hier, eine „nicht ausbalancierte Christologie" führe leicht auch zu einer „unvollständigen Ekklesiologie". Zu ihr komme es dort, wo pastorale Handlungsweisen ihre Grundlage weniger im Evangelium als vielmehr in vom Evangelium weit entfernten „ideologischen Strömungen" lägen.

Wo bleiben die Stimmen der Ortskirchen?

Ausgehend von einem biblisch grundgelegten Verständnis von „universaler Solidarität" geht der vierte Teil („Der Weg zur Solidarität") auf den Zusammenhang von Evangelisierung und Förderung des Humanums ein. Die kirchliche Soziallehre wird als ein notwendiges Hilfsmittel bezeichnet, um christliche Solidarität voranzubringen. Besondere Bedeutung wird einer Lösung der *Schuldenproblematik* zugemessen.

Wie schon bei früheren regionalen Bischofssynoden ist auch bei diesem Arbeitsdokument kaum der Versuch erkennbar, ausgehend von dem, was in den amerikanischen Ortskirchen gedacht und getan wird, eine Situationsanalyse vorzunehmen. Ein Blick in die angeführten Quellen zeigt, daß hier von dem her argumentiert wird, was Päpste und das Zweite Vatikanische Konzil verlautbart haben. Der Eindruck, daß auf die Stimmen der Ortskirchen nicht wirklich gehört wird, verwischt sich lediglich dadurch etwas, weil verschiedentlich auf die eingegangenen Antworten der Bischofskonferenzen auf die in den Lineamenta enthaltenen Fragen verwiesen wird.

Stärker als die Lineamenta registriert das Arbeitsdokument die *Unterschiedlichkeit* der beiden Teile Amerikas, versucht aber dann doch zu begründen, warum es sinnvoll sei, eine gemeinsame Synode für ganz Amerika abzuhalten. Im ekklesiologischen Kapitel wird darauf hingewiesen, die Communio-Ekklesiologie sei ein wirkungsvolles Zeichen und Werkzeug der Einheit über die regionalen Unterschiede hinweg.

Zu den Aussagen, die gleichermaßen Süd- wie Nordamerika betreffen sollen, gehören auch summarische Schilderungen zur religiös-kirchlichen Lage gleich im ersten Teil. Als international wirksame, kulturelle Trends werden dabei ausgemacht: Pluralismus, Säkularismus, Subjektivismus und moralischer Relativismus, Globalisierung, Wertebewußtsein, Urbanisierung, soziale Marginalisierung. Deutlicher in ihrer sowohl positiven Bedeutung wie aber auch den realen Gefahren wird – gleichfalls für ganz Amerika – auf den Einfluß indigener und afro-amerikanischer Kulturen verwiesen.

Im sozialethisch-diakonischen Kapitel wird die Unterschiedlichkeit der beiden Teile Amerikas mit der Bemerkung zu überdecken versucht, die soziale Situation im Norden sei „in gewisser Weise ähnlich" wie im Süden. Es werden eine Reihe von sozialen Brennpunkten aufgezählt, die – zumindest in der Allgemeinheit einer Aufzählung – gleichermaßen in Nord- wie in Südamerika anzutreffen sind: Flüchtlinge, Arbeitslosigkeit, Verarmung, Drogenmißbrauch, Gewalt, Jugendkriminalität u. a.

Sowohl das Verhältnis zur *modernen Kultur* als auch die innere Lage der *Kirche* betreffend werden als positiv und negativ ausgewiesene Tendenzen gegenübergestellt. Einerseits werden Zeichen religiöser Lebendigkeit registriert, andererseits wird auf Erscheinungen hingewiesen, die der „Reinigung" und der „Erneuerung" bedürften. Als problematisch wird etwa ein „Mangel an Harmonie" zwischen dem Ordenscharisma und der Autorität der Bischöfe festgestellt. Den Diözesanpriestern legt das Dokument mehr Verständnis für Ordensleute und Mitglieder geistlicher Bewegungen nahe. Angemahnt wird eine „unvollständige Anwendung" der Bestimmungen des Zweiten Vatikanums für Räte auf Diözesan- und Pfarrebene; außerdem die

„unkorrekte Anwendung" der Prinzipien der liturgischen Erneuerung.
Zu den Zeichen von kirchlicher *Uneinheit* werden im Kirchenkapitel gezählt: Autoritarismus, Klerikalismus, Antiklerikalismus, Zurückweisung legitimer Autorität in der Kirche, Individualismus, Mangel an Dialogfähigkeit, mangelnde Zusammenarbeit zwischen manchen geistlichen Bewegungen und den Diözesen, ideologische Polarisierung („Traditionalismus" vs. „Progressismus") bei Fragen sozialer Gerechtigkeit, aber auch in der Moraltheologie und bei der Liturgie, „konfliktverschärfende Haltungen" in Zusammenhang mit Fragen, „in denen sich das Lehramt bereits geäußert hat (Frauenordination, Zölibat, Unauflöslichkeit der Ehe u. a.)".
Als kennzeichnend für die Situation Lateinamerikas wird darauf verwiesen, daß der „komplexe soziale Kontext" zur Entstehung von Basisgemeinschaften und zur Entwicklung der „Theologie der Befreiung" geführt habe. Im „Rest Amerikas", sprich in Nordamerika werde die Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft dagegen vielfach beeinflußt durch die „bürgerlich-demokratische Tradition". Hier bestehe die Versuchung, „kirchliche Gemeinschaft nach den gleichen Kriterien aufzubauen wie die bürgerliche Gesellschaft" (was vor allem heißt: „Recht auf Widerspruch, der Wille der Mehrheit, bei der Leitung und sozialen Fragen den Ausschlag zu geben usw."). Solche Tendenzen werden als der „vertikalen Dimension" von Kirche zuwiderlaufend zurückgewiesen.
Zu den Stellen mit besonders scharfer Kritik gehören die zu den *Sekten* bzw. den neuen religiösen Bewegungen. Hervorgehoben wird die antikatholische Stoßrichtung der Arbeit vieler Bewegungen in Lateinamerika. Lateinamerika sei aber „nicht nur christlich, sondern katholisch". Deutlich fällt auch die Distanzierung vom „New Age" aus. Die „religiöse Identität Amerikas" sowie der „christliche und katholische Glaube" würden davon negativ berührt.
Selbst wenn methodisch bereits mit den beiden Vorbereitungsdokumenten erkennbar ist, daß es schwierig werden wird, immer ganz Amerika im Blick zu haben, ist nicht ausgeschlossen, daß genau dies auch die besondere Chance der bevorstehenden Synode ausmachen könnte. Ähnlich wie sich die afrikanischen Teilnehmer in ihrer Bischofssynode auf für sie neue Weise als aufeinander verwiesen, als Gemeinschaft erfuhren, könnte dies auch den Amerikanern aus Nord und Süd passieren.
Gelingen kann dies allerdings wohl nur, wenn das Spezifische der verschiedenen Kontexte ausreichend genau und differenziert wahrgenommen wird. Ob dies tatsächlich der Fall sein wird, daran haben jedoch nicht nur manche amerikanischen Beobachter ihre Zweifel. *K. N.*

An der Seite der Schwachen

Der Deutsche Caritasverband wird 100 Jahre alt

Mit über 24 000 Einrichtungen, 430 000 hauptberuflichen Mitarbeitern und etwa einer halben Million Ehrenamtlichen ist der Deutsche Caritasverband (DCV) der größte Wohlfahrtsverband in Deutschland. Am 9. November jährt sich seine Gründung zum hundertsten Mal: Anlaß, sich des Orts der organisierten Nächstenliebe im Spannungsfeld von Staat, Gesellschaft und Kirche heute zu vergewissern. Der Autor unseres Beitrags lehrt Praktische Theologie und Sozialethik an der Universität des Saarlandes.

Im Rückblick war es zweifellos eine geniale Initiative, die den Freiburger Bischofskaplan Lorenz Werthmann, den Sozialpolitiker Franz Hitze, den Juristen Maximilian Brandts, den Kapuzinerpater Cyprian Fröhlich, den Fabrikanten Franz Brandts und August Pieper, den Generalsekretär des Volksvereins, zusammenführte und nach mehrjähriger Vorarbeit (das Haus Herder diente als Treffpunkt) am 9. November 1897 in Köln den „Charitasverband für das katholische Deutschland" ins Leben rufen ließ. Erfunden werden brauchte institutionelle Caritasarbeit zwar nicht; denn Einrichtungen und organisierte Liebestätigkeit, die sich der Armen, Kranken und Fremden annahmen, gab es schon seit den ersten christlichen Gemeinden, die dabei ihrerseits auf die Praxis der jüdischen Synagogengemeinden zurückgreifen konnten. Das Geniale der Initiative der Gründer lag vielmehr im Willen, all die vielen kleineren und größeren Aktionen, Einrichtungen und Vereine zu bündeln, ihre Arbeit zu koordinieren und nach Möglichkeit die jeweils optimale Hilfe zu leisten.
Gezielter, schneller, besser, d. h. qualitativ und quantitativ mehr helfen mittels Organisation des vielfältig Vorhandenen – das war die innere Logik dieser Gründung. Zusätzliche publizistische und politische Möglichkeiten ergaben sich daraus von alleine. Von vornherein stand nicht nur Idealismus im Zielpunkt, sondern auch *Professionalität*. Deshalb legte man Wert auf ein umfassendes Informationszentrum (Biblio-

thek), auf Fachzeitschriften und langfristig auch auf die akademische Verortung.
Die Motive für diese Initiative waren vielschichtiger, als man das im Rückblick zu unterstellen geneigt ist. Erkennen wir heute doch vor allem das Bemühen, die die Industriearbeiter und ihre Familien proletarisierenden und Gesellschaft zerstörenden Folgen der Industrialisierung wenn nicht auszugleichen, so doch wenigstens abzumildern. Tatsächlich spielte aber auch die Überlegung eine wichtige Rolle, wie man die Kirche in einer vom Staat freigegebenen Gesellschaft präsent und kraftvoll halten könne: nach der einen Seite hin fühlte man sich in einer gewissen Konkurrenz zu den politisch ohnehin dominierenden *Protestanten*, die mit der inneren Mission bereits seit 1848 über eine gut funktionierende und einflußreiche Organisation der Wohlfahrtspflege verfügten; nach der anderen wollte man den *Sozialisten*, die sich der Interessen der am stärksten Betroffenen annahmen und ihnen auf dem Weg der Politik Gehör verschaffen wollten, nicht einfach das Feld überlassen.

Ein „Wertemilieu", das nach innen identitätsstiftend wirkte

Die Gründung des Caritasverbands war so gesehen auch Teil des Versuchs, in einer stark veränderten ökonomischen und sozialen Konstellation ein zentrales gesellschaftliches Feld aus den eigenen Glaubensressourcen heraus zu gestalten und gegen andere Anbieter zu behaupten. Gleichzeitig bildete die Caritas-Kultur ein „Wertemilieu" (*Karl Gabriel*), das in den Binnenraum von Kirche identitätsstiftend wirkte.
Ihre Zukunftsträchtigkeit und Erfolgsgeschichte verdankt die Gründung des Caritasverbands letztlich vor allem zwei Eigenheiten: Sie trat von Anfang an als klassenübergreifender Akteur auf, dessen Hilfeleistungen sich zu einem nicht geringen Teil gezielt auf die Überwindung der in biographischen Schicksalen konkret auftretenden Risse der Gesellschaft richteten (Frauenfürsorge, Mädchenschutz, Familienpflege, Landfrauenhilfe und vieles andere mehr). Zum anderen gelang es ihr, dem zentralen Element des ererbten christlichen Ethos, der Nächstenliebe, eine den veränderten Lebensbedingungen entsprechende, zeitgemäße Deutung (Solidarität mit den Hilfebedürftigen) zu geben.
Das war nicht zuletzt deshalb eine imponierende Leistung, weil die Praxis der Nächstenliebe zwar in Individualmoral und Spiritualität (besonders derjenigen der Orden) einen hohen Rang einnahmen, aber die organisierte Barmherzigkeit, in der frühen Kirche Fortsetzung und selbstverständlicher Ausfluß der gemeindlichen Eucharistie, sowohl in der Ekklesiologie wie auch in der Sakramentenlehre der damaligen, weitgehend neuscholastisch geprägten Theologie so gut wie keine Rolle spielte.

Beides trug bis zur Stunde wesentlich dazu bei, daß der christliche Glaube und die Kirche trotz unübersehbarer Einbußen an gesellschaftlichem Einfluß und trotz Rückgang konfessionsspezifischer Praktiken in der Alltagskultur in einem solchen Maße in der Gesellschaft sichtbar und geachtet blieben, wie es bis heute der Fall ist. Daß die Kirchenleitung damit nicht gleich Schritt hielt und Werthmann zunächst vergeblich um die Anerkennung seiner Gründung durch die Bischöfe warb (sie erfolgte erst 1916 unter dem Druck des Ersten Weltkriegs!), konnte der Entwicklung und dem Gedeihen der Gründung nicht dauerhaft schaden. Selbst dem totalitären Staat gegenüber konnte sich dieser Verband trotz Versuchen der Gleichschaltung und trotz schmerzlicher Ein- und Übergriffe wie der Ermordung Tausender Behinderter im Rahmen der „Aktion Gnadentod" behaupten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg bewährte er sich ebenso als eines der wenigen noch funktionierenden Hilfsnetze. Seine Stellung war so stark, daß er in der jungen Bundesrepublik zusammen mit den anderen, zum größten Teil wiedergegründeten Wohlfahrtsverbänden zu einem der einflußreichsten Partner bei der Entwicklung der sozialstaatlichen Ordnung wurde. Auch als mit der deutschen Einheit nicht nur das abrupte Ende der sozialistischen Wohlfahrtsstrukturen eintrat, sondern auch etliche neuen Notlagen entstanden, erwies sich der DCV als vital und flexibel genug, die gigantische Aufgabe, Zentren der Hilfe, des Rats und der Hoffnung aufzubauen, ohne Zögern in Angriff zu nehmen.
Die Gründer des Caritasverbandes wählten als rechtliche Form für ihre Organisation den *Verein*. Mit diesem Instrument machten sie sich eine Möglichkeit zunutze, die in Deutschland erst im Gefolge der Paulskirchenverfassung zugestanden und zuletzt noch im Zusammenhang des Kulturkampfs Einschränkungen erlitten hatte. Mit der Wahl dieses Modells der Vereinigung aus dem bürgerlichen Recht brachten sie aber vor allem zum Ausdruck, an welchem gesellschaftlichen Ort sie das Wirken ihrer Gründung angesiedelt wissen wollten. Denn den Verein macht es aus, daß er ein „freiwilliger, auf Dauer angelegter und körperschaftlich organisierter (d. h. in diesem Zusammenhang vor allem: vom Wechsel der Mitglieder unabhängiger) Zusammenschluß natürlicher oder juristischer Personen zu einem gemeinsamen Zweck" ist (*Marcus Lutter*, Staatslexikon 7. Auflage, Band 5, Spalte 614).

Da diese Rechtsgestalt dem Kirchenrecht fremd ist, bedeutet die institutionelle Ordnung des sozialen Engagements im Raum von Kirche als Verein einerseits sozialpolitische Aktionsmöglichkeiten über die kirchlichen Strukturen hinaus. Andererseits setzt sie die Zuständigkeit des Staats für die strukturelle Bekämpfung von Not, die Organisation der Vorsorge für Risiken und die Hilfe im akuten Fall (zumindest was die materielle Subsistenzsicherung betrifft) voraus, versteht sich selbst aber als Ergänzung und auch als Gegengewicht. Ihre Besonderheit besteht inhaltlich in der ganzheitlicheren, auch Familie, Seele und noch ruhende Veränderungspotenzen umfassende Wahrnehmung der von Not betroffenen Menschen, formal in der Mobilisierung kleinerer gesellschaftlicher Gebilde, samt ehrenamtlichem Einsatz und Gruppensolidarität. Positiv ausgedrückt will man im

kirchlichen Kontext und aus ihm heraus wirken und mit den (damals allerdings erst in Teilen errichteten) sozialstaatlichen Systemen kooperieren, ohne allerdings zu einem bloßen Werkzeug des staatlichen Leistungsnetzes zu werden.
Es ist klar, daß eine derartige Mittelstellung in der sozialrechtlichen und -politischen Realität nicht ohne Spannungen bleiben kann. Derartige Konflikte traten beipielsweise immer wieder beim Umfang der Regulierung der Arbeit freier Träger durch den Staat auf. Der Caritasverband mußte sich während seiner hundertjährigen Geschichte in bezug auf den Sozialstaat auch immer wieder der Gefahr erwehren, sich entweder seinen Leistungsbereitschaften nur komplementär einzufügen oder aber in Konkurrenz zu ihnen zu treten. Im einen Fall würde er den Staat davon entlasten, Probleme, die vorhanden sind, als soziale und damit veränderbare wahrnehmen zu müssen; im anderen Fall aber müßte es zwangsläufig zu einer Verschwendung personeller und sächlicher Kapazitäten kommen, die dann anderswo fehlten.

Strukturelle Veränderungen im sozialpolitischen Umfeld

Tatsächlich sind beide, die Institutionen des Sozialstaats und die kirchlich-caritative Tätigkeit als Exempel und wichtigste Konkretion freier gesellschaftlicher Wohlfahrtspflege, stark aufeinander angewiesen: Letztere könnte nie leisten, was der Sozialstaat seinen Bürgern an Sicherheit bietet. Andererseits brauchen viele menschlichen Nöte mehr oder ganz anderes als korrekte Bedienung, rationelle Organisation und materielle Kompensation. Außerdem lebt auch die sozialstaatliche Wohlfahrtskultur auf Dauer davon, daß die diesbezüglichen ethischen und personellen Ressourcen irgendwo in der Gesellschaft hervorgebracht und bestärkt werden.

Das Sozialrecht der Bundesrepublik hat diese Einsicht in das wechselseitige Angewiesensein von staatlicher Sozialpolitik und nichtstaatlichen Wohlfahrtsinitiativen im Grundsatz der *Subsidiarität* rechtlich anerkannt und zugleich ihre Beziehung normiert. Dieses Prinzip beinhaltet zunächst lediglich, daß der Staat die Aufgaben, die von den kleineren Einheiten und gesellschaftlichen Initiativen selbst erfüllt werden können, belassen und erst dann und dort eingreifen soll, wo diese überfordert sind. Durch ein Grundsatzurteil des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1967 wurde dieses Prinzip aber darüber hinaus auch als Vorrang der freien Träger vor jeder staatlichen Sozialaktivität interpretiert.
Wenn nicht alles trügt, scheint diese spezifische Auffassung des Subsidiaritätsprinzips derzeit ganz unspektakulär an Boden zu verlieren. „Schuld" daran ist weder der jahrelange wissenschaftliche Streit um seine richtige Interpretation noch seine erklärte Absetzung von den Grundwerten der Politik (in der politischen Rhetorik scheint das Subsidiaritätsprinzip sogar eher Konjunktur zu haben). Der Grund ist vielmehr darin zu sehen, daß die subsidiär gegeneinander abgehobenen Sphären von Staat, freier Wohlfahrt und individueller Subjektivität in Wirklichkeit längst nicht mehr so klar getrennt sind, wie es das Ideal vermuten läßt, sondern vielfältig und dicht miteinander verflochten sind. Zum anderen ist auch innerhalb der genannten Sphären einiges in Bewegung geraten.

Erinnern wir nur an die markantesten dieser Veränderungen: Den öffentlichen Händen fehlt an allen Enden das Geld. Der Gesetzgeber zeigt sich entschlossen, das Wachstum der Kosten für soziale Dienstleistungen einzudämmen (Gesundheitsreform, Reform des Bundessozialhilfegesetzes usw.). Die demographische Entwicklung stellt die früher funktionierenden Lasten-Leistungs-Gleichgewichte zwischen den Generationen auf den Kopf. Eine Fülle privater Anbieter von Pflege-, Betreuungs- und Hilfeleistungen tritt mit den großen Wohlfahrtsverbänden wie der Caritas in Wettbewerb. Eine Vielzahl von Selbsthilfegruppen ist entstanden und versucht, an den öffentlichen und privaten Ressourcen zu partizipieren. Die Kosten der Deutschen Vereinigung beschleunigen all diese Entwicklungen erheblich.
Die Folge: Wie bei den anderen Wohlfahrtsverbänden auch geraten die Einrichtungen des DCV unter den Druck, ihre Leistungen billiger und besser anzubieten. „(Dienstleistungs-)Unternehmen" (im Unterschied zu den herkömmlichen „Einrichtungen" auf Wirtschaftlichkeit bedacht), „Marketing", „Wettbewerb", „Effizienz", „Qualitätskontrolle" und sogar „Kundenorientierung" sind die profanen Zauberwörter dieser von außen induzierten Diskussion. Ihr können und dürfen sich der Verband und die Verantwortlichen nicht verschließen. Denn es geht dabei nicht nur um die Zukunft vieler bewährter Einrichtungen, sondern à la longue auch um die *Akzeptanz* der vom Caritasverband geleisteten Arbeit in der Öffentlichkeit; kritische Töne über die sozialrechtliche Vorrangstellung der konfessionellen Wohlfahrtsverbände und ihr Finanzgebaren sind gelegentlich schon zu hören. Solches Sicheinlassen auf die Diskussion über die Wirtschaftlichkeit schließt nicht aus, sondern gerade ein, daß viel schärfer auch die Frage nach dem christlich-praktischen Profil gestellt und überlegt wird, wo man diese Entwicklung mitmachen kann und wo man als christlich gebundener Verband andere Zeichen setzen muß.

Vielfältige Kirchlichkeit

Für die Gründer und viele Generationen von Caritas-Engagierten war klar, woran die *Kirchlichkeit* festzumachen sei: am Liebesethos des Evangeliums – mag es nun unter dem Leitmotiv der Barmherzigkeit, der Gnade (immerhin hießen sowohl der Verband als auch die Zeitschrift noch bis 1921 „Charitas"!) oder der Nächstenliebe expliziert werden – sowie an der formellen Zugehörigkeit zur Kirche in ihrer hierarchischen Gegliedertheit. Dabei hatte der Caritasverband aufgrund seiner Organisationsform „Verein" stets eine eigene Führungsstruktur, die sich über die Mitgliedschaft örtli-

cher, regionaler und diözesaner Vereinigungen sowie problemgruppenspezifischer Fachverbände, die rechtlich gegenüber dem Gesamtverband über ein erhebliches Maß an Autonomie verfügen, gestaffelt aufbaut. Gleichwohl ist diese eher föderative „Zweitstruktur" der kirchenrechtlichen Leitungsstruktur zugeordnet und personell wie amtlich eng mit ihr verflochten.
Seit geraumer Zeit ist in diesen Status quo Bewegung gekommen, die zu einem immer wieder aufflackernden Streit um die Kirchlichkeit der Mitarbeiter geführt hat. Dieser Streit wurde bisweilen allzu vordergründig ausgetragen. Vordergründig deshalb, weil kaum ein Mitarbeiter die Loyalität zu Verband, caritativer Aufgabe und Kirche grundlegend in Frage stellt, sondern schon durch die Wahl des Arbeitsfelds und des Dienstgebers einiges an spezifischer Motivation, an Abstrichen für Karriere und Entlohnung einbringt. Vordergründig auch insofern, als sich Kirchlichkeit kaum mehr ausschließlich an den Kriterien Gottesdienstbesuch und Nichtgeschieden messen läßt.

In ihrem Kern geht es in dieser Debatte jedoch um Gewichtigeres und zugleich Mehrfaches; und zwar zunächst einmal um den Stellenwert des diakonischen Tuns in und für Kirche. Und das lesen Mitarbeiter vor allem daran ab, wie sie Kirche konkret erfahren, also am Gottesdienst, an der Predigt, an dem, was Verantwortliche in der Öffentlichkeit sagen, am Gemeindeleben. Zweites Vatikanum, Gemeinsame Synode, Pastoraltheologen und zuletzt die Gemeinsamen Worte von katholischer Bischofskonferenz und evangelischer Kirche haben in den zurückliegenden Jahrzehnten viele grundlegenden Aussagen zum Rang des Diakonischen gemacht und es sogar zu einem der Grundvollzüge von Kirche erklärt, mit erheblichen Konsequenzen für Gemeindebezug und Sakramentenkatechese. Allein, es sind bislang weitgehend normative Bestimmungen geblieben, die sich von sensiblen Caritasmitarbeitern in dem, was sie von Kirche im Alltag wahrnehmen, eher selten identifizieren lassen.

Eine zweite Komponente des Problems ist das, was man unter dem Stichwort *Personalmanagement* zusammenfassen könnte. Dies betrifft zunächst einmal die Führung des Personals. Erfährt es sich nur als Objekt von Entscheidungen, die anderswo fallen und die unter Umständen auch von sachfremden Gesichtspunkten mitbestimmt sind, oder gibt es für die Mitarbeiter Möglichkeiten, im Lauf der Zeit erworbene Kompetenzen in die Weiterentwicklung einzubringen? Neben Arbeitsrecht, Laufbahn und Mitarbeitervertretung könnten sehr bald Zusatzqualifikationen, Weiterbeschäftigung in einer neuen Funktion wichtige Themen werden. In dasselbe Feld gehört schließlich auch die Frage der persönlichen Betreuung, Motivation und spirituellen Stärkung der Mitarbeiter. Die da und dort vorhandene Vorstellung, daß man eine ausgeprägte Spiritualität als persönliche Zugangsvoraussetzung für die berufliche Tätigkeit in der Caritas erwarten darf, ohne für ihre Entstehung und Kultivierung sorgen und investieren zu müssen, ist zumindest eigenartig. Daß alle diese Fragen für die Mitarbeiter eine so wichtige Rolle spielen, dürfte auch damit zusammenhängen, daß die Caritas mehr als jeder andere Bereich von Kirche heute ein Feld der Laien geworden ist.
Und schließlich steht die Kirchlichkeits-Debatte auch noch für die Forderung, daß eine Großorganisation wie der Caritasverband seine eigene *„Philosophie" und Identität* braucht, die plausibel machen, aus welchen Wurzeln und mit welchem Ziel diese Institution lebt. Diese Forderung ist nur zu berechtigt, weil in der weltanschaulich und ethisch pluraler werdenden Gesellschaft die Gefahr größer ist, daß sie in den Augen der Öffentlichkeit gegen jeden anderen Anbieter von sozialer Leistung austauschbar erscheint.
Freilich wird für diese unverwechselbare Identität kirchentreue Gesinnung und persönliche religiöse Praxis der einzelnen Mitarbeiter in Zukunft ebenso wenig genügen können wie die rechtlich-organisatorische Zugehörigkeit zur Kirche oder das gemeinsame Logo. Viel stärker werden Faktoren wie ein überzeugendes Profil im Umgang der Betreuung und der Intensität der Zuwendung zu den Menschen, die hier Hilfe suchen, das Betriebsklima, Familienfreundlichkeit, die Begleitung von Sterben und Verlust, die Option für die Schwächeren (auch und gerade bei der Erwirtschaftung) ausschlaggebend sein für die Identität eines speziellen Dienstes und das Verständnis von Caritas insgesamt. Denn in ihnen verkörpert sich das zugrundeliegende Bild vom Menschen erfahr- und vergleichbar.

Nicht nur Dienstleister, sondern auch Anwalt

Parallel zur so verstandenen Kirchlichkeit müßte ein Prozeß der *Diakonisierung der örtlichen Gemeinden* auf breiter Front in Gang kommen. Diese verfügen nämlich aufgrund der Überschaubarkeit, der Vertrautheit und auch der Möglichkeit gemeinsamen Handelns auf der Basis verbindender Überzeugungen über eine Reihe besonderer Chancen des Helfens. Eine derartige Diakonie der Normalität (die verbandliche Caritas wäre als deren professionelle Fortsetzung für all jene Probleme anzusehen, die sich mit Alltagszuwendung nicht mehr lösen lassen!) hätte auch den Vorzug, daß sie soziales Leiden wie auch soziales Helfen in den gewohnten Lebenszusammenhängen beläßt und nicht isoliert oder gar funktional aufspaltet. Diese Erfahrung ist vermutlich ein entscheidender Faktor für die Generierung ehrenamtlicher Mitarbeit, für die Übernahme aktiver Mitverantwortung und das Ethos helfender Berufe insgesamt. Daß zu solcher Diakonisierung alle Mitglieder einer Gemeinde aufgerufen sind, sollte sich nicht nur in Appellen zum Spenden ausdrücken, sondern auch in der Organisation von konkreten Möglichkeiten, anderen Menschen Zeit, Ideen, Rat, Kompetenz und Fähigkeiten zur Verfügung zu stellen.

Pünktlich zum hundertsten Geburtstag hat sich der Caritasverband nach einem mehrjährigen und auf allen Ebenen durchgeführten Prozeß der Erarbeitung ein *Leitbild* gegeben (vgl. HK, Juni 1997, 275 ff.). Es soll das Profil der gesamten

Organisation nach innen wie nach außen schärfen und gleichzeitig den caritativen Dienstleistungen ihre besondere Identität geben. Das ist sicher ein hohes Ziel, und Skeptiker werden es leicht haben, das Leitbild als idealen Überbau abzuqualifizieren, der mit den speziellen Leistungen der einzelnen Einrichtungen vor Ort eher wenig zu tun hat. Gleichwohl könnte das Leitbild als eine Art Initialzündung wirken, die eine Tür öffnet zu einer breiten Klärung und Profilierung im einzelnen, an der alle Einrichtungen und sämtliche Mitglieder arbeiten. Darüber hinaus bildet es einen von sämtlichen Beteiligten und Verantwortlichen (die Bischöfe eingeschlossen) getragenen Gesamtrahmen caritativer Arbeit.
Das ist kaum zu überschätzen, weil es nach innen die Möglichkeit belegt und für die nächste Zukunft auch garantiert, daß amtliche Erwartungen, professionelle Standards sowie persönliche Erfahrungen und Einstellungen der Mitarbeiter, die naturgemäß in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander stehen, miteinander vermittelt werden können. Nach außen aber schafft es die Möglichkeit, die vielfältigen und in sich so unterschiedlichen Dienste sowohl gegenüber der Öffentlichkeit als auch gegenüber der staatlichen Verwaltung als von einer einzigen Werte- und Handlungsgemeinschaft getragen darzustellen.

Unter diesen Prämissen kann man im Leitbild bezeichnende Akzente finden, an denen sich ablesen läßt, daß der Verband keineswegs dort stehen geblieben ist, wo er früher einmal erfolgreich war, sondern daß er auf Veränderungen und Umbrüche in Gesellschaft und Kirche sensibel reagiert. Eine dieser markanten Reaktionen besteht in der Selbstverpflichtung, in stärkerem Maße als bisher gesellschaftlicher und politischer *Anwalt für die Armen* und alle, die mit der Dynamik unserer Gesellschaft – sei es materiell, sei es psychisch – nicht Schritt halten können, sein zu wollen. Anwalt sein – das bedeutet nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie, Regierung, Parteien und politische Verantwortungsträger anzuklagen; sondern es heißt vor allem, ein ungeschminktes Bild von der Realität zu zeichnen, die im Zuge der eigenen Arbeit mit den Menschen wahrgenommene Not öffentlich bekanntzumachen, Verdrängungen und Verzweckungen aufzudecken, Ursachen und Zusammenhänge offenzulegen, über gangbare Auswege nachzudenken.
Wie das nüchtern, solide und doch gleichzeitig engagiert geschehen kann, haben die Forschungsaufträge und Resultate der Armuts- und der Lebenslagenuntersuchung (vgl. HK, Juni 1993, 278ff.) exemplarisch gezeigt. Schon allein durch ihre gezielte öffentliche Thematisierung können Nöte unter Umständen „politikfähig" gemacht werden. Dies wiederum kann den Weg zu einer Neuorientierung des staatlichen Umgangs mit ihnen öffnen.

Ein weiterer neuer Akzent ist darin zu erkennen, daß sich die verbandliche Caritas aus ihren eigenen Erfahrungen heraus immer stärker herausgefordert sieht, Solidaritätspotentiale bei einzelnen wie bei gesellschaftlichen Gruppen, gemeinnützigen Einrichtungen, Selbsthilfeinitiativen sowie Bekanntschaftsbeziehungen zu entdecken, zu aktivieren und zu stärken. Von daher ist die *Debatte um das Ehrenamt* zu verstehen. Deren primärer Sinn ist ja nicht die Sanierung öffentlicher Haushalte, sondern zum einen die gesellschaftliche und soziale Anerkennung der Tätigkeiten außerhalb der Erwerbsarbeit, zum anderen die Erleichterung von Lasten, die einzelne auf sich nehmen, die aber auch vielen anderen zugute kommen (z. B. die Erziehung von Kindern), ferner auch die Pflege der menschlichen Fähigkeiten Teilen, Anteilnehmen, Sichkümmern und Helfen überhaupt. Erste Ideen, wie solche Solidarressourcen praktikabel organisiert und zu sinnvollem Einsatz gebracht werden können, sind in der Erprobung (Freiwilligenzentren, Ehrenamtsbörsen) (vgl. HK, März 1997, 115f.).
Schließlich fällt auf, daß es im Leitbild, aber eben keineswegs nur hier, für notwendig erachtet wird, im Zusammenhang der Vergewisserung über gesellschaftliche Veränderungen und ihre Steuerung nachdrücklich die Frage nach dem *Menschenbild* zu artikulieren. Weniger denn je geht es dabei um die pathetische Vertiefung ins Grundsätzliche oder um das Bedürfnis systematischer Vollständigkeit denn um eine Art von Gewissenserforschung. Diese mutet der Gesellschaft und jedem einzelnen entgegen der scheinbar allgemein verabredeten Plausibilitäten z. B. die Frage zu, ob sich über den Menschen nicht doch mehr sagen lasse, als daß er in allem vom Streben nach Eigennutz und Selbstverwirklichung bewegt sei. Oder die Frage, ob in den mehrheitlich favorisierten Lebensmodellen und Normalitätskonzepten Schwäche, Scheitern und Einschränkungen durch Behinderung oder Krankheit überhaupt einen Platz haben. Und auch die, ob derjenige, der seine Würde nicht aus eigener Kraft wahren und darstellen kann, nicht gerade einen Anspruch auf unsere Hilfe hat, und dies allein schon aus dem Grunde, weil er wie wir selber Mensch ist.

Soziales Engagement in der Zivilgesellschaft

In den hundert Jahren seines Bestehens hat der Deutsche Caritasverband mehrere tiefgreifende *Veränderungen* erlebt und bewältigt. Man denke an die Veränderung des Aufgabenspektrums im Gefolge der Weltkriege, später der Dekolonisation und seit einigen Jahren der globalen Migration. Oder man denke an die gravierenden Veränderungen in der Personalstruktur der Mitarbeiterschaft (z. B. betrug der Anteil der Ordensangehörigen an der Mitarbeiterschaft 1950 noch 57 Prozent; 1994 war er auf vier Prozent gesunken [nach Karl Gabriel, in: *Erwin Gatz* (Hrsg.), Geschichte des kirchlichen Lebens, Band V, S. 445]). Oder man vergegenwärtige sich einmal die völlig veränderten Berufsqualifikationen.
Heute sieht sich die verbandliche Caritas zwei weiteren einschneidenden Veränderungen gegenüber: einerseits einer stürmischen *Ökonomisierung*, die tendenziell alle Lebensbereiche, auch den Sektor der sozialen Dienstleistungen, erfaßt hat und die Zusammenhalt schwieriger und Solidarität knapper macht. Andererseits kann sich der Verband nicht mehr im gleichem Maß wie in den Anfangszeiten und bis in die

jüngere Vergangenheit hinein auf einen starken, ethisch homogenen und auch politisch einflußreich formierten Katholizismus stützen.

Infolgedessen besteht eine wichtige Zukunftsaufgabe des Caritasverbandes darin, neue *Potentiale von Helfern* zu erschließen und angemessene *Organisationsformen* auszubilden, in und mit denen diese caritatives Handeln verwirklichen können. Dazu wird er sich auch mit den Lebens-, Sinn- und Aktionsformen der neuen sozialen Bewegungen, der Bürgerinitiativen, Solidaritätsgruppen und anderen Nichtregierungsorganisationen auseinandersetzen und von ihnen lernen müssen. Denn die Art und Weise, wie Solidarität gelebt und eingeübt wird, macht derzeit offensichtlich einen Wandel durch: „An die Stelle herkömmlicher Formen der Solidarität tritt zunehmend die freiwillige solidarische Einbindung in Gruppen, die häufig durch gemeinsames Engagement für eine gemeinsame Sache neu entstehen." (Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Nr 157). Das *Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* vom Frühjahr dieses Jahres (vgl. HK, April 1997, 177 ff.) spricht deshalb in einem bemerkenswerten Abschnitt von der Notwendigkeit, eine neue „Sozialkultur" zu fördern (Nrn 221–223). Das läuft letztlich auf nichts anderes als auf eine Aufforderung zu einer aktiveren Beteiligung aller Bürger an der Gesellschaft hinaus, die nicht nur durch die Vielfalt freiwilliger Zusammenschlüsse an Zusammenhalt gewinnt, sondern ohne solche intermediären Gemeinschaften gar nicht existieren könnte.

Möglicherweise wird sich deshalb der Caritasverband in nicht allzu ferner Zukunft nicht mehr mit der Rolle des Hilfeleisters begnügen dürfen, sondern gleichzeitig auch Netzwerk und Plattform für die Bündelung und Aktivierung von Solidaritätsinitiativen sein müssen. Bereitschaften zu sozialem Engagement sind reichlich vorhanden, auch heute. Es wird darauf ankommen, ihnen Räume, Gelegenheiten und organisatorische Unterstützung anzubieten. Die motivationalen und infrastrukturellen Ressourcen, die der Caritasverband in diesen Prozeß hineingeben könnte, sind nicht eben die schlechtesten. Dies zeigt schon jetzt die große Zahl von Ehrenamtlichen, die sich unter seinem Dach engagieren. Deren öffentliche Anerkennung könnte vielleicht der nächste und derzeit dringlichste Schritt einer Förderung der Sozialkultur sein, für den sich der Verband öffentlich einsetzen muß.

Konrad Hilpert

„Hochschulen nicht schlechtreden"

Ein Gespräch mit HRK-Präsident Klaus Landfried

Ende August einigten sich die Wissenschaftsminister von Bund und Ländern auf einen Entwurf für ein neues Hochschulrahmengesetz. Über dessen Chancen und Grenzen, die zurückliegende Debatte zur Krise und Reform des deutschen Hochschulsystems sowie über weitergehende Lösungsansätze sprachen wir mit dem Präsidenten der Hochschulrektorenkonferenz, Professor Klaus Landfried (Kaiserslautern). Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Landfried, als das Bundeskabinett Mitte September dem Entwurf für ein neues Hochschulrahmengesetz zustimmte, kommentierte Bundesbildungsminister Jürgen Rüttgers in Abwandlung eines Schlachtrufs der 68er Studentenrevolte, jetzt komme „frischer Wind unter die Talare". Wo muß heute in das deutsche Hochschulsystem frischer Wind hineingeblasen werden, und wie heftig muß er wehen?

Landfried: Wenn es denn frischen Wind braucht, dann unter den Ärmelschonern der Ministerialbeamten ebenso wie unter Talaren, in Labors und studentischen Köpfen. Eine nüchterne Bestandsaufnahme zeigt: Betrachtet man die deutschen Universitäten, Fachhochschulen, Kunst- und Musikhochschulen von außen, etwa aus Amerika, England oder auch Osteuropa, so zeigt sich, daß die Deutschen vielfach beneidet, die Leistungen dieser Hochschulen sehr wohl anerkannt werden. Die Diskussion über die Lage der Hochschulen sollte daher bei uns nicht zu laut, sondern sachgerecht geführt werden. Das Risiko, ein in vielen Feldern funktionierendes und leistungsfähiges System schlechtzureden, ist zu groß.

HK: In den letzten Jahren war zwar viel von der dringenden Reformbedürftigkeit der Hochschulen die Rede, die Reformen selbst aber schienen nicht in Gang kommen zu wollen …

Landfried: So sympathisch und notwendig die Novellierung des Hochschulrahmengesetzes ist – es sollte jetzt nicht der Eindruck entstehen, in den letzten zwanzig Jahren sei an den deutschen Hochschulen nichts geschehen. In dieser Zeit haben diese nicht nur die Zahl ihrer Absolventen beinahe ver-

doppelt und die der Studierenden ebenfalls. Die Höhe der Forschungsdrittmittel hat sich mehr als verdreifacht, und all dies wurde geleistet mit nur um zehn Prozent verbessertem Personalstand und mit nach Kaufkraft genauso viel Geld wie vor zwanzig Jahren.

HK: Der frühere Vorsitzende des Wissenschaftsrates, Dieter Simon, stellte die Diagnose, die Universitäten seien im Kern verrottet; fast einmütig disqualifizieren Bildungspolitiker und Wirtschaftsvertreter die Hochschulen als international nicht wettbewerbsfähig, als strukturell leistungsschwach und ineffizient. Zielt solche Fundamentalkritik an der wirklichen Situation der deutschen Hochschulen vorbei?

Landfried: Ich weise solche generellen Behauptungen über ein Hochschulsystem zurück, aus dem viele gute Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler hervorgehen, in dem sich viele fleißige Professorinnen und Professoren um eine im internationalen Vergleich unglaublich große Anzahl von Studierenden bemühen. Die Relationen zwischen wissenschaftlichem Personal und Studierenden sind bei uns insbesondere in den Geistes-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften völlig indiskutabel.

HK: Ist also die hohe Zahl der Studierenden und Studienbewerber als größtes Hindernis für die Sicherung von Qualität in Forschung und Lehre in der Reformdebatte zu wenig im Blick?

Landfried: Hier geht es um die Unehrlichkeit in der deutschen Bildungspolitik, die überwiegend in den Bundesländern gemacht worden ist und wird. Einerseits versprechen Politiker, daß die Hochschulen alle aufnehmen, besonders auch diejenigen, für die es keine Ausbildungsplätze gibt. Dieses Versprechen umsetzen müssen die Hochschulen. Andererseits werden den Hochschulen bei festgestellter mangelnder Eignung von Studierenden keine Möglichkeiten der Sanktion eingeräumt. Wir brauchen daher, was den Anspruch und die Umsetzung von Leistung in den Hochschulen angeht, etwas mehr Ordnung.

„Es hat auch eine Entmythologisierung der Wissenschaft stattgefunden"

HK: Was versprechen Sie sich hierfür vom neuen Hochschulrahmengesetz?

Landfried: Es hilft nur ein bißchen. Es enthält richtige Ansätze, bleibt aber unzulänglich, weil sich einige Bundesländer bisher aus nicht nachvollziehbaren Gründen gegen vernünftige Leistungskontrollen – zu einem frühen Zeitpunkt und mit Sanktionen versehen – wehren. Der Gesetzentwurf ist aber nicht das Wichtigste. Er hat Katalysatorenfunktion für Entwicklungen, die an den deutschen Hochschulen notwendig sind. Daß er beispielsweise international anerkannte und bekannte Grade zuläßt, ist begrüßenswert. Das Hochschulrahmengesetz eröffnet klugerweise überdies neue Chancen für die Qualitätssicherung der Curricula in der Lehre: für den Wechsel von der ex-ante-Steuerung durch den Staat zur regelmäßigen Wertung und Beurteilung von Lehrprogrammen und auch Forschungsleistungen durch internationale Fachleute.

HK: Eine effizientere Evaluierung von Forschung und Lehre ist in der Hochschuldebatte der letzten Jahre eine der zentralen Forderungen. Wo liegen die Defizite der bisherigen Praxis?

Landfried: Zum einen kann das bisherige Verfahren der Qualitätssicherung durch bürokratisierte Genehmigung von Prüfungsordnungen nicht zufriedenstellen: weder werden die Prüfungsordnungen inhaltlich wirklich überprüft noch auch die Fähigkeit der Hochschule, die Studienordnung wirklich zu füllen. Die Ministerien verfügen hierzu gar nicht über die nötige Fachkompetenz. Zum anderen können die Hochschulen mit ihrer Verbindung von Lehre und Forschung, was die Universitäten, und der Verbindung von Lehre und praktischen Projekten, was die Fachhochschulen betrifft, nicht mehr damit rechnen, daß ihr Tun ungeprüft einen Anspruch auf Förderung und Anerkennung hat.

HK: Es scheint, als hätten die Universitäten insgesamt an Glaubwürdigkeit und Ansehen in der Gesellschaft verloren, den früher einmal selbstverständlichen Vertrauensvorschuß eingebüßt…

Landfried: Die Wissenschaftsdebatte der letzten fünfzig Jahre hat gezeigt, daß es nach der Entmythologisierung der Religion auch eine der Wissenschaft gegeben hat. Das Urteilsvermögen darüber, was in der Forschung gut, weniger gut oder gar gefälscht ist, hat in den letzten Jahren selbst in einer fachkundigen Öffentlichkeit nachgelassen. Jüngste Fälle von Fälschungen im experimentellen Bereich signalisieren, daß die Selbstkontrollmechanismen an einigen Stellen nicht sorgfältig genug gehandhabt werden. Aber auch dies sollte nicht überdramatisiert werden: Die weit überwiegende Anzahl aller Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler betreiben ihr Geschäft ehrlich und im Bemühen um Wahrheit in dem von Karl Jaspers einst umschriebenen Sinn.

HK: Wie sollte die Begutachtung von Forschung und Lehre künftig konkret organisiert sein?

Landfried: Wir müssen zu einem System der Begutachtung gelangen, das international akzeptierten Maßstäben genügt. Es darf nicht sein, daß im Saarland und in Niedersachsen, in Mecklenburg-Vorpommern und im Freistaat Bayern jeweils andere Kriterien der Begutachtung gelten. Es ist auch nicht sinnvoll, in jedem Bundesland eigene Evaluierungs-Agenturen zu installieren. Einige wenige Akkreditierungs-, Begutachtungs- und Evaluationsagenturen in Deutschland, die mit hauptsächlich ehrenamtlich arbeitenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Europa besetzt sind und nur über einen kleinen Koordinierungsapparat verfügen, sind völlig ausreichend.

HK: Welche Befugnisse sollten diese Bewertergruppen besitzen und welche Rolle müßten die Hochschulen selbst bei der Evaluierung ihrer Forschung und Lehre spielen?

Landfried: Dazu gibt es internationale Erfahrungen, etwa in den Niederlanden, in Skandinavien, Frankreich oder auch Großbritannien. Ein solches System funktioniert nach dem Modell einer zufallsgenerierten Prüfung: die Entscheidung, ein Fach oder ein Institut an einer bestimmten Hochschule oder den Hochschulen eines oder mehrerer Länder in den nächsten Monaten genauer unter die Lupe zu nehmen, fällt relativ kurzfristig. Zuerst findet dann eine Selbstbewertung statt. Das ist ein sehr wichtiger Vorgang, weil Professoren, wissenschaftliche Mitarbeiter und Studierende miteinander ins Gespräch kommen, die sonst – außerhalb der Gremien – aufgrund der Vereinzelung und Spezialisierung der Disziplinen kaum über den Zaun ihres eigenen Gärtleins schauen. Daten und Berichte zur Selbsteinschätzung werden dann durch die Bewertergruppe analysiert und diskutiert, und am Ende steht ein Bericht, wobei keine Noten vergeben werden.

HK: Mit welchen Folgen und Sanktionen müßten die untersuchten Fakultäten und Institute rechnen?

Landfried: Der Staat, der über die Bewertung unterrichtet wird, räumt den Instituten eine Frist von drei bis vier Jahren zur Behebung der Mängel ein. Dann erfolgt eine weitere Untersuchung, die auch finanzielle Sanktionen nach sich ziehen kann. Auf diese Weise entsteht ein System der Anreize und Sanktionen, das qualitätssichernd wirkt.

„Lehre muß auf eigene Forschung gestützt sein"

HK: Bislang war die enge Verknüpfung von Forschung und Lehre ein zentrales Charakteristikum der deutschen, der „Humboldt"-Universität. Ist diese angesichts der gegenwärtigen Studentenzahlen nicht weithin Fiktion und muß die „Massenuniversität" schon deshalb grundlegend umgebaut werden?

Landfried: Wenn wir es in den Universitäten nicht schaffen, zumindest in zahlreichen guten Beispielen, als ständige Herausforderung und dauernden Anspruch die Verbindung von Forschung und Lehre aufrechtzuerhalten, zerstören wir uns selbst. Lehre muß immer auf eigene Erkenntnisgewinne, auf eigene Forschung gestützt sein. Die Hochschulen verlieren sonst die Rechtfertigung für ihre Besonderheit und für die öffentliche Alimentation. Das heißt jedoch nicht, daß jeder Wissenschaftler und jede Wissenschaftlerin zu allen Zeiten gleich viel forschen muß. Von dieser Fiktion sollten wir uns schnell verabschieden und viel flexibler werden. Bereits den jungen Studierenden, die am Anfang ihres Studiums stehen, muß deutlicher gezeigt werden, in welchem Zusammenhang die eigene Arbeit mit der anderer steht. Ihnen muß stärker der Systemzusammenhang ihres Faches aufgezeigt und anschaulich gemacht werden, daß die Wirklichkeit nicht nach Fakultäten aufgeteilt ist. Insgesamt muß die Verantwortung und die gemeinsame Arbeit in den Hochschulen gestärkt werden.

HK: Den unter dem Ansturm der Studenten ächzenden Universitäten wird neuerdings vermehrt auch die Konzentration auf Bildung und Förderung von „Eliten" anempfohlen…

Landfried: Jede Gesellschaft braucht Leistungseliten, und es ist erfreulich, daß das Thema heute wieder frei diskutiert wird, nachdem hier lange Zeit ein Diskussionsverbot bestand. Aber Eliten entstehen weder durch Selbsternennung, noch wird die Zugehörigkeit zu ihnen vererbt. Elite bildet sich nur durch Wettbewerb, und dieser Wettbewerb muß deshalb gefördert werden. Eine mit Steuermitteln finanzierte ‚Prinzenerziehung' für eine kleine Schar, die unter optimalen Bedingungen eine Art Sonderausbildung bekommt, wäre gefährlich. Die so Ausgebildeten werden in die Versuchung der Arroganz und des Dünkels geführt. Die Kälte und die gelegentliche Mißachtung menschlicher Grundbedürfnisse bei den Regierungen der Länder, die ihre Eliten in Spezialschulen ausbilden, ist für mich ein abschreckendes Beispiel.

HK: Bedeutet dies, daß es zur Heranbildung einer Leistungselite weniger der schärferen Selektion bedarf als vielmehr einer verstärkten Förderung in der Breite?

Landfried: Der Sport bietet hierfür ein gutes Beispiel. Leistungselite im Sport beruht auf sorgfältiger Pflege des Breitensports: allerdings nur dann, wenn die Pflege des Breitensports nicht mit einer Demotivierung der besonders Leistungsfähigen verbunden ist, sondern mit deren besonderer Förderung, diese sich aber nicht aus dem Zusammenhang mit denen löst, die etwas weniger können. Dadurch entwickeln sich Kommunikationsfähigkeit, Persönlichkeit und ein vernünftiges Selbstbewußtsein der Leistungsfähigen. Für die Hochbegabtenförderung in diesem Sinn könnte in Deutschland noch mehr getan werden, trotz der Anstrengungen, die die Studienstiftungen, auch die konfessionellen, unternehmen.

HK: Gibt es hier inzwischen nicht auch so etwas wie eine Arbeitsteilung? In Deutschland beanspruchen häufig gerade private Einrichtungen die Elitenbildung für sich…

Landfried: Es ist überhaupt nichts dagegen einzuwenden, daß unter privatem Risiko und öffentlicher Qualitätskontrolle private Schulen eingerichtet werden. Dies ist in Deutschland möglich und auch sinnvoll, weil private Schulen und Hochschulen häufig Beispiele für zukunftsweisende Konzepte geben. Nicht akzeptabel ist, wenn sich solche Einrichtungen durch größere staatliche Subventionen abzusichern suchen.

HK: Hinter der Klage über Situation und Qualität der Hochschulen stehen bestimmte Erwartungen. Dies wird besonders deutlich an der Kritik aus den Kreisen der Wirtschaft, die den Hochschulen nicht nur zuwenig Effizienz, sondern auch eine zu geringe Orientierung an ihren Bedürfnissen,

eine zu geringe Marktnähe vorwerfen. Sind solche Vorwürfe ganz und gar unbegründet?

Landfried: Einzelnen Disziplinen tut es sicherlich gut, wenn sie den Dialog mit der Wirtschaft suchen. Ich weiß aus eigener Erfahrung an der Universität Kaiserslautern, daß die interessantesten Forschungsergebnisse etwa im Bereich der Industriemathematik aus dem direkten und ständigen Dialog mit Wirtschaftsunternehmen entstanden sind. Mit Dialog kann aber nicht gemeint sein, daß sich die Wissenschaft diktieren läßt, was sie tun soll. Die Freiheit der Wissenschaft darf nicht aufgegeben werden. Sie dient der Leistungsfähigkeit der Gesellschaft. Dieses scheinbare Paradox muß man annehmen. Die gelegentlichen Forderungen aus Kreisen der Wirtschaft, die Hochschulen sollten sich mehr nach den Bedürfnissen der Unternehmen und des Marktes richten, sind jedoch kaum ernst zu nehmen. Die Unternehmen haben dazu schon sehr viel Widersprüchliches gesagt. Beispielsweise mußten die Hochschulen Ende der siebziger Jahre mit massiven Widerständen bei der Einführung des Studienganges Wirtschaftsingenieurwesen kämpfen. Heute werden die so Ausgebildeten händeringend gesucht, in Produktionsunternehmen ebenso wie von Unternehmensberatern oder Banken.

„Das öffentliche Dienst- und Tarifrecht ist leistungsfeindlich"

HK: Wenn man die zahlreichen Reform- und Umbaumodelle der letzten Jahre betrachtet, scheinen auch bei den Auswegen aus der Hochschulkrise die Sanierungskonzepte der privaten Wirtschaft zu dominieren, von der „Kundenorientierung", über die „Konzentration auf das Kerngeschäft" bis zum „lean management". Können solche Maßgaben den doch sehr spezifischen Abläufen von Hochschulen gerecht werden?

Landfried: Auch diese Medaille hat zwei Seiten. Einerseits ist schwer nachzuvollziehen, warum der Staat insgesamt und besonders die staatlichen Hochschulen sich bei der Wirtschaftsführung einer Buchhaltung bedienen, die – das Stichwort heißt Kameralistik – aus dem 17. Jahrhundert stammt. Daß die Hochschulen als Unternehmen, die sie ja mit Budgets bis an die Milliardengrenze sind, auf diese Weise bürokratisch geführt werden müssen, ist aus der Sicht des Steuerbürgers ein Skandal. Für die Inflexibilität des öffentlichen Dienst- und Tarifrechtes, das vor allem auf Besitzstandswahrung zielt und sich an mit der Lebenszeit steigenden Einkommen orientiert, fehlt mir jedes Verständnis. Dieses öffentliche Dienst- und Tarifrecht ist leistungsfeindlich.

HK: Demnach sollen Hochschulen, insoweit sie Unternehmen sind, so wirtschaftlich wie möglich und damit auch nach Modellen, die in der privaten Wirtschaft gültig sind, geführt werden. Aber besteht nicht die Gefahr, daß die ganze Reformdebatte unter einer zu engen betriebswirtschaftlichen Perspektive geführt wird?

Landfried: Jede Mark, die durch ein wirtschaftlicheres Management des ‚Dienstleistungsbetriebs Hochschule' erwirtschaftet wird, kann der freien Wissenschaft zugute kommen – vorausgesetzt die Hochschule ist wirtschaftlich autonom. Dies ist gegenwärtig – trotz gelegentlichen Etikettenschwindels mit ‚Globalhaushalten' der Hochschulen – noch nicht gegeben. Aber natürlich sind mit Wirtschaftlichkeitskriterien die Qualität der Forschung über Heinrich Heine, eine theologische Psalmauslegung oder die Erfindung im Bereich der Lasertechnik, die noch weit entfernt von einem fertigen Produkt ist, nicht zu bewerten. Die Qualität der Wissenschaft bleibt in Geldwerten unfaßbar. Dennoch ist der immaterielle Wert der Wissenschaft durch Experten sehr gut zu beurteilen. Und aus den unterschiedlichen Beurteilungen läßt sich durchaus ableiten, ob eine Fakultät insgesamt mehr oder weniger leistet als eine andere.

HK: Die Stärkung von Wettbewerbsfähigkeit und Effizienz soll vor allem durch größere Autonomie der einzelnen Hochschulen erreicht werden; dies ist auch ein wesentlicher Bestandteil des Hochschulrahmengesetzes. Wieviel Autonomie bräuchten die Hochschulen wirklich, und ab wann wirkt zuviel davon auf den Hochschulbetrieb eher schädigend?

Landfried: Für den Elfenbeinturm darf es keine Autonomie geben. Der Staat hat sich zum eigenen Nutzen einen Bereich geschaffen, schreibt sinngemäß Jaspers zur ‚Idee der Universität' – Arnold Gehlen spricht von ‚freien Zonen', ‚entlasteten Feldern' –, in denen frei von Verhaltenszumutungen das Denken und das Erforschen des Unerforschten, ebenso dessen Weitergabe an die nächste Generation möglich sind. Dies setzt voraus, daß alle an diesem Tun Beteiligten und die Institutionen, in denen sie organisiert sind, entsprechend Rechenschaft ablegen. Nur dann ist Autonomie sinnvoll. Das Hochschulrahmengesetz bläst hier „frischen Wind" in eine richtige Richtung, indem es – so läßt es sich zumindest interpretieren – die Bundesländer auffordert, durch ihre Universitäts- und Fachhochschulgesetze den Hochschulen mehr Autonomie zu geben; eine Autonomie, die sie brauchen, um sich im Wettbewerb erfolgreicher schlagen zu können. Ob dieser Aufforderung Folge geleistet wird, muß sich erst noch zeigen.

HK: Warum sollten die Bundesländer kein Interesse an möglichst autonom agierenden Hochschulen haben?

Landfried: Das Bekenntnis der Bundesländer zur Autonomie der Hochschulen kann 16fach zitiert werden. Der Hochschulalltag zeigt jedoch überwiegend das Gegenteil. Freilich befürchte ich nicht, daß die Bundesländer den Freiraum zur eigenen Gesetzgebung dazu nutzen werden, die alten und hoffentlich längst überwundenen Ideologeme der sechziger und siebziger Jahre wieder aufzuwärmen. Nur zwei Beispiel für solchen groben Unfug: die übertriebene Gremienwirtschaft, in der es personenzurechenbare Verantwortung nicht

mehr gibt, und sich törichte Entscheidungen hinter Kollektiven verstecken; oder auch das allgemein-politische Mandat für verfaßte Studentenschaften.

HK: Wie müßte der den Hochschulen gewährte Freiraum gestaltet werden, damit die größere Autonomie auch wirklich zu mehr Leistungsfähigkeit verhilft? Welche Anforderungen sind damit an die Leitung der einzelnen Hochschule gestellt?

Landfried: In den Hochschulen müssen die Entscheidungsprozesse stärker persönlich zurechenbar werden. Das bedeutet, daß einerseits die Leitung der Hochschulen gestärkt werden muß; andererseits muß sie auch in eine klare und spürbare Verantwortung gebracht werden. Es wäre durchaus begrüßenswert, daß Hochschulleiter, die überhaupt keine Akzeptanz in ihrer Hochschule mehr haben – was ein Beweis für fehlende Führungsfähigkeit ist –, abgelöst werden können. Ebenso könnten externe Kräfte, Personen mit Berufserfahrung und Engagement für die Wissenschaft in sogenannten ‚Hochschulräten' oder ‚Hochschulkuratorien' als Berater der Hochschulleitung und des jeweiligen Ministeriums sehr dienlich sein. Sie könnten *objektive, unabhängige,* aber gleichwohl *informierte* Hilfe bei zuviel Betriebsblindheit in der Hochschule selbst bieten. Einem solchen Gremium ließe sich auch das Vorschlagsrecht für die Leitung einer Hochschule übertragen. Der Leiter (oder die Leiterin, von denen es in Deutschland viel zuwenige gibt) verfügt dann, vorgeschlagen von einem solchen Beratungsgremium und gewählt durch die Repräsentanten der Mitglieder der Hochschule, über eine doppelte Legitimation.

HK: Die Bewertung des neuen Hochschulrahmengesetzes reichte von Euphorie über eine pragmatische Zufriedenheit bis hin zur harschen Kritik oder Spott für das „Reförmchen". Wo liegen für Sie dessen Stärken?

Landfried: Neben der vorgesehenen Organisationsderegulierung und neben der Einführung international anerkannter akademischer Grade halte ich es für gut, daß das Gesetz die Möglichkeit vorsieht, auf Zeugnissen auch zu vermerken, mit welchen Leistungen ein Diplom- oder ein Master-Titel erworben wurde. Damit wird eine deutlich bessere Profilierung des individuellen Leistungsvermögens erreicht. Begrüßenswert ist auch die klare Aufforderung an Länder und Hochschulen, die Benachteiligung von Frauen in der Wissenschaft endlich anzugehen. Das gleiche gilt für den Auftrag an die Hochschulen, sich der Studienberatung noch sehr viel stärker als bisher anzunehmen.

HK: Die mangelnde Orientierung zu Studienbeginn gilt als eine der Hauptursachen für die immer wieder beklagte zu hohe Zahl von Studienabbrechern in Deutschland. Wie müßten die Hochschulen hier gegensteuern?

Landfried: Ich würde mir wünschen, daß viel mehr Professoren als bisher bereit wären, wöchentlich drei oder vier Stunden für Gespräche mit ihren Studenten zur Verfügung zu stehen. Sie hätten eigentlich die Pflicht dazu. Ich hätte mir aber auch gewünscht, daß nach den Orientierungssemestern eine sanktionsbewehrte Leistungsprüfung eingeführt worden wäre. Diese ist leider gegen Widerstände aus den Ländern, in denen harte Leistungsforderungen immer noch als verdächtig gelten, nicht durchzusetzen gewesen. Einen Schritt ist man jedoch mit dem neuen Gesetz weitergekommen. Alles dieses ist positiv; die Überlastung der Hochschulen jedoch bleibt, und die damit verbundene Unterfinanzierung läßt sich nicht wegreden.

HK: Mehr Geld wird es angesichts leerer öffentlicher Kassen nicht geben – welche Alternative also stellt sich für die Hochschulen?

Landfried: Um der Qualität willen müßten wir den Zugang zu den Hochschulen nachhaltig reduzieren. Dies aber ist höchst problematisch, weil die alternativen Ausbildungsgänge, das duale Berufsbildungssystem gleichzeitig unter Druck stehen. Die Massen aber einfach in den Wartesaal Hochschule abzuschieben, ist gegenüber den Hochschulen ebenso unverantwortlich wie gegenüber der jungen Generation und deren Lebenschancen.

„Wer über ein Abitur verfügt, sollte hineingelassen werden"

HK: Ein Thema der aktuellen Hochschulreformdebatte, das immer wieder auch für politische Kontroversen sorgt, ist die Hochschulzulassung. Soll und kann auch weiterhin das Abitur die einzige Voraussetzung für den Eintritt in die Hochschule bleiben?

Landfried: Was die Hochschulzulassung angeht, so ist die gegenwärtige Situation mehr als widersprüchlich. Es sind die gleichen Bundesländer, die auf der einen Seite eine Ausweitung des Zulassungsrechtes der Hochschulen ablehnen und auf der anderen Seite an Kunst- und Musikhochschulen oder in den Architekturstudiengängen an Fachhochschulen Zulassungsprüfungen nach Eignung selbst organisieren. Es sind die gleichen Länder, die jetzt in Numerus-clausus-Fächern eine sehr begrenzte Auswahlmöglichkeit für die Hochschulen bis zu 20 Prozent zulassen, zugleich aber gerade erst im Verwaltungsausschuß der ZVS die Auswahlgespräche für den Studiengang Medizin abgeschafft haben. Hier gibt es Widerspruch über Widerspruch.

HK: Wie ließe sich das Abitur als Berechtigung zum Hochschulzugang aufwerten?

Landfried: Ich würde es begrüßen, wenn wir über eine Stärkung des Abiturs und eine bundesweit einheitliche Gestaltung der schriftlichen Prüfungen zumindest in Deutsch und Mathematik zu einem Concours-System mit transparent vergleichbaren Anforderungen gelangen könnten. Die sogenannten „einheitlichen Prüfungsanforderungen" bei den Abitur-Themenvorschlägen in Ländern, die kein Zentralabitur kennen, werden im Alltag nicht wirklich überprüft. Grundsätz-

lich aber sollten junge Menschen, die über ein Abitur verfügen, auch in die Hochschulen hineingelassen werden.

HK: Auch ein verbessertes Abitur ist bezüglich der Eignung zum Studium nur begrenzt aussagefähig. Was könnten die Hochschulen selbst dazu beitragen, daß Studierende rechtzeitig und realistisch ihre Fähigkeiten und Neigungen einschätzen lernen?

Landfried: Mit dem Beginn ihres Studiums bekommen die Studierenden erst einmal eine Orientierung, über Brückenkurse lassen sich ein paar Lücken schließen. Nach einem Jahr sollte dann geprüft werden, was studiert und gelernt wurde. Bei ungenügendem Ergebnis sollte den Studierenden mit dem Zeigefinger gedroht werden. Wenn nach zwei Jahren sich herausstellen sollte, daß den Anforderungen der Hochschule nicht entsprochen werden kann, sollte der Ausschluß erfolgen. Eine solche Belastung ist für die Hochschulen leichter zu verkraften als punktuelle Eingangsprüfungen in Massenfächern. Diese könnten auch nur eine Massenabfertigung mit Kurzprüfung sein; eine Eignung ist so nicht wirklich feststellbar.

HK: Das Hochschulrahmengesetz, das voraussichtlich im April 1998 in Kraft tritt, ist auch ein Ergebnis politischer Kompromißfindung. Eine Reihe von Themen blieb ausgespart. Kritiker vermißten vor allem ein Festlegung zum Thema Studiengebühren...

Landfried: Diese gehören in ein solches Gesetz doch gar nicht hinein. Das gleiche gilt für das Thema Finanzierung der Hochschulen überhaupt. Im Gesetz werden nur von den Ländern Maßstäbe für die Finanzierung gefordert. Aussagen etwa darüber, welchen Anteil am Bruttosozialprodukt die Hochschulfinanzierung ausmachen soll, gibt es zu Recht nicht. Wer heute so etwas festschreibt, bindet sich selbst allzuweit.

HK: Aber müßte es beim so heftig und polarisiert diskutierten Thema Studiengebühren nicht doch bald einmal zu einer einheitlichen Regelung kommen?

Landfried: Angesichts der miserablen und sozial unausgewogenen Situation bei der Studienfinanzierung und dem Risiko, daß die öffentlichen Hände jede Mark an Studiengebühren in die überschuldeten Landeshaushalte schaufeln, wird sich die Rektorenkonferenz mit dem Thema Studiengebühren bis auf weiteres nicht befassen.

HK: Welche weiteren Reformschritte wären nötig, um die Hochschulen aus ihrer Krise herauszuführen?

Landfried: Die Länder müssen jetzt mit Landesgesetzen die mit dem Hochschulrahmengesetz möglich werdende Deregulierung umsetzen. Die Hochschulen brauchen mehr Autonomie, vernünftige Organisationsformen, eine Entbürokratisierung vor allem des Alltags in der Hochschule. Ebenso bedarf es einer besseren Kooperation zwischen den Hochschulen, sowohl zwischen den Universitäten, die in Regionalverbünden zusammenarbeiten könnten, als auch zwischen Hochschularten. Vor allem aber steht eine politische Entscheidung darüber an, ob es endlich eine angemessene Finanzierung der Hochschulen gibt oder nicht. Diese Entscheidung muß nach Qualitätsgesichtspunkten getroffen werden, denn wenn es richtig ist, daß in den Hochschulen durch Forschung, Lehre, Nachwuchsausbildung und Weiterbildung die Dienstleistungen und Produkte der übernächsten Generation, die Innovationen für die wirtschaftliche wie kulturelle Wettbewerbsfähigkeit eines Landes vorbereitet werden, dann ist eine Vernachlässigung der Qualität tödlich. Daß freilich Rechtsvorschriften Qualität garantieren können, wird hoffentlich niemand annehmen. Die Qualität der Wissenschaft beruht zuallererst auf den Leistungen von Menschen!

Verletzliche Ordnungen

Bischof Lehmann zum Auftrag der Kirche in Gesellschaft und Staat

Bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. bis 25. September in Fulda hielt ihr Vorsitzender, Bischof Karl Lehmann (Mainz), ein Eröffnungsreferat zum Auftrag der Kirche angesichts verletzlicher Ordnungen in Gesellschaft und Staat mit dem Titel „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?". Wir dokumentieren dieses bemerkenswerte Referat im Wortlaut.

I. Die uralte Frage nach den Zeichen der Zeit

Solange der Mensch lebt, fragt er nach der Zukunft. Dies gilt erst recht, wenn die Gegenwart schwierig ist. In einer solchen Situation erfährt der Mensch sich als eine wachende Existenz, die genau auf die Zeitumstände achtet. Der Wächter gibt dafür schon in vorchristlicher Zeit ein tiefes Symbol ab. Er hat die Aufgabe, das Volk zu warnen, das freilich für diese Warnrufe offen bleiben muß (vgl. Ez 33, 1–9; 3,17). So heißt es beim Propheten Jesaja im Blick auf den erhofften Zusammenbruch der babylonischen Herrschaft: „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?" Die Nacht ist das Bild für eine Situation der Bedrängnis und der gefährdeten Freiheit,

in diesem Fall zweifellos ein Symbol für Fremdherrschaft. Dahinter steht die intensive Hoffnung, daß der Morgen bald anbricht und der große Umschwung nicht mehr lange auf sich warten läßt. Der Seher rät zur Zurückhaltung, kühne Hoffnungen enttäuschen oft, die Verhältnisse sind noch nicht durchsichtig genug. Man tut gut daran, die Ungeduld zu zähmen.

Ein ähnliches Bild gebraucht die Bibel auch, wenn sie von den Zeichen der Zeiten spricht (vgl. Mt 16,1 ff.; Lk 12,54 ff.). Dabei wird vor einer allzu äußerlichen Wahrnehmung der Zeichen gewarnt. Es geht um mehr als nur das Wetterleuchten: „Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?" (Lk 12,56) Der Bauer hat eine wache Erfahrung im Umgang mit der Witterung.

Die Zeichen der Zeit müssen also entdeckt, in ihrem Gewicht gemessen und in ihrer tieferen Bedeutung von anderen Anzeichen unterschieden werden. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil an mehreren Stellen von den „Zeichen der Zeit" spricht, deren Erkenntnis und Unterscheidung helfen soll, die Situation und Sendung der Kirche heute genauer zu erfassen, dann hat es ein verläßliches biblisches Fundament. „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen" (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", Art. 4; vgl. auch GS 11; UR 4; AA 14; PO 9).

Zu dieser Einschätzung der jeweiligen Zeit bedurfte es immer schon einer inneren und äußeren Unabhängigkeit von den Mächten und den Mächtigen einer Zeit. Es ist auch verführerisch, nach einzelnen partikularen Ereignissen oder gar nach Stimmungen zu urteilen. Aber auch der, der die Wissenschaften zu Hilfe ruft, ist gegen Anpassung und Verteufelung noch nicht geschützt. Die Kriteriologie zur Beurteilung der Zeichen der Zeit ist recht schwierig. Am ehesten gibt es noch Übereinstimmung mit den Regeln zur Unterscheidung der Geister, wie sie Ignatius von Loyola in den Exerzitien (vgl. Nr. 313–336) zur Sprache gebracht hat. Es bedarf zweifellos einer gewissen Lebenserfahrung, der Klugheit und der Kunst des Abschätzens der Tragweite von Ereignissen. Dazu kann der vom Geist erleuchtete Glaube helfen, der die Spreu vom Weizen besser zu unterscheiden hilft. Wir brauchen nicht den Lauf der Sterne und ihre Deutung zu Hilfe zu nehmen, aber es wäre vermessen, zuverlässige Erkenntnisse der Wissenschaften zu ignorieren oder gar zu verachten.

In diesem Sinne wollen wir wie der Wächter bei Jesaja – „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?" (21, 11 f.) – im Blick auf die Situation der Kirche in Staat und Gesellschaft nach den Zeichen der Zeit fragen. In den letzten Jahren habe ich dies immer wieder unter verschiedenen Aspekten versucht, zuletzt hinsichtlich des Pluralismus und der Privatisierung von Religion, Glaube und Kirche in der Moderne. Heute möchte ich in gewisser Weise diese Überlegungen fortsetzen, indem ich etwas genauer nach der verletzlichen Ordnung in unserer Gesellschaft und nach der Antwort der Kirche fragen möchte.

II. Was die Gesellschaft zusammenhält

Das Zusammenleben der Menschen ordnet sich in allen Gesellschaften nach bestimmten Spielregeln. Diese können sich ändern, indem sie z. B. ihre Gültigkeit über einen Stamm oder ein Volk hinaus zu einem universalen Menschheitsethos erweitern. Diese Maßstäbe entstehen oft in langer Zeit und tragen einen großen Schatz menschlicher Grunderfahrungen in sich. Sehr oft sind sie in einem Spruch Gottes begründet oder wenigstens von ihm her durch Zeichen der Beglaubigung legitimiert. Das Beispiel der Zehn Gebote genügt.

Solche Spielregeln haben eine merkwürdige Struktur. Auf lange Zeit erscheinen sie wie Selbstverständlichkeiten. Sie haben eine eigene Evidenz aus sich selbst und werden ein Stück weit durch sich selbst getragen. Dies sichert ihnen eine hohe Autorität. Darum scheinen sie immer „vorgegeben" zu sein, ganz unabhängig ob man ihren Ursprung der Natur, der menschlichen Sitte, einer göttlichen Offenbarung usw. zuschreibt. Dennoch ist unverkennbar, daß sie zugleich von einer Übereinkunft der tragenden Gruppe leben, die darin so etwas wie einen lebendigen Konsens ihrer Grundüberzeugungen sieht und bekräftigt, schützt und sichert. Solche Übereinkünfte können mündlich oder schriftlich sein. Ihre Überlieferungsform ist recht verschieden. Von da ist es kein langer Weg zur Fixierung von fundamentalen Geboten und Verboten des menschlichen Zusammenlebens, zur Formulierung ethischer und rechtlicher Normen für einzelne Stände sowie Berufe und schließlich zur Fixierung von Verfassungen. Die Grundrechte und Grundpflichten bilden dabei Fundament und Mitte.

Ich habe früher mehrfach aufgezeigt, warum die Neuzeit keinen homogenen Konsens zur Geltung bringen kann, der von einer einheitlichen Lebensdeutung ausgeht und gemeinsame Überzeugungen religiöser und vor allem auch ethischer Art einschließt. Der moderne Pluralismus muß die Paradoxie lösen, wie es inmitten einer nicht nur tolerierten, sondern positiv gewollten Vielfalt, ja sogar Widersprüchlichkeit von Grundüberzeugungen über Gott, die Menschen und die Welt so etwas wie verläßliche gemeinsame Maßstäbe des menschlichen Zusammenlebens gibt.

Es ist nicht leicht, ein geeignetes, allgemeines Wort dafür zu finden. Vermutlich hängt dies mit der paradoxen Struktur selbst zusammen. Am Begriff „Grundwerte" soll die Sache nicht scheitern, auch wenn vor allem Philosophen, Juristen und Theologen Zweifel hegen im Blick auf den Wertbegriff (vgl. dazu K. Lehmann, Art. Grundwerte, in: Staatslexikon,

7. Aufl. Freiburg i. Br. 1986, 1131–1137). Man muß in diesem Bereich jedoch auch notwendigerweise mit unvollständigen und belasteten Worten umgehen, die sich trotz dieser Grenzen auf ihre Weise als unverzichtbar erweisen. Der Grundfrage jedoch kann sich auf die Dauer kein Gemeinwesen entziehen. Es ist darum nicht überraschend, daß auch nichteuropäische Gesellschaften sich diesen Fragen stellen müssen (vgl. dazu: Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, hg. von P. L. Berger, Gütersloh 1997). Auf jeden Fall kommt es auf einen toleranten Dialog über Normen und Werte in solchen Gesellschaften an. Wichtig sind Vermittlungsstrukturen, die es den Gesellschaften ermöglichen, rational mit Konflikten umzugehen. Es bedarf auch der stetigen Verständigung, damit unterschiedliche normative Positionen nebeneinander bestehen und damit verschiedenartige Wertsysteme aufrechterhalten werden können. Dabei darf anderen Positionen, wenn sie im gleichen Maß legitim sind, kein Schaden zugefügt werden, ja sie beanspruchen Achtung. Nur so kann es mitten in der Vielfalt Wege zu Frieden und gegenseitigem Verständnis geben. Man darf jedoch diese Vermittlungsleistung im Konflikt nicht als einzige Aufgabe menschlicher Vernunft darstellen, denn die Frage, wo es mitten in aller Verschiedenheit eine tragfähige Gemeinsamkeit gibt, darf nicht umgangen werden.

Das Problem gemeinsamer Maßstäbe muß gerade auch in ihren Ausweglosigkeiten ausgehalten werden. Sonst deckt man den Ursprung von Konflikten in modernen Gesellschaften zu. Über lange Zeiten hat man sich diesen Fragen weniger gestellt. Der moderne Pluralismus untergräbt fast notwendigerweise die „selbstverständliche" Übereinkunft über Welt und Gesellschaft, Leben und Identität. Keine Deutung kann mehr als allein gültige und fraglose übernommen werden. Viele fühlen sich in einer solchen pluralistischen Welt mit der stetigen Öffnung neuer Horizonte und Lebensmöglichkeiten wie befreit. Es macht ihnen keine Schwierigkeit, sich auf Neues und Unvertrautes einzustellen. Es gibt so etwas wie „Virtuosen des Pluralismus" (*P. L. Berger*). Die meisten Menschen fühlen sich jedoch in einer unübersichtlichen Welt voller Deutungsmöglichkeiten eher unsicher und stehen oft ratlos vor der Überfülle der Lebensmöglichkeiten.

Für den Staat und die Gesellschaft können daraus gewisse Bedrohungen erwachsen. Durch die ständigen Veränderungen und immer wieder neu auftauchende Angebote gibt es eine eigentümliche Mischung von neuer Freiheit und wachsender Abhängigkeit. In eine Vielfalt wenig koordinierter, nebeneinander liegender sozialer Sektoren und Ebenen sozialer Wirklichkeit einbezogen, sind die Menschen gezwungen, verstärkt immer wieder für ihr Leben Sinn zu gewinnen. Für manche Leute kann dieser Pluralismus zu einer schwer tragbaren Last werden. Sie fühlen sich, zumal wenn persönliche Krisen hinzukommen, überfordert. Die zahlreichen Beratungssysteme unserer Gesellschaft sind darum ständig überlaufen. Nur so ist auch der Sturm auf Psychotherapeuten und Psychiater zu verstehen. Die Last der Freiheit wird oft als Zwang empfunden. Es ist zwar im Sinne der Überlegungen von *U. Beck* (vgl. zuletzt: Kinder der Freiheit, hg. von U. Beck, Frankfurt 1997) durchaus so, daß diese Individualisierung, die bis in die letzte Verästelung unseres Lebens hineinreicht, nicht nur negativ verstanden werden darf, denn sie eröffnet dem Menschen wirklich individuelle Freiheiten und Dispositionsspielräume, wie er sie früher kaum gekannt hat. Die Lebensführung wird darum freilich anstrengender. Nun zeigt es sich, daß es eine schwierige Aufgabe ist, aus Freiheit Sinn, ja konkreten Lebenssinn zu machen. Kollektiv vermittelte Identitäten sind immer weniger in der Lage, unmittelbar für den einzelnen Sinn zu stiften. Wenn die Freiheit mit ihren individuellen Möglichkeiten positiv gestaltet werden soll, ist eine größere Auseinandersetzung mit Moral notwendig, d. h. mit den Spielregeln der individuellen Selbstbestimmung. Dieser Zwang zur überlegten Wahl darf nicht romantisiert werden. Viele Menschen unterliegen dem Druck der Anpassung und der Werbung, der öffentlichen Meinung und problematischer Vorbilder. Sie erliegen mitten in der Pluralität der Lebensentwürfe neuen Zwängen. Das Ansteigen von Suchtkrankheiten aller Arten erweist, daß die neue Freiheit nicht wirklich bewältigt wird.

Was für das Leben des Einzelnen gilt, das stimmt analog auch für das gesellschaftliche Miteinander und in besonderer Weise für den Staat. Dieser wird in einer solchen Situation immer weniger fähig, wirklich zu steuern und zu führen. Er erscheint manchem wie ein Notar, der die gesellschaftlichen Trends und Bedürfnisse erfaßt. So erweitert sich der Vorwurf der Unübersichtlichkeit und der Sinnleere, der Steuerungsschwäche und der Zerstörungsmacht gegenüber dem Staat. Der Staat scheint hauptsächlich da zu sein, um die Modernisierung der Gesellschaften auf der einen Seite voranzutreiben, auf der anderen Seite die schädlichen Folgen einzudämmen. Die Erleichterungen des menschlichen Lebens und die Freiheitsgewinne der modernen Welt werden beinahe selbstverständlich in Anspruch genommen, aber man ist weniger bereit, die Gegenleistung dafür aufzubieten. Der Bürger gerät in die Rolle des Zuschauers, ja des Konsumenten und begibt sich seiner gesellschaftlich-politischen Mitwirkungsrechte. Die abnehmende Wahlbeteiligung, gerade auch auf der kommunalen Ebene, ist nicht weniger ein Beleg dafür als die Erosion der Steuermoral, selbst wenn das Verhalten legal ist. Politikverdrossenheit ist dann keine Überraschung mehr. Gesteigert wird diese Mentalität noch durch einen Medienbetrieb, der in der Gefahr ist, alles zu einem Unterhaltungswert zu degradieren.

III. Phänomene verletzlicher und verletzter Ordnung

Wenn nun etwas genauer von der verletzlichen Ordnung die Rede ist, ist dies keine billige Schwarzseherei oder der Ruf nach einem „Law and Order"-Staat. Eine frei gewählte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in großer Vielfalt

ist auch nicht billig mit Repression gleichzusetzen. Auch möchte ich nicht nur ein Klagelied über die heutige Gesellschaft anstimmen, jedoch müssen die Phänomene beim Namen genannt werden, wenn die Analyse stimmig sein soll (vgl. K. Lehmann, Gesellschaftlicher Wandel und Weitergabe des Glaubens, Bonn 1989).
Es ist ein Gemeinplatz geworden, daß die Bindungskraft in unserer Gesellschaft Einbußen erlitten hat. Man nennt dies auch die soziale Kohäsion. Die Individualisierung hat bei allen Gewinnen für den Einzelnen auch eine mächtige zentrifugale Kraft. Am stärksten wird dies wohl am Wandel und Zerfall von Ehe und Familie deutlich. Angesichts äußerer und innerer Krisen und Belastungssituationen sind die Bindungskräfte geringer geworden. Aber auch in anderen Lebensbereichen findet sich eine erhöhte Anspruchshaltung, die nicht immer bereit ist, sich ebenso auch für das Ganze der Gesellschaft in Anspruch nehmen zu lassen. Die Frage „Was bringt es mir?", ist manchmal der einzige Horizont, in dem Entscheidungen fallen. Bis in den Alltag hinein liegen die Phänomene auf der Hand: Bei Gewaltanwendungen in aller Öffentlichkeit werden die Opfer von den anwesenden Bürgern oft alleingelassen. Niemand hat es gesehen. Brutal und konsequent werden bloß die eigenen Ziele verfolgt.

Ich will hier keinen Kulturpessimismus erzeugen oder nur einen negativen Wertewandel verkünden. Es gibt nicht nur Selbstbezogenheiten in unserer Gesellschaft. Es gibt auch einen Zugewinn an Werten, gerade auch bei jüngeren Menschen: Nachbarschaftshilfen, Selbsthilfegruppen, Pendler-Kollektive, Dritte-Welt-Gruppen usw. Bei jungen Menschen ist in anderer Form trotz aller Liberalisierung der Beziehungen im Blick auf Partnerschaft eine Sehnsucht nach Treue und Verläßlichkeit nicht zu verkennen. Die immer noch großen Spenden, gerade auch bei Katastrophen, zeigen, daß die Einsatzbereitschaft für andere zwar andere Formen angenommen hat, aber nicht einfach verschwunden ist. Zweifellos ist z. B. auch der Umgang mit behinderten Menschen besser geworden.
Aber dies darf nicht den Blick dafür verstellen, daß die Bindekräfte zwischen den Menschen – *Rolf Dahrendorf* spricht von „Ligaturen" – schwach geworden sind. Dabei ist keine Bevölkerungsschicht ausgenommen. Die sogenannten Eliten wissen gut für sich zu sorgen. Die Unmoral bei Steuerhinterziehung, Subventionsschwindel usw. macht auch vor sonst ehrwürdigen Namen nicht halt. Die Korruption wuchert wie nie zuvor. Überall stößt man auf dasselbe Phänomen: Die Verpflichtung auf einen gemeinsamen Nenner wird immer kleiner. Der Gemeinsinn zieht meist den kürzeren (vgl. L. Kühnhardt, Jeder für sich und alle gegen alle, Freiburg i. Br. 1994). Rücksichtslosigkeit besonders auf Schwächere und Benachteiligte wächst. Das soziale Netz der Solidarität hat erhebliche Risse.

Wahrscheinlich sind die Lockerungen dieser Bindungen und die Sinnkrise viel bedeutsamer als wirtschaftliche und demographische Fragen allein. Aus den gemeinsamen Symptomen nicht nur der westlichen Welt möchte ich nennen: Zunahme asozialen Verhaltens wie Kriminalität, Drogenkonsum und ganz allgemein Gewalt; der Verfall der Familie, damit zusammenhängend die Zunahme von Ehescheidungen; viele Kinder als Halbwaisen und mit manchen psycho-sozialen Folgen der Trennung der Eltern; Nachlassen der Arbeitsethik; der zunehmende Trend zur vorrangigen Erfüllung persönlicher Wünsche; Anzeichen des Rückgangs des „Sozialkapitals", d. h. etwa der freiwilligen Mitgliedschaft in Vereine, und besonders des ehrenamtlichen Engagements.

Ein Blick in die Welt zeigt nochmals dieselben Phänomene. Ich zitiere *Samuel P. Huntington*: „In den neunziger Jahren gibt es viele Hinweise auf die Relevanz des ‚Reinen-Chaos'-Prinzips in der Weltpolitik: ein weltweiter Zusammenbruch von Recht und Ordnung, gescheiterte Staaten und zunehmende Anarchie in vielen Teilen der Welt, eine weltweite Verbrechenswelle, transnationale Mafia-Organisationen und Drogenkartelle, steigende Drogensucht in vielen Gesellschaften, eine allgemeine Schwächung der Familie, der Rückgang von Vertrauen und sozialer Solidarität in vielen Ländern, ethnische, religiöse und kulturbezogene Gewalt und das in weiten Teilen der Welt herrschende Gesetz des Stärkeren bzw. der Faustwaffe. In immer mehr Städten – Moskau, Rio de Janeiro, Bangkok, Schanghai, London, Rom, Warschau, Tokio, Johannesburg, Delhi, Karatschi, Kairo, Bogotá, Washington – scheint das Verbrechen zu triumphieren und selbst die elementarste Zivilisiertheit zu verschwinden. Die Menschen sprechen von der Unregierbarkeit der Welt. Der Aufstieg transnationaler Wirtschaftsunternehmen geht zunehmend einher mit der Ausbreitung transnationaler krimineller Mafiastrukturen, Drogenkartelle und terroristischer Banden, die gegen die Zivilisation gewaltsam vorgehen. Recht und Ordnung sind die erste Vorbedingung einer Zivilisation, und in vielen Teilen der Welt – Afrika, Lateinamerika, der früheren Sowjetunion, Südasien, dem Nahen Osten – scheinen sie sich aufzulösen, aber auch in China, Japan und im Westen in schwere Bedrängnis zu geraten. Weltweit scheint die Zivilisation in vieler Hinsicht der Barbarei zu weichen, und es entsteht die Vorstellung, daß über die Menschheit ein beispielloses Phänomen hereinbrechen könnte: ein diesmal weltweites finsteres Mittelalter" (S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996, 530, vgl. auch 500).

Dabei ist noch gar nicht die Rede von der wachsenden Kluft zwischen vielen Entwicklungsländern und Industrienationen, von Reichtum und Armut in vielen Teilen der Welt, von Rückschritten in der Demokratisierung, vom Wiedererstarken von Seuchen, von großen Wanderungsbewegungen und kriegerischen Konflikten, die diese Gesichtspunkte noch steigern. So erklärt *R. Dahrendorf*: „Ich glaube, daß die sich bewegende Welt neue soziale Fragen aufwirft, die unter Umständen an Gewicht, an sozialer Wirkung und an moralischer Bedeutung über die sozialen Belange der Vergangenheit eher hinausgehen" (R. Dahrendorf, Erstarrende Gesellschaft in bewegten Zeiten, in: Erstarrende Gesellschaft in bewegten Zeiten. Gründe, Folgen, Öffnungschancen, hg.

von der Alfred Herrhausen Gesellschaft für Internationalen Dialog, Stuttgart 1993, 14). Dahrendorf erwähnt Studien über eine neue Unterklasse, die aus dem Arbeitsmarkt endgültig herausfällt. An ihrem Schicksal entscheide sich, ob wir die Wertvorstellungen unserer Gesellschaft ernst nehmen oder nicht. So folgert er als These, „daß eine Gesellschaft, die bereit ist, 5 Prozent ihrer Bevölkerung zu vergessen, damit ihre eigenen Werte in einem solchen Maße verrät, daß sie sich nicht wundern sollte, wenn viele ihrer Mitglieder an diese Werte nicht mehr glauben. Es wird sozusagen die Rede von Grundwerten der Gesellschaft zur Heuchelei, wenn man diese 5 oder mehr Prozent im Stich läßt" (ebd. 14 f.).
Es gibt also sehr viele Weisen, wie eine Ordnung gefährdet oder verletzt werden kann. Der Staat selbst kann zwar auf dem Wege der Rechtsordnung Gefährdungen begegnen, indem er durch Prävention im voraus schützende Hilfe leistet oder, wenn es sich um strafbare Verstöße handelt, dies mit Sanktionen ahndet. Dabei geschehen oft widersprüchliche, von zufälligen politischen Trends bestimmte Operationen: Im einen Fall, z. B. der Abtreibung, werden – wenigstens im Blick auf die Frau – Sanktionen bis zur Straflosigkeit abgebaut, während man an anderer Stelle sich massiver neuer Strafbewehrung bedient, um ein Ethos bzw. Lebensformen zu schützen, wie z. B. bei der sogenannten „Vergewaltigung in der Ehe".

Solche Vorgehensweisen sind ein Beleg dafür, daß der Staat nach dem berühmten Wort von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* das Ethos, auf das er selbst angewiesen ist, nicht stiften oder gewährleisten kann (vgl. zuerst: E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. E. Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 75–94, bes. 93 f.). Diese These schließt natürlich nicht aus, daß der Staat durch entsprechende Rechtssetzungen das Ethos vom Recht abhebt und es so freigibt, aber durch eine völlige Trennung vom Recht auch zur Unverbindlichkeit hin schwächt. Damit soll die Differenz von Moral und Recht nicht grundsätzlich bestritten werden (vgl. dazu: K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, Freiburg 1993, 383–396). Früher galt wohl die Erfahrungsmaxime, daß moralische Regeln von allgemeiner pragmatischer Bedeutung sich irgendwann in Rechtsregeln umsetzen. Dies ist heute in der komplexen Lebenswelt schwieriger geworden. „Die zivilisatorische, näherhin auch ökonomische Autarkie der Individuen und der kleinen sozialen Gruppen nimmt ab. Die Reichweite unserer wechselseitigen Abhängigkeiten nimmt zu. Man erkennt rasch, daß Sozialsysteme großräumiger wechselseitiger Abhängigkeiten sich nicht kraft moralischer Selbstbestimmung der interagierenden Individuen steuern ließen. Je moderner wir leben, um so mehr werden wir, statt von Moral, die sich einzig in relativ kleinen Gruppen sozial kontrollieren und sanktionieren läßt, von Institutionen und ihren Rechtsregeln abhängig. (...) Für weitere Bereiche unserer rechtlich so normierten sozialen Interaktionen bleibt damit der moralische Faktor außer Betracht. (...) Das Prinzip der Verantwortung im moralischen Sinn reicht fortschreitend weniger weit als der Bereich kausalanalytisch identifizierbarer Handlungsfolgen. (...) Die Rechtsregeln, denen wir uns in unserem Handeln unterworfen finden, lassen sich in zunehmendem Maße nicht mehr als gesetzlich verbindlich gemachte Moral interpretieren" (H. Lübbe, Desorientierungsfolgen der Modernisierung. Über die Moralisierung des Lebens in offenen Gesellschaften, in: H. Lübbe u. a., Werte in pluralistischen Staaten = Aktuelle Fragen der Politik 46, hg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin 1997, 17–30, hier: 24 f.).

IV. Grundsätzliche Reaktion der Kirche

Durch die bisherigen Ausführungen ist deutlich geworden, wie die Einwirkungsmöglichkeiten der Kirche, auf die Gefährdung und Verletzung der gesellschaftlich-politischen Ordnung zu antworten, sich verringert haben. Es ist schwer, gleichsam den Fuß zwischen die Türe zu bringen. Dies hängt auch mit der grundsätzlichen Stellung der Kirche in den modernen gesellschaftlichen Systemen zusammen. Sie wird am ehesten geduldet, wenn sie sich neben die anderen Sektoren der Gesellschaft einordnen läßt, wie z. B. Wirtschaft, Sport und Gesundheit. Hier wird jedoch ihre Kompetenz nicht selten auf den vor allem spirituell verstandenen Beistand des Menschen in Grenzsituationen oder auf Fälle des bleibend beschädigten menschlichen Lebens, wie z. B. schwere Behinderung, reduziert. Die Kirche erscheint als ein Dienstleistungsbereich neben anderen. Gibt man sich damit zufrieden, verkürzt man aber den Auftrag und die Reichweite der Kirche entscheidend. Entweder hat man dann die Frage nach dem Sinnganzen von Gesellschaft überhaupt aufgegeben oder spricht der Kirche dafür jegliche Kompetenz ab. Wenn man in dieses Deutungsmuster einwilligt, hat die Kirche zwar noch einen begrenzt funktionalen Ort bei der Bewältigung prekärer Situationen für den Menschen, aber sie ist im Ganzen unseres Lebens ortlos geworden und erscheint darum – aus der Sicht der einzelnen Lebensbereiche – eher am Rand.

Bei dem schrumpfenden Raum für umfassendere Fragen nach einem Sinnganzen des menschlichen Lebens geht es freilich nicht nur um die ethische Dimension. Für sich allein ist diese weitgehend abstrakt. Für die allermeisten Menschen sind die ethischen Maximen fundiert oder gestützt durch weltanschauliche oder religiöse Grundoptionen. In diesem Sinne kann die Frage nach den verläßlichen Maßstäben des menschlichen Zusammenlebens nicht auf die ethische Ebene allein bezogen werden. Nun ist aber durch die Pluralisierung, Privatisierung und Individualisierung religiöser Optionen (vgl. die Eröffnungsreferate der letzten Jahre zu diesen Themen und meinen Beitrag beim Symposion des CCEE im Oktober 1996 in Rom: Mit dem Pluralismus leben, in: Renovatio 52. Jahrgang, März 1996, 1–10; Kirche und Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Religion als

Privatsache und als öffentliche Angelegenheit, Köln 1997, 51–66) wenigstens im Blick auf die gesellschaftliche Entwicklung daraus erfließender Werte nochmals eine Schwierigkeit gegeben. Die oft extreme Privatisierung von Religion in Mittel- und Westeuropa läßt es kaum zu, einen Weg in die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu bahnen. Immer wieder wird Religion auf die Innerlichkeit oder die Pastoral, den Binnenraum der Kirche oder gar die Sakristei zurückgeworfen (zu diesen Fragen vgl. auch Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, hg. von K. Gabriel = Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie I, Gütersloh 1996).

P. L. Berger hat in einer der letzten Veröffentlichungen (vgl. P. L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt 1994, 2. Aufl. 1995, 47 f.) prinzipiell für die christlichen Kirchen vier Wege aufgezeigt, um mit den schwierigen Folgen des modernen Pluralismus umzugehen. Er nennt sie den Weg des „kognitiven Verhandelns", den Weg der „kognitiven Kapitulation" und den in eine defensive und eine offensive Spur sich gabelnden Doppelweg der „kognitiven Verschanzung".
Die „kognitiven Verhandlungen" treten in einen inneren Disput ein mit den Zweifeln, die aufgrund der modernen Situation entstehen. Die Gefährdungen, die mit diesem Weg gegeben sind, liegen darin, daß man die eigene Identität aufs Spiel setzt und Gefahr läuft, von den Zweifeln verschlungen zu werden. Der zweite Weg bedeutet einen Unterwerfungsakt, indem man die Macht der säkularen Realität mit ihren Herausforderungen anerkennt und sich ihrer Dynamik überläßt. Es bleibt dann, wie etwa in der Gott-ist-tot-Theologie oder in einer „Ethik Jesu", irgendein Ersatzprodukt, sei dies spiritueller oder politischer Art. Berger sieht darin einen direkten intellektuellen Selbstmord und eine Häufung sozialer Konzessionen bis zur Selbstvernichtung. Der dritte Weg gabelt sich. In jedem Fall zieht man sich jedoch zurück, um von da aus eine Verteidigungsstellung aufzubauen. „Defensiv betrieben, bedeutet dies, daß man sich in eine Festung zurückzieht, innerhalb der sich alle alten Normen, die doktrinären ebenso wie solche des Verhaltens, aufrechterhalten lassen. Offensiv betrieben, besteht das Ziel darin, die Gesellschaft für die traditionelle Religion zurückzuerobern. Mit anderen Worten, die einen begeben sich in ein Ghetto, die anderen auf einen Kreuzweg" (ebd., 49). In dieser Position ist natürlich eine immer stärkere Ablehnung des Pluralismus gegeben (vgl. dazu auch: Pluralismus und Identität, hg. von J. Mehlhausen, Gütersloh 1995).

Die Kirche steht hier vor einem außerordentlichen Dilemma, das nicht leicht in den Griff zu bekommen und nur sehr schwer aufgehellt werden kann. P. L. Berger bringt es auf eine einleuchtende, einfache Formel: „Es ist schwer, Anschauungen zu verfechten, ohne sie entweder in einer letzten Relativität aufzulösen oder in die falschen Absolutheiten des Fanatismus einzumauern. Es ist ein schwieriges Unterfangen, aber kein unmögliches" (P. L. Berger, Sehnsucht nach Sinn, 52).

V. Eckdaten einer eigenen und neuen Antwort

Es ist nicht von vornherein sicher, daß man diese Modelle einfach für ewige Zeiten verabschieden kann. *F.-X. Kaufmann* (vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 100 ff.) und *K. Gabriel* (vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 4. Aufl. 1994, 82 ff.) haben immer wieder, untermauert von historischen und sozialgeschichtlichen Untersuchungen, darauf hingewiesen, daß der moderne Katholizismus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer Art defensiven „kognitiven Verschanzung" eine durchaus erfolgreiche Strategie der Selbstbehauptung betrieben hat. Dazu hat nicht zuletzt eine kirchennahe Subkultur- und Milieubildung beigetragen. Dies braucht hier nicht im einzelnen gezeigt zu werden.
So kam es im modernen Katholizismus zu einer zwischen Defensive und Offensive schwebenden „Verschanzung" der Kirche. Indem das Zweite Vatikanische Konzil hier einen grundlegenden Umbruch im Sinne des „aggiornamento", also einer weiteren Öffnung auf die moderne Welt hin versuchte, wollte es sich von den Deutungsmustern jeder Form von „Verschanzung" gegenüber der modernen Welt lösen. Diesen Weg seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben andere und ich selbst mit allen Aporien oft beschrieben (vgl. K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, 295–362; ders., Neuer Mut zum Kirchesein, 3. Aufl., Freiburg 1985). Offenheit und recht verstandener Dialog mit der modernen Welt sind wichtige Eckpfeiler dieses neuen Paradigmas. Hier braucht auch nicht dargelegt zu werden, warum dieser Versuch in die Krise gekommen ist und was aus den damit verbundenen Aporien für einen Neuversuch folgt.

Im Sinne eines ersten Versuchs möchte ich diesen Neuanfang mit wenigen Strichen kennzeichnen. Er verdient selbstverständlich eine intensivere Ausarbeitung, die jedoch hier nur angedeutet werden kann.
1. Anerkennung des Pluralismus mit seinen Chancen und Grenzen: Ich gehe davon aus, daß der weltanschauliche und auch religiöse Pluralismus prinzipiell kaum aufgehoben werden dürfte. Er ist für uns sehr eng mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit und der Demokratie verbunden. Aber es ist keineswegs sicher, daß er in jeder Hinsicht unwandelbar ist. Gerade *P. L. Berger* hat immer davor gewarnt, die Unumkehrbarkeit des Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesses als unumstößlich hinzustellen. Vor allem ist es nicht sicher, ob ein existentieller Pluralismus der menschlichen Grundprobleme – weniger der Pluralismus praktisch-politischer Konsensbildung – bei schweren Konflikten und Belastungen immer durchgehalten werden kann. Aber im Augenblick spricht nichts dafür, daß mit einem solchen Wandel bald zu rechnen ist. Es müßte für den Christen nicht so schwer sein, seine tiefsten Glaubensüberzeugungen und Gewißheiten auch unter vorläufigen und veränderbaren Rahmenbedingungen zu leben und zu verkünden.
2. Entschieden den eigenen Standort einnehmen: Wenn der

Pluralismus aufrichtig anerkannt wird, erlaubt er auch eine bisher vielleicht wenig genützte Stärke. Unter der Voraussetzung, daß innerhalb des pluralistischen Gefüges jede Option Achtung und Offenheit, Toleranz und Dialogbereitschaft gegenüber anderen Positionen gewährt, kann eine eingenommene und öffentlich vertretene Glaubensüberzeugung voll und uneingeschränkt vertreten werden. Die Gewißheit, die der Glaube schenkt, braucht nicht verkürzt zu werden. Er ist gewiß nicht zu verwechseln mit einem dialogunfähigen „Fundamentalismus" (vgl. ders., Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, 603–617); er soll aber auch mit Freimut, der biblischen „parrhesia", die ganze Fülle der eigenen Botschaft unerschrocken zur Sprache und zur Geltung bringen. Im Pluralismus nützt es niemandem, wenn alle zum Verwechseln ähnlich sind. Zwar muß man sich um eine wenigstens minimale Gemeinsamkeit der „Grundwerte" bemühen, aber der kleinste gemeinsame Nenner vieler Optionen ist kein Weg, um im Pluralismus zu bestehen. Darum gehören zum recht verstandenen Pluralismus das Bekenntnis und das Zeugnis gelebten Glaubens, und zwar sowohl des Einzelnen wie auch von Gruppen und der Kirche auf allen Ebenen. Gerade das Zeugnis wird durch die Einheit des persönlichen und des öffentlichen Elementes in der Lage sein, den freien Ursprung des Glaubens in der Personmitte ebenso überzeugend deutlich werden zu lassen wie den öffentlichen Anspruch des Evangeliums. Auf diese Weise können und müssen alle Spielarten einer falsch verstandenen Innerlichkeit und eines blinden Fanatismus vermieden werden. So müssen auch auf neue Weise die individuellen und kollektiven, die personalen und die institutionellen Aspekte der Verkündigung und des Zeugnisses neu miteinander verknüpft werden.

3. Mut zum spirituellen und geistigen Wettbewerb: Solange der Katholizismus sich in die Grundposition der „Verschanzung" begibt, wird er seinen defensiven Charakter nicht verlieren können. Er steht dann immer mit dem Rücken zur Wand, wird weitgehend auf Angriffe und Einwände bloß reagieren und verliert schon den geistigen Aufmarschraum für eine wirklich offensive Vorwärtsstrategie. Dadurch wird man von außen gnadenlos und ohne große Möglichkeiten des Widerstands auf Themen festgelegt, die zwar alle auch mit intellektueller Redlichkeit erörtert werden müssen, aber bei einer ständigen Zementierung den Ursprung und die Mitte des katholischen Glaubens gründlich verdecken. Diese Reizthemen muß ich hier nicht aufzählen. Wir brauchen deshalb sehr viel mehr Mut zu einer offensiven Darstellung unserer grundlegenden Glaubenserkenntnis und der gesellschaftlichen Optionen.

Dies schließt die Bereitschaft zu einem größeren geistigen Wettbewerb ein. Wir haben oft ein pervertiertes Verständnis von Toleranz und wagen nicht, mit den eigenen Optionen in einen wirklichen Wettbewerb der Ideen und Herausforderungen einzutreten. Wenn diese geistige Konkurrenz wirklich von Offenheit und Dialogfähigkeit bestimmt wird, dann kann man ohne Verletzung der anderen Teilnehmer im öffentlichen Gespräch mit größerem Einsatz die Vorzüge der eigenen Position zum Einsatz bringen. Wir sind viel zu scheu und ängstlich-zögerlich, um die wirkliche Stärke unserer Option in einer Art spiritueller Auseinandersetzung zur Geltung zu bringen. Deshalb erscheinen wir oft als verzagt, flüchten in eine abstrakte Gemeinsamkeit mit anderen Positionen und verraten so manchmal unser Proprium. Diese größere Entschiedenheit zur eigenen Sache und der Mut zur Selbstbehauptung sind freilich etwas anderes als eine triumphalistische Überheblichkeit, wie sie früher vielfach eine bestimmte Form der Apologetik kennzeichnete.

4. Katholizität und Ökumene: In diesem Zusammenhang bedarf es zweifellos auch einer Neubesinnung auf die ökumenische Methode in theologischer Theorie und kirchlicher Praxis. Viel zu oft bedeutet ökumenische Verständigung den Rückzug auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, der eine abstrakte Einigkeit nahelegt und sicher auch nicht selten bezeugt, im Grunde aber von der jeweiligen kirchlichen Lebenswelt weit entfernt ist, keinen Einfluß auf sie ausübt und die Stärken der evangelischen beziehungsweise katholischen Optionen ausklammert. Dies ist zu wenig. In der Ökumene muß man gerade auch an der herausfordernden Stärke des anderen Partners wachsen. Sonst besteht die Gefahr, daß man sich gegenseitig nur den Status quo bestätigt. Dann muß sich niemand im Ernst ändern, während wir alle es bitter nötig haben, durch eine größere Nähe zu Jesus Christus enger zusammenzuwachsen. Ohne eine solche tiefere Veränderungsbereitschaft ist Ökumene eine Sackgasse, die letztlich nicht zusammenführt und auch nicht befreit. Wir müssen einander mehr fordern, um noch besser zusammenzufinden.

5. „Relativierung den Relativierern": Dieses etwas merkwürdige Wort stammt von P. L. Berger (P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel, 3. Aufl. Freiburg 1996, 9). Er meint damit, daß die Instrumente der Sozialwissenschaften und damit wohl auch der Ideologiekritik „ebenso gut auf jene Ideen angewandt werden könnten, die die übernatürliche Sicht von der Welt so nachhaltig diskreditiert haben, sowie auf die Leute, die diese Ansichten propagierten" (ebd.). Im Klartext heißt dies, daß wir entgegenstehende Positionen viel stärker auf ihre eigenen Inhalte befragen und zu testen versuchen müssen, wie sie selbst die Probleme lösen, die sie ansprechen. Damit wird auch offenkundig, wie relativ und verwundbar sich die Weltsicht anderer Positionen und sogar der Wissenschaften ausnimmt, die sich zunächst nur kritisch über die Religion hermachen. Natürlich hängt dies eng mit dem Mut zum geistigen Wettbewerb zusammen.

6. Die verkannte Institution und der Rang der Personalität: Die Institutionenkritik nach 1968 hat vielen Mitgliedern der Kirche den Mut zu einer Identifikation mit ihrer Glaubensgemeinschaft genommen oder ihn wenigstens geschwächt. Sicher gibt es dafür auch noch andere Gründe, nicht zuletzt hausgemachte. Die inzwischen eingetretenen Individualisierungsprozesse haben eine unangemessene und unrealistische Dominanz der Individuen vorgespiegelt. In der Zwischenzeit ist viel deutlicher geworden, wie anfällig die Struktur der freischwebenden Subjektivität gerade in Sachen Religion ist. Sie hat im Kontext außerkirchlicher Religiosität keine allzu

langen Lebenschancen und klammert unbequeme Themen, nicht zuletzt auch aus dem Bereich der Individualethik, nur allzu gerne aus. Trotz der Anregungen vieler soziologischer Institutionentheorien sind die Themen der Religiosität und der Kirchlichkeit oft inselhaft und isoliert behandelt worden. Gewiß gibt es Institutionen, die oft polarisieren, aber wenn ihre Herausforderung angenommen wird, können sie auch eine vermittelnde Rolle spielen. Solche intermediären Institutionen zwischen dem Staat und der Gesellschaft sind politische Parteien, Bildungseinrichtungen und Medien. Kirchliche Institutionen nehmen an dieser Aufgabe teil. Gewiß erschöpft sich der Auftrag der Kirche nicht in dieser vermittelnden Funktion. Als Kirche muß sie immer auch eine Transzendenz über solche Rollen hinaus aufrechterhalten. Es ist freilich gegenüber der gewiß pauschalen Institutionenkritik nicht so recht zu zeigen gelungen, daß der elementare Sinn der Institutionen nicht darin besteht, freiheitsmindernd und repressiv zu sein, sondern das Gelingen wahrer Freiheit, die freilich nicht im Gegensatz zu selbsteingegangenen Bindungen steht, zu fördern.

7. Unentbehrliches missionarisches Zeugnis: Ähnlich wie der institutionelle Aspekt von Kirche sind der missionarische Charakter und das Sendungsbewußtsein der Kirche in Mißkredit gekommen. Sendungsbewußtsein wird dabei weitgehend mit Exklusivitätsanspruch und Indoktrination identifiziert. In Wahrheit kann gerade das missionarische Bewußtsein unter den Voraussetzungen des Pluralismus gar nicht absehen von einem personalen Zeugnischarakter, der zwischen der persönlichen Erfahrung und dem Geltendmachen eines Wahrheitsanspruchs glaubwürdig zu vermitteln sucht. Wenn der christliche Glaube heute Prioritäten setzen muß, dann muß er einem solchen vermittelnden missionarischen Zeugnis einen Vorzug geben vor reiner Selbstbehauptung und allen Formen von Propaganda. Argumentation und Dialogbereitschaft bestimmen eine solche Kommunikation. Hier sind zweifellos auch die unentbehrlichen Stärken der Gruppenbildung im kirchlichen Bereich nicht zu übersehen. Zwischen dem Einzelnen und der Kirche als ganzer muß es gerade hier intermediäre Instanzen geben. Damit hängt auch zusammen, daß man zum Beispiel den Gemeinsinn und das Gemeinwohl von der Kirche aus nicht direkt verändern kann, sondern nur über die Pionier- und Partisanentätigkeit von Gruppen, Verbänden und Vereinen.

8. Radikalisierung der Glaubensfrage: Eine solche eigene Position ist nicht zu gewinnen durch eine laue, unverbindliche Verhaltensweise. Darum muß die radikale Vertiefung der Glaubensfrage die höchste Priorität erhalten. Sonst ist die Fluchttendenz zu falschen oder wenigstens problematischen gesellschaftlichen, politischen und institutionellen Sicherungen nicht zu verhindern. Im Sinne der biblischen Theologie von einem Glauben, der alles Vertrauen auf den Herrn wirft und der von seiner bergeversetzenden Mächtigkeit überzeugt ist, muß davon erst eine Unterscheidung der Geister ausgehen und müssen alle Pseudo-Sicherungen abgeworfen werden. Nur vor diesem Hintergrund kann die Stärke eines Glaubens, der alle gesellschaftlichen Tabus und Blockaden

Aus dem Blauen schöpfen

Ideenreisen und Seelenflüge in tiefere Dimensionen des Lebens



Band 5006, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Wer die Hektik unterbricht, wer innehält und sich Zeit nimmt für das Wesentliche, für den beginnt ein abenteuerliches Leben.



Band 5012, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Die tiefen und poetischen Texte treffen den Kern existentieller Fragen. Sie lassen Wege erkennen, die zu einem Leben der Liebe führen.



Band 5004, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Der Glaube an das Gute im Menschen, vom Autor des Weltbestsellers „Die Kraft des positiven Denkens".



Band 5005, DM 14,80
öS 108,- /SFr 14.80
Von der Zuneigung und Freundschaft zwischen Menschen und darüber, wie das Eigentliche gelebt werden kann.



Band 5000, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Eine Philosophie der Schönheit. Lächelnde Weisheit, Stille und Klarheit. Tee-Zeremonie als Lebens-Kunst.



Band 5003, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Die 50 Engel des Jahres sind diskrete Begleiter des Alltags – Ein „himmlisches" Buch, zum Schmöckern und Verschenken.

HERDER / SPEKTRUM

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder beim: Freiburger Buchversand, Habsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761/ 2717-328 · Fax 0761 / 2717-360. Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg.

durchbrechen kann, wiedergewonnen werden. Dieser Glaube ist dann immer eine Art Alternative und eine zum zeitgenössischen Bewußtsein quer laufende Störung, die im Vergleich zur Normalität des Lebens immer etwas Subversives an sich hat. Eine Subkultur kann sich jedoch auch leicht in eine Nische zurückziehen oder in einem Getto verschwinden. Hier ist das missionarische Zeugnis ein grundlegendes Korrektiv, das die Suche nach falscher Geborgenheit in Frage stellt. Ohne ein Minimum an Bereitschaft zum Anderssein, zur „Kontrastgesellschaft" und zum Exodus kann es keinen Glauben geben, der diesen Namen verdient. Dies wird erst recht durch eine Kreuzestheologie erhärtet (vgl. K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, 359 ff.).
Wir fragten am Anfang „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?" Die Bibel warnte uns vor Ungeduld, unterstützte aber zugleich die intensive Hoffnung, daß der „Umschwung" nicht mehr lange auf sich warten läßt. Ich bin und bleibe skeptisch gegen alle Schalmeientöne, der religiöse Frühling stehe kurz bevor. Vielleicht müssen wir erst noch durch die Tiefe der Nacht hindurch. Aber seit dem Karsamstag gibt es keine Nacht, die nicht auch dem Morgenlicht entgegenharren darf.

Eine historische Wasserscheide

Die Briten und ihre Monarchie

Nach dem Unfalltod von Prinzessin Diana ist offenbar nichts mehr so, wie es zuvor war. Die britische Monarchie, Element der Kontinuität wie in keinem anderen europäischen Land, ist zwar nicht akut gefährdet, steht aber unter Modernisierungszwang. Unser Londoner Mitarbeiter Roland Hill beleuchtet die Szene, zu der auch die Beziehungen zwischen Staat und anglikanischer Kirche gehören.

Im Rückblick auf die tragischen Ereignisse um den Tod von Prinzessin *Diana* und des Millionärssohns *Dodi Al Fayed* in Paris wurde an eine Szene aus der Französischen Revolution erinnert. Am 14. Juli 1792, dem Jahrestag des Sturms auf die Bastille, hatte Ludwig XIV. auf dem Marsfeld den Treueeid auf die revolutionäre Verfassung zu leisten. Es war das letzte Erscheinen des Königs und der Königin vor ihrer Hinrichtung. Mit Tränen in den Augen sah Marie-Antoinette zu, wie der König durch die johlende Menschenmenge die Stufen zum Altar hinaufgeführt wurde. Es war, wie Madame de Staël das Ereignis beschrieb, „als ob ein Opferlamm sich freiwillig zur heiligen Aufopferung hergebe".
Eine Parallele für die Gegenwart? Hatte Königin *Elisabeth II.* nicht vier folgenschwere Tage verstreichen lassen, bevor sie es aufgrund der Vorstellungen von Premierminister *Tony Blair* für angebracht fand, aus der Abgeschlossenheit ihres Sommerschlosses Balmoral aufzutauchen, öffentlich Notiz von den außerordentlichen Trauerbezeugungen der Nation zu nehmen und sich gewissermaßen an deren Spitze zu stellen? So wird in England Revolution gemacht, könnte man sagen. Es kam zu der vielleicht schwierigsten Fernsehansprache ihres Lebens, in der sie ihre verborgene Trauer für ihre Schwiegertochter rechtfertigte. Aber trotz ihres großen Geschicks, der Autorität und Ausstrahlung ihrer Persönlichkeit, überzeugte Elisabeth II. nicht. Selbst nicht, als sie mit den anderen Mitgliedern ihrer Familie in beispielloser Weise gebeugten Hauptes vor dem Buckingham-Palast stand, um der auf dem Weg in die Westminsterabtei vorbeiziehenden Lafette mit dem in die britische Flagge gehüllten Sarg der verstoßenen Schwiegertochter ihren Respekt zu erweisen.

Und noch ein anderes Bild aus der französischen Geschichte bot sich zum Vergleich an: Als im 17. Jahrhundert die Frondeure darauf bestanden, in Versailles am Bett des jungen Ludwig XIV. vorbeizuziehen, um sich zu vergewissern, daß der Thronfolger auch wirklich ihren Wünschen entsprechend behandelt werde. Was später allerdings gegenteilige Auswirkungen hatte, weil der Sonnenkönig davon nur in seinem Absolutismus bestärkt wurde. Ein Lehre, die Prinz William in seiner Trauer um die von „Paparazzi" in den Tod gejagte Mutter beherzigen sollte? Was diese anbelangt, sind seine Gefühle nur zu verständlich, aber er muß sich vor Affektreaktionen hüten. Die Monarchie braucht die modernen Medien nicht weniger, als diese sie brauchen.

Monarchien scheinen einer uralten menschlichen Sehnsucht zu entsprechen

Tony Blair ist wegen seiner diplomatischen Intervention zum „Retter der Monarchie" erhoben worden. Labour-Premierminister der Nachkriegsjahre haben es – paradoxerweise – mit Königin Elisabeth II. schon immer besser „gekonnt", obwohl sie doch eigentlich in der historischen Linie des regiziden Oliver Cromwell standen, anders als die königstreuen Torys. Das war aber auch durch den Umstand bedingt, daß das Haus Windsor, wie so manche aus den

Oberschichten allgemein, dem Sozialismus mit gewissem „Linksdrall" gegenüberstand, unbewußt vom schlechten Gewissen motiviert. Hatte der moderne Wohlfahrtsstaat doch ihre traditionelle Rolle in der Armen- und Krankenfürsorge übernommen.
Monarchietreue Labourpolitiker wie der reformbewußte, die Thatcher-Lehren beherzigende Tony Blair, sind für ihre Partei nicht so typisch wie der aus der Gewerkschaftslinken kommende stellvertretende Premierminister *John Prescott.* Ein „Monarchist" ist dieser bei aller seiner durch Ministereid beschworenen Treue zur Queen keineswegs. Sehr englisch werden aber nicht die bei Kontinentaleuropäern üblicheren logischen Konsequenzen zum Republikanismus gezogen.

Dabei ist auch zu bedenken, daß die britischen Monarchen nicht gerade moralische Vorbilder für ihr Volk waren. In den letzten 200 Jahren hatten der nichtswürdige Georg II., der laszive Georg IV. und der langweilige William IV. ihr Bestes zum Schaden der Monarchie getan. Immerhin waren die britischen Monarchen stets verspätet, aber dann doch zu einer gewissen Anpassung an die sich wandelnde Welt bereit und haben dadurch zum Fortbestand der Monarchie beigetragen. Wie verhaßt war z. B. Königin Viktoria ihrem Volk geworden, nachdem sie sich, untröstlich über den frühen Tod des geliebten Coburger Prinzgemahls Albert, als „Witwe von Windsor" von der Welt zurückgezogen hatte! Damals wurde in der Metropole der Republikanismus modisch, bis *Benjamin Disraeli* 1874 zum zweiten Mal an die Regierung kam und die alternde Queen aus ihrer Abgeschlossenheit herauskomplimentierte. Ihm ist es zu danken, daß Viktoria am Ende ihres Lebens weit mehr verehrt wurde als selbst die erste Elisabeth im Jahrhundert des aufsteigenden englischen Nationalstaates.
Vielleicht hatte die britischen Monarchen ihre Insellage oder die Göttin Klio mehr begünstigt als die Kontinentaleuropäer? Etwa das von Preußen geschmiedete, so spät kommende „zweite" deutsche Kaiserreich oder der österreichische, im Schlechten und im Guten das Commonwealthkonzept vorwegnehmende Vielvölkerstaat, zu dem sich heute manche seiner nichtdeutschen Völkern zurücksehnen. Spanien erlebte allein in diesem Jahrhundert nacheinander eine Monarchie, Militärdiktatur, Republik samt Bürgerkieg, die Franco-Diktatur und ist jetzt wieder ein Monarchie. In Frankreich folgten seit 1789 zehn verschiedene Verfassungen aufeinander. England allein hatte sich nach seiner „glorreichen" Revolution von 1688, unblutig und durch Kompromiß erzielt, dem Parlamentarismus verschrieben.

Monarchien scheinen offenbar einer uralten menschlichen Sehnsucht nach einer mystisch-erhabenen Autorität zu entsprechen. Das bestätigt schon deren andauernde Anhimmelung in Republiken wie den Vereinigen Staaten und in den populären, auflagenstarken Illustrierten Kontinentaleuropas. Zivile Staatspräsidenten kommen auch nicht unbedingt billiger, wobei die Monarchien eine beachtlich einträgliche Funktion für die Förderung des Fremdenverkehrs erfüllen, weil sie meist farbenprächtiger und weniger aufgeblasen wirken als gewählte langweilige, wenngleich verdiente bürgerliche Würdenträger. Im britischen Fall kommt zweifellos die vom Vater der heutigen Königin im Zweiten Weltkrieg erfüllte, das Inselvolk einigende Rolle hinzu, als Großbritannien Hitler noch allein die Stirn bot.

Charles ist der beste Thronfolger seit Prinz Alberts Zeiten

Ein halbes Jahrhundert später ist nun ganz plötzlich und im Grunde rational unerklärlich der Fortbestand der Monarchie umstritten, es sei denn, so heißt es, sie beherzige die gebieterische Notwendigkeit ihrer Modernisierung. Bisherige, zeitgemäße Adaptierungen reichten offenbar nicht aus. Schon vor der im September enthüllten Kluft zwischen Königin und Volk hatte Elisabeth II. eindeutig zu lange gezögert, um als reichste Frau der Welt auch ihr Privatvermögen versteuern zu lassen. Demokratien fordern Mitspracherechte. Es verärgert sie, wenn die Queen bei repräsentativen Funktionen immer noch zunächst und vor allem von den durch Geburt und sozialen Rang ausgezeichneten Oberschichten umgeben ist und die gewöhnlichen Sterblichen sozusagen noch draußen im Regen zu stehen haben.
Prinzessin Diana, die geborene Spencer, keineswegs ein Kind des einfachen Volkes, besaß dagegen das Charisma spontaner, die gesellschaftlichen Barrieren ohne Getue durchbrechender Herzlichkeit, eine spürbare Verbundenheit zumal mit allen jenen, die sich da aus dem einen oder anderen Grund als zweitklassige Menschen fühlten. Sichtbar zumindest erwiesen das die Farbigen, die auf der Straße vor dem Buckingham-Palast zum Gebet kniend ihre Blumen niederlegten. Zyniker meinten, sie wollten gerne auf dem Bildschirm erscheinen, aber das wurde dem Phänomen nicht gerecht.

Der der Queen über den reformbewußteren Prince of Wales erteilte politische Rat Tony Blairs, das Begräbnis dieser „Volksprinzessin" (zu der Blair sie als erster erhoben hatte) volksnäher zu gestalten, war daher bedeutsam. Einige Hundert einfacher Repräsentanten der von Prinzessin Diana geförderten wohltätigen Einrichtungen wären sonst vielleicht nicht im Trauerzug mitgegangen, hätten sonst auch nicht zu den zum Trauergottesdienst Eingeladenen gehört.
Immer stärker wurde zuletzt auch kritisiert, daß die höfischen Berater der Königin noch immer ausschließlich aus den ihr standesnahen Kreisen ausgewählt werden. Das konnte nur das alte Übel aller Monarchen bestärken, sich von ihnen schmeichelnden, meistens weltfernen Anhängern und Cliquen umgeben zu lassen. So erklärt sich das hoffnungslose Versagen der Professionellen im Presse- bzw. Public-Relations-Apparat des Buckingham-Palastes, die sich ihren arrogant-besserwissenden „Brötchengebern" gegenüber nicht durchzusetzen vermögen. Mit Recht wird daher gefordert, daß die Mitarbeiter im unmittelbaren Umkreis

der Königin wie andere Staatsdiener aufgrund öffentlicher Ausschreibung und nach Eignung ausgewählt werden sollten.

Ganz unerwartet ist die so über jede Kritik erhabene 45jährige Herrschaft Elisabeths II. zu einer *historischen Wasserscheide* geworden. Die heutige 71jährige Queen ist zwar körperlich und geistig rüstig genug, um dem Land noch mindestens ein Jahrzehnt dienen zu können. Aber längst schon singen viele Briten ihr „God save the Queen" mit wortwörtlicher Inbrunst, weil sie um die Zukunft der Monarchie plötzlich bangen. Was bisher die besonders anerkannte Leistung Elisabeths II. schien, nämlich ihre einzigartige, geradezu preußisch anmutende Pflichterfüllung, wird ihr über Nacht als Versäumnis angelastet, weil sie darüber alles andere, was vor allem die umstrittene Entwicklung ihrer wachsenden Familie anbetrifft, vernachlässigte oder diese zu tolerant gewähren ließ.
Einer im September durchgeführten Guardian-ICM-Umfrage nach ist die der königlichen Familie zuerkannte Zustimmung des Volkes zum erstenmal auf unter 50 Prozent gesunken (48 Prozent). Bemerkenswerter noch war der Befund, daß die eigentliche Ablehnung der Monarchie auf 30 Prozent angestiegen ist und nur mehr ein Drittel der unter 25jährigen zu ihren Befürwortern gehören. Bedeutet das, daß auch die Monarchie ein Opfer ihrer doch im eigenen Interesse geförderten Mediendurchleuchtung ist? Bewahrheiten sich da nicht die englisch-sprichwörtlichen Lehren „Familiarity breeds contempt" (daß, was einem zu vertraut ist, eben auch verachtet wird), oder „Distance lands enchantment to the view" (daß, aus der Ferne gesehen, jede Aussicht reizvoller ist)? Schon der englische Nationalökonom *Walter Bagehot* warnte um die Mitte des 19. Jahrhunderts davor, die Monarchie zu sehr ihres religiös-sakralen Zaubers zu berauben, weil sie das moderne, grelle Tageslicht einfach nicht vertrage.

Die Intervention Tony Blairs als eines um den Fortbestand einer mit den Zeiten gehenden britischen Monarchie bemühten Politikers könnte sich noch als zweischneidiges Schwert erweisen, wenn er dadurch zu einem nicht mehr der Volksmeinung entsprechenden Regierungschef würde. Andererseits war der Monarchie nie damit gedient, zu sehr mit dem „linken" oder „rechten" politischen Lager identifiziert zu werden. Eduard VIII. machte in den dreißiger Jahren keinen Hehl aus seiner Sympathie für die Arbeitslosen. „Da muß etwas getan werden", forderte er empört bei einem Besuch der damaligen Waliser Elendsviertel. Die royale Barmherzigkeit war damit aber auch schon erschöpft, wie man inzwischen erfahren hat, nachdem der so sozial gesinnte Thronfolger in Wirklichkeit damals nur seinen Rolls Royce bestieg, um sich seinen eigenen, ihm im Grunde wichtigeren Vergnügungen zu widmen.
Ein enges Verhältnis hat sich zwischen Premierminister Blair und dem heutigen Prince of Wales angebahnt. Blair sieht den reformbewußten Prinzen als seinen eigenen sozialen Idealen nahestehend, und zweifellos ist Charles als nachdenklicher und sozial gesinnter Mann der beste Thronfolger seit Prinz Alberts Zeiten, vielleicht sogar, seitdem die zum Haus Windsor gewordenen Hannoveraner 1714 auf den britischen Thron kamen. Er ist intelligent, verfügt über künstlerische Begabung wie wenige seiner Vorfahren. Seine Schwachstellen sind eine Tendenz zur Unordnung in seinen Unternehmungen, Ungeduld seinen Untergebenen gegenüber und eine gewisse Naivität in politischen Urteilen. Diese Fehler würden sich aber nicht mehr so nachteilig auswirken, wenn er erst einmal den Thron bestiegen hat, weil er dann viel stärker und überall von Ratgebern umgeben wäre als der heute seine Freiheit genießende Thronanwärter. Aber zu sehr mit einer Labourregierung identifiziert zu sein, die früher oder später dem Volk nicht mehr zusagen könnte, wäre auch für den Prince of Wales und die von ihm geforderte strikte parteipolitische Neutralität nicht bekömmlich.
Charles führt seine „Highgrove Home Farm", das zu seiner Residenz in den Cotswolds gehörende 300 Hektar umfassende Großunternehmen, vorbildlich unter ökologischen Gesichtspunkten. Die Produkte der von ihm gezüchteten Angusrinder, seine Keks- und Honigerzeugung sind preisgekrönt. Hinter dem vor 21 Jahren begründeten „Prince's Trust" stehen eine ganze Reihe von sozial nützlichen, geschäftlichen, erzieherischen, kulturellen Projekten, die dem Ziel Tony Blairs entsprechen, möglichst bald Beschäftigung für die vielen britischen jugendlichen Arbeitslosen zu schaffen.

Die anglikanische Staatskirche und die Krise der Monarchie

Beim Tode seiner geschiedenen Frau war Charles der Verbindungsmann zwischen Downing Street und seiner Mutter, flog bekanntlich sofort nach Paris, um für die Rückführung von Dianas Leiche zu sorgen, und wirkte dann, vielleicht sogar von persönlichem Schuldgefühl motiviert, auf seine Eltern ein, von ihrer anfänglichen Reaktion einer „stillen", mit traditioneller „steifer britischer Oberlippe" kühl bezeigter „Trauer", wenngleich widerstrebend abzulassen. Andererseits konnte die nach der prinzlichen Scheidung verfügte Aberkennung des königlichen Status der Prinzessin und Mutter des zukünftigen Monarchen nur als kleinlich und engstirnig kritisiert werden. Desgleichen auch die Ausmerzung ihres Namens als nicht mehr das Gebet für die übrigen Mitglieder der königlichen Familie verdienend, so „protokollarisch korrekt" das als weitere Konsequenz der Scheidung auch gewesen sein mochte.

Nach solchen Fehlschaltungen kam es dann zu dem die Außenwelt erstaunlich anmutenden Kirchgang der königlichen Familie mit den beiden jungen Söhnen der Prinzessin am Morgen nach dem Unglück. Die Fahrt der schwarzen Limousinen zur Pfarrkirche von Balmoral war von der Königin ausdrücklich angeordnet worden, der königlichen Sonntagsnorm gemäß. Daß die beiden Söhne zu einem solchen Zeit-

punkt überhaupt zur Kirche gehen mußten, schien der areligiösen Öffentlichkeit eine unerhörte Zumutung. Andere fanden es sonderbar, daß der Geistliche in seiner Predigt mit einem schottischen Witz für Heiterkeit sorgte, aber Dianas Tod mit keinem Wort gedachte. Nur ein Gebet wurde für die königliche Familie insgesamt gesprochen, in das die Verstorbene, „vermutlich" – wie verlautete – eingeschlossen war.
Erklärend ist anzumerken, daß in der reformierten Church of Scotland Gebete für Verstorbene nicht üblich sind. Als „Oberste Regentin" der Staatskirche wechselt die Queen bei Schottlandbesuchen sozusagen ihre Konfession. Anders als die sich als „reformiert der katholischen Kirche" zugehörig verstehende anglikanische Kirche, hat die Church of Scotland eine nichtbischöfliche, presbyterianische Struktur und eine protestantisch-calvinistische Theologie.

Diese Vorfälle trugen offenbar dazu bei, daß die ganz außergewöhnlichen Kundgebungen der britischen Volkstrauer für Prinzessin Diana keineswegs auch als Demonstrationen für die Monarchie zu verstehen waren. Die spontanen Trauerbekundigungen, die vor den drei Londoner Königsschlössern angehäuften Blumenberge waren vielmehr und zugleich eine Kritik am Königshaus. Die große Mehrheit der den Blumensträußen beigefügten oder in die Kondolenzbücher eingetragenen Botschaften verbanden den Namen Diana mit dem von Dodi Al Fayed, als ob sie ostentativ das offizielle Verschweigen seines Namens ausgleichen wollten. „Wir sind hier für Diana und Dodi, nicht für die Monarchie", sagte eine Blumenspenderin. Eine 87jährige nahm überhaupt kein Blatt vor den Mund: „Charles und die anderen Angehörigen des Königshauses verdienen einen gehörigen Tritt in den Hintern. Sie wären überhaupt nie in den Genuß oder Mißbrauch ihrer Vorrechte ohne die vom ganzen britischen Volk im Zweiten Weltkrieg geleisteten Anstrengungen gekommen."

In der letzten Krise der Monarchie zur Zeit des Thronverzichts von Eduard VIII. war die Church of England eindeutig noch ein bestimmender Faktor. Aber als der jetzige Erzbischof von Canterbury, *George Carey*, im August eine anglikanische Kirchenkrise in Aussicht stellte, falls der geschiedene Prinz Charles die ebenfalls geschiedene *Camilla Parker-Bowles* heiraten würde, löste er damit einen allgemeinen Sturm der Entrüstung aus. Inzwischen hat sich die Situation insofern verändert, als durch den Tod Dianas für Prinz Charles zwar das Hindernis einer solchen Wiederverheiratung entfallen ist, diese andererseits aber weniger wahrscheinlich denn je ist, es sei denn, er würde dem Thron entsagen. Jedenfalls ist im britischen Publikum die Meinung weit verbreitet, daß Charles, wenn er wolle, und weil sie offenbar „gut für ihn" sei, seine Camilla heiraten solle, und die Kirche gegen eine solche Entscheidung nicht wieder opponieren dürfe, wie dies bei der von Prinzessin Margaret gewünschten Vermählung mit dem geschiedenen Obersten Townsend geschehen war.
Die offizielle Position im Blick auf die Wiederverheiratung Geschiedener wird einfach nicht mehr akzeptiert und stößt auch innerkirchlich auf erhebliche Ablehnung. Als eindeutiger Makel in einem heutigen Rechtsstaat muß darüber hinaus das nach wie vor verfassungsrechtlich wirksame, Angehörige der „Papistischen Religion" diskriminierende königliche Ehegesetz von 1772 gewertet werden. Wobei andererseits die anglikanische Moral sehr unterschiedliche Anwendung findet, wenn z. B. der Bischof von Birmingham kürzlich eine geschiedene Deutsche kirchlich heiraten konnte, und auch der geschiedene Dekan von Norwich zum zweiten Mal, und zwar im Rahmen einer feierlichen Zeremonie in der Londoner Southwark-Kathedrale getraut wurde, ohne daß dagegen Einspruch erhoben wurde.

Schon aus praktischen Gründen wäre die Trennung nur schwer zu verwirklichen

Die Church of England genießt auch außerhalb ihrer Kernschichten, das heißt der als regelmäßig sonntägliche Kirchgänger geführten zwei Prozent der Inselbevölkerung, eine erhebliche Wertschätzung vor allem sentimentaler Art, als Hort einer großen christlichen Vergangenheit, Bewahrerin der alten katholischen Dome Englands, in denen ihre Liturgie weiterhin vorbildlich gefeiert wird, und das meist noch in der schönen Sprache *Thomas Cranmers*, die zur Mitgestaltung der englischen Literatur beigetragen hat wie zur deutschen die Sprache Martin Luthers. Aber ihre Verbindung mit dem Staat ist, theologisch gesehen, sinnlos geworden.
Deren Abschaffung wird heute innerhalb der Kirche von einer Minderheit führender und nachdenklicher Anglikaner im religiösen Interesse gefordert, z. B. vom Bischof von Woolwich, *Colin Buchanan*, hat aber keine Chance, durchgesetzt zu werden. Die kirchliche Mehrheit klammert sich an das „established by law" wie an einen Rettungsanker. In der Forderung nach einer anglikanischen „Entstaatlichung" läßt sich, dem katholischen Historiker *Paul Johnson* zufolge, „eine gewisse grimmige historische Symmetrie" sehen: „Man bedenke nur, daß die Kirche, die von Heinrich VIII. geschaffen wurde, um ihm die Ungültigkeitserklärung seiner ersten Ehe und die Heirat seiner Mätresse *Anne Boleyn* zu ermöglichen, damit enden könnte, Charles III. die Heirat seiner Mätresse Camilla Parker-Bowles zu ermöglichen..." (Daily Mail, 6.6.97).

Für Anglikaner wie Colin Buchanan sind jedoch entscheidendere Gründe für die Abschaffung des Staatskirchentums maßgebend: Erstens sei es nicht zu rechtfertigen, daß eine konfessionelle Minderheit, wie es die anglikanische Staatskirche längst ist, gesetzlich und verfassungsmäßig eine privilegierte Stellung bekleide. Zweitens sei es falsch, daß Abgeordnete in beiden Häusern des Parlaments, die weder religiös noch christlich orientiert seien, das letzte Wort in kirchlichen Angelegenheiten hätten. Drittens sei es unerhört, daß der jeweilige Premierminister als Chef der Mehrheitspartei im Unterhaus nach wie vor die Ernennung von Diözesanbischöfen mitbestimmen könne. Viertens sei es

auch nicht mehr zu rechtfertigen, daß 26 dieser Bischöfe im Oberhaus sitzen und so die weltliche Gesetzgebung des Landes mitbestimmen. Fünftens sei es nach wie vor ein jedem Angehörigen einer anglikanischen Pfarrei, d. h. noch praktisch jedem englischen Staatsbürger zustehendes Recht, in dieser Kirche zu heiraten (wenigstens zum erstenmal), ohne seinen Glauben an Christus und seine Lehre bekennen zu müssen (The Mail on Sunday, 20.7.97).

Das staatskirchliche System beruht noch auf dem Umstand, daß die 1533–34 gegründete Church of England sich noch als englisch-verstaatlichter Bestandteil der katholischen Kirche verstand, und im damaligen Tudorstaat noch alle neugeborenen Kinder in ihrer Pfarrkirche getauft werden mußten, es sei denn, sie waren als römische Katholiken Landesverrätern gleichgestellt. Bei seiner Krönung wird der Monarch bei feierlichem Pomp auf die Bewahrung der Church of England vereidigt, als „Defensor fidei", wie der Heinrich VIII. noch von Leo X. 1521 für seine Streitschrift gegen Luther verliehene Ehrentitel lautete. Römischerseits wurde dieser zwar später rückgängig gemacht, aber durch englischen Parlamentsbeschluß dem Herrschertitel einverleibt. Das Parlament regelt weiterhin die kirchlichen Geschäfte – über ein Jahr dauerte z. B. der parlamentarische Instanzenweg, der die Priesterweihe für Frauen ermöglichte, nachdem die anglikanische Generalsynode längst ihre Zustimmung gegeben hatte.

Die meisten Anglikaner nehmen diese Situation als gegeben hin und sind sich irgendwelcher Widersprüche gar nicht bewußt. Selbst Bischöfe sind stolz auf die staatskirchliche Stütze und den Einfluß, den ihnen diese in den Medien und im gesamten öffentlichen Leben des Landes automatisch noch sichert. Respekt für die Monarchie ist naturgemäß mit diesem System verbunden, andererseits ist mit der in ganz Großbritannien schwindenden Christlichkeit auch der Respekt für die Monarchie gefährdet.

Kein Wunder, daß man im Hinblick auf den bei einer Beseitigung der staatlichen Stütze der Church of England drohenden kirchlichen Zusammenbruch noch davor zurückschreckt und das bestehende Luftgespinst vorzieht. Überdies wäre aber schon rein praktisch aufgrund Jahrhunderte alter gesetzlicher Verbindungen, die Staat-Kirchen-Trennung kaum schnell durchzusetzen. Keine britische Regierung würde sich außer unter ärgstem Zwang auf ein solches gigantisches Legislationsprogramm einlassen. Ein „disestablishment" würde vor allem den Grundbesitz der Kirche betreffen, aber nicht nur Kathedralen, Kirchen und Paläste, sondern Tausende von Wohnhäusern und öffentlichen Gebäuden. Der Londoner Bahnhof Paddington ist z. B. kirchlicher Grundbesitz, desgleichen Colleges in Oxford und Cambridge sowie manche der alten Internatsschulen, weil sie auch mittelalterliche königliche Stiftungen waren, Einrichtungen der Streitkräfte und zahllose staatliche und andere Körperschaften. Viele umfangreiche Gesetze wären nötig, deren Instanzenweg im mühsamen, Paragraph um Paragraph umkämpften Verfahren Monate, sogar Jahre dauern könnte, ohne unbedingt voraussagbaren Erfolg.

Der Tod von Prinzessin Diana mit seinen beispiellosen Auswirkungen hat gezeigt, wie sehr sich ein Volk wie das britische in der modernen Welt verändert hat. Der Oxforder Politologe *John Gray* betonte, daß dieses Neuland noch gar nicht erschlossen sei, gewiß aber die Absage an eine in ihrer Vergangenheit verwurzelten Kultur umfassen werde. „Bestimmt würde es kein Land mehr sein, das traditionelle Werte ehrt, oder sich irgendeiner weltlichen oder geistlichen Autorität beugen und sich von dieser solche Werte auferlegen lassen würde" (The Guardian, 3.9.97). Es handelt sich hier um einen in allen westlichen Ländern ähnlichen Prozeß, der in Großbritannien aufgrund seines Nachholbedarfs vielleicht am stärksten spürbar wird.

Das britische Volk hat sich in den letzten Jahren gewaltig verändert

Der NOP-Umfrage der „Sunday Times" vom 14. September 1997 zufolge haben die Briten ihre Königin, Prinz Charles und den gesamten „royalen Zirkus" gründlich satt. Inkonsequent forderte allerdings nur ein Achtel der Befragten aber die Abschaffung der Monarchie. Dagegen sind 59 Prozent der Meinung, daß die Monarchie keine weiteren dreißig Jahre bestehen werde. Der verspätete Versuch der Königin, der Volksstimmung Rechnung zu tragen, wurde als fehlgeschlagen beurteilt, nachdem 72 Prozent sie weiterhin für zu distanziert und gefühllos halten, 53 Prozent ihren Rücktritt sofort oder anläßlich ihres 75. Geburtstags forderten. Das ist ohne Zweifel der seit einem halben Jahrhundert schlimmste Befund über die britische Monarchie.

Noch im Jahr 1990 hatte eine ähnliche Analyse einen Rücktritt der Königin „zu irgendeinem Zeitpunkt und zugunsten von Prinz Charles" empfohlen. Aber das war noch sehr langfristig gesehen. Nun aber scheint der Zeitpunkt gekommen zu sein. Das Volk läßt sich nicht mehr von den positiven Zügen trösten. Fast ein Drittel der jetzt Befragten würden den gutaussehenden William, der seiner Mutter wie aus dem Gesicht geschnitten scheint, einem Karl III. vorziehen, ein Haus Spencer dem Hause Windsor. Frauen, traditionell die stärksten Stützen der Monarchie, sind mehr mit Diana identifiziert als Männer (65 Prozent zu 27 Prozent) und zeigen auch mehr Sympathie (58 Prozent) für eine einfachere und weniger formale Monarchie.

Das Königshaus hat aber auch seinen Anklang bei der Jugend verloren: nur 18 Prozent der 18–34jährigen halten die Königin für dem Volk nahestehend; aber 36 Prozent wollen, daß sie bis zu ihrem Tod Staatsoberhaupt bleiben solle. Nur 26 Prozent ziehen Charles als nächsten König vor, 65 Prozent William. Aber es ist nicht gesagt, daß William sich als ein besser geeigneter zukünftiger Monarch erweisen werde, ganz abgesehen davon, daß es kaum zu erwarten ist, daß er, selbst als Dianas Sohn, seinem Vater das diesem zustehende Thronerbe streitig machen würde. *Roland Hill*

Zukunftsträchtige Brücke

Die Hispanics in Kirche und Gesellschaft der USA

Jeder dritte Katholik in den Vereinigten Staaten ist heute hispanischer Abstammung, in 20 Jahren wird es vermutlich jeder zweite sein. Die Hispanics prägen Kirche wie Gesellschaft der USA längst unübersehbar mit und bilden gleichzeitig eine Brücke zwischen der nördlichen und der südlichen Hälfte des Kontinents. Alejandro Aguilera-Titus, der Autor des folgenden Beitrags, ist stellvertretender Direktor des Sekretariats der US-Amerikanischen Bischofskonferenz für hispanische Angelegenheiten.

Schon ein Aufenthalt von wenigen Tagen in den Vereinigten Staaten genügt, um den hispanischen Einfluß im Leben des Landes wahrzunehmen. Bronzefarbene Gesichter trifft man praktisch in allen Städten und sozialen Schichten an; nach Englisch ist Spanisch die am meisten gesprochene Sprache; die lateinamerikanische „salsa" ist inzwischen beliebter als Ketchup; bei den letzten Wahlen waren die Stimmen der Hispanics wohl der Schlüssel für den Erfolg von *Bill Clinton.* Politiker, Unternehmer, Kirchenführer und Intellektuelle aus Lateinamerika, die sich mit der Entwicklung der hispanischen Präsenz in den Vereinigten Staaten befaßt haben, betrachten diese als eine große Hilfe und als *einigende Kraft zwischen dem Norden und Süden des Erdteils*, die beiden Seiten zugute kommt. Die hispanischen Gemeinschaften in den USA schicken jedes Jahr Millionenbeträge an Angehörige in den verschiedenen lateinamerikanischen Ländern. Obwohl nach wie vor eine Minderheit, wächst der kulturelle Einfluß der Hispanics doch ständig. Die Zahl der politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Führungskräfte hispanischer Abstammung wird sich in den kommenden Jahrzehnten vervielfachen; ihr Einfluß auf die amerikanische Innen- wie auf die Außenpolitik, besonders im Blick auf Lateinamerika, wird zunehmen.

Bald schon ein Zehntel der Gesamtbevölkerung

Die hispanische Präsenz ist aber im *kirchlichen Leben* noch weit deutlicher. In Tausenden von Pfarreien quer durch die USA werden Messen auf Spanisch gefeiert. Millionen von Menschen, zunehmend auch solche, die nicht hispanischer Herkunft sind, verehren Maria in aus Lateinamerika stammenden Formen, vor allem als Jungfrau von Guadelupe. Die Zahl der Seminaristen, Priester und Bischöfe hispanischer Abstammung, ob in den USA oder in Lateinamerika geboren, nimmt jedes Jahr in schnellerem Rhythmus zu.

An der Schwelle zum dritten Jahrtausend und im Zusammenhang mit der Amerikasynode kann die hispanische Präsenz in den Vereinigten Staaten eine prophetische und einigende Kraft im gesellschaftlichen und kirchlichen Leben der USA wie des übrigen Erdteils sein. Zu den Gaben, die die Hispanics in die Kirche der Vereinigten Staaten einbringen, gehören ihre von den Ursprüngen her katholisch geprägte Kultur, ihre Erfahrungen mit einer Mischung der Rassen und Kulturen, ihre vorrangige Option für die Armen in einem reichen Land und ihr Gemeinschaftssinn.

Neuere Schätzungen des Statistischen Bundesamtes in den Vereinigten Staaten zeigen, daß die Bevölkerung hispanischen Ursprungs in den USA im Jahr 2000 die Zahl von 30 Millionen erreichen dürfte. Sie wird dann die größte Minderheitsgruppe sein und etwa zehn Prozent der Gesamtbevölkerung umfassen. Man schätzt auch, daß die Bevölkerungsgruppe hispanischer Herkunft jedenfalls in den ersten beiden Jahrzehnten des nächsten Jahrhunderts ihre hohe Zuwachsrate beibehalten wird. Dafür spricht, daß 54 Prozent der Hispanics derzeit unter 24 Jahren alt sind und damit ihr Altersdurchschnitt deutlich unter dem der übrigen Bevölkerung liegt. Interessant ist auch, daß 40 Prozent der in den Vereinigten Staaten lebenden Hispanics außerhalb des Landes geboren wurden. Daran zeigt sich, wie stark in den letzten Jahren die Einwanderung zugenommen hat, so daß mit den Nachkommen dieser Einwanderer die Zahl der Hispanics mit amerikanischem Paß bald massiv ansteigen wird.

Der starke Anstieg der hispanischen Bevölkerung war in praktisch allen amerikanischen Bundesstaaten zu verzeichnen. Staaten wie Kalifornien, Texas, Illinois, New York und Florida wiesen einen so hohen Zuwachs auf, daß dieser bei der an ihre selbstverständliche Mehrheitsposition gewöhnten Bevölkerung europäischen Ursprungs Sorge und Beunruhigung auslöste. Drastischer Ausdruck dieser Besorgnisse war das vor zwei Jahren in *Kalifornien* verabschiedete Gesetz Nr. 187, das Einwanderern ohne gültige Papiere das Recht auf Schulbildung und medizinische Versorgung verweigert und die Regierungsstellen zu ausführenden Organen der Einwanderungsbehörden macht. Zwar wurde dieses Gesetz auf gerichtlichem Weg als nicht mit der Verfassung vereinbar gestoppt, aber viele Hispanics, auch solche mit legalem Aufenthaltsstatus, sind aus Angst und Unsicherheit in andere Bundesstaaten umgezogen. Ein noch aktuelleres Beispiel für die gegen die Einwanderer gerichtete Stimmung sind die Änderungen beim Einwanderungsgesetz und im Sozialsystem, die zum ersten Mal in der Geschichte der Vereinigten Staaten Hilfen auf Bewohner mit festem Aufenthaltsrecht beschränken. Die Initiative dazu ging von besonders konservativen Kreisen aus, die neu definieren möchten, wer zur nordamerikanischen Gesellschaft „gehört" und wer „nicht so ganz" dazugehört.

Die migrationsfeindliche und potentiell rassistische Stoßrichtung dieser Gesetze hat zusammen mit der Wirtschaftskrise in Mexiko und anderen mittelamerikanischen Staaten Tausende von Hispanics dazu gezwungen, in für sie bisher wenig typische Gegenden wie Portland (Maine), Rochester (New York) oder sogar nach Alaska zu emigrieren. Gleichzeitig haben diese Gesetze die Zahl derjenigen Hispanics mit legalem Aufenthaltsstatus in Rekordhöhen getrieben, die die amerikanische Staatsbürgerschaft anstreben. Diese Entwicklung könnte bald erheblichen Einfluß auf das politische Gewicht dieser Bevölkerungsgruppe gewinnen.

Auch andere Minderheiten in den USA wie die Asiaten und Afroamerikaner wachsen schneller als die weiße Bevölkerung, allerdings nicht in gleichem Maß wie die Hispanics. Eine statistische Voraussage bringt besonders sprechend den Wandel im Profil der nordamerikanischen Gesellschaft mit den daraus erwachsenden Befürchtungen wie Hoffnungen zum Ausdruck: Im Jahr 2050 werden die heutigen Minderheiten über die Hälfte der Gesamtbevölkerung ausmachen. Diese Voraussage erscheint als logische Konsequenz einer Gesellschaft, die aus Einwanderern besteht und vermutlich von allen Gesellschaften der Gegenwart am stärksten multikulturell geprägt ist.

Trotzdem gab es in den USA keinen Vermischungsprozeß, der die rassischen und kulturellen Verschiedenheiten ineinander verwoben hätte, wie es in Lateinamerika der Fall war. Vielmehr war es für die USA ausgesprochen schwierig, mit dem gesellschaftlichen Problem des Rassismus fertig zu werden, vor allem in bezug auf die Bevölkerung afroamerikanischer Herkunft. In diesem Zusammenhang kann die Erfahrung der Kulturmischung („mestizaje") in Lateinamerika, für die inzwischen 30 Millionen Menschen in den USA stehen, Grund zur Hoffnung und Anstoß für die Suche nach angemessener kultureller und ethnischer Integration sein, die für eine gedeihliche Entwicklung der nordamerikanischen Gesellschaft mehr und mehr erforderlich ist.

Die Hispanics verändern jetzt schon das Bild der katholischen Kirche in den USA: etwa 22 Millionen Hispanics (70 bis 75 Prozent der Gesamtzahl) sind katholisch; sie stellen heute ungefähr ein Drittel der auf 60 Millionen geschätzten katholischen Bevölkerung der USA. Nach einer Untersuchung des Sekretariats der US-amerikanischen Bischofskonferenz für hispanische Angelegenheiten bilden die Hispanics derzeit die Mehrheit der Katholiken in 22 der 177 Bistümer des Landes; in 62 Bistümern liegt ihr Anteil bei über einem Viertel der Katholiken. In etwa 4000 amerikanischen Pfarreien, etwa einem Fünftel der Gesamtzahl, gibt es eine organisierte Seelsorge für Hispanics; diese Zahl wird vermutlich bis zum Ende des Jahrhunderts auf fast fünftausend anwachsen.

Stellt man die Schätzungen über das Anwachsen der hispanischen Bevölkerung sowohl durch Geburten in den USA wie durch Einwanderung ebenso in Rechnung wie den immer effektiveren pastoralen und sozialen Einsatz der Kirche, läßt sich voraussagen, daß sich das Wachstum der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten in den beiden ersten Jahrzehnten des neuen Jahrtausends weitgehend dem Zuwachs der hispanischen Bevölkerung verdanken wird. Man schätzt, daß im Jahr 2020 einer von zwei Katholiken in den USA hispanischer Herkunft sein wird.

Fünfzig Jahre Seelsorge für die Hispanics

Zwar reicht die hispanische Präsenz in den USA schon Jahrhunderte zurück, als etwa die heutigen Staaten Kalifornien, Arizona, Neumexiko und Texas Teile Mexikos waren. Aber eine auf nationaler Ebene als solche anerkannte und organisierte Seelsorge für Hispanics besteht erst seit 50 Jahren.

Der Anfänge gedachte man neulich bei der „Convocación 95", die den fünfzigsten Jahrestag der Errichtung des Nationalen Büros für Hispanische Seelsorge durch die US-amerikanische Bischofskonferenz markierte. Dieses erste Büro wurde 1946 in San Antonio (Texas) errichtet, unter der Leitung von Bischof *Robert E. Lucey* von San Antonio, einem engagierten Fürsprecher der katholischen Hispanics. In den ersten fünfundzwanzig Jahren entwickelte sich die Pastoral für Hispanics sporadisch und eher im Verborgenen. Eine der Hauptursachen für diese Entwicklung waren das allmähliche Verschwinden der „nationalen Pfarreien" nach dem Zweiten Weltkrieg und die Tendenz zur Assimilierung, die ihre Inspiration aus der Theorie vom „melting pot" bezog, die seinerzeit auch in kirchlichen Kreisen verbreitet war.

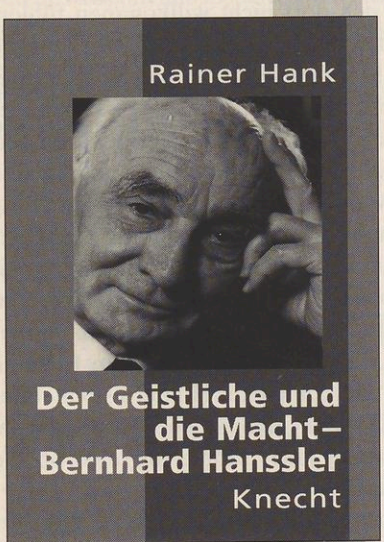
Andererseits brachten die hispanischen Einwanderer keine Priester mit. Das erschwerte die Aufgabe der Kirche, sie im Prozeß der kulturellen Eingliederung zu unterstützen, wie es seinerzeit bei den Immigranten aus Irland, Deutschland oder Italien geschehen war, die jeweils zahlreiche Priester aus ihren Heimatländern mitgebracht hatten. Ein weiterer wichtiger Grund lag darin, daß die hispanischen Einwanderer, besonders diejenigen aus Mexiko (insgesamt 60 Prozent der hispanischen Bevölkerung) immer wieder kommen und gehen und sich der Prozeß der kulturellen Eingliederung so länger hinzog.

Ende der sechziger Jahre herrschte in den Vereinigten Staaten ein Klima der Wertschätzung und Unterstützung von Minderheiten. Damals verdoppelte die Kirche ihre Bemühungen und errichtete ein Büro für die Belange der Hispanics, das sich nicht nur um soziale und materielle Aspekte kümmern sollte. Dieses Büro wurde 1970 nach Washington D. C. verlegt mit der Aufgabenstellung, „der Kirche bei ihrer Antwort auf die pastoralen und materiellen Bedürfnisse der hispanischen Gemeinschaft beizustehen".

1972 wurde diese Konzeption Wirklichkeit mit der Feier des ersten *Nationalen Treffens für Hispanische Pastoral*. Zu dieser Veranstaltung kamen etwa 200 Teilnehmer, meist Priester und Ordensleute, die in der Pastoral für Hispanics vor allem in den an Mexiko angrenzenden Bundesstaaten tätig waren, sowie auch einige Bischöfe. Durch dieses Treffen trat die zahlenmäßig ansehnliche hispanisch-katholische Bevölkerungsgruppe aus dem Schatten; es verlieh in seinen Beschlüssen dem Wunsch der spanischsprechenden Katholiken

nach einer stärkeren Beteiligung an der Führung und den Entscheidungsprozessen in der Kirche Ausdruck.
Gefordert wurden auch die Schaffung regionaler pastoraler Zentren mit einer Koordination auf nationaler Ebene für Forschung und Reflexion sowie die Erarbeitung von Programmen für christliche Bildung und kirchliche Leitung, um so an der Verantwortung für die Sendung der Kirche in den Vereinigten Staaten teilhaben zu können. Die Jahre nach diesem ersten Treffen waren gekennzeichnet durch die Weihe mehrerer Bischöfe hispanischer Herkunft, die starke Zunahme der in der Pastoral für Hispanics tätigen Priester, Ordensleute und Laien, die Neubelebung von apostolischen Laienbewegungen und die Entstehung kleiner christlicher Gemeinschaften.
1974 erhielt die Abteilung für die Spanischsprachigen den Rang eines Sekretariats für hispanische Angelegenheiten, und das mit seiner Leitung beauftragte Bischofskomitee berief sofort ein zweites Nationales Treffen für Hispanische Pastoral ein, das 1977 unter Beteiligung von 1200 Delegierten aus dem ganzen Land, darunter etliche Bischöfe und Hunderte von Laien, in Washington D. C. stattfand.
Dieses zweite Treffen befaßte sich von Anfang an intensiv mit dem Thema *Evangelisierung*, mit der kulturellen und sozialen Integration und der Notwendigkeit eines pastoralen Prozesses, der auf der Teilnahme vieler aufgebaut und in der Wirklichkeit des Volkes verwurzelt sein sollte. Diese Anliegen werden bis heute weiter verfolgt und werden sicher auch in den kommenden Jahren im Licht des Konzepts einer Inkulturation des Evangeliums breit diskutiert.
Motto des zweiten Treffens war „Volk Gottes auf dem Weg". Ihm war eine landesweite Konsultation vorausgegangen, an der sich mehr als 600 000 Menschen beteiligten. Dabei kam der dringliche Wunsch nach einer die Verantwortung stärker verteilenden, multikulturellen, geistlich lebendigen, geeinten und kreativen Kirche zum Ausdruck. Ließ das erste Treffen die hispanische katholische Gemeinschaft aus der Verborgenheit heraustreten, so belegte das zweite eindringlich die Identität und Dienstbereitschaft ihrer pastoralen Führungsschicht sowie den Wunsch, sich für die volle Eingliederung in das Leben der Kirche in den Vereinigten Staaten einzusetzen.
Dem Treffen von 1977 folgten die Weihe weiterer hispanischer Bischöfe, die Errichtung neuer regionaler Büros und die Schaffung eines Nationalen Beratungskomitees, bestehend aus Leitern örtlicher Büros und nationaler Organisationen; darin drückten sich Vertrauen und Unterstützung der amerikanischen Bischofskonferenz für dieses „Volk auf dem Weg" aus.
Der Hirtenbrief „Die hispanische Präsenz: Hoffnung und Verpflichtung" von 1983 belegte dieses Vertrauen, indem er

ZEITGESCHICHTE/BIOGRAPHIEN

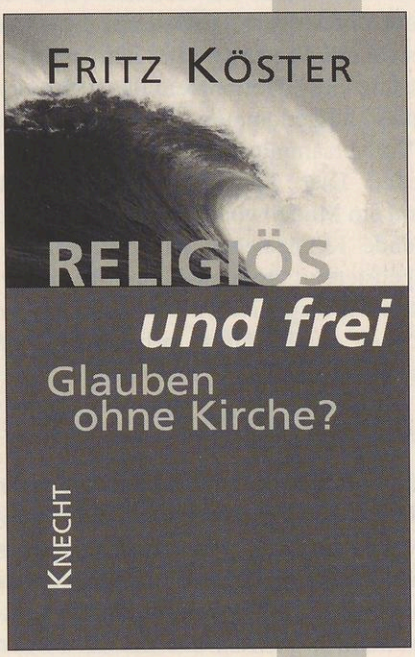


136 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag
DM 38,–/sFr 35,–/ öS 277,–
ISBN 3-7820-0758-1

Ein kurzweiliger Essay von Rainer Hank. Der Wirtschaftsredakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, zuvor Referent des Cusanuswerkes, zeichnet ein intellektuelles Porträt von Bernhard Hanssler, dem ersten Leiter des Cusanuswerkes, der Begabtenförderung der katholischen Bischöfe, und dem Geistlichen Direktor des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken. Der heute Neunzigjährige prägte lautlos die Elite der späten Bundesrepublik. Auch Hans Tietmeyer und Oskar Lafontaine waren Stipendiaten des Cusanuswerkes.

VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

KIRCHE AKTUELL



Der Theologe und Seelsorger Fritz Köster stellt sich dem unübersehbaren Phänomen des Auszugs vieler Christen aus Kirche und Konfession: Wohin gehen diese Christen, und wohin geht die Kirche? Hier darf weder von Schuld noch von Gleichgültigkeit in die eine oder die andere Richtung die Rede sein.
Ein engagierter Zwischenruf und eine herzliche Einladung nach »drinnen« wie »draußen«, sich auf die Grundpfeiler des Menschlichen zu besinnen, die auch die Fundamente des Christlichen sind.

174 Seiten, Paperback
DM 29,80/sFr 27,50/ öS 218,–
ISBN 3-7820-0769-7

VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

die hispanische Bevölkerung als „Segen" bezeichnete: „In dieser Zeit der Gnade erkennen wir an, daß die unter uns lebende hispanische Gemeinschaft ein Segen Gottes ist." In dem Hirtenbrief hoben die Bischöfe einige für die hispanische Gemeinschaft kennzeichnende Werte hervor: Tiefe Ehrfurcht vor dem Leben und der Würde jedes Menschen; Gemeinschaftssinn und Liebe zur Familie; tiefer Glaube und authentische Marienfrömmigkeit; Sinn für Gastfreundschaft und Fest. Gleichzeitig befaßten sich die Bischöfe auch mit der durch Armut, Isolierung, mangelnde Bildung und sozialen Druck gekennzeichneten schwierigen Situation der meisten Hispanics und verpflichteten sich dazu, mit ihnen im Geist der Solidarität und der Kooperation zusammenzuarbeiten.

Erfolgreicher Proselytismus christlicher und nichtchristlicher Gruppen

Diese Verpflichtung konkretisierte sich im Hirtenbrief durch die Einberufung eines dritten Nationalen Treffens und die Ankündigung eines landesweiten Pastoralplans auf der Grundlage von dessen Ergebnissen: „Wir bitten das hispanische Volk, wie 1972 und 1977 seine Stimme zu erheben in einem dritten Nationalen Treffen für Hispanische Pastoral, damit wir gemeinsam unserer Verantwortung gerecht werden können."
Dieses dritte Treffen fand dann im Sommer 1985 in Washington D. C. statt; unter den 1200 Delegierten waren 58 Bischöfe und Ordensobere. Die Ergebnisse wurden in die grundlegende Zielsetzung des „Nationalen Plans für den Dienst an den Hispanics" aufgenommen, den die Bischofskonferenz bei ihrer Vollversammlung im November 1987 einstimmig verabschiedete. Diese Zielsetzung lautet: „Durch eine integrierte Pastoral ein Modell von Kirche zu leben und zu fördern, das folgende Kennzeichen aufweist: gemeinschaftsbezogen, evangelisierend und missionarisch, inkarniert in der Wirklichkeit des hispanischen Volkes und offen für die Unterschiedlichkeit der Kulturen, in beispielhaftem Einsatz für Gerechtigkeit..., das durch umfassende Erziehung Führungsstärke beweist..., das Ferment des Reiches Gottes in der Gesellschaft ist."

Die Verabschiedung dieses Plans bedeutete einen wichtigen geschichtlichen Einschnitt für die Entwicklung der hispanischen Pastoral in den USA. Es öffnete sich dadurch gleichsam die Tür hin zu einer umfassenderen Beteiligung dieser Gruppe am kirchlichen Leben. Zum ersten Mal wurde deutlich, daß man nicht notwendigerweise Amerikaner werden mußte, um in den Vereinigten Staaten katholisch sein zu können.
Daneben entwarf der Nationale Plan auch ein klar umrissenes Konzept von Kirche mit konkreten Strategien für dessen Umsetzung in den Diözesen, Pfarreien und Pastoralregionen; er war so gleichzeitig ein Instrument für die Planung auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen, gerade auch, aber nicht nur für die Seelsorge für Hispanics. Außerdem umriß er eine auf Teilhabe und Integration gerichtete Perspektive, die getreu und prophetisch die Universalität von Kirche in der am stärksten multikulturell geprägten Gesellschaft der Welt widerspiegelt.

Als historisches Ereignis ist auch die Erhebung des Bischöflichen Komitees für hispanische Angelegenheiten zu einer Ständigen Kommission der Bischofskonferenz ebenfalls im Jahr 1985 zu bewerten. Derzeit gibt es 24 Bischöfe hispanischer Herkunft in den Vereinigten Staaten, was sieben Prozent des Gesamtepiskopats entspricht. Zehn Jahre nach Verabschiedung des Nationalen Plans haben 87 Prozent der amerikanischen Bistümer ihn zur Umsetzung auf der örtlichen Ebene übernommen; 73 Prozent verfügen über eigene Büros für hispanische Pastoral. In den letzten zehn Jahren entstanden auch zahlreiche landesweite hispano-katholische Organisationen, so z. B. die „Katholische Nationale Vereinigung von Nationaldirektoren für den Dienst an Hispanics" (NCADDHM), der „Nationale Katholische Rat für den Dienst an Hispanics" (NCCHM) und die „Katholische Akademie hispanischer Theologen in den USA" (ACHTUS). Gleichzeitig haben die verschiedenen Abteilungen der Bischofskonferenz in ihre Programme Elemente aufgenommen, die besonders auf die pastoralen und sozialen Bedürfnisse der hispanischen Gemeinschaft ausgerichtet sind.

Ungeachtet aller Erfolge gibt es Millionen hispanischer Katholiken, die in der Kirche der Vereinigten Staaten nicht willkommen sind, oder sich dort nicht willkommen fühlen. Zu den Hindernissen auf dem eingeschlagenen Weg gehören beispielsweise der hohe Mobilitätsgrad der hispanischen Bevölkerung, das Sprachproblem, die in einigen Teilen des Landes nach wie vor anzutreffende, auf Assimiliation setzende Mentalität und die derzeit verbreitete ablehnende Haltung gegenüber Einwanderern. Ebenfalls von Bedeutung waren die wirtschaftlichen Ungleichgewichte zwischen der hispanischen Minderheit und der Mehrheit im amerikanischen Katholizismus sowie der Mangel an ausgebildeten Kräften für die Übernahme pastoraler und administrativer Verantwortung auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen.
Ein besonders schweres und komplexes Hindernis bildet der *Proselytismus* christlicher wie nichtchristlicher Bewegungen, der bei Tausenden Hispanics jedes Jahr erfolgreich ist, die die katholische Kirche verlassen.
Es fällt auf, daß sich zwar im pastoralen Bereich die Zahl der Stellen vervielfacht hat, die von Hispanics besetzt sind, es aber in der *kirchlichen Administration* kaum Hispanics als Ehrenamtliche wie als Festangestellte gibt. In nur sehr wenigen Fällen trifft man auf Hispanics in bischöflichen Kanzleien oder in den kirchlichen Verwaltungsräten der Diözesen oder Pfarreien. Dieses Faktum konnte man bisher als Hindernis betrachten; aber angesichts der Entwicklung der letzten Jahre ist abzusehen, daß sich bei der Integration des hispanischen Elements in das kirchliche Leben der USA der nächste Schritt in der Administration vollziehen wird.
Ein Indiz dafür ist die wachsende Zahl von hispanischen

Priestern, die in die Vereinigten Staaten kommen und sich dann in nicht wenigen Fällen in einer Diözese des nördlichen Landesteils inkardinieren lassen und dann jeweils für die gesamte Pfarrei zuständig sind. Dieser Zustrom von Priestern aus Lateinamerika und aus anderen Ländern wird mit Sicherheit im kommenden Jahrzehnt anhalten. Er ist auch notwendig, weil die katholische Kirche sehr wahrscheinlich nirgendwo sonst auf der Welt so von der Pfarrei her strukturiert ist wie in den USA.

Nach fünfundzwanzig Jahren intensiver Entwicklung stellt sich für den kirchlichen Dienst bei den Hispanics eine neue Herausforderung. Die Hispanics befinden sich heute *innerhalb* der Kirche und sind dabei, die Initiative bei der Zurüstung der Kirche für das dritte Jahrtausend zu ergreifen, vor allem im Blick auf eine Kirche, die sich aus christlichen Gemeinden verschiedener kultureller Prägung zusammensetzt. Viele Hispanics besetzen heute wichtige Stellungen in der Pastoral und üben einen erheblichen Einfluß auf das Leben der Pfarreien und Diözesen aus. Sie verfügen über relativ feste Strukturen, lebendige apostolische Bewegungen und Jugendorganisationen.
Bei seinem Treffen im Juni 1997 beschloß das bischöfliche Komitee für hispanische Angelegenheiten, der Bischofskonferenz die Einberufung eines vierten Nationalen Treffens für die Hispanische Pastoral im Jahr 2000 vorzuschlagen. Dieses Treffen soll sich als wichtigstes Ziel eine tiefere, gründlichere Integration des hispanischen Elements auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens setzen, im Kontext der Neuevangelisierung und der damit verbundenen Inkulturation. Die hispanische Gemeinschaft in den USA wird bei diesem neuen Treffen nicht als eine Minderheit unter anderen auftreten, sondern als eine beachtliche Größe, die ihre kirchliche Verantwortung unter den Bedingungen der Gleichheit übernimmt.
Für das Dokument „Die hispanische Präsenz innnerhalb der neuen Evangelisierung in den Vereinigten Staaten", das die Bischofskonferenz 1996 aus Anlaß des fünfzigjährigen Jubiläums der organisierten Pastoral für die Hispanics veröffentlichte, ist der wichtigste Beitrag der hispanischen Katholiken für die Kirche in den USA ihr inkulturierter Glaube. Als weiteren wichtigen Beitrag der katholischen Hispanics nennen die Bischöfe die vorrangige Option für die Armen mit dem sie begleitenden Geist der Solidarität.

Um diese Beiträge der katholischen Hispanics als einigende Kraft wirksam zu machen, ist unerläßlich, daß in den kirchlichen Strukturen vor allem dort, wo verwaltet und entschieden wird, auch weiterhin das hispanische Leitungspotential akzeptiert und gefördert wird. Andererseits braucht auch diese Führungsschicht die nötige Reife und Ausbildung, um als Brücke ihrer Verantwortung für die Einheit der vielen ethnischen, rassischen und kulturellen Gemeinschaften gerecht zu werden, die das Mosaik der Kirche in den Vereinigten Staaten ausmachen.
Wenn das gelingt, wird die Vision einer mehr gemeinschaftsorientierten, evangelisierenden und missionarischen wie für Gerechtigkeit engagierten Kirche in der nordamerikanischen Gesellschaft Gestalt annehmen. Auch die Vision engerer Verbindungen zwischen den Kirchen im Norden und im Süden Amerikas, auf die die Amerikasynode zielt, hat dann mehr Chancen auf Verwirklichung. Sollte der Versuch aber scheitern, so die Bischöfe in ihrem Dokument von 1996, „wird der Verlust der katholischen Identität der Hispanics ein schwerer Schlag für die Kirche in den USA" und in ganz Amerika. *Alejandro Aguilera-Titus*

Eine neue Vision?

Der Ökumenische Rat der Kirchen vor seiner Achten Vollversammlung

1998 kann der Ökumenische Rat der Kirchen sein fünfzigjähriges Jubiläum feiern. Der wichtigste Zusammenschluß nichtkatholischer Kirchen versucht derzeit, mit der Festlegung auf ein neues Selbstverständnis und eine neue Vision seine Rolle in der ökumenischen Bewegung wieder zu stärken. Weichenstellungen dazu nahm jetzt der ÖRK-Zentralausschuß vor.

Der Ökumenische Rat der Kirchen, 1948 in Amsterdam gegründet, befindet sich in einer der kritischsten Phasen seiner bisherigen Geschichte. Es geht gleichzeitig um strukturelle, programmatische, organisatorische und finanzielle Weichenstellungen, die über das künftige Gewicht des ÖRK innerhalb der weltweiten Christenheit entscheiden werden. Seit 1989 läuft ein Studien- und Konsultationsprozeß zu einem „gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision" des Ökumenischen Rates der Kirchen (im ÖRK-Jargon nach dem englischen Titel als „CUV" abgekürzt), der jetzt zu einem gewissen Abschluß gekommen ist.
Vom 11. bis 19. September tagte in der Genfer ÖRK-Zentrale der Zentralausschuß des Rates, zum letzten Mal vor der Achten Vollversammlung, die im Jubiläumsjahr 1998

vom 3. bis 14. Dezember in Harare (Simbabwe) stattfinden wird. Der Zentralausschuß verabschiedete mehrere Dokumente im Zusammenhang mit dem CUV-Prozeß: Einen kurzen Text „Unsere ökumenische Vision" als Grundlage für die im Zusammenhang mit der Fünfzigjahrfeier angestrebte Neuverpflichtung der Kirchen auf den ÖRK und die ökumenische Bewegung; die ausführliche Erklärung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirche"; eine Ausarbeitung zu den künftigen Programm- und Leitungsstrukturen des Rates sowie einen weiteren Text zu Fragen im Zusammenhang mit den ÖRK-Leitungsstrukturen, der u. a. Vorschläge für Änderungen von Verfassung und Satzung des Rates enthält.

Es droht eine institutionelle Lähmung

Dem ÖRK gehören 332 Kirchen aus allen Erdteilen an, davon etwa zwei Drittel aus der „Dritten Welt". Finanziert wird die Arbeit des Ökumenischen Rates allerdings zum allergrößten Teil von Kirchen in Europa und Nordamerika, wobei die EKD den Löwenanteil beisteuert. Schon bei der Gründung waren im ÖRK neben reformatorischen und anglikanischen auch *orthodoxe* Kirchen vertreten; weitere, darunter die Russische Orthodoxe Kirche, kamen 1961 dazu. Seit Jahr und Tag gibt es auf orthodoxer Seite aber erhebliches Unbehagen gegenüber dem Stil und manchen Schwerpunkten der ÖRK-Arbeit, das immer wieder zu Problemen und Zerreißproben führt.
Der ÖRK entstand seinerzeit durch das Zusammengehen zweier Grundströmungen der modernen ökumenischen Bewegung, der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und der Bewegung für Praktisches Christentum, zu denen sich dann bei der Vollversammlung von New Delhi noch der Internationale Missionsrat gesellte. Die damit von Anfang an gegebenen Spannungen verschärften sich im Zug der gesellschaftlich-kirchlichen Umbrüche der sechziger Jahre und stehen auch heute noch auf der Tagesordnung: Soll es dem ÖRK vor allem um die sichtbare Einheit der Kirchen gehen oder soll er in erster Linie zum gemeinsamen Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung aufrufen, für den Abbau von Diskriminierungen eintreten?

Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, von denen die meisten auch in *andere ökumenische Strukturen* eingebunden sind, seien es nationale Kirchenräte oder konfessionelle Weltbünde. Dementsprechend liegt ihnen das Hemd oft näher als der Rock, sind ihnen überschaubare ökumenische Bindungen wichtiger als der weltweit agierende und in seiner Zusammensetzung sehr heterogene Ökumenische Rat der Kirchen. Von den evangelikalen und pfingstlerischen Gemeinschaften, die in vielen Ländern der Dritten Welt stärker wachsen als die schon länger etablierten Kirchen, gehören nur sehr wenige dem ÖRK an. Und seit dem offiziellen Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung durch das Zweite Vatikanum stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Rom und Genf, von katholischer Weltkirche und Ökumenischem Rat.
Bei der jüngsten Tagung des Zentralausschusses nahm dessen Vorsitzender, der armenische Katholikos *Aram I.* von Kilikien, in seinem Bericht kein Blatt vor den Mund. So stellte er die Frage: „Ist der ÖRK ein globales ‚Forum', auf dem die Kirchen ihre Ansichten zu Problemen zum Ausdruck bringen, ihre Rechte verteidigen und ihre Interessen verfolgen oder ist er eine Gemeinschaft von Kirchen, die entschlossen sind, nicht nur friedlich zu koexistieren, sondern gemeinsam auf eine sichtbare Einheit ‚in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft' hinzuwachsen?" Der ÖRK dürfe nicht zu einer offenen Arena gemacht werden, in der alles diskutiert werde und zur Sprache komme.

Aram I. beklagte, der Ökumenische Rat sei zwar in der Lage gewesen, Pluralität und Vielfalt zu entwickeln, es sei aber nicht gelungen, Kohärenz und Integrität zu schaffen. Dem ÖRK drohe in wachsendem Maß eine institutionelle Lähmung: „Wir haben viel Geld, Energie und Zeit auf Strukturen und Methoden verwandt. Wir haben eine Ökumene der Berichte und Erklärungen entwickelt." Der armenische Katholikos plädierte dafür, Grenzen und Versäumnisse des Ökumenischen Rates einzugestehen und forderte den Mut, mit den Unterschieden zwischen den Mitgliedskirchen zu leben: „Wir sind nicht im ÖRK, weil wir übereinstimmen. Wir sind vielmehr hier, weil wir nicht übereinstimmen. Wir sind hier, um zusammen in einen Prozeß des Lernens und Miteinanderteilens einzutreten."

Daß im Bericht des Zentralausschußvorsitzenden die Rolle der orthodoxen Kirchen im ÖRK einen breiten Raum einnahm, war alles andere als überraschend. Immerhin hatte die Georgisch-Orthodoxe Kirche unter massivem Druck antiökumenisch gesinnter Mönche und Priester im Frühjahr dieses Jahres ihren Austritt aus dem Ökumenischen Rat erklärt (vgl. HK, Juli 1997, 375), stehen die serbische und die russische Orthodoxie fast schon mit einem Bein außerhalb des ÖRK. Aram I. versuchte beim Thema Orthodoxie die Quadratur des Kreises, indem er beide Seiten an ihre Verantwortung erinnerte. Die Orthodoxen, so der armenische Hierarch, fühlten sich im ÖRK immer noch unwohl und unsicher. Aber wenn es ihnen ernst sei mit einer Änderung im Ethos des Rates, müßten sie ihre „zunehmende Entfremdung, Resignation oder Gleichgültigkeit durch einen kritischen Ansatz und konstruktive Mitarbeit" ersetzen.
Gleichzeitig appellierte Aram an die nichtorthodoxe Mehrheit im ÖRK, „aufmerksam und einfühlsam" darauf zu hören, was ihr die orthodoxen Kirchen zu sagen hätten. Struktur, Methoden und Arbeitsstil des Rates müßten so neu gestaltet werden, daß mehr Raum für die Beteiligung der orthodoxen Kirchen entstehe. Keine Kirche im Rat dürfe sich besiegt, ignoriert oder an den Rand gedrängt fühlen. Noch vor der Achten Vollversammlung soll ein Verfahren für den Dialog über die Teilnahme der orthodoxen

Kirchen und ihren Beitrag zum Leben des ÖRK ausgearbeitet und dieser Dialog eingeleitet werden.
Zu einem der zentralen Kritikpunkte der orthodoxen Kirche liegt jetzt ein ÖRK-Dokument vor. Der Zentralausschuß nahm einen „Aufruf zu verantwortlichen Beziehungen in der Mission und zu einer Absage an den Proselytismus" entgegen, dessen Erarbeitung auf die Tagung des Zentralausschusses 1989 in Moskau und die Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung von Santiago de Compostela (1993) zurückgeht. Der Text bezeichnet Proselytismus, also das „Abwerben" von Christen einer anderen Glaubensgemeinschaft mit fragwürdigen Methoden als „Perversion des authentischen christlichen Zeugnisses". Gleichzeitig hält er aber auch fest, manche Menschen wechselten aus einer wahren und aufrichtigen Überzeugung heraus von einer Kirche zu einer anderen über, ohne daß dabei Druck oder Manipulation im Spiel gewesen seien. Die Kirchen werden aufgerufen, allen Formen von Wettbewerb und Konkurrenzdenken untereinander eine Absage zu erteilen, den Aufbau paralleler kirchlicher Strukturen zu vermeiden und für mehr gegenseitige Information bei der Missionstätigkeit zu sorgen.

Wichtigstes Ergebnis der Zentralausschußtagung Mitte September ist das Dokument zum gemeinsamen Verständnis und zur gemeinsamen Vision des ÖRK, das in einer ersten Fassung Ende 1996 den Mitgliedskirchen und ökumenischen Partnern des Rates zur Stellungnahme zugegangen war. Es trafen insgesamt 153 schriftliche Antworten von Mitgliedskirchen und ökumenischen Gremien ein, auf deren Grundlage der Text überarbeitet und neu strukturiert wurde. Der jetzt vom Zentralausschuß verabschiedete Text befaßt sich mit der ökumenischen Bewegung insgesamt, mit dem Selbstverständnis des ÖRK sowie mit seinen Beziehungen zu Partnern in der ökumenischen Bewegung und zu Kirchen, die ihm nicht angehören.

Was ist eine „Gemeinschaft von Kirchen"?

Die Aussagen zum Selbstverständnis des ÖRK versuchen zu verdeutlichen, was es bedeutet, eine Gemeinschaft von Kirchen zu sein, die noch nicht in voller Gemeinschaft (koinonia) miteinander stehen, sich wohl aber auf dem Weg dazu befinden. In diesem Sinn heißt es etwa, die Mitgliedschaft im Rat zwinge die Kirchen zwar nicht zu einem bestimmten Verständnis des Begriffs „Gemeinschaft von Kirchen", verpflichte sie aber zum Gespräch darüber. Gleichzeitig betont der Text, die Gemeinschaft im ÖRK sei eine dynamische, durch wechselseitige Beziehungen geprägte Wirklichkeit,



198 S. Kt.
DM 42,– / ÖS 307,– / SFr 39,90
ISBN 3-7867-2031-3

Naturwissenschaften als Herausforderung der Theologie

Die Erkenntnisse der Naturwissenschaften zwingen uns, Gott und Gottes Handeln in der Welt völlig neu zu begreifen. Karl Schmitz-Moormann war einer der international renommierten Theologen, die im intensiven Gespräch mit den Naturwissenschaften standen. Sein Buch, das die faszinierende Synthese seines Denkens enthält, steht auf der Höhe der aktuellen Debatte und gilt als maßgebende Schöpfungstheologie für Studierende und Lehrende der Theologie, ist aber auch für interessierte Laien eine gut lesbare Lektüre.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 30 80 · 55020 Mainz

Jetzt auch im Internet:
http://www.kath.de/gruenewald

die sich auf die Fülle der Kirche als Lebensäußerungen des Gottesvolkes erstrecke.
In nachdrücklichen Formulierungen spricht das CUV-Dokument von den *Implikationen einer Mitgliedschaft* im Ökumenischen Rat: Dazu gehören für den Text z. B. die Fähigkeit, gemeinsam mit Kirchen unterschiedlicher Herkunft und Tradition zu leben, zu beten und zu handeln; die Mitwirkung an Aufgaben, die über Grenzen und Möglichkeiten einer einzelnen Kirche hinausgehen; die Verpflichtung, sich mit dem ernsthaft auseinanderzusetzen, was der ÖRK im Namen der Gemeinschaft als ganzer sagt oder tut; die uneingeschränkte Beteiligung an Leben und Arbeit des Rates, einschließlich regelmäßiger *finanzieller Unterstützung*.

Zu letzterem Punkt redete ÖRK-Generalsekretär *Konrad Raiser* bei der Genfer Tagung Klartext. Die Zahlung von Mitgliedsbeiträgen könne nicht länger als „Option mit Freiwilligkeitscharakter" verstanden werden, sondern müsse in Zukunft zu den Pflichten gehören, die mit einer Mitgliedschaft im Rat einhergingen. Schon 1995 hatte der Zentralausschuß beschlossen, daß Mitgliedskirchen, die keinen Beitrag leisten, „nicht erwarten können, Zuschüsse zu den Reise- und Unterbringungskosten für ihre Vertreter/-innen auf der Achten Vollversammlung und den darauffolgenden Tagungen der Leitungsorgane zu erhalten".
Raiser bezeichnete die finanzielle Lage des ÖRK als „konsolidiert"; es handle sich aber um eine Konsolidierung auf einem gegenüber früher beträchtlich niedrigeren Niveau: „Die Rücklagen sind mehr oder weniger erschöpft, und die Investitionsgewinne von 1996 werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht wiederholen. Wir werden unsere Arbeit nach der Vollversammlung daher in sehr stark reduzierter Form fortführen."

Die Achte Vollversammlung in Harare, der Hauptstadt von Simbabwe, hätte ursprünglich im September 1998 stattfinden sollen; sie mußte aber wegen Terminproblemen der gastgebenden Universität von Simbabwe auf den Dezember verschoben werden. Die Feierlichkeiten zum fünfzigjährigen Jubiläum des Ökumenischen Rates sind im Rahmen der Vollversammlung für den 12. und 13. Dezember 1998 vorgesehen, wobei am 13. Dezember ein Gottesdienst zur feierlichen Neuverpflichtung auf die Zusammenarbeit im ÖRK geplant ist. Diesem Akt sollen entsprechende Neuverpflichtungen in den einzelnen Mitgliedskirchen vorausgehen. Im September 1998 wird es in Amsterdam, wo vom 22. August bis 4. September 1948 die Gründungsvollversammlung des ÖRK abgehalten wurde, eine Jubiläumsfeier in Verantwortung der niederländischen Mitgliedskirchen geben.
In seinem Bericht vor dem Zentralausschuß erwähnte Katholikos Aram die Vollversammlungen als ein Beispiel für die von ihm kritisch angefragte Bürokratisierung des Rates: Man leiste sich „eine Vollversammlung mit überladener Tagesordnung, komplizierten Verfahrensweisen und mehr als 2000 Teilnehmern und Teilnehmerinnen." Der Entwurf des CUV-Dokuments von 1996 enthielt im Teil über institutionelle Implikationen einen Abschnitt, der die Vollversammlung in ihrer bisherigen Form in Frage stellte und ihre Integration in ein neu zu schaffendes „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen" anregte. In den jetzt verabschiedeten Texten zu Programm- und Leitungsstrukturen des ÖRK taucht dieser Vorschlag zwar nicht mehr auf. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß die Diskussion über Sinn und Gestaltung der Vollversammlung nach dem Jubiläumstreffen in Harare wieder auflebt.

Was kommt nach der Strukturreform?

Die Arbeit des Ökumenischen Rates wird jedenfalls neu strukturiert, so hat der Zentralausschuß jetzt beschlossen. Unter dem Dach einer einzigen Verwaltungseinheit wird es künftig vier „Cluster" als größere Arbeitseinheiten geben, die wiederum jeweils aus verschiedenen Mitarbeiterteams bestehen. Für den Cluster „Problembereiche und Themen" sind Teams zu „Kirche, Gemeinschaft und Erneuerung", „Mission und Evangelisation", „Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung" sowie „Bildungsarbeit und ökumenische Ausbildung" vorgesehen. Die weiteren Großbereiche gemäß der neuen Struktur sind „Beziehung" (darunter fallen Teams zu regionalen, internationalen und ökumenischen Beziehungen sowie interreligiöse Beziehungen und Dialoge), „Kommunikation" sowie „Finanzen, Dienstleistungen und Verwaltung".
Mit Hilfe der neuen Struktur soll die Arbeit des ÖRK möglichst flexibel und effektiv gestaltet werden; sie soll die Vernetzung zwischen den verschiedenen Bereichen erleichtern. Ob es allerdings von der Sache her beispielsweise sinnvoll ist, die thematisch-programmatische Arbeit einerseits und die Beziehungen des Rates andererseits voneinander zu trennen, wird sich erst zeigen müssen. Es ist auch nicht klar, wie es innerhalb der neuen Struktur mit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bestellt sein wird, die im ÖRK das Erbe der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung weiterführt und der die katholische Kirche als Vollmitglied angehört.

Der *Päpstliche Rat für die Einheit der Christen* hatte eine ausführliche Stellungnahme zum Entwurf des CUV-Dokuments nach Genf geschickt, die Katholikos Aram in seinem Bericht vor dem Zentralausschuß ausdrücklich nannte und als „konstruktiv" würdigte. Die katholische Kirche, so Kardinal *Edward Cassidy*, der Präsident des Einheitsrates, in einem Brief an Generalsekretär Konrad Raiser, schließe sich dem CUV-Prozeß nicht als Außenstehende, sondern als enge Mitarbeiterin im Geist „enger Partnerschaft" an. In der vatikanischen Stellungnahme heißt es, es gebe eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Ökumeneverständnis der katholischen Kirche und den entsprechenden Aussagen des ÖRK in dem Dokument zum gemeinsamen Verständnis und zur gemeinsamen Vision.
Eine Mitgliedschaft der katholischen Kirche im ÖRK dürfte auch weiterhin nicht in Frage kommen. Auf katholischer

Seite wird man jedenfalls erst einmal abwarten, wie sich das Profil des Ökumenischen Rates nach der Vollversammlung von Harare und nach dem Abschluß der jetzt eingeleiteten Strukturreform ausnimmt, ob der Rat aus seiner derzeitigen Krise durch die Neuverpflichtung seiner Mitgliedskirchen auf ein gemeinsames Selbstverständnis herausfindet. Der ÖRK will das Projekt „Forum für christliche Kirchen und ökumenische Organisationen" durch einen Konsultationsprozeß weiterverfolgen. Ein solches Forum wäre wohl nur unter Beteiligung der katholischen Kirche sinnvoll. Es könnte dann Zeichen für die gemeinsame Verantwortung von ÖRK und katholischer Kirche (wie auch anderer Nichtmitgliedskirchen) für die eine ökumenische Bewegung setzen.

In einem Papier zu den neuen Leitungsstrukturen des ÖRK werden u. a. Fragen aufgelistet, die dem auf der Vollversammlung 1998 neu zu wählenden Zentralausschuß zur Erörterung empfohlen werden. Sie betreffen durchweg Grundsatzprobleme: Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt als zueinander in Spannung stehenden Anliegen des ÖRK; das Bemühen um die gleichberechtigte Mitwirkung von Frauen über ein Quotensystem hinaus; das bisher geltende Prinzip der Vertretung in den ÖRK-Gremien nach der Anzahl der Kirchen bzw. der Kirchenmitglieder (demgegenüber solle mehr Gewicht auf die „Identität und das Selbstverständnis von Kirchen als Bestandteil von Konfessionsfamilien oder Traditionen" gelegt werden).

Es gebe kein Rezept dafür, wie die im Leben des ÖRK zum Ausdruck kommende Pluralität von Identitäten gerecht und wirksam aufeinander abgestimmt werden könnten, so das Dokument zu den Leitungsstrukturen. Der ÖRK ist nach wie vor eine Gemeinschaft von nach Tradition, Selbstverständnis und Größe sehr ungleichen Kirchen. Das macht seine besondere Stellung innerhalb der ökumenischen Bewegung aus, bleibt aber gleichzeitig auch die Hauptschwierigkeit für seine Arbeit und seinen Zusammenhalt. *Ulrich Ruh*

Kompaß für die Zukunft

Zur Diskussion über das Projekt Weltethos

In unserem Augustheft (S. 410ff.) hat sich Thomas Hoppe kritisch mit dem Weltethos-Projekt von Hans Küng auseinandergesetzt. Auf die Anfragen von Hoppe reagiert im folgenden Beitrag Johannes Frühbauer (Tübingen), Mitarbeiter der Stiftung Weltethos.

Noch relativ jung ist die Tendenz, nach *weltweit gültigen ethischen Standards* zu fragen, also die Moral zu globalisieren bzw. nach einer Art Welt-Moral zu suchen. *Hans Küng* hat schon vor sieben Jahren, noch vor aller Diskussion um Globalisierung mit seiner Programmschrift „Projekt Weltethos" eine Möglichkeit aufgezeigt, wo sie zu finden ist: in den jahrtausendealten Weisungen, wie sie in den religiösen und ethischen Traditionen Bewahrung und in der Lebenspraxis ungezählter Menschen Bewährung gefunden haben. Sie lassen sich mit empirischem Blick als gemeinsames Ethos herausfiltern, als ein Menschheits- oder Weltethos. Dieses versteht sich als ein „Grundkonsens bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen", beansprucht jedoch keinesfalls, umfassende Lösungen für die drängenden und schwierigen Probleme unserer Zeit bereitzuhalten. Das Weltethos ist zu sehen als ein moralischer Orientierungsrahmen, in dem sich Lösungsansätze für konkrete Probleme finden lassen.

In der August-Ausgabe der HK hat sich der Sozialethiker *Thomas Hoppe* ausgehend von Hans Küngs neuestem Buch über „Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft" ausführlich mit der Weltethos-Thematik auseinandergesetzt. Fundiert und zugleich wohlwollend-kritisch versucht er „Chancen und Grenzen der Küngschen Argumentation" auszuloten und „Anknüpfungspunkte für die weitere Diskussion" zu skizzieren. Hoppes Beitrag soll hier nun zum Anlaß genommen werden, das darin ausgesprochene Angebot zur Diskussion anzunehmen und diese von der Weltethos-Perspektive her mit weiteren Überlegungen fortzuführen. Zum einen werden Antwortversuche auf Hoppes Anfragen unternommen, zum andern neue Aspekte in die Diskussion eingebracht. Ohne den Anspruch zu erheben, jedes Fragezeichen in Hoppes Text zu beantworten, soll vor allem auf seine Einwände oder Bedenken eingegangen werden, die er zu den Stichworten Autonomie, Partikularismusverdacht, Leidlinderung bzw. -beseitigung, Öffnung des Weltethos vorgebracht hat.

Autonomie und die Begründung sittlicher Forderungen

Ohne ein Gepräch mit Küng über die Verhältnisbestimmung von Theonomie und Autonomie im Bereich des Sittlichen ersetzen zu wollen, läßt sich zu dieser Anfrage auf mehrere Gesichtspunkte hinweisen:

Erstens bringt Hoppe zwar die Sittlichkeitsdimensionen der

Erkenntnis, der *Verbindlichkeit* und der *Begründung* ins Spiel. Aber er differenziert sie in seinen Ausführungen über die „Verankerung des Ethos in der Religion" zu wenig. Denn das prinzipielle Erkennen einer sittlichen Forderung impliziert weder eine damit gegebene Begründung noch eine Verbindlichkeit. Es sei denn, jemand geht davon aus, daß es sich tatsächlich erst dann um eine sittliche Forderung handeln kann, wenn diese objektiv begründet und universal verbindlich ist, und somit ihr Erkennen zugleich Begründung und Verbindlichkeit beinhaltet. Doch erscheint dies als überzogene und realitätsferne Sichtweise.

Zweitens hat Küng in „Projekt Weltethos" (im Kapitel: „Ethik im Spannungsfeld von Autonomie und Religion" S. 63 ff.) sowie bereits in „Existiert Gott?" (S. 515 ff., S. 635 ff., 721 ff.) sehr umfassend seine Position zur Autonomie des Menschen im Bereich des Sittlichen dargelegt. Dabei entwickelt er ausführlich, daß „auch der Mensch ohne Religion ein echt menschliches, also humanes und in diesem Sinne moralisches Leben führen" kann; dies ist zu verstehen als „Ausdruck der innerweltlichen Autonomie des Menschen". Aber zugleich betont Küng, daß „das Kategorische des ethischen Anspruchs, die Unbedingtheit des Sollens" nicht „vom vielfach bedingten Menschen, sondern nur von einem Unbedingten her" begründet werden kann.
Drittens wendet sich die Erklärung zum Weltethos, die 1993 in Chicago vom Parlament der Weltreligionen verabschiedet wurde, ausdrücklich an „alle Menschen guten Willens, religiöse und nicht religiöse" für die ein Weltethos „einsichtig und lebbar ist". Somit wird zumindest die Möglichkeit vorausgesetzt, daß die sittlichen Forderungen des Weltethos auch für Nichtglaubende „einsichtig", also erkennbar und somit potentiell anerkennbar sind und von ihnen „mitgetragen" werden können. Welche Begründung für die Normen der einzelne letztlich für sich in Anspruch nimmt – ob etwa ein Gottesgebot, ein humanistisches Ideal, den common sense oder schlicht Vernünftigkeit (singulär oder kombiniert) –, bleibt in die Entscheidung des einzelnen gestellt. Sie ergibt sich faktisch zumeist aus seiner religiösen oder weltanschaulichen Orientierung.

Aus der philosophischen Sicht des Anspruchs einer Begründung, die auf Objektivierbarkeit und Universalität abzielt, mag dies unbefriedigend sein. Aber ist es nicht wenig aussichtsreich oder sogar illusorisch, wenn bei der Suche nach einem moralischen Konsens die Wirklichkeit der pluralen Welt von heute ignoriert und für allgemeingültige Normen ausschließlich ein und dieselbe Begründung gefordert wird? Während Begründbarkeit und Universalität moralischer Normen nach wie vor im Zentrum der ethischen Reflexion stehen, so zeichnet sich in jüngster Zeit eine Tendenz ab, die den Pluralismus von Ethikkonzepten stärker berücksichtigt und in ihre theoretischen Erörterungen einbezieht.
Ganz in diesem Sinne läßt sich auch *John Rawls* verstehen, wenn er im Kontext seiner in den 80er Jahren weiterentwickelten Gerechtigkeitstheorie zum Element des „overlapping consensus" ausführt: In einem übergreifenden Konsens, der nicht als bloßer modus vivendi zu verstehen ist, akzeptiert „jede der umfassenden philosophischen, religiösen und moralischen Lehren ‚Gerechtigkeit als Fairneß' auf ihre eigene Art, das heißt jede umfassende Lehre wird von ihrem eigenen Standpunkt aus dahin geführt, die in ‚Gerechtigkeit als Fairneß' angegebenen öffentlichen Gründe der Gerechtigkeit zu akzeptieren" (Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt 1994, 287). Dies bedeutet für die Religionen: Auch ihnen steht es zu, beim Zustandekommen eines übergreifenden Konsenses auf ihre je spezifischen Begründungsmodi und -strukturen zu rekurrieren. *Michael Walzers* Konzeption eines „moralischen Minimalismus" oder *Sissela Boks* Studien zu „Common Values" gehen in dieselbe Richtung, da sie im Hinblick auf die Notwendigkeit von universalen Normen eine Art Begründungspluralismus zulassen. Dies läßt den Schluß zu, daß es religiösen Menschen durchaus offensteht, für ihre ethischen Normen, ihre Begründung im Unbedingten zu finden, das Juden, Christen und Muslime Gott nennen, genauer im Willen Gottes, wie er den Gläubigen als moralische Weisung geoffenbart wurde und von ihnen angenommen wird. In diesem Verständnis hat Küng sich eindeutig in „Projekt Weltethos" (S. 77) geäußert.

Schließlich viertens eine Randnotiz zu Hoppes Verweis auf Röm 2,14 f: Zwar handelt es sich um Verse, die im Kontext der paulinischen Soteriologie zu lesen und zu interpretieren sind, denen aber mit den Worten *Dieter Zellers* (Kommentar zum Römerbrief, Regensburg 1985, S. 71) durchaus eine gewisse Aktualität zukommt: Röm 2,14 kann in der Tat dazu anregen, „auch heute noch – trotz aller kulturellen und individuellen Verschiedenheiten – nach gemeinsamen, für die ganze Menschheit verbindlichen sittlichen Werten zu suchen". Im übrigen dürfte es aus der Sicht des Paulus nicht um das Erkennen irgendwelcher sittlicher, sondern letztlich um theonom-konforme Forderungen gehen.
Im übrigen stellt Hoppe die Nicht-Kongruenz der auf S. 412 angeführten „Gebote der Menschlichkeit" wie beispielsweise „nicht töten" mit den als exemplarisch formulierten Konkretisierungen in Klammern („anderen Schaden zufügen") als „offenkundig" fest und unterstellt damit wohl auch Küng keine beabsichtigte Kongruenz. Warum er dies dann aber doch noch problematisiert und sogar in einen Reduktionismusverdacht bringt, ist nur schwer nachvollziehbar.

Überwindung von Konkurrenz durch Suche nach Gemeinsamkeiten

„Weltinnenpolitik" sowie Überlegungen „zur vernunftermöglichenden Wirkung des Religiösen" waren Ausgangspunkte von Hoppes Darlegungen, die er schlußendlich in „Modelle der Beseitigung oder Linderung vermeidbaren Leids" münden läßt. Welch spannungsreicher Bogen! So anregend jedoch der Vorschlag wirkt, die großen ethischen Traditionen der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen als „konkurrierende Modelle" in einen produk-

tiven Disput über ihre jeweiligen Stärken und Schwächen treten zu lassen, so ist doch zu fragen, ob dieser Ansatz nicht gegen die Zeichen der Zeit gerichtet ist. Diese appellieren doch eher dazu, Gemeinsamkeiten zu suchen und herauszustreichen, statt eine möglicherweise verhängnisvolle Konkurrenz heraufzubeschwören, unter der Geschichte und Gegenwart dieser Welt genug zu leiden hatten und haben.

Die „konkurrierenden Modelle" sind in der gegenwärtigen Situation eher Ausgangspunkt als Ziel: ein fatales Faktum, das es durch ein gemeinsames Ethos bei bleibender Verschiedenheit zu überwinden gilt. Erst im Wissen um Gemeinsamkeiten lassen sich Verschiedenheiten versöhnlich und nicht rivalisierend artikulieren. Die Weltethos-Erklärung von 1993 fordert die Glaubensgemeinschaften sogar ausdrücklich dazu auf, „ihr ganz spezifisches Ethos zu formulieren: Was hat jede Glaubenstradition zu sagen etwa über den Sinn von Leben und Sterben, über das Durchstehen von Leid und die Vergebung von Schuld, über die selbstlose Hingabe und die Notwendigkeit von Verzicht, über Mitleid und Freude. Dies alles wird das schon jetzt erkennbare Weltethos vertiefen, spezifizieren und konkretisieren" (Erklärung zum Weltethos, Kap. IV).

Im Wissen um Gemeinsamkeiten sind die jeweils eigenen Konturen und Akzente zunächst zu ermitteln und dann den anderen Religionen und Glaubensgemeinschaften zu vermitteln: nicht in konkurrierender Absicht, sondern im toleranten Wahrnehmen und Verstehen der Verschiedenheiten, die durchaus Spannungsmomente behalten, aber auch Möglichkeiten der Ergänzung oder Bereicherung bieten können. Fragwürdig bleibt, warum Hoppe, nachdem er den Partikularismus-Verdacht im Hinblick auf das Projekt Weltethos problematisiert, mit den „konkurrierenden Modellen" dann selber einen Vorschlag einbringt, der einen relativistischen bzw. partikularistischen Eindruck hinterläßt.

Mit *Leidlinderung* oder *-vermeidung* als universalem Prinzip im Sinne von der Überwindung der „ethischen Negativität solchen Leids" läßt sich leicht einverstanden sein. Kritisch zu sehen wäre jedoch eine ausschließliche Ausrichtung an einer leidzentrierten Moral. Kann es denn ausreichend sein, Negativerfahrungen zu beseitigen oder abzubauen, ohne zugleich positiv-konstruktive Momente einer Moral für Individuum und Gesellschaft zu artikulieren? Kann sich ein ethischer Entwurf damit zufrieden geben, reaktiv zu sein, sozusagen negativen Erfahrungen moralisch hinterherzuhecheln? Setzt eine Leidlinderungs- oder Leidvermeidungsstrategie nicht erst dann ein, wenn konkretes Leid offenkundig wird?

Ein ethischer Entwurf sollte vielmehr – bei aller Kontrafaktizität des Ethos zur Wirklichkeitserfahrung – vor einem universalen Horizont Fundamente grundlegen, auf die sich aufbauen läßt. Ein ausschließliches Prinzip der Leidvermeidung erweckt den Eindruck, es könne der Moral nur darum gehen, auf einer Wertskala des Lebens, die Ausschläge nach unten, also in den Minusbereich so gering wie möglich zu halten, ohne je den Plusbereich in den Blick zu nehmen. Leidlinderung, Leidvermeidung und Leidfreiheit sollten als Voraussetzung gesehen werden für ein sittlich orientiertes gelingendes Leben, das sich an den positiven Erfahrungswerten wie Glück, Wohlergehen und Freude auszurichten hat.

Hoppes Wunsch, den er in seinem letzten Absatz äußert, daß das Projekt Weltethos sich für die von ihm skizzierten „ethisch produktiven und gesellschaftlich wie politischen notwendigen Diskurse zunehmend" öffnen möge, suggiert, daß das Projekt Weltethos es bisher an Öffnung und Offenheit gegenüber diesen gesellschaftspolitischen Diskursen habe fehlen lassen. Es bleibt verborgen, was der Anlaß zu diesem wirklichkeitsverdrehenden Wunsch war. Nicht zuletzt, da sich Hans Küng, wie er im Vorwort zu „Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft" (S. 13) schreibt, ausdrücklich dem „lernwilligen Dialog mit Politik- und Wirtschaftswissenschaften" verpflichtet weiß. Überhaupt scheint dieser „Öffnungsappell" die Diskussionsbereitschaft in diesem Buch und den sehr konkreten Ausgang bei Weltpolitik und Weltwirtschaft zu ignorieren. Und ist nicht vielmehr der umgekehrte Wunsch zu äußern und seine Verwirklichung in der Gegenwartssituation dringend geboten? Gesellschaft und Politik mögen endlich die angestauten und anstehenden Probleme offen zur Kenntnis nehmen und sich aufrichtig mit allen verfügbaren Ressourcen ihrer Lösung widmen. Ein erster, grundlegender Schritt wäre es, sich den ethischen Diskursen zu öffnen und die Impulse, die vom Projekt Weltethos ausgehen in den Diskurs – weiterführend, ergänzend, konkretisierend, umsetzend – miteinzubeziehen.

Offenheit gegenüber dem gesellschaftspolitischen Diskurs

Daß sich politisch relevante Institutionen auf internationaler Ebene globale ethische Standards, teilweise auch unter der Bezeichnung „Weltethos" auf ihre Fahnen geschrieben haben (Hoppe selbst weist auf die bei Küng ausgewiesenen Dokumente internationaler Kommissionen hin) und somit sich nicht nur diesem ethischen Diskurs öffnen, sondern mit vorantreiben, sollte als ermutigendes Hoffnungszeichen gesehen werden. Das jüngste Beispiel, wie das Projekt Weltethos in der politischen Dimension weiterentwickelt wurde, zeigt die Anfang September vom Inter Action Council vorgelegte und den Vereinten Nationen zur Annahme vorgeschlagene *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten*.

Helmut Schmidt, unter dessen Vorsitz diese Erklärung erarbeitet wurde, führt hierzu aus: Es ist „am Ende des alten Jahrhunderts – fünfzig Jahre nach der Universal Declaration of Human Rights – höchste Zeit, ebenso über Human Responsibilities zu sprechen. Ein Minimum weltweit gemeinsam anerkannter ethischer Standards wird für das interkontinentale Zusammenleben zur dringenden Notwendigkeit – nicht nur für individuelles Verhalten, sondern ebenso für die politischen Autoritäten, für die religiösen Gemeinschaften und Kirchen, für die Nationen. Nicht nur für die Regierungen, sondern ebenso für die international produzierenden, Han-

del treibenden oder finanzierenden Konzerne" (Die Zeit, 3.10.1997).
Der Appell zu, ja die Forderung nach Menschenpflichten entspringt nicht nur der Notwendigkeit der Erziehung zum Bewußtsein ethischer Pflichten und zu persönlicher Verantwortung, sie entspringt ebenso wie das Weltethos Küngscher Konzeption unverkennbar dem aufrichtigen Ideal, das Zusammenleben der Menschen friedlicher und humaner zu gestalten. Als Antwort auf die vielen Herausforderungen der Gegenwart ist die Idee von einem Weltethos eine realistische Vision für das kommende 21. Jahrhundert, ein Anstoß, im wohlwollenden Miteinander (und nicht im rivalisierenden, verhaßten Gegeneinander) um moralische Weisungen zu ringen, sich auf sie verpflichten und dabei pragmatisch dem Sinn für das Mögliche und Nötige Rechnung zu tragen. Da die politischen, ökonomischen, ja generell die gesellschaftlichen Gewißheiten der vergangenen Jahrzehnte in den kommenden Jahren noch mehr zu schwinden scheinen, kann ein gemeinsames menschliches Grundethos, kurz Weltethos, für den Weg der Menschheit in wirren und orientierungslosen Zeiten ein Kompaß für die Zukunft sein.

Johannes Frühbauer

Kurzinformationen

Papst besucht Welt-Familientreffen in Brasilien

Das Zweite Welt-Familientreffen vom 2. bis 6. Oktober in Rio de Janeiro gab den Anlaß für die nach 1980 und 1991 dritte Brasilienreise Johannes Pauls II., zugleich seine 80. Auslandsreise. Die Höhepunkte des Besuchs waren die Begegnung des Papstes mit den Familien im Marcanã-stadion in Rio und der Abschlußgottesdienst im Stadtpark von Rio, an dem etwa zwei Millionen Gläubige teilnahmen. Dort, wie während der ganzen viertägigen Reise unterstrich der Papst die Bedeutung der Familie als Hoffnung der Menschheit, als Lebens- und Liebesgemeinschaft, auf der alle anderen Gemeinschaften und die Gesellschaft gründeten, sowie die Abhängigkeit der Zukunft der Welt von intakten Familien. Ein erstes Welt-Familientreffen hatte 1994 in Rom stattgefunden, das nächste ist wieder dort für das Jahr 2000 geplant. Während eines Gottesdienstes in der Kathedrale von Rio mit Repräsentanten aus Staat und Gesellschaft hob der Papst die Unauflöslichkeit der Ehe hervor. Besonders in seiner Rede im Marcanã-stadion geißelte der Papst die Abtreibung „als abscheuliches Verbrechen" und „Schande der Menschheit". Zugleich mahnte er auch die politischen und gesetzlichen Rahmenbedingungen an, die die Existenz der Familien sichern, ihr Elend verhindern müßten. Den Auftakt zu dem Familientreffen gab ein vom Päpstlichen Rat für die Familie verantworteter pastoraltheologischer Kongreß zum Thema „Familie – Geschenk und Verpflichtung, Hoffnung der Menschheit" mit etwa 4000 Teilnehmern. Bereits in der Begrüßungsansprache an den Staatspräsidenten Henrique Cardoso hatte der Papst auf die enormen sozialen Probleme des Landes, die sich immer weiter öffnende Schere zwischen Arm und Reich verwiesen. Trotz des im Vergleich zu den früheren Reisen reduzierten Programmes besuchte der Papst auch eine Krebsklinik und ein Gefängnis in Rio de Janeiro. In letzterem mahnte er Personal und Leitung, den Respekt vor der Menschenwürde sicherzustellen.

Neues russisches Religionsgesetz beschlossen

Nachdem Präsident *Boris Jelzin* Ende Juli durch sein Veto ein von der Duma beschlossenes neues russisches *Religionsgesetz* gestoppt hatte (vgl. HK, September 1997, 446 ff.), wurde das Gesetz jetzt in einer teilweise veränderten Fassung von den beiden Kammern des russischen Parlaments verabschiedet und vom Präsidenten unterzeichnet. In Grundtendenz und Grundaussagen hat sich das Gesetz gegenüber der ersten Fassung vom Frühsommer nicht geändert. Neugefaßt wurde die *Präambel*, in der es jetzt heißt, „Christentum, Islam, Buddhismus, Judentum und andere Religionen" in der Russischen Föderation würden als „untrennbarer Teil des historischen Erbes der Völker Rußlands" respektiert. Gleichzeitig ist vom „speziellen Beitrag der russisch-orthodoxen Kirche zum Aufbau des russischen Staatswesens und zur Entwicklung des Geistes und der Kultur Rußlands" die Rede. Beibehalten wurde im Gesetz die Unterscheidung zwischen (schon länger in Rußland beheimateten) „religiösen Organisationen" einerseits und „religiösen Gruppen" mit eingeschränktem rechtlichem Status andererseits. Allerdings wird im jetzt verabschiedeten Gesetz im Unterschied zum Text vom Juni den religiösen Gruppen das Recht auf den Erwerb von Eigentum zugestanden. – Der Vatikan hat sich unmittelbar nach Verabschiedung des Gesetzes durch die Duma kritisch geäußert: Vor dem Ständigen Rat der OSZE in Wien erklärte am 25. September der Vertreter des Heiligen Stuhls, *Mario Zenari*, die Verbesserungsvorschläge der katholischen Kirche zum Entwurf vom Juni seien nicht genügend berücksichtigt worden. Die Verabschiedung des

neuen Religionsgesetzes, so Zenari, bedeute keinen Fortschritt auf dem Weg zu einem gedeihlichen Zusammenleben der Religionen in Rußland.

Justitia et Pax zu Wehrpflicht und Kriegsdienstverweigerung

Zur friedensethischen Auseinandersetzung mit dem „signifikanten Wandel im gesellschaftlichen Umgang mit Kriegsdienstverweigerung und Zivildienst" hat die Ständige Arbeitsgruppe „Dienste für den Frieden" der Deutschen Kommission Justitia et Pax Ende September ein Arbeitspapier vorgelegt. Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet die Feststellung, daß sich die Kriegsdienstverweigerung in Deutschland von einem „Muster sozialer Devianz" zu einem „Massenphänomen sozialer Normalität" entwickelt hat. Junge Männer empfänden heute „eine Wahlfreiheit" zwischen Wehr- und Zivildienst. Auch die Struktur der Entscheidung habe sich verändert; Justitia et Pax sieht dies im Kontext der gesamtgesellschaftlichen Individualisierungstendenzen. Realistisch müsse mit einer in den nächsten Jahren noch wachsenden Zahl von Kriegsdienstverweigerern gerechnet werden. Die Diskrepanz zwischen den rechtlichen Vorgaben, die eine Gewissensentscheidung als Bedingung jeder Kriegsdienstverweigerung vorsehen, und dem stark an individuellen Präferenzen ausgerichteten faktischen Entscheidungsverhalten der Wehrpflichtigen werde demnach immer größer. An die Stelle der mehr und mehr an Bedeutung verlierenden Gewissensentscheidung könne dabei durchaus eine „ethisch begründete Vorzugswahl für den sozialen Dienst in der Gesellschaft treten, verbunden mit der persönlichen Einschätzung, daß der Zivildienst einen größeren Gewinn für das eigene Leben darstellt". In ihrer Bewertung dieser Entwicklung betont das Papier auch, daß Kriegsdienstverweigerung oft Ausdruck sei des Zweifelns an der Legitimität der allgemeinen Wehrpflicht infolge der Veränderungen der sicherheitspolitischen Situation nach Ende des Ost-West-Konflikts. Im Kontext der kirchlichen Soziallehre könne die allgemeine Wehrpflicht nur sicherheitspolitisch und friedensethisch begründet werden. Für die weitere Diskussion gibt das Arbeitspapier zu denken: „Im Fall der Beibehaltung der allgemeinen Wehrpflicht muß der Staat aus Gerechtigkeitsgründen der Rechtspflicht Geltung verschaffen."

Treffen von „Wir sind Kirche" in Rom

Die internationale Bewegung „Wir sind Kirche" veranstaltete am 11. Oktober 1997 ihre erste „internationale Kirchenvolks-Begegnung" in Rom. Anlaß des Treffens war die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils vor 35 Jahren in Rom. 500 Vertreter trafen sich zu einem Gebet an der Basilika Sankt Paul vor den Mauern. Im Vatikan wurde eine schriftliche Botschaft an einen Mitarbeiter des Staatssekretariats übergeben. Im Anschluß an eine Delegiertenversammlung am 12. Oktober sprach man sich in einer Presseerklärung für ein universelles Konzil aller christlichen Kirchen aus und befürwortete einen konstruktiven Dialog mit dem Vatikan. Dies setze jedoch voraus, daß die Anliegen der Bewegung „unvoreingenommen aufgegriffen werden". Zu diesen Anliegen gehörten u. a. die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe und die Freistellung des priesterlichen Zölibats. In einem verabschiedeten sogenannten „Manifest von Rom" heißt es: „Unser Traum geht dahin, daß das dritte Jahrtausend eröffnet wird mit einem wahrhaft ökumenischen Konzil aller christlichen Kirchen, die sich für gleichwertig halten im Suchen nach Frieden und Freundschaft untereinander, im Dialog und Respekt für alle Religionen zum Dienst an dieser Welt." Im Vorfeld der Begegnung in Rom erklärte der Mitinitiator des Kirchenvolksbegehrens in Österreich, *Thomas Plankensteiner*, das Konzil dürfe nicht in Vergessenheit geraten. Es habe ein dialogisches Kirchenbild verkündet, das aber in vielen Punkten immer noch nicht umgesetzt sei. *Maureen Fiedler*, Koordinatorin der US-amerikanischen „We are the church coalition" meinte zu dem Treffen, „mündig gewordene Christinnen und Christen" aus aller Welt wollten „alle katholischen Reformkräfte weltweit ermutigen, im Geiste des Konzils unermüdlich an der Erneuerung der Kirche mitzuwirken". Nach eigenen Angaben ist die Bewegung inzwischen in mehr als 20 Ländern vertreten.

Bücher

GEORG BAUDLER, Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung. Patmos Verlag, Düsseldorf 1997. 375 S. 49,80,– DM.

Als 1995 das Bundesverfassungsgericht sein seitdem viel diskutiertes Urteil über das Anbringen von Kreuzen in Schulräumen fällte und ein Sturm der Entrüstung durchs Land ging, konnte man sich eigentlich nur wundern, wie mager die Auskünfte der Christen hierzulande zu ihrem Kreuz meist ausfielen. Die vorliegende Monographie des Aachener Theologen Baudler holt in dieser Angelegenheit Versäumtes nach. Über weite Strecken handelt es sich um ein Buch mit religions- und kulturgeschichtlichem Interesse. Die Geschichte des Kreuzes beginnt für Baudler nicht auf Golgota, sondern er interessiert sich für jenes Kreuz, das als Symbol bis in die frühe-

sten Zeiten der Menschheit zurückreicht. Sowohl die Kritiker des Verfassungsgerichtsurteils als auch dessen Befürworter können hier einiges lernen. Die Kritiker können dem Buch entnehmen, daß das Christentum mit seiner Rede vom „Kreuzesopfer" selbst zu manchem Mißverständnis beigetragen hat. Mit seiner Kritik des Opfercharakters des Kreuzes weist Baudler einen Weg zur „ursprünglichen Gotteserfahrung im gekreuzigten Jesus". Befürwortern des Verfassungsgerichtsurteils kann deutlich werden, daß ein Symbol wie das Kreuz älter ist als die Religion, die sich in erster Linie geschichtlich damit verbunden hat, das Christentum. Wenn Staat und Gesellschaft diese Tatsache ernst nähmen, so der Autor, bräuchten sie nicht mehr, um weltanschaulich neutral zu sein, Religionslosigkeit, d. h. Symbollosigkeit zu verordnen. Aber nicht nur Staat und Gesellschaft sind hier gefragt. Dem Christentum selbst legt Baudler nahe, die „Prävalenz der Symbole" gegenüber den eigenen Traditionen anzuerkennen. Das Bundesverfassungsgerichtsurteil könnte sich – so der Eindruck nach der Lektüre dieses Buches – als ein heilsamer Impuls für die Christen erweisen, über ihr zentrales Symbol für die Offenbarung der Liebe Gottes im Tod Jesu intensiver nachzudenken. *K. N.*

THOMAS ARZT / ROLAND DOLLINGER / MARIA HIPPIUS-GRÄFIN DÜRCKHEIM (Hg.), Philosophia Naturalis – Beiträge zu einer zeitgemäßen Naturphilosophie. Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 1996. 391 S. 68,– DM.

Die ständige Erweiterung des Problemfeldes Kosmologie fordert immer dringlicher eine umfassende, interdisziplinär ausgerichtete Grundlagenbesinnung auf die Sonderstellung des Menschen innerhalb der Natur. Dazu hatte die Schweisfurt-Stiftung München aufgerufen und dokumentiert in dem vorliegenden Band die Bemühung zu fragen, wie im ausgehenden 20. Jahrhundert eine zeitgemäße Naturphilosophie möglich sein könnte. Diese diskussionswürdige Sammlung von Beiträgen aus Tiefenpsychologie, Physik, Literaturwissenschaft, Erkenntnistheorie und Kosmologie stellt Querverbindungen her. Das zeigt sich z. B., wenn die Zusammenhänge zwischen Archetypenlehre, Neurobiologie und Physik (Quantentheorie) dargestellt werden und sich erweist, daß noch so stringente mathematische Theorien weit hinter der vollen Erfassung psychophysischer Wechselwirkungen zurückbleiben. Die kosmozentrische Ausweitung der Selbst-Erfahrung in der naturphilosophischen Gedankenwelt von Novalis, Teilhard de Chardin und Ernst Jünger, wie sie in mehreren Beiträgen thematisiert wird, führt bis an die Frage nach der rätselhaften Fortdauer der Schöpfung, der sie bewegenden Urkraft, ja bis zur Annahme einer „Weltseele" heran. Aus dem Konzept eines „offenen Realismus" ergibt sich, daß Geist und Materie untrennbar sind, es aber, bedingt durch die Vorläufigkeit aller menschlichen Erkenntnis, ausgeschlossen ist, die immer schon anwesende Natur, deren Teil der Mensch ist, „als objektive Wirklichkeit angemessen zu beschreiben". Die naturphilosophischen Ausblicke dieses Sammelbandes sind insgesamt optimistisch getönt. Der Leser vernimmt etwas von jener kosmischen Sphärenharmonie, in der einmal mehr griechisch-pythagoreisches Erbe anklingt. Aber philosophische Gegenstimmen (K. Löwith, H. Blumenberg, F. J. Wetz), harte Dissonanzen in dieser Seinsberührung, der ununterbrochenen Musik universaler Ordnung, bleiben ausgespart. *W. S.*

HARTMUT LEHMANN (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 335 S. 72,– DM.

Kompetent und umfassend behandelt dieser Sammelband die schwierige Frage, inwieweit die Entwicklung der Neuzeit linear und ungebrochen als fortschreitende Säkularisierung oder aber völlig anders verstanden werden muß. Dabei wird nicht nur die Vieldeutigkeit des jeweiligen Begriffs und die Vielfalt der Methoden erkennbar; gleiches gilt für die recht unterschiedliche Entwicklung und „Gemengelage" in den einzelnen europäischen Ländern. Ganz grundsätzlich scheint es unabdingbar zu sein, „bei einer Analyse und Beschreibung der Rolle des Christentums im neuzeitlichen Europa die Begriffe Säkularisierung und Dechristianisierung durch den Begriff Rechristianisierung zu ergänzen" (S. 13). Die Perspektivenvielfalt ist groß. Sie beginnt mit (religions-)soziologischen Überlegungen zur tragenden Verbindung von Religion und Kultur (*A. Hahn*), führt weiter zu einer einläßlichen und kritisch-anregenden Studie über die Problemgeschichte des Begriffs „Dechristianisierung" mit zahlreichen Hinweisen zu allfälligen „Mikrostudien über einzelne Milieus" (52; *F. W. Graf*). Neben essayistisch-knappe, gleichwohl kundige Durchblicke treten breit ausladende Spezialstudien, die konkrete historische Sachverhalte beleuchten oder aber den Stand der jeweiligen Diskussion auf hohem Niveau zusammenfassen. Ein Blick auf die historische Geographie der Säkularisierung zeigt, „daß die Diskussion über Fragen und Probleme der Säkularisierung im England des 17. Jahrhunderts begann, daß sie vertieft wurde im Frankreich der Aufklärung, daß sie neue Impulse erhielt in Deutschland im Zeitalter des Liberalismus und Nationalismus und daß diese Diskussion schließlich noch einmal erweitert und verändert wurde in Polen und Rußland im Zeitalter des Kommunismus und des Post-Kommunismus" (S. 314). Grundsätzlich und mit Blick auf die religiöse Szene der Gegenwart gilt: „Kein Historiker vertritt heute wohl noch die klassische sozialwissenschaftliche These, wonach sich in Europa spätestens seit dem 18. Jahrhundert ein ununterbrochener Säkularisierungsprozeß vollziehe. In welchem Verhältnis jedoch Säkularisierung und Sakralisierung stehen, ist mehr oder weniger ungeklärt" (S. 311). Gerade weil dieser Band mehr Fragen stellt als endgültige Antworten zu geben versucht, regt er zu weiterem gezieltem Forschen und Nachdenken an. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HILBERATH, BERND JOCHEN. Communio hierarchica – Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen? In: Theologische Quartalschrift Jhg. 177 Heft 3 (1997) S. 202–219.

Der Tübinger Dogmatiker möchte den ekklesiologischen Leitbegriff der „Communio" im Sinn des Zweiten Vatikanums „stark machen". Er tut dies durch die Untersuchung der Frage, wie sich eine am Begriff Communio orientierte Vorstellung von der Kirche zu dem Moment verhält, das im katholischen Kirchenverständnis mit dem Verweis auf die Hierarchie zum Ausdruck gebracht wird. Hilberaths Schlußfolgerung: Es ist letztlich kontraproduktiv, von der „Communio hierarchica" statt von der „Communio" zu sprechen, weil die Ekklesiologie damit leicht in eine Schieflage gerät. Als Perspektive stellt er dem eine Deutung von „Communio" als „Gemeinsamkeit in lebendigen Strukturen" gegenüber. Die Strukturen in der Kirche müßten dynamisch beweglich sein, weil auf den Sendungsauftrag der Kirche funktional bezogen: „Wir erleben gegenwärtig die Tendenz, daß man aus Angst davor, sich auf neue Identitätsangebote einzulassen, lieber alte Identitätsmuster beschwört und offenbar gar nicht merkt, wie dadurch ein evangeliumsgemäßes Leben heute behindert werden kann." Die Strukturen der Kirchen sollten außerdem lebensfördernd sein; schließlich erinnere die Rede von den lebendigen Strukturen an das urpaulinische Motiv vom Leib Christi, „insofern es um die Verbindung aller Glieder untereinander geht".

SILVA, SERGIO. Kann man von einer Konsolidierung der Theologie der Befreiung sprechen? In: Theologie und Glaube Jhg. 87 Heft 3 (1997) S. 387–399.

Zwei Bedingungen nennt der Autor, damit sich die von ihm an mehreren Punkten festgestellte Konsolidierung der Theologie der Befreiung fortsetzen kann. Zum einen sollten zentrale, vor allem die Anfangsphase der Befreiungstheologie bestimmende Ungleichgewichte in ihren anthropologischen, theologischen und epistemologischen Grundannahmen überwunden werden: mit Verweis auf jüngere befreiungstheologische Veröffentlichungen, die dieser Forderung schon Rechnung tragen, benennt Silva konkret die Fixierung auf die politische Dimension der menschlichen Existenz, eine Reduktion der Komplexität der Gottesbeziehung des Menschen in der Überbetonung menschlichen Handelns und die die Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis vernachlässigende Dominanz der letzteren über erstere. Für eine weitere Konsolidierung der Befreiungstheologie fordert der Autor zweitens die Vertiefung des Dialogs mit den Kulturen in Lateinamerika, besonders deren philosophische Traditionen, sowie die des Dialogs mit der modernen Wissenschaft und Technik. Diese dürften nicht länger nur als Themen des entwickelten Nordens betrachtet werden.

Kultur und Gesellschaft

BREDOW, WILFRIED VON. Von der Globalisierung mitgerissen, von der Geschichte gebremst. Rahmenvorgaben, Ziele und Verständnisproblem deutscher Außenpolitik. In: Blätter für deutsche und internationale Politik Heft 9 (1997) S. 1071–1082.

Mit spitzer Feder skizziert von Bredow die aktuelle außenpolitische Diskussion in Deutschland, die er vor allem durch ein in der Öffentlichkeit ebenso wie im politischen Establishment weitverbreitetes, „befremdendes Desinteresse" geprägt sieht. Dabei bestehe angesichts der rasanten, gemeinhin mit dem Schlagwort „Globalisierung" beschriebenen Veränderungsprozesse enormer Klärungsbedarf über außenpolitische Zielvorstellungen. Sarkastisch problematisiert von Bredow eine Reihe von Schlagworten, die die ohnehin dürre Debatte eher verzerrend als klärend dominieren: „Normalisierung", „Souveränität", „Groß-/Welt-/Mittelmacht" oder gar die Rede von der „Militarisierung der Außenpolitik". Den geboten nüchternen Umgang mit den nationalen Interessen Deutschlands, per se „weder etwas Heiliges noch etwas Gefährliches", sieht der Autor behindert durch ein falsches Verständnis der außenpolitischen Bedeutung der deutschen Vergangenheit auf der einen und den nur reaktiven oder einseitigen Umgang mit den von außen an Deutschland herangetragenen widerstreitenden Erwartungen auf der anderen Seite. Konkret mahnt von Bredow: der Dreh- und Angelpunkt der deutschen Außenpolitik in den nächsten Jahren werde „das Projekt der Multilateralisierung der Außen- und Sicherheitspolitik der Europäischen Union" sein – ein Projekt, das europäische Interessenpolitik sei und zugleich nationales Interesse der beteiligten Staaten.

RADERMACHER, FRANZ JOSEF. Zukunft der Arbeit. In: Merkur, 51. Jhg. Heft 9/10 (September/Oktober 1997) S. 829–843.

In der Herbstdoppelnummer des „Merkur", einem Sonderheft zum Thema „Kapitalismus als Schicksal?", legt der Autor einen Entwurf für die Zukunft der Arbeit vor. Angesichts des ökonomischen Globalisierungsprozesses werde man wahrscheinlich nicht darum herumkommen, Teile der Errungenschaften einer sozial und ökologisch ausgerichteten Marktwirtschaft aufzugeben, obwohl man sie nach wie vor für besonders wünschens- und lebenswert halte. Das Austarieren des Spannungsverhältnisses zwischen Wirtschaft, sozialen Anforderungen und der Umwelt werde auf Dauer nicht mehr national oder regional zu bewältigen sein. Eine globale, soziale und ökologische Marktwirtschaft biete zur Verbesserung von Lebensqualität, sozialer Gerechtigkeit, ökologischer Situation und der Durchsetzung der Menschenrechte eine positive Perspektive. In der internationalen Debatte um diese Entwicklungsrichtung gehe es vor allem um die Frage, ob die reichen Industriestaaten bereit seien, globale soziale und ökologische Randbedingungen auf dem Weltmarkt zu wollen bzw. zu akzeptieren, aber dann auch wesentlich mitzufinanzieren. Unter dem Druck der weltweiten Konkurrenzsituation entwickelten sich alle Wirtschaftssysteme immer mehr auf ein Nebeneinander zu zwischen einem Segment „hochkompetitiver Kernarbeit" und einem sich darum gruppierenden Segment eher zuarbeitender „Rand-Jobs", die durch niedrigere Anforderungen, geringes Know-how und leichte Austauschbarkeit gekennzeichnet seien.

Notizen

Der 1992 gegründeten „Internationalen Kampagne für die Ächtung von Landminen" und deren Sprecherin Jody Williams wurde der Friedensnobelpreis verliehen. In Deutschland begrüßten besonders die Auslandsabteilung des Deutschen Caritasverbandes und das Hilfswerk Misereor die Entscheidung des Osloer Friedensnobelpreiskomitees als wichtigen Schritt zu einem noch umfassenderen Verbot dieser Waffen. Beide Organisationen sind Mitglieder des „Bundesdeutschen Initiativkreises für das Verbot von Landminen". Caritas und Misereor nutzten die Preisverleihung auch zu einem Appell an die Bundesregierung, die Mittel für humanitäre Minenräumung deutlich zu erhöhen und dafür auf die kostspielige Erforschung neuer Minentechnologien zu verzichten.

Ihre Betroffenheit angesichts der furchtbaren Massaker der vergangenen Monate haben die katholischen Bischöfe Algeriens in einem Brief an ihre Gemeinden zum Ausdruck gebracht. In dem auch vom Präsidenten der protestantischen Kirche Algeriens unterzeichneten Brief (Osservatore Romano, 1.10.97) heißt es, man teile das Leid der von den Massakern Betroffenen. Versöhnung lasse sich nicht verordnen: „Niemand hat das Recht, an Stelle der Opfer zu vergeben, und es ist auch niemandem möglich." Je länger die Grausamkeiten andauerten, desto schwerer werde es, die notwendige Versöhnung zu verwirklichen: „Wir bitten zu Gott, er möge uns Feingefühl, Geduld und Ausdauer schenken, um in uns und um uns herum den Anfang zur Verwirklichung der Versöhnung zu setzen."

Zum neuen Hauptgeschäftsführer des Bischöflichen Hilfswerkes Misereor hat die Deutsche Bischofskonferenz Ende September den im schweizerischen Fribourg lehrenden Pastoraltheologen Josef Sayer berufen. Der 1941 im ehemaligen Jugoslawien geborene, in Deutschland aufgewachsene und in der peruanischen Erzdiözese Cuzco inkardinierte Priester tritt die Nachfolge des im Mai dieses Jahres verstorbenen Prälaten Norbert Herkenrath an. Die Geschäftsführung von Misereor dankte den Bischöfen ausdrücklich für die Wahl Sayers, der unter anderem in seiner Tätigkeit in Peru von 1981–1988 die Situation der Menschen in den armen Ländern des Südens selbst miterlebt habe und so die Sache Misereors gut vertreten könne.

Anläßlich des 400. Todestages des hl. Petrus Canisius wandte sich Johannes Paul II. in einem Brief an die deutschen Bischöfe (Wortlaut in: Osservatore Romano, deutschsprachige Wochenausgabe, 3.10.97). Der Papst geht darin auf die Verdienste von Petrus Canisius für die Glaubensverkündigung ein und stellt fest: „Obwohl die Zeit, in die Canisius hineinsprach, dramatisch und voller Zerreißproben war, blieb der Heilige seinem Grundsatz treu, auf überspitzte Polemik zu verzichten, Polarisationen nicht weiter zu schüren und in erster Linie die katholische Lehre sachlich darzulegen..." Die Aufgabe der Theologie, so der Papst mit Blick auf die heutige Lage, könne nur von Theologen bewältigt werden, „die ihren Standpunkt nicht in kritischer Distanz zur Kirche wählen, sondern als deren glaubende, hoffende und liebende Glieder in ihr beheimatet sind".

Den Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Benediktbeuern, den Salesianer Alois Maria Kothgasser, ernannte Johannes Paul II. zum neuen Bischof von Innsbruck als Nachfolger des aus Altersgründen ausscheidenden Bischofs Reinhold Stecher. Der 60 Jahre alte Dogmatiker stammt aus Lichtenegg in der Steiermark und ist seit 1969 Dozent an der Hochschule seines Ordens. Bischof Stecher begrüßte seinen Nachfolger mit dem Hinweis, diesem gehe ein guter Ruf als Ordensmann, Theologe und Seelsorger voraus. Er habe die „begründete Hoffnung", daß sich der neue Bischof das „Vertrauen eines Hirten in der Diözese Innsbruck erwerben wird". In der Diözese hatte es in den letzten Monaten Unmut über Verfahren und Dauer der Bischofsernennung gegeben. Bischof Stecher hatte sich für einen Nachfolger aus dem eigenen Bistum ausgesprochen.

Etwa 250 Delegierte aus 17 Ländern, Vertreter des Rates des Lateinamerikanischen Episkopates (CELAM), des Lateinamerikanischen Kirchenrates und Repräsentanten von etwa 30 lateinamerikanischen indigenen Bevölkerungsgruppen trafen sich Ende August im bolivianischen Cochabamba zum Dritten Lateinamerikanischen Treffen zur indigenen Theologie. In der Abschlußerklärung heißt es (dial 15.9. 97): Man lebe in einer Situation, die auf der einen Seite geprägt sei durch das Öffentlichwerden der Praxis und Frömmigkeit indigener Völker sowie die Geburt junger Demokratien, auf der anderen Seite aber auch durch das Vordringen eines unmenschlichen neobliberalen Wirtschaftssystems. In diesem Kontext suchten die Christen der autochthonen Völker Lateinamerikas den fortdauernden Dialog zwischen der indigenen Weisheit, der Weisheit der biblischen Theologie und der anderer Kulturen, damit eine Welt entstehe, in der gemeinsames Leben über alle Unterschiede hinweg möglich sei.

In einem mit „Immer unsere Kinder" betitelten Schreiben wenden sich die US-Bischöfe an Eltern homosexueller Kinder und fordern sie darin auf, ihre Kinder und sich selbst als Eltern ihrer Kinder „zu akzeptieren und zu lieben" (Wortlaut in: Origins, 9.10.97). In dem von der Kommission für Ehe und Familie der US-Bischofskonferenz erarbeiteten Text wird ausführlich auf Fragen von Eltern und Seelsorgern im Zusammenhang mit Homosexualität von Kindern eingegangen. Anlaß des Schreibens ist u. a. die Tatsache, daß eine „schockierende Zahl" von homosexuellen Kindern auf der Straße lande. Die Eltern sollten sich von ihren Kindern nicht distanzieren. Dies bringe das Risiko von Selbstmord und Drogenmißbrauch mit sich. Die Bischöfe fordern die Gläubigen auf, ihre Überzeugungen ebenso zu akzeptieren wie ihre Fragen, das Kind ebenso wie die „volle Wahrheit über Gottes Offenbarung über die Würde der menschlichen Person und die Bedeutung menschlicher Sexualität". Wahrheit und Liebe schlössen sich nicht gegenseitig aus.

Nach der neuesten kirchlichen Statistik gab es 1996 in Japan 440 198 Katholiken, was 0,352 Prozent der Bevölkerung entspricht. 4204 Erwachsene wurden 1996 in Japan in der katholischen Kirche getauft, davon zwei Drittel Frauen. Auf 592 katholische Eheschließungen kamen 1996 in Japan 6703 Trauungen von nichtchristlichen Paaren in katholischen Kirchen. Nach wie vor stark ist die Präsenz der katholischen Kirche im Bildungswesen: Sie unterhält in Japan 574 Kindergärten, 55 Grund- und 239 weiterführende Schulen sowie 17 Universitäten. Von den 1857 Welt- und Ordenspriestern sind 1001 Japaner und 856 Ausländer, die meisten aus den Vereinigten Staaten, Italien und Spanien.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 12 51. Jahrgang Dezember 1997

Es kommt in der Tat nur auf dieses einzige an, nämlich Gott anzuerkennen.

Gerhard Ebeling

Einfach glauben

„Was glaubt Ihr eigentlich alles?", werden Christen oft gefragt, die sich zu einem mehr oder minder ausgeprägten Glauben bekennen – in einer kaum verhohlenen Mischung aus Belustigung, Befremden und Bewunderung. Und wird, oft im Auftrag auflagenstarker Wochenmagazine und vornehmlich dann, wenn ein kirchliches Hochfest vor der Türe steht, wieder einmal der Glaubenspegel in Deutschland gemessen, dann fragen Meinungsforscher nach dem Glauben an den Teufel, Engel und Erzengel, die Hölle, die Jungfrauengeburt, die Unfehlbarkeit des Papstes und vergleichbare Glaubensinhalte. Was haben Christen und besonders Katholiken nicht alles zu glauben!

Dagegen bekräftigen – mit Stoßrichtung etwa gegen gebildeten Skeptizismus und kritischen Relativismus – gelegentlich selbst die, die Sorge für die Unversehrtheit der Lehre tragen, immer wieder, daß der christliche Glauben doch „einfach", auch glauben selbst „einfach" sei. Mal sollen das Credo oder das Credo und die Zehn Gebote genügen, mal ein mit aufrichtigem Herzen gebetetes Vater unser.

Eine solche Mahnung zur Einfachheit müßte keineswegs allein an der schwindenden Glaubenskraft vieler Zeitgenossen maßnehmen. Sie könnte sich getrost auf Quellen christlichen Glaubens beziehen. Nicht nur, daß die Begriffe der „Einfachheit", des „Einfältigen" gar oder der „geistigen Armut" eine reiche Tradition in der christlichen Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte aufweisen. Es wurden schließlich die selig gepriesen, die „reinen Herzens sind", nicht die, die sich intellektuell und kritisch abzusichern suchen. Und erging nicht die Mahnung an die Jüngerschaft, „arglos wie die Tauben zu sein"? Kinder sollten Maßstab und Vorbild in der Aufnahme der Botschaft vom Reich Gottes sein.

Wir haben uns fast schon an die Klage über eine in diesem Ausmaß nie dagewesene Glaubenskrise, über grassierenden Glaubensschwund und ein selbst bei praktizierenden Christen verblüffend schwaches Glaubenswissen gewöhnt. Wird von den Glaubenden aber nicht schlicht zu viel verlangt, gleich ob dies die Fülle der Glaubensinhalte betrifft oder ihre Reflexion und argumentative Durchdringung? Sollte jetzt einem einfachen, oder zumindest einem einfacheren Glauben die Sache geredet werden?

Die Einheit und das Wesentliche des Glaubens bleiben verdeckt

Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre erschien eine Vielzahl von Ein- oder Hinführungen zum Glauben, die auf irgendeine Weise kleine „Summen" des christlichen Glaubens bieten wollten. Ihre programmatischen Titel lauteten: „Christentum – was ist das?", „Einladung zum Glauben", „Einführung in den Glauben", „Einführung in das Christentum", „Grundkurs des Glaubens", „Vom Wesen des Glaubens", „Glauben – wie geht das?" Seiner „Hinführung zum Glauben", vorgelegt Mitte der 80er Jahre, stellte *Medard Kehl* dazu eine wichtige Beobachtung voran: Offensichtlich entspreche diese Vielzahl einem Bedürfnis heutiger Christen, „die in der fast unübersehbaren Vielfalt von Glaubensaussagen, theologischen Deutungen, kirchlich-amtlichen Verlautbarungen und christlichen Lebensmodellen oft ‚vor lauter Bäumen den Wald', d. h. die Einheit und das Wesentliche des Glaubens nicht mehr wahrnehmen können."

Weder dieses Bedürfnis noch die Irritation dürften heute weniger stark ausgeprägt sein. Allerdings wuchs die Zahl derer, die nicht nur den „Bäumen", sondern auch dem „Wald" endgültig den Rücken gekehrt haben. Gleichwohl ist heute von der Notwendigkeit solch elementarer und aufs Wesentliche konzentrierter „Hinführung" eher selten die Rede. Und auf dem christlich-religiösen Buchmarkt dominieren derzeit eher Bücher, die den „Kirchenfrust" auf der einen, „Kirchenträume- und visionen" oder eine neue „Lust" auf Kirche und Glauben auf der anderen Seite thematisieren.

Auch ein weiterer, vielversprechender und in den 70er und 80er Jahren diskutierter Versuch der Elementarisierung und Verwesentlichung, der Konzentration unseres Glaubens scheint kaum noch im Blick: Die Suche nach „Kurzformeln" des Glaubens als Verkündigungshilfen angesichts einer immer schwieriger werdenden Glaubensvermittlung in einer pluralistischen Gesellschaft. Es war *Karl Rahner*, der solche Formeln anregte, noch während des Zweiten Vatikanums, das mit seiner im Ökumenismusdekret getroffenen Aussage von der „Hierarchie der Wahrheiten" auch die Frage nach einer Klassifizierung und Konzentration der Fülle von Glaubensaussagen, die Unterscheidung zwischen den „Fundamenten" des Glaubens und den anderen Wahrheiten in pastoraler und katechetischer Absicht anstieß. Die Botschaft müsse so gesagt werden, schrieb Rahner 1967, daß das Wesentliche deutlich von allem Zweitrangigen unterschieden und in der Tat realisiert werden könne.
Nicht im Sinne einer Minimalisierung oder Simplifizierung des Glaubens waren die „Kurzformeln" zu verstehen; nicht Abschaffung, sondern Entlastung der klassischen Glaubensbekenntnisse war intendiert, ein Angebot zum Einstieg ins Ganze. Bezogen auf den Verständnishorizont des gegenwärtigen Menschen, seine Lebenserfahrung, sollten diese Kurzformeln, so Rahner, „unmittelbar ‚existentiell' assimilierbar" sein, „sich selbst erklären und nicht erst einer langen Erklärung bedürfen". Formeln, die, angesichts eines oft undurchschaubar bleibenden, schwer verständlichen Nebeneinanders von Glaubenswahrheiten auf die Mitte des Glaubens zielen.

An der Grenze zum Naiven?

„Eine Kurzformel des Glaubens braucht nicht zur Heckenschere zu werden, mit der man das Christentum auf ein paar dürre Abstrakta reduziert, aber sie kann den christlichen Glauben auf das Wesentliche orientieren, von woher erst auch alle Einzelheiten am Rande wieder ihre Leuchtkraft erhalten können", schrieb *Karl Lehmann* seinerzeit im „Handbuch der Verkündigung". Kurzformeln des Glaubens dürften dabei nicht zum Allheilmittel stilisiert werden, mahnte er zugleich. Nicht nur weil auch sie vielfacher Verhärtung und Entfremdung ausgesetzt seien, sondern weil der heutige Mensch ohnehin eine ausgeprägte Sensibilität für die Grenzen von „Glaubensformeln" überhaupt besäße.

Das Verlangen nach einem aufs Wesentliche konzentrierten, nach einem einfachen, elementaren, nicht ornamental überladenen Glauben äußert sich heute in verschiedenen Variationen. So etwa in der begeisterten Verehrung von Glaubenszeugen wie der jüngst verstorbenen *Mutter Teresa*. Bei dieser in unserer Zeit auf den ersten Blick doch reichlich erstaunlichen Faszination mag es dabei selbstverständlich auch so etwas wie eine äußere Dimension gegeben haben: Der „Engel von Kalkutta" beeindruckte zunächst durch sein durch nichts zu beirrendes, tatkräftiges Engagement, einen Einsatz für die Armen, Vergessenen und Verdrängten ohne Wenn und Aber, eindeutig und klar.
Gläubige aber faszinierte an Mutter Teresa darüber hinaus die eigentümliche Schlichtheit, eine besondere Form von Einfachheit ihres Glaubenszeugnisses. Auch für ihre überzeugtesten Verehrer schien es fast an Naivität zu grenzen: ein unerschütterliches, von Zweifeln scheinbar ungetrübtes Gottvertrauen, das die in dem Werk der Ordensgründerin manifeste Identität von Gottesliebe und Nächstenliebe begründete.

In der Suche nach einem einfachen Glauben äußert sich auch Protest

Die kürzlich erfolgte Erhebung des geistigen Vorbildes Mutter Teresas, der „kleinen" Theresia von Lisieux, zur Kirchenlehrerin hat die besondere Attraktivität eines schlichten und doch zugleich reichen Glaubenszeugnisses kirchenamtlich bekräftigt. Obwohl sie niemals Theologie studiert habe, sei sie mit ihren Schriften ein Orientierungspunkt für die Gläubigen geworden, betonte Johannes Paul II. Auch die besondere Strahlkraft, die Franziskus und Klara im Kosmos der Heiligen gerade heute zu besitzen scheinen, verdankt sich zu einem Gutteil diesem Sehnen nach Einfachheit des Zeugnisses und weiter noch nach der daraus resultierenden Radikalität, Entschiedenheit und Klarheit.
In dem Verlangen nach einem elementaren Glauben fällt mitunter fast neidvoll und oftmals auch etwas romantisierend-verklärend der Blick auf die Glaubenspraxis der sogenannten „jungen" Kirchen in Afrika oder auf Gemeinden in Lateinamerika. Auch dort läßt sich eine Form von einfachem Glauben beobachten. Es ist besonders die unmittelbare Verbindung von Glaube und Leben, die in unseren Breiten gleichermaßen befremdet und begeistert: ein Glauben, der in der alltäglichen Sorge, in oft sehr existentiellen Nöten Trost, Ermutigung, Befreiungsimpuls und Wegweisung bietet. Zwar etwas unaufgeklärt und unkritisch, doch zugleich auch beneidenswert einfach erscheint uns beispielsweise eine Lektüre der Bibel, die die direkte Übertragung der Botschaft auf die aktuellen Lebensumstände, die konkrete geschichtliche-gesellschaftliche Situation sucht. Erklärt nicht die Sehnsucht nach einem solchermaßen direkten und einfachen Zugang den Enthusiasmus, mit dem hiesige Pfarreien das sogenannte „Bibelteilen" afrikanischer Gemeinden übernehmen?

Insgesamt wirken die spirituellen Suchbewegungen unserer Zeit wesentlich von dieser Sehnsucht nach Einfachheit und Elementarem bestimmt. Gesucht werden Unmittelbarkeit, direktes Erfahren und Erleben. Daraus erklärt sich etwa eine fast modisch erscheinende Sympathie für Mystik und Mystiker oder zumindest für das, was man sich unter Mystik vorstellt. Ihr Verlangen nach spiritueller Unmittelbarkeit, ihr Streben in geistiger Askese religiöse Vorstellung zurückzulassen, „leer" zu werden, macht sie zu begehrten Führern in unserer religiösen Gegenwart. Ebenso scheinen gerade heute die Meditationsformen und geistliche Praxen über besondere Ausstrahlung zu verfügen, die nicht nur Konzentration, sondern auch intellektuelle und geistliche „Entschlackung" verheißen.
Auch in dieser Bewegung äußert sich, wie ausgesprochen auch immer, ein Stück Protest. Zumindest ein Teil der mündig gewordenen Gläubigen scheint von kritischer Dauerreflexion und permanentem Begründungs- und Rechtfertigungszwang erschöpft, zeigt sich enttäuscht über zu viele Leerformeln und Phrasen in der kirchlichen Verkündigung, sucht Entlastung von einem mit dem Schlagwort „verkopft" bedachten Glauben, fühlt sich verunsichert und im Stich gelassen von einer in ihrem Reflexions- und Abstraktionsniveau, in ihrer Spezialisierung nicht mehr nachvollziehbaren Theologie.

Allerdings zeigt sich hier auch eine problematische Seite der Suche nach dem Einfachem in Spiritualität und Glauben. Oft geraten dabei existentielle Erfahrung und rational-wissenschaftliche Durchdringung des Glaubens in direkte Opposition. Das Verhältnis von Glauben und Vernunft steht damit zur Debatte. Offensichtlich muß sorgfältig neu begründet werden, daß auch ein einfacher, elementarer Glaube von seinem Wesen her nicht in Widerspruch zur Vernunft stehen, daß letztlich nur ein reflektierter Glaube mitgeteilt werden kann und der Rechenschaftspflicht der Christen genügt.

Läßt sich ein einfacher Glaube einfordern?

Problematisch wird es auch dann, wenn das „einfach glauben" ein Ausrufezeichen erhält, der einfache, elementare Glaube nicht mehr nur Suchanzeige, sondern Appell wird. Die Aufforderung „einfach glauben!" ist vornehmlich dort zu vernehmen, wo die Suche nach möglichen Auswegen aus der Glaubenskrise unserer Tage von wechselseitigen Schuldzuweisungen und Affekten bestimmt wird. Gewißheit in einem aufs Wesentliche konzentrierten Glauben wird in solchen Appellen moralisch qualifiziert.

Auch läßt sich der Ruf nach dem einfachen, auf das Wesentliche und Elementare des Glaubens konzentrierten Zeugnis läßt sich leicht instrumentalisieren als Opposition gegen die Kritiker innerhalb der Kirche selbst: Wo schlichter Glauben zum Vorbild wird, lassen sich schnell auch Skeptiker und Nörgler, ewige Bedenkenträger, Strukturfetischisten und Bürokraten ausgrenzen.

Postulat, Begeisterung oder Sehnsucht – die Rede von einem einfachen oder elementaren Glauben weckt verständlicherweise immer schon auch Mißtrauen, Verdacht und Vorbehalte: Da wittern die einen fundamentalistische Versuchung; warnen vor der Flucht aus der Begründung- und Rechtfertigungsverantwortung des eigenen Glaubens angesichts einer pluralen Umwelt. Simplifizierung, Trivialisierung und Banalisierung des Glaubens, kollektive Regression der Gläubigen befürchten andere. Soll ein einfacher Glaube um das Risiko, das Wagnis bereinigt sein, das doch den Kern von „Glauben" ausmacht? Soll der Glaube zugunsten einer Einfachheit etwa seiner Geheimnishaftigkeit, des Sperrigen und Befremdlichen, konkret etwa auch seines gesellschaftskritischen Impulses beraubt werden, zwar leichter verstehbar, aber letztlich anspruchslos? Vor allem aber steht die Suche nach einer Elementarisierung des Glaubens unter Verdacht, den christlichen Glauben vorschnell an das zeitgenössische Bewußtsein anpassen zu wollen. Soll der Glaube, mehr und mehr ein Ladenhüter, nun zu verbilligten Preisen angeboten werden?
Eine trennscharfe Linie zwischen einer simplifizierenden und trivialisierenden, vorkritischen Vereinfachung des Glaubens und einer „Einfachheit", im Sinne von Verwesentlichung, Elementarisierung und Konzentration ein für allemal ziehen zu wollen, müßte letztlich selbst den Vorwurf der Naivität auf sich ziehen. Dennoch bedarf es der Unterscheidung. Denn der einzelne Christ muß erfahren und wissen können, welches die wirklich zentralen, existentiell bedeutsamen Glaubensaussagen sind. Verkündigung darf sich nicht selbst dadurch im Wege stehen, daß Zweitrangiges an erster Stelle steht, die Sicht auf den Wald durch die Bäume verdeckt bleibt. Es geht aber auch um die Glaubensvermittlung: Einfachheit meint auch hier nicht Infantilisierung des Glaubens. In der Religionspädagogik, ihrer theoretischen Diskussion und ihrer Praxis, wurde unter dem Stichwort der „Elementarisierung" eine neue Wertschätzung für elementare Bilder und Symbole, das Lied, das einfache und schlichte Gebet gewonnen. Für solche Vermittlungsformen besteht jedoch keineswegs nur im Religionsunterricht oder der Sakramentenkatechese Bedarf.

„Einfach" im Sinne von elementar sind Glaubensaussagen, eine Glaubenspraxis und die Glaubensverkündigung dort, wo die Fülle einzelner Wahrheiten auf ihre Mitte konzentriert, jedoch nicht geleugnet, sondern ausgehalten wird, wo auch das Wissen um die Vielfalt von Überzeugungen und Glaubenszeugnissen erhalten bleibt. Ein einfacher Glaube zeichnet sich nicht dadurch aus, daß er sich gegen kritische Anfragen immunisiert; vielmehr muß er leichter noch Rechenschaft geben können, jedem, der diese ernsthaft einfordert. Einfach zu glauben schließt auch nicht die Ehrlichkeit gegenüber dem Zweifel aus. Einfach und elementar ist der Glaube aber zuerst dort, wo er Beziehung ist, Frage und Antwort, Anrede an ein lebendiges „Du". *Alexander Foitzik*

Defensiv

Vatikanische Instruktion zu den Laiendiensten

Wenn der Abstand zwischen dem faktischen Handeln auf einem bestimmten Gebiet des kirchlichen Lebens und den rechtlichen Grundlagen zu groß wird, stehen die Verantwortlichen im wesentlichen vor der Alternative: Entweder ändern sie die Bestimmungen und bemühen sich um neue, wirklichkeitsnähere Konzepte, oder sie schärfen die geltenden Bestimmungen erneut ein, in der Hoffnung, daß sich die Praxis wieder diesen annähert.
Den zweiten Weg schlägt der Vatikan mit seiner seit längerem erwarteten „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" ein, die am 13. November veröffentlicht wurde. Das Dokument trägt die Unterschriften von nicht weniger als acht Kurienoberen – schon daran läßt sich ablesen, daß es sich hierbei um eine in vatikanischer Sicht hochrangige Materie handelt.
Der Titel der Instruktion enthält bereits wichtige Angaben über Inhalt und Charakter dieses Dokumentes. Sie ist kein umfassendes Grundlagendokument, sondern lediglich eine Antwort auf bestimmte Anfragen aus Ortskirchen. Auch ist es keine Äußerung über die Laien schlechthin, auch nicht über die hauptamtlichen Laien in der Seelsorge. Es geht vielmehr um solche Dienste, die – sei es im Ehrenamt oder als bezahlte kirchliche Mitarbeiter –, in einigen Ortskirchen bzw. in Teilen von Ortskirchen entweder formell oder nur de facto zunehmend Laien übertragen werden, obwohl es sich im Prinzip um Aufgaben handelt, die vom Priester bzw. von Klerikern wahrgenommen werden oder bis vor kurzem von ihnen allein wahrgenommen wurden.
Die Thematik ist keineswegs neu: Bereits das nachsynodale Papstschreiben über die Laien „Christifideles laici" von 1988 enthält den Hinweis auf die „geringe Beachtung gewisser kirchlicher Normen und Bestimmungen" auf dem Gebiet kirchlicher Dienste, Ämter und Funktionen (Nr. 23).
Die Instruktion besteht aus einem mit „theologische Prinzipien" überschriebenen Teil, in dem vor allem der „wesensmäßige Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum und dem Priestertum des Dienstes" herausgestellt und die „untrennbare Einheit" der Funktionen des Weiheamtes betont wird. Den größten Teil machen sogenannte „praktische Verfügungen" aus, in Artikel gefaßte Festlegungen in bezug auf vermeintlich mißbräuchliche Praktiken.

Die Bestimmungen der Instruktion lassen sich der Sache nach verschiedenen Typen zuordnen. Da sind zum einen solche, die nur in Erinnerung rufen, was ohnehin schon gilt, selbst wenn sich mehr oder weniger Laien bzw. Gemeinden in Teilen der Weltkirche nicht daran halten. Hierzu zählt vor allem das Verbot der *Homilie in der Eucharistiefeier* durch Laien. Nicht einmal Priesteramtskandidaten sollen künftig im Rahmen ihrer Ausbildung zu Übungszwecken die Homilie halten dürfen.
Des weiteren wendet sich die Instruktion dagegen, daß rechtlich mögliche, aber außerordentliche Formen der Mitwirkung von Laien zu normalen, gewohnheitsmäßigen werden, wobei diese im Sinne von Regel- und Ersatzfall gedeutet werden. Dazu zählt die Instruktion die Mitwirkung nach Can. 517 § 2 (*Leitung der Seelsorge* durch Laien, die mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet werden), aber auch die Assistenz bei Trauungen, die Taufspendung sowie die Leitung von Begräbnisfeiern.

In diesem Rahmen ist es durchaus konsequent, daß die Instruktion auch den Dienst der *Kommunionspendung durch Laien* einzugrenzen sucht. Die Kommunionausteiler werden in den deutschsprachigen Ländern heute allerdings nicht nur als Ersatz-Kommunionspender verstanden, wie sie der Vatikan sieht, sondern als eine ständige Mitwirkungsform für Laien an der Liturgie.
Die andere Seite derselben Medaille ist der Versuch des Vatikans, ältere Priester länger im Dienst zu halten, um so die Notwendigkeit des Einsatzes von Laien weniger zwingend erscheinen zu lassen. Es wird das Recht von Pfarrern eingeschärft, auch im *Alter*, also auch über die Grenze von 75 Jahren hinaus, die mit der Weihe verbundenen priesterlichen Funktionen auszuüben. Die Vollendung des 75. Lebensjahres stelle keinen verpflichtenden Grund für die Annahme des Amtsverzichts durch den Diözesanbischof dar.

Einige regionale Sonderentwicklungen werden in Frage gestellt: Die Kirche in Deutschland ist erheblich betroffen, wenn der Vorsitz der „pfarrlichen Räte" dem Pfarrer zugesprochen wird. In Deutschland war man bisher der Auffassung, die Pfarrgemeinderäte hierzulande seien ein anderes Gremium als die Pastoralräte, wie sie das Kirchenrecht kennt (Can. 536), und zwar wegen ihrer Doppelfunktion als Koordinationsgremium des Laienapostolats und Beratungsorgan des Pfarrers.
Auch wenn diese Haltung gleichfalls nicht neu ist, so fällt die Ablehnung des etwa in der Schweiz anzutreffenden *gemeinsamen Seminars für Priesteramtskandidaten und Laientheologen* auffallend deutlich aus. In einer Fußnote heißt es, „integrierte" Seminare seien „nicht zulässig".

Schließlich weist die Instruktion als *mißbräuchlich eingestufte Praktiken* in der Liturgie zurück. Dazu zählt man, wenn Laien und Diakone Gebete und Gebetsteile vortragen oder Handlungen und Gesten verrichten, die dem Priester vorbehalten sind. Wenn „Laien gleichsam den ‚Vorsitz' bei der Eucharistiefeier übernehmen und dem Priester nur das Minimum belassen, um deren Gültigkeit zu garantieren". Wenn Nichtgeweihte Paramente von Priestern und Diakonen verwenden. Auch der gemeinsame Kommunionempfang der Kommunionspender zusammen mit dem Priester (Verwechse-

lung mit Konzelebration) fällt für die Instruktion unter diese Kategorie.
Das zentrale Anliegen dieser Instruktion besteht jedoch nicht darin, Mißbräuche, Eigenmächtigkeiten und problematische liturgische Praktiken, die es hier und da gibt, mit disziplinarischer Einschärfung abzustellen. Daß es z. T. solche Mißbräuche tatsächlich auch gibt, ist nicht zu bestreiten. Schon quantitativ dürften solche Phänomene jedoch nicht ins Gewicht fallen.

In erster Linie reagiert das Schreiben auf Veränderungen in der kirchlichen Ämterstruktur. Es kann nicht ohne Folgen für das Priesteramt bleiben, wenn vielerorts Laien, z. T. ebenso gut oder schlecht ausgebildet wie geweihte Kleriker, auf der Basis von Taufe und Firmung Funktionen wahrnehmen, die in der Vergangenheit dem Priester bzw. dem Kleriker vorbehalten waren und dies der Theorie nach bis heute sind.
Anstatt diese faktische und allenthalben spürbare Übergangssituation in den Profilen kirchlicher Ämter vorsichtig auf schon evidente oder doch mögliche Gefahren hin abzuklopfen, konstruktiv Zukunftsperspektiven zu entwickeln, sich den Realitäten zu stellen, wird mit dieser Instruktion defensiv abzuwehren versucht, restriktiv das geltende Recht eingeschärft, obwohl dies den gewachsenen kirchlichen Realitäten nur unzureichend gerecht wird. Das kirchliche Amt stellt sich inzwischen faktisch vielfältiger dar, als es die Instruktion wahrhaben will. Und das gilt für Teile der sogenannten Dritten Welt (Afrika, Lateinamerika) auf ihre Weise mindestens ebenso wie für den deutschsprachigen Raum.

Was künftig im Sinne dieser Instruktion tatsächlich geschehen wird, bleibt abzuwarten. Daß sich wenig verändert, scheint eher wahrscheinlich zu sein. Das kann der Vatikan auch dadurch nicht verhindern, daß er der eigenen Äußerung in diesem Fall wieder einmal einen relativ hohen Verbindlichkeitsgrad gibt. Der Papst habe, heißt es im Text, die Instruktion „in forma specifica" approbiert und deren Promulgation angeordnet. „Partikulargesetze und geltendes Gewohnheitsrecht, die diesen Normen entgegenstehen, sowie etwaige Befugnisse, die der Heilige Stuhl oder irgendeine andere ihm untergebene Autorität ‚ad experimentum' gewährt hat", seien zu „widerrufen". Von ihrem rechtlichen Genus her sind Instruktionen lediglich Ausführungsbestimmungen, die selbst keine neue Gesetzeslage schaffen.
Gespannt sein darf man auf die Reaktion der betroffenen Episkopate. Die Bischöfe von England und Wales zeigten sich bei ihrem jüngsten Ad-limina-Besuch in Rom „perplex", als sie hörten, daß im Vatikan „ohne ihr Wissen ein Dokument über die Laiendienste erarbeitet wurde" (The Tablet, 1.11.97). Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, distanzierte sich vom „Ton" dieses Dokumentes, ist besorgt vom „Klima des Mißtrauens gegenüber den Laien", das entstehe, wenn Laien den Eindruck erhielten, „ihre Mitarbeit wäre nur erwünscht, weil und solange es einen Priestermangel gibt". „Die betroffenen Ortskirchen", so Lehmann, „hätten sich gewünscht, intensiver in die Erarbeitung der ‚Instruktion' einbezogen zu werden". *nt*

Überschätzt

Zur gegenwärtigen Diskussion über das Staatsbürgerschaftsrecht

Wieder einmal wird in Deutschland heftig über das Staatsbürgerschaftsrecht gestritten, über das Staatsbürgerschaftsrecht insgesamt und ganz speziell über den staatsbürgerlichen Status von in Deutschland geborenen ausländischen Kindern und Minderjährigen. Doppelte Staatsangehörigkeit für in Deutschland geborene Kinder von Ausländern ja oder nein? Oder täte es eine „Kinderstaatsangehörigkeit", faktisch ein Modell bis zum Zeitpunkt der Volljährigkeit begrenzter Doppelstaatsangehörigkeit, auch? Gegen alle verfassungsrechtlichen und Praktikabilitätsbedenken oder wäre eine Einbürgerungsgarantie, einlösbar zum Zeitpunkt der Volljährigkeit, die einzig vertretbare Lösung?

In allen Fraktionen des Deutschen Bundestages legen sich die Matadore gegen oder für eine „Lösung" mächtig ins Zeug. Die einen sehen in jeder Ausdehnung des Instituts der doppelten Staatsangehörigkeit ein Umsichgreifen von Mischkulturen mit Schneeballeffekt zu Lasten überschaubarer nationaler Verhältnisse. Die anderen fordern sie im Zeichen „republikanischer" Weltoffenheit und versprechen sich davon einen gewaltigen Integrationsschub vor allem bei der zweiten und dritten Ausländergeneration.
Wird daraus eine Grundsatzfrage, die das Land exemplarisch in Nationalkonservative und Bürgerrechtsliberale spaltet? Eine Gewissensfrage gar, die im Ernstfall, wenn es zum Schwur kommt, die Freigabe der Abstimmung im Deutschen Bundestag durch die Fraktionen zwingend macht? Oder eher Ablenkungsveranstaltung, ein in einer für sie besonders prekären Situation sich gegenseitig aufhebender Erfolge in der Steuer- und Rentenpolitik speziell der FDP willkommener Anlaß für den nur noch schwer zu erbringenden Nachweis, daß sie nicht ganz zur Lobby-Partei der „Besserverdienenden" verkommt?

Aber solche Vermutungen einmal beiseite gelassen, wer hat die stichhaltigeren Argumente in der Sache? Der nach genauerem Hinsehen sich verfestigende Eindruck: sonderlich überzeugend wirkt bei Für und Wider die doppelte Staatsangehörigkeit weder die eine noch die andere Seite
Wer bei Gewährung doppelter Staatsangehörigkeit Souveränitätsverlust befürchtet und vor massiven Loyalitätskonflikten warnt, übersieht oder will nicht wahrhaben, daß angesichts der sich verdichtenden internationalen Verflechtungen nationalstaatliche Souveränität in ganz anderen Dimensionen abgebaut wird (und neu definiert werden muß) und daß Loyalität

des Ausländers nicht gegenüber der Gastnation, sondern gegenüber den Gesetzen des Gastlandes gefordert ist. Und wer so tut, als mache erst die Staatsangehörigkeit des Aufnahmelandes den Ausländer zum Rechtssubjekt in einem umfassenden Sinne, mißachtet grob den tatsächlichen Rechtsstatus und die weitgehende faktische rechtliche Gleichstellung von Ausländern. Ein Ausländer kann frei ein Gewerbe ausüben, er kann Eigentum erwerben, er ist bezüglich Berufs- und Ausbildungschancen dem Inländer rechtlich gleichgestellt (noch zur Zeit der Weimarer Republik gab es diesbezüglich beträchtliche Einschränkungen), er kann Vereine und Clubs gründen und leiten, er kann sich im Rahmen der Gesetze auch politisch betätigen – trotz der Einschränkungen beim Wahlrecht.

Und die staatsbürgerliche Eingliederung speziell von minderjährigen Ausländern bzw. von Ausländerkindern? Gerade für sie ist eine integrationsfreundliche Ausgestaltung des Aufenthaltsrechts, die innerhalb vertretbarer Fristen zur Einbürgerung führen *kann,* wichtiger als die Frage der Staatsangehörigkeit an sich. Und die (beiderseitige) Bereitschaft und Fähigkeit zur Integration ist noch einmal um ein Vielfaches wichtiger als die allein rechtliche Seite. Genauer: ohne den Willen zur sozialen „Gleichstellung" erreichen alle noch so gut gemeinten, berechtigten, notwendigen rechtlichen Regelungen nicht ihr Ziel.
Die doppelte Staatsangehörigkeit mag im Grenzfall vor gewaltsamen Einschnitten in die Lebenswelt und die Lebensplanung Minderjähriger schützen. Aber bei gutem Willen aller Beteiligten lassen sich diesbezügliche Härtefälle auch anders lösen. Dabei sollte für alle, die es angeht, zumindest klar sein, daß die Erhaltung der Familiengemeinschaft bzw. die Familienzusammenführung Vorrang haben muß vor allen anderen Gesichtspunkten.

Und auch nicht zu unterschätzen, aber in der gegenwärtigen Debatte vielfach ausgeblendet: dank des (im übrigen als Recht stiftende Idee obsoleten) Abstammungsprinzips erhalten Kinder aus Mischehen mit einem deutschen Elternteil ohnehin generell die deutsche Staatsangehörigkeit, ohne die Staatsangehörigkeit des Herkunftslandes in jedem Fall zu verlieren. In dem Zusammenhang läßt sich dann auch regelmäßig feststellen, daß andere Länder – von Italien über die Türkei bis Chile – bei der Tolerierung doppelter Staatsangehörigkeit weitaus großzügiger sind als Deutschland.
Man sei also großzügig bei den Ausnahmen, jedenfalls dann, wenn den Betroffenen anders (z.B. im Erbfall) Nachteile entstünden, und vereinfache weiter das Einbürgerungsverfahren für dauerhaft in Deutschland wohnhafte Ausländer, und die Prinzipienfrage doppelte Staatsangehörigkeit – als Regel oder möglichst überhaupt nicht – wird ihre Brisanz bald verlieren. So wie die Debatte zur Zeit geführt wird, macht sie nicht nur den Eindruck einer politischen Profilierungsveranstaltung im eingangs besprochenen Sinne, sondern lenkt von den eigentlichen Integrationsproblemen mehr ab, als sie zu ihnen hinführt. *se*

Prägekraft

EKD-Erklärung über Christentum und demokratischen Rechtsstaat

Der Schock saß tief und wirkt immer noch nach, weit über die juristischen Nachhutgefechte hinaus, die derzeit in Bayern in dieser Sache geführt werden. Kein Vorgang der letzten Jahre hat für eine so breite und gleichzeitig so erregte Grundsatzdiskussion über das Verhältnis von Kirche, Christentum und Staat in Deutschland geführt wie der am 10. August 1995 veröffentlichte Beschluß des Bundesverfassungsgerichts zum Anbringen von Kreuzen in Schulräumen (vgl. HK, September 1995, 460 ff.).
Die BVG-Entscheidung zu den Schulkreuzen in Bayern schlug seinerzeit im katholischen Volksteil deutlich höhere Wellen als im protestantischen. Außerdem waren die Reaktionen aus dem deutschen Protestantismus vielstimmiger. Jetzt hat der *Rat der EKD* eine Erklärung zum Verhältnis des demokratischen Rechtsstaats zum Christentum vorgelegt (Titel: „Christentum und politische Kultur"; EKD-Texte Nr. 63), die den Kruzifix-Streit zum Anlaß für grundsätzliche Klärungen auf diesem ausgesprochen sensiblen Feld nimmt.

Spezifisch protestantisch-reformatorisch ist an dieser Erklärung eigentlich nur der Akzent auf dem „Wort vom Kreuz" als Kurzformel für die christliche Botschaft. Ansonsten könnten weite Teile des Textes auch in einer Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz oder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken stehen, was von der Sache her auch nicht wunder nimmt: Schließlich stellen sich die mit dem Kruzifix-Streit und jetzt durch die Auseinandersetzung um das brandenburgische Fach LER angestoßenen Fragen nach der Präsenz des Christlichen und der Zukunft der Staat-Kirche-Beziehungen für beide großen Kirchen in Deutschland in gleicher Weise.
Die Erklärung des EKD-Rates (erarbeitet von der Kammer für Öffentliche Verantwortung unter Beteiligung der Kammer für Theologie) ist durchgängig von dem Bemühen geprägt, den Ausgleich zwischen religiös-weltanschaulicher *Neutralität des Staates* einerseits und staatlicher Anerkennung der *Präsenz und besonderen Rolle des Christentums* in der modernen Gesellschaft andererseits herzustellen, wobei immer wieder auf die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts Bezug genommen wird. So heißt es in Nr. 52, durch das Neutralitätsprinzip im Licht der zitierten Bewertungen des Bundesverfassungsgerichts werde der Staat nicht daran gehindert, „das vor allem in den Kirchen organisierte Christentum besonders zu würdigen, nachdem er doch dessen prägende Kraft durchaus bejaht".

Die Erklärung betont, das Grundgesetz kenne keinen „laizistischen Auftrag" einer radikalen Trennung von

Staat und Kirche und weist darauf hin, daß die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedliche Konsequenzen haben könne, „je nach dem normativen Zusammenhang und dem Bezugspunkt der dem Staat konkret aufgegebenen Entscheidung". Es ist auch die Rede von fortwirkenden geschichtlichen und neu gebildeten Formen des Zusammenwirkens von Staat und christlichen Kirchen, deren Aufrechterhaltung *auch gegenüber den Nichtchristen* legitim sei.

Gleich in der Einleitung heißt es beschwörend-programmatisch: „Die Prägekraft des Christentums gehört nicht ins Museum oder in den privaten Winkel. Sie hat auch nichts mit kirchlichen ‚Privilegien' zu tun." Vielmehr sei es an der Zeit, eine neue Diskussion über den Zusammenhang von Christentum und politischer Kultur zu führen.

Für eine solche Diskussion haben die Kirchen durchaus gute Argumente, sowohl im Blick auf die derzeit umstrittenen oder zumindest kritisch angefragten Einzelbereiche (Religionsunterricht, Theologische Fakultäten) wie auf den Gesamtzusammenhang von ethischem Grundkonsens und christlicher Botschaft vom Menschen als Ebenbild Gottes wie als gerechtfertigtem Sünder. Allerdings müssen sie darauf achten, nicht in falsches Fahrwasser zu geraten. Zum einen muß deutlich sein, daß sich der christliche Glaube nicht als „Zivilreligion" funktionalisieren läßt, ohne seine provozierende Kraft einzubüßen. *Jean-Jacques Rousseau* wußte genau, was er tat, als er in seinem „Contrat social" das Christentum als für die „religion civile" ungeeignet erklärte.

Zum anderen müssen die Kirchen sich darauf vorbereiten, wie sie den Öffentlichkeitsanspruch ihrer Botschaft und die Berufung auf die gesellschaftliche Prägekraft des Christlichen auch mit einer kleineren Herde von Gläubigen bzw. Mitgliedern durchhalten können. Wie heißt es in der EKD-Erklärung: „Daß ihr Wort gehört wird, kann sie (die Kirche) nicht erzwingen und schon gar nicht mit fremder Hilfe erzwingen wollen" (Nr. 74). *ru*

Alternativen

Wie läßt sich Kinderarbeit bekämpfen?

Das neunjährige Mädchen am Knüpfrahmen einer Teppichwerkstatt in Indien und die zwölfjährige Prostituierte in Bangkok, der zehnjährige Junge in der Goldmine an der Elfenbeinküste und der 13jährige im bolivianischen Bergwerksstollen, Jugendliche auf mit Pestiziden verseuchtem Blumenfeldern in Kolumbien und die jungen Teepflückerinnen in Nepal.

Diese Bilder sind uns durch die verschiedenen Kinderhilfswerke reichlich bekannt. Nach Angaben des Kinderhilfswerkes der Vereinten Nationen (Unicef) arbeiten weltweit etwa 250 Millionen Jungen und Mädchen zwischen fünf und 14 Jahren, die Hälfte von ihnen den ganzen Tag. Der weit überwiegende Teil der Kinderarbeiter entfällt auf die Entwicklungsländer. Exakte Zahlen zu nennen, ist schwierig. Die Kinder tauchen in keinen Sozialversicherungs-Karteien auf. Der größte Teil arbeitet im informellen Sektor, sie schlagen sich und ihre Familien mit Schuheputzen, Zeitungsverkauf oder Ernteeinsätzen durch.

Kinderarbeit ist billig, Kinder stellen keine hohen Anforderungen an die Arbeitsplatzgestaltung dar; Sozialleistungen müssen nicht gewährleistet werden, Kinder wehren sich nicht gegen das ihnen angetane Unrecht. Entsprechend wehren sich aber die Länder etwa in den Diskussionen innerhalb der Welthandelsorganisation vehement gegen eine explizite Verurteilung der Kinderarbeit im Regelwerk des Welthandels ebenso wie gegen die Einführung von bestimmten Sozialstandards.

Man wittert die perfide Strategie des Nordens, den altbekannten Protektionismus im Mäntelchen humanitärer Gesinnung, zu Lasten des einzigen wirklichen Wettbewerbsvorteils gegenüber den Industrieländern: niedrige und im Falle der Kinder verschwindende Löhne, soweit sich diese nicht ohnehin in Schuldknechtschaft oder in quasi Leibeigenschaft befinden.

Dabei ist die Kinderarbeit weltweit nirgendwo erlaubt, gibt es auch kein Entwicklungsland, dessen Gesetze sie nicht verbieten. Allerdings kontrolliert diese kaum jemand. 187 Staaten haben mittlerweile die 1989 verabschiedete *Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen* ratifiziert. In ihr anerkannt ist das Recht des Kindes, geschützt zu werden vor Arbeit, die seine körperliche und seelische Gesundheit, sein Recht auf Bildung und Entwicklung bedroht. Ebenso ist darin das Recht auf Freizeit, Bildung, Ernährung und soziale Sicherheit festgeschrieben.

Schon eine 1973 verabschiedete Konvention der Internationalen Arbeitsorganisation (IAO), der sich bisher allerdings erst 49 Staaten angeschlossen haben, verpflichtet die unterzeichnenden Staaten zum politischen Einsatz für die endgültige Abschaffung der Kinderarbeit wie auf die Heraufsetzung des Mindestalters von 14 auf 16 Jahre.

Gibt es demnach nicht Konventionen genug, die des Problems Kinderarbeit eigentlich Herr werden könnten? Derzeit ist eine neue Konvention in Vorbereitung, die 1999 von der *Internationalen Arbeitskonferenz* verabschiedet werden soll. Sie soll für alle Kinder und Jugendlichen unter 18 Jahren gelten und vor allem definieren, was unter „ausbeuterischer Kinderarbeit" zu verstehen ist; als solche gebrandmarkt werden kann nicht alle Arbeit von Kindern, etwa nicht die im Haus oder jede auf dem Feld.

Auf dem Wege zu ihrer Verabschiedung sind *mehrere Sonderkonferenzen* zur Vorbereitung geplant. Eine dieser Vorbereitungskonferenzen fand im Oktober in Oslo statt. Ihr Verlauf und ihre Diskussionen zeigten besonders jedoch, wie sehr noch um die konkreten Wege der Abschaffung der Kinderarbeit gerungen wird, wie wenig Einigkeit selbst unter höchst engagierten Organisationen und Institutionen über ein kohärentes Vorgehen besteht. In

Oslo ging es besonders um das Pro und Contra eines Boykotts von Produkten aus Ländern und Unternehmen, die nicht bereit sind, gegen Kinderarbeit effizient vorzugehen. Auch wenn es gelang, einen Aktionsplan auf den Weg zu bringen, die Meinungsverschiedenheiten ließen sich nicht überspielen.

Statt auf Konfrontation auf Kooperation und auf eine Veränderung in kleinen, aber stetigen Schritten setzt etwa Unicef, und es kann sich dabei beispielsweise mit der Hilfsorganisation „Terre des Hommes" in Einklang wissen. Sie haben für ihr Mißtrauen gegenüber Boykott und massivem Druck auch überzeugende Argumente: Etwa, daß die Zahl der in der Exportindustrie der Entwicklungsländer arbeitenden Kinder ohnehin nur sehr gering ist, insgesamt nur etwa fünf Prozent ausmacht.
Wichtiger noch aber ist der Verweis auf die schädlichen Folgen für die Kinder selbst, die solche Boykott-Maßnahmen und übertriebener Druck von außen provozieren könnten: Würden die Kinder aus ihren momentanen Arbeitsverhältnissen entlassen, stünden sie entweder auf der Straße oder wären gezwungen, ihren Lebensunterhalt und den ihrer Familie unter noch schlimmeren Bedingungen sichern zu müssen. Jede Maßnahme habe nur dann Sinn, wenn den Kindern Alternativen geboten werden.

Im letzten Jahresbericht hat Unicef daher besonders die Regierungen der Entwicklungsländer gemahnt, eine sinnvolle und kostenfreie Grundschulbildung zu ermöglichen. Die Verwirklichung der allgemeinen Schulpflicht sei die wirksamste Maßnahme gegen Kinderarbeit. Die andere entscheidende Forderung von Unicef und ebenso auch anderen Kinderhilfswerken: gezielte Armutsbekämpfung in den Entwicklungsländern. Denn die Mehrzahl der Kinderarbeiter stammt aus den ärmsten Bevölkerungsschichten ihrer Länder. Für sie gibt es meist bislang noch keine Alternative zur Kinderarbeit. In den Industrieländern sinken jedoch derzeit die Mittel für eine armutsorientierte Entwicklungszusammenarbeit. *fo*

EKD: Synode wählt neuen Ratsvorsitzenden

Vom 2. bis 7. November tagte in Wetzlar die Synode der EKD. Sie wählte einen neuen Rat und entschied sich auf dessen Vorschlag für den rheinischen Präses Manfred Kock als neuen Ratsvorsitzenden.

Wetzlar gehört zwar politisch zum Bundesland Hessen, für die evangelischen Christen in der alten Reichsstadt mit ihrem als Simultankirche genutzten Dom ist aber die Evangelische Kirche im Rheinland zuständig. Deren erst seit dem Februar 1997 amtierender Präses *Manfred Kock* wurde von der Synode der EKD am 5. November – passenderweise in der rheinischen Kirchenexklave – zum neuen Ratsvorsitzenden gewählt. Der 6ljährige Kock folgt dem badischen Landesbischof *Klaus Engelhardt* nach, der den Ratsvorsitz kurz nach der formellen Wiedervereinigung der ost- und westdeutschen Landeskirchen unter dem Dach der EKD im November 1991 angetreten hatte (vgl. HK, Dezember 1991, 545 f.).

Warum Kock und nicht Huber?

Wie nicht anders zu erwarten, wurde der stellvertretende Ratsvorsitz auch jetzt wieder einem Repräsentanten der neuen Bundesländer anvertraut. Das Amt, das in der Ära Engelhardt der Dresdner Landesbischof *Johannes Hempel* (seit 1994 im Ruhestand) innehatte, ging an Landesbischof *Volker Kreß*, Hempels Nachfolger in der Leitung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Damit ist auch der Konfessions- bzw. Bekenntnisproporz in der EKD gewahrt: Neben dem Ratsvorsitzenden Kock (wie sein Vorgänger Engelhardt kommt er aus einer unierten Gliedkirche) steht wieder ein Lutheraner.

Proporzüberlegungen spielen auch für die Wahl des Rates der EKD eine wichtige, wenn auch nicht unbedingt die ausschlaggebende Rolle. Im Rat sollen die Frauen angemessen vertreten sein, es ist auf das Zahlenverhältnis von West und Ost ebenso zu achten wie auf das zwischen Theologen und Nichttheologen, kirchenleitenden Persönlichkeiten und „Laien". Es ist auch Tradition, daß große Gliedkirchen der EKD im Rat Sitz und Stimme haben.
In Wetzlar standen 23 Kandidaten für den gegenüber seinem Vorgänger von 19 auf 15 Mitglieder verkleinerten Rat zur Wahl, wobei der Präses der EKD-Synode, *Jürgen Schmude*, als Ratsmitglied schon feststand. Es brauchte diesmal nicht weniger als neun Wahlgänge, um vierzehn Männer und Frauen mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit im neuen Rat zu plazieren.
Neben Präses Kock und Landesbischof Kreß schafften den Sprung – mehr oder weniger schnell – die badische Synodalpräsidentin *Margit Fleckenstein*, CDU-MdB *Hermann Gröhe* (mit 36 Jahren jüngstes Ratsmitglied), ZDF-Redakteur *Peter Hahne*, Superintendent *Walter Herrenbrück* (Vertreter der Reformierten), der Berliner Landesbischof *Wolfgang Huber*, die Hamburger Bischöfin *Maria Jepsen*, der frühere „Zeit"-Chefredakteur *Robert Leicht*, *Ruth Leuze* (bis 1996 baden-württembergische Datenschutzbeauftragte), *Axel Noack* (Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen), der bayerische Oberkirchenrat *Claus-Jürgen Roepcke*, die nordrhein-westfälische Ministerialbeamtin *Beate Scheffler* und der Jurist *Eckhart*

von Vietinghoff, Präsident des Hannoverschen Landeskirchenamtes.
Von den jetzt in Wetzlar gewählten Ratsmitgliedern gehörten nur vier dem Gremium in seiner vorausgegangenen Amtsperiode an (Hahne, Herrenbrück, Leuze und Noack). Als Vertreter der Politik ist Hermann Gröhe für den früheren Bundesminister *Jürgen Warnke* nachgerückt; der Journalismus ist im neuen Rat mit Peter Hahne und Robert Leicht gleich doppelt vertreten. Von den Nichttheologen aus den ostdeutschen Gliedkirchen, die kandidiert hatten, schaffte niemand die Wahl in den Rat. Nicht gewählt wurden auch der württembergische Landesbischof *Eberhard Renz* und der hessen-nassauische Kirchenpräsident *Peter Steinacker*.
Für den Ratsvorsitz war in den letzten Monaten vor allem Wolfgang Huber im Gespräch, seit 1994 evangelischer Bischof in der Hauptstadt Berlin und zuvor Theologieprofessor mit sozialethischem Schwerpunkt und grundlegenden Veröffentlichungen zu Themen wie „Kirche und Öffentlichkleit" oder „Menschenrechte". Neuer Rat und Synode zogen jetzt aber dem brillanten Wissenschaftler und Redner und selbstbewußten Hauptstadtbischof einen einige Jahre älteren Kirchenmann mit langer pastoraler wie kirchenleitender Erfahrung vor. Manfred Kock war vor seiner Wahl zum rheinischen Präses 35 Jahre lang Pfarrer und Superintendent, zunächst in Recklinghausen und dann vor allem in Köln. Möglicherweise spielte auch eine Rolle, daß man Kock ein höheres Maß an Integrationsfähigkeit zutraute.
In seinem letzten Ratsbericht widmete Bischof Engelhardt einen Hauptabschnitt der *strukturellen Konzentration innerhalb der EKD*. Auf der Synodaltagung im November 1996 auf Borkum (vgl. HK, Dezember 1996, 600f.) gab es einen Beschluß zur Überprüfung kirchlicher Kooperationsmöglichkeiten und Strukturen. Inzwischen haben schon entsprechende Gespräche mit den Gliedkirchen und den gliedkirchlichen Zusammenschlüssen (VELKD, EKU, Arnoldshainer Konferenz) stattgefunden. Im Juli dieses Jahres bildete der Rat der EKD einen Lenkungsausschuß mit der Aufgabe, „die in Gang befindlichen Vorhaben zur Überprüfung kirchlicher Kooperationsmöglichkeiten und Strukturen zu koordinieren und zu steuern".

Wohin führt die EKD-Reform?

Der scheidende Ratsvorsitzende warf in diesem Zusammenhang einen kräftigen Stein ins Wasser. Seiner persönlichen Meinung nach könnte eine Reform der EKD so in Gang kommen, „daß unter dem Dach der EKD sich eine Sektion oder Arbeitsgemeinschaft der lutherischen Kirchen bilden würde, ebenso eine Sektion oder Arbeitsgemeinschaft aller unierten Kirchen und eine ebensolche der reformierten Kirchen". Die in diesen Sektionen zusammengeschlossenen Kirchen könnten bei den Tagungen der EKD-Synode eine gewisse Zeit gesondert tagen. Der deutsche Protestantismus hätte dann, so Engelhardt, „eine Dachorganisation, in der die konfessionelle Gliederung ausreichend und angemessen berücksichtigt wäre".
So weit ist es allerdings längst noch nicht, und ob es in absehbarer Zeit zu einer solchen oder ähnlichen Struktur kommt, ist schwer vorauszusagen. Die Synode bat jetzt allerdings den Rat in einem Beschluß, die Arbeit an den strukturellen Vereinfachungen innerhalb der EKD fortzusetzen und mit den Zusammenschlüssen Vorschläge zu erarbeiten, „wie Doppelstrukturen vermieden werden können, wie eine größere Einheit in der evangelischen Kirche erreicht werden kann und unter welchen Bedingungen Kompetenzverlagerungen auf die EKD insbesondere in der Gesetzgebung möglich sind". Der Vorschlag von Bischof Engelhardt soll zum Gegenstand von Verhandlungen der gliedkirchlichen Zusammenschlüsse gemacht werden.

Sowohl im protestantischen Europa wie im Weltprotestantismus ist die EKD ein Unikat. Sie ist ein Zusammenschluß selbständiger Gliedkirchen mit unterschiedlichem Bekenntnisstand, die aber untereinander seit Leuenberg Kirchengemeinschaft haben und in der Öffentlichkeit weithin als eine von zwei großen Kirchen in Deutschland wahrgenommen werden. Die jetzt diskutierten Strukturveränderungen betreffen sowohl die einzelnen Gliedkirchen (kommt es zur Auflösung kleinerer Landeskirchen zugunsten größerer Einheiten?) wie die traditionellen konfessionellen Profile im deutschen Protestantismus und stehen gleichzeitig unter dem Druck zurückgehender finanzieller Mittel. Das schafft eine heikle Gemengelage, die von allen Beteiligten viel Sensibilität verlangt.
Heikel war auch ein weiterer Punkt, den Bischof Engelhardt in seinem Bericht bei der Wetzlarer Synodentagung ausführlich ansprach: Die Gemeinsame Erklärung von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund zur Rechtfertigungslehre (vgl. ds. Heft, S. 617ff.). Engelhardt votierte für den Rat der EKD dafür, den Schritt der Gemeinsamen Erklärung jetzt zu gehen. Dies sei ein „hilfreicher Schritt, der uns einander näherbringt". Der Hinweis auf noch offene Fragen, unterschiedliche Beurteilungen und weitere Klärungen von Rom her müsse dabei angefügt werden.

Das ökumenische Kapital sorgsam pflegen

Der theologische und kirchenpolitische Streit um die Gemeinsame Erklärung schlug dann auch in der Synode Wellen. Der Tübinger Systematiker *Eberhard Jüngel* wiederholte pointiert seine schon in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" (Heft 3/97, S. 394–406) formulierte Kritik an dem lutherisch-katholischen Konsenstext, während der Hannoversche Landesbischof und Leitende Bischof der VELKD, *Horst Hirschler*, die Zustimmung der VELKD-Kirchen zu der Erklärung verteidigte. Eine Kompetenz in Lehrfragen besitzt die EKD nach ihrer jetzigen Verfassung nicht.
Bischof Engelhardt dankte ausgesprochen herzlich dem Vorsitzenden der

Deutschen Bischofskonferenz für die „Infrastruktur personalen Vertrauens", ohne die das Gemeinsame Wort der beiden Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage vom Frühjahr 1997 und vieles andere nicht möglich gewesen wären. Bischof *Karl Lehmann* lobte seinerseits ausdrücklich die Zusammenarbeit mit dem scheidenden Ratsvorsitzenden in seinem Grußwort vor der Synode. Er nannte ihn einen Partner, „der zuhören konnte, der die Sorgen des anderen begriff, der grundehrlich blieb".
Der neue EKD-Ratsvorsitzende kommt wie sein Vorgänger aus einer Landeskirche, auf deren Gebiet die Protestanten insgesamt eine Minderheit bei katholischer Mehrheit bilden. Durch seine jahrzehntelange Arbeit in Köln dürfte ihm der Katholizismus – jedenfalls in seiner rheinischen Variante – vertraut sein. Die beiden großen Kirchen haben in den letzten Jahren zunehmend gemeinsame Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen vorgelegt und ziehen in bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche bei den derzeit neuralgischen Punkten (etwa dem schulischen Religionsunterricht) weithin am gleichen Strang. Dieses wertvolle Kapital verdient auch nach dem Wechsel bei EKD-Rat und Ratsvorsitz sorgfältige Pflege. *U. R.*

Entwicklungshilfe: Kirchen und Staat bilanzieren Zusammenarbeit

Auf eine 35jährige enge entwicklungspolitische Zusammenarbeit können das zuständige Bundesministerium und die beiden kirchlichen Zentralstellen KZE und EZE zurückblicken. Sie tun dies in einem gemeinsamen Bericht, der Perspektiven einer besonders an der Armutsbekämpfung orientierten Entwicklungshilfe beschreibt.

Eine weitgehend positive Bilanz ihrer engen und doch auch die Autonomie der kirchlichen Seite wahrenden entwicklungspolitischen Zusammenarbeit ziehen das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) und die Zentralstellen für Entwicklungshilfe der Katholischen und Evangelischen Kirche (KZE, Aachen und EZE, Bonn). In dem gemeinsam verantworteten und Ende September veröffentlichten, knapp 50seitigen Bericht sind die wichtigsten Entwicklungslinien, Grundsätze und Institutionen dieser Zusammenarbeit beschrieben. Darüber hinaus werden die zentralen Leitideen, Verfahren und Kriterien der Auswahl und Durchführung der durch die Bundesregierung über das BMZ mitfinanzierten Förderprogramme der Zentralstellen vorgestellt und knapp die verschiedenen Arbeitsbereiche der Partnerorganisationen in den Entwicklungsländern skizziert

Gleichwohl damit ein Schwerpunkt des Berichts auf der Darstellung der bisherigen staatlichen Unterstüzung kirchlicher Entwicklungshilfe und deren Erfolge liegt, nehmen die Autoren von BMZ, KZE und EZE in einer für ihre Arbeit immer schwieriger werdenden Zeit auch eine Situations- und Bestandsvergewisserung vor. Dabei fürchten sie angesichts drastischer Mittelkürzungen nicht nur um die für eine effiziente Entwicklungshilfe unerläßliche „Stetigkeit und Verläßlichkeit" gegenüber den Projektpartnern. Sie beklagen auch den geringen Stellenwert, über den die Entwicklungspolitik aktuell in der deutschen Öffentlichkeit, in der Politik, aber auch in den Kirchen verfügt. Zu leicht ließen sich ihre Anliegen durch innenpolitische Debatten verdrängen.
Im Zeitraum von 1962 – in diesem Jahr wurden die beiden kirchlichen Zentralstellen als Hauptansprechpartner für den Staat in Fragen der Entwicklungszusammenarbeit und für den Einsatz staatlicher Fördermittel gegründet – bis 1996 flossen aus dem „Kirchentitel" des BMZ 6,7 Milliarden Mark zu gleichen Teilen an KZE und EZE. Gefördert wurden damit insgesamt 10 300 Projekte und Programme in Afrika, Asien und Lateinamerika. Weitere 17 Milliarden Mark erhielten die Kirchen seit 1991 für insgesamt 36 kirchlich verantwortete Entwicklungsprojekte in Mittel- und Osteuropa sowie der ehemaligen Sowjetunion.

Künftig aber müssen die Kirchen nicht nur mit weniger Mitteln aus dem Bundeshaushalt rechnen. Bundesentwicklungsminister *Carl-Dieter Spranger* kündigte für 1998 eine Reduzierung um fünf Prozent (14 Millionen) an. Während 1996 den kirchlichen Zentralstellen noch der gleiche Betrag wie 1995 für ihre Projekte und Programme zur Verfügung stand, nämlich 296 Millionen Mark für insgesamt 281 Projekte in Asien, Afrika und Lateinamerika und weitere 2,9 Millionen für die Projekte in Mittel- Osteuropa, waren es in diesem Jahr nur noch 289 Millionen Mark; im nächsten Jahr wird sich der Betrag wie angekündigt auf 275 Millionen Mark belaufen. Insgesamt erhielten 1996 Kirchen, politische Stiftungen und andere freie Träger über das BMZ 813 Millionen Mark zur Kofinanzierung ihrer eigenverantwortlich geplanten und durchgeführten Entwicklungsarbeit.

Der Vorteil weltkirchlicher und ökumenischer Strukturen

Realistisch müssen die kirchlichen Zentralstellen aber auch mit weniger Kirchensteuermitteln, knapper werdenden Zuschüssen aus den Haushalten der zum Sparen gezwungenen Bistümer und Landeskirchen rechnen. Mit der wirtschaftlichen Gesamtsituation werden auch in Deutschland die Spendenaufkommen für die kirchlichen Hilfswerke sinken. Aus der Staatskasse aber stammt nur etwa ein Drittel der von den Kirchen für Ent-

wicklungshilfe zur Verfügung gestellten Mittel, jährlich derzeit fast eine Milliarde Mark.

Beide Seiten profitierten gleichermaßen, so das Fazit des Berichtes, von ihrer Zusammenarbeit. Nicht zuletzt wird dies zugleich auch als Beweis gewertet für die besondere Effizienz der pluralistischen Struktur der deutschen Entwicklungspolitik, „die sich als Aufgabe der gesamten Gesellschaft versteht und auf dem Prinzip der Subsidiarität beruht". Die Zentralstellen betonen dabei ihre besondere Aufgabe an der Schnittstelle von Kirche und Staat, die darin bestünde, „die Interessen der Armen in den Entwicklungsländern in den Kirchen und gegenüber dem Staat zu vertreten und die Erfahrungen und Anliegen der Partner in die entwicklungspolitische Diskussion in Deutschland und Europa einzubringen".
Der Vorteil der Zusammenarbeit für die Kirchen liege darin, daß sie ihr entwicklungspolitisches Engagement insbesondere zugunsten armer Bevölkerungsgruppen hätte erheblich ausweiten können. Staatlicherseits profitiere man vor allem von der Einbindung der kirchlichen Partnerorganisationen vor Ort wie der Hilfswerke in ökumenische und weltkirchliche Strukturen. „Durch das weltweite kirchliche Partnernetz erhält das BMZ vor allem die Möglichkeit, basisbezogene, den Grundbedürfnissen der Menschen dienende Entwicklungsansätze zu fördern, die sich für die bilaterale Zusammenarbeit nicht eignen oder die in der Politik der Entwicklungsländer nur eine geringe Priorität besitzen." Die Kirchen ermöglichten durch ihre Präsenz vor Ort einen Zugang zu benachteiligten Bevölkerungsschichten, die ohne sie für staatliche Entwicklungshilfeinstitutionen häufig nur schwer erreichbar seien.

Bei der Prüfung der Projektanträge, der Auswahl der Projekte, die mit staatlichen Mitteln gefördert werden sollen, ihrer Planung haben die Kirchen weitgehend freie Hand. In der 35jährigen Zusammenarbeit sei Schritt für Schritt immer mehr Verantwortung auf die Zentralstellen und die örtlichen Projektträger übertragen worden. Nur müsse gewährleistet sein, so der Bericht zu den Kernbedingungen der Zusammenarbeit zwischen BMZ und den Zentralstellen, daß 25 Prozent der Projektkosten von den kirchlichen Partnerorganisationen in den Entwicklungsländern selbst getragen werden; Projekte mit missionarischem Charakter werden nicht gefördert, ebenso dürfen mit der Vergabe der Mittel keine politischen Auflagen verbunden sein.
Organisatorisch unterscheiden sich dabei die beiden kirchlichen Zentralstellen: Während die Katholische eng mit Misereor verbunden ist – beispielsweise liegt die fachliche Prüfung der Projektanträge bei den Mitarbeitern des Hilfswerks –, blieben die Evangelische Zentralstelle und „Brot für die Welt" getrennt.

Konstruktiver Dialog und kritische Auseinandersetzung

Die Zentralstellen, die selbst keine Projekte durchführen, räumen umgekehrt den von ihnen unterstützten Partnerorganisationen größtmögliche Autonomie ein. Der Grundsatz der Kirchen: Hilfe leisten zur Selbsthilfe und Selbstbehauptung armer, wirtschaftlich und sozial benachteiligter Bevölkerungsschichten. Die von den Partnerorganisationen vor Ort in diesem Sinne durchgeführten Projekte und Programme umfassen dem Bericht zufolge Gemeinwesenentwicklung, integrierte ländliche Entwicklung, Verbesserung der Lebensbedingungen in den Elendsvierteln wuchernder Städte vor allem in Asien und Lateinamerika, soziale Dienste, Bildung und vor allem auf Prävention konzentrierte Gesundheitsprogramme, Kleingewerbeförderung sowie Berufsbildung, Förderung von Fach- und Beratungsorganisationen für Arme und nicht zuletzt auch Katastrophen- und Flüchtlingshilfe.

Den Autoren von KZE, EZE und BMZ ist es dabei ein ausdrückliches Anliegen, die Bilanz ihrer Zusammenarbeit nicht nur auf den finanziellen Aspekt der Projektförderung zu verengen. Ausdrücklich werden wichtige Übereinstimmungen bei den Zielen genannt, allen voran der Armutsbekämpfung, im Sinne der Befähigung der Armen zur Selbsthilfe. Im „konstruktiven Dialog" habe man in den vergangenen Jahren auch gemeinsam an Grundprinzipien und Konzepten gearbeitet.

An einem Strang ziehen kirchliche und staatliche Entwicklungsilfe demnach in der Konzentration der Entwicklungsarbeit auf die Verbesserung der wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Stellung der Frauen, bei der primären Förderung der Menschenrechte, der demokratischen Entwicklung und partizipativer Strukturen, in der besonderen Sorge um den Erhalt der natürlichen Grundlagen, grundsätzlich aber auch in der besonderen Berücksichtigung der politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen konkrete Entwicklungsarbeit geleistet wird. Gemeinsam will man künftig stärker noch den Zusammenhang zwischen der Entwicklungshilfe und der Gewalt- und Konfliktprävention in den Blick nehmen.

Es finden sich in dem Bericht allerdings auch einige Andeutungen, die auf einen gelegentlich weniger harmonisch verlaufenden „konstruktiven Dialog" über entwicklungspolitische Ziele schließen lassen: „So sehen die Kirchen ihre Forderung an die Bundesregierung, eine mit den Interessen der Entwicklungsländer möglichst kohärente Gesamtpolitik zu verfolgen, also Entwicklungspolitik als politische Querschnittaufgabe zu begreifen, nicht als ausreichend erfüllt an." Die „kritische Auseinandersetzung" suchen die Kirchen etwa auch in ihrem Eintreten für „Änderungen der Lebensgewohnheiten in den Industrieländern und entsprechenden Strukturwandel bei uns".
Als konkrete Beispiele konstruktiver, künftig zu stärkender Kooperation zwischen Staat und Kirche werden unter anderem sogenannte „Ländergespräche" genannt, die Beteiligung von

Kirchen und anderen landeskundigen Nichtregierungsorganisationen bei den vom BMZ erstellten „Länderkonzepten", in denen die Kernprobleme, Entwicklungspotentiale und Rahmenbedingungen analysiert, schließlich konkrete Ziele und Schwerpunkte der Entwicklungszusammenarbeit abgeleitet würden. Als weiteres Beispiel nennt der Bericht die Beteiligung kirchlicher Hilfswerke bei der Vorbereitung internationaler Konferenzen; bei verschiedenen UN-Konferenzen der letzten Jahre hätten kirchliche Hilfswerke entweder mit eigenen Positionen zur Meinungsbildung beigetragen oder seien Teil der deutschen Regierungsdelegation gewesen.

In den getrennt von BMZ auf der einen und KZE und EZE auf der anderen Seite formulierten Wünschen an die künftige Zusammenarbeit betont das BMZ die Notwendigkeit, der Entwicklungshilfe und -politik einen Stellenwert zu verschaffen, der ihrer Bedeutung als „globaler Zukunftsaufgabe" entspreche. Dabei hoffen die Autoren des Entwicklungsministeriums besonders auch auf die von den Kirchen betriebene, bewußseinsfördernde „Inlandsarbeit".
Von seiten der Zentralstelle schickt man dem Dringlichkeitskatalog voraus, man habe in den vergangenen 35 Jahren lernen müssen, in großen Zeiträumen zu denken und zu handeln, die Hoffnung auf schnell erreichbaren Fortschritt habe sich zerschlagen. Ebenso hätten sich die Hoffnungen, die an das Ende des Ost-West-Konfliktes geknüpft waren, nicht erfüllt. Eine „Friedensdividende" beispielsweise oder die endgültige Befreiung der Entwicklungszusammenarbeit von ideologischen Verzerrungen gebe es nicht. Hoffnungsvoll stimmt die Kirchen dagegen der große Demokratisierungsschub vor allem in den Ländern Afrikas.

Für die künftige Zusammenarbeit mit der Bundesregierung nennen die Zentralstellen konkret eine weitere Förderung und Aufwertung des Stellenwertes der Partnerorganisationen, die stärkere Beeinflussung der multilateralen Entwicklungspolitik, etwa in der Einwirkung auf die immer bestimmender werdende Weltbank, und den Einsatz für eine kohärente Entwicklungspolitik. Vor allem aber betonen auch die Autoren der kirchlichen Zentralstellen: „Die Steigerung der Akzeptanz der Entwicklungszusammenarbeit in der Gesellschaft muß ein gemeinsames Ziel aller werden, die die weltweiten Risiken für die Zukunft der Menschheit erkannt haben. Die Wahrnehmung der weltpolitischen Verantwortung Deutschlands darf nicht reduziert werden – nicht zuletzt in unserem eigenen Interesse." *A. F.*

Lateinamerika: Konferenz zur Menschenrechts-Pastoral

Vom 27. bis 31.August fand in Lima das zweite lateinamerikanische Treffen zur Pastoral der Menschenrechte statt. An dem Kongreß teilgenommen hat auch der Leiter des Referates Weltkirche der Erzdiözese Freiburg, Domkapitular Wolfgang Sauer, Autor des folgenden Beitrages.

Weitgehend unbeobachtet von der kirchlichen Öffentlichkeit, auch der in Lateinamerika selbst, fand im August das zweite lateinamerikanische Treffen zur Pastoral der Menschenrechte statt. Wie schon bei der ersten Begegnung im Februar 1994 war Lima Veranstaltungsort, wobei sich die Unterkommission „Sozialpastoral" (DEPAS, Departamento de Pastoral Social) des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) und die Sozialkommission der peruanischen Bischofskonferenz (CEAS, Comisión Episcopal de Acción Social) Vorbereitung und Durchführung teilten.

Die persönliche Verantwortung jedes Christen

Beide Kongresse, Lima 94 und Lima 97, verstanden sich als konkretisierende Folgeveranstaltungen der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (1992), die den nationalen Bischofskonferenzen in ihrem Schlußdokument zur Aufgabe gestellt hatte: „Den Menschenrechten soll in verstärktem Maß Geltung verschafft werden, und zwar auf der Basis des Evangeliums und der Soziallehre der Kirche. Dies muß sich ereignen im Wort, in der Tat und der Zusammenarbeit, in entschiedener Verteidigung der individuellen und sozialen Rechte einzelner Menschen, der Völker und Kulturen und der marginalisierten Bereiche, ebenso für alle, die keinen Schutz genießen oder im Gefängnis leben müssen." (Nr. 168)
Alle Länder Lateinamerikas, mit Ausnahme Argentiniens, sowie der spanischsprachigen Karibik hatten Delegierte entsandt. Im Vorlauf der Zusammenkunft war eine Umfrage durchgeführt worden, in der sich die einzelnen Länder zu folgenden Fragen äußern sollten: „Gibt es Programme zur Menschenrechtserziehung? Welches sind die Ansatzpunkte und die Perspektiven der Menschenrechtsarbeit? Hat es bereits Evaluierungen gegeben, und welches waren die Ergebnisse? Welche Reaktionen gab es seitens der Teilnehmerinnen und Teilnehmer bei Menschenrechtstagungen? Welches sind die bedeutsamsten Fortschritte? In welchem Umfang ist Menschenrechtsarbeit Bestandteil der Sozialpastoral? Welche biblisch-theologischen Grundlagen sind für die Menschenrechtserziehung vorgegeben? Welches sind die zentralen Aktionslinien? Liegen spezielle Materia-

lien vor? Kommt es zur Koordination mit anderen kirchlichen oder zivilen Institutionen? Würden Sie sich eine speziellere Unterstützung seitens DEPAS-CELAM wünschen? Wenn ja, welche Inhalte sollte eine solche zusätzliche Unterstützung kennzeichnen?"

Eröffnet wurde der Kongreß durch den Erzbischof von Lima, Kardinal *Augusto Vargas Alzamora*, mit einem klaren Plädoyer für die Menschenrechtspastoral sowie einem Grußwort des Präsidenten des Päpstlichen Rates Justitia et Pax, Kardinal *Roger Etchegaray*. Letzterer hatte schon im Juni 1996 in einem vielbeachteten Referat zur Sozialpastoral (The Tablet, 29.6. 1996) einen unmittelbaren und unaufgebbaren Zusammenhang zwischen den zentralen Herausforderungen internationaler Solidarität und dem *Jahrtausendjubiläum* hergestellt. Befürchtungen europäischer Kommentatoren, die bisweilen eine Kluft zwischen der kirchlichen Hierarchie und der vielzitierten Basis ausmachen wollen, sind zumindest beim Thema Sozialpastoral unbegründet.

Als offizieller Vertreter des Päpstlichen Rates Justitia et Pax gab *Giorgio Filibeck* einen Überblick über die „Rechte der menschlichen Person im Licht des Zweiten Vatikanums und in der Perspektive der Enzyklika Tertio Millennio Adveniente": Die Würde der menschlichen Person sei grundgelegt in ihrer Gottesebenbildlichkeit und bilde somit die zentrale Voraussetzung für jegliches Menschenrechtsverständnis. Damit stelle die Verteidigung und Förderung der Menschenrechte einen integrierenden Bestandteil des kirchlichen Handelns dar. Die menschliche Person müsse in jedem System oder politischen Programm absolute Priorität besitzen, und eben die Beachtung dieser Maxime sei das Kriterium, nach dem die Legitimität jeglicher Macht zu beurteilen sei. In der Anerkennung der Menschenrechte müßten jedoch ebenso die entsprechenden Pflichten des einzelnen in den Blick kommen.
Filibeck folgerte: In dem Maß, in dem die verschiedenen Aspekte der Menschenrechte ihre volle Beachtung finden, ergeben sich die Bedingungen für einen authentischen Fortschritt und einen beständigen Frieden. Einen besonderen Maßstab für den Fortschritt einer Gesellschaft stelle die Beachtung der *Religionsfreiheit* dar. Ausdrücklich unterstrich er die Verpflichtung der Kirche, ihrem Auftrag treu zu bleiben: „Den Opfern mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln helfen, die Leiden in solidarischer Präsenz mittragen, die Versuchung der Hoffnungslosigkeit abwenden, weil diese die Menschen zur Gewalt verführt." Es komme darauf an, in Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Konfessionen und nichtchristlichen Religionen, mit allen Menschen guten Willens auf eine Weiterentwicklung der Menschenrechte hinzuarbeiten.

Aus der konkreten Erfahrung von Leid

Entscheidend sei, daß die Christen ihre je persönliche Verantwortung in dieser „kreuzvollen" Dimension kirchlicher Mission übernähmen. Die Ausarbeitung von entsprechenden *Methodologien* sei das Gebot der Stunde. In der Diskussion warnte Filibeck zugleich davor, die konkrete Liste der Menschenrechte unbegrenzt auszuweiten. Die Kraft der allgemeinen Menschenrechtsidee komme nicht aus der Vielzahl ihrer Artikel, sondern aus der Einsicht in die wesentlichen Grundlagen.

Im zweiten Hauptreferat des Kongresses widmete sich der uruguayische Jesuit *Luis Pérez Aguirre* der *Menschenrechtserziehung*. Seine Ausführungen erhielten besonderes Gewicht durch die Tatsache, daß Pérez Aguirre in der Zeit der Diktatur mehrere Inhaftierungen über sich ergehen und qualvolle Folterungen ertragen mußte; nach dem Fall der Diktatur begegnete er persönlich seinen früheren Folterern.
Den zentralen Ansatzpunkt im Gedankengang Pérez Aguirres, der mittlerweile auch als Berater der UNO fungiert, bildete das „Menschenrecht, geliebt zu werden". Seine Methodologie zur Menschenrechtserziehung kommt „von unten", aus der konkreten Erfahrung des Leids, aus dem Schrei („Ay !") des Unterdrückten. Nicht die theoretische Reflexion, sondern die Empathie („compasión") ist der Ausgangspunkt der Menschenrechtserziehung.
Die grundlegende Frage lautet für Aguirre: „Wie die Erzieher der Menschenrechte erziehen?" In der Entfaltung des ursprünglichen Wortsinns von „educatio" und „educere" betonte er: Notwendig müsse sich die Einsicht in das Wesen der Menschenrechte für den Erzieher wie den „Schüler der Menschenrechte" in gleicher Weise aus der persönlichen *Wahrnehmung von Liebe und Verletztheit*, von Sensibilität und Verringerung des Abstands von Sprechen und Handeln „entwickeln". Um in Menschenrechten zu erziehen, sei es unabdingbar, den Ort des Opfers einzunehmen.
Der CELAM-Menschenrechtskongreß in Lima ließ den intensiven „compromiso", die Selbstverpflichtung und den Einsatz der katholischen Kirche in Lateinamerika für die Sensibilisierung in Sachen „Menschenrechte" erkennen. Durch das aufopfernde Engagement einzelner, wie etwa des kolumbianischen Priesters und CELAM-Sekretärs, *Leonidas Ortiz*, oder von *Laura Vargas*, der Exekutivsekretärin von CEAS Peru, sowie vieler anderer Laien und Priester in den Solidaritätsvikariaten oder „departamentos de pastoral social", hat sich seit Santo Domingo eine konsequente Fortentwicklung des Themas und der pastoralen Maßnahmen in den einzelnen Bischofskonferenzen ergeben, wobei der jeweils unterschiedliche Organisationsgrad und die wirtschaftliche Situation der jeweiligen Ortskirche deutlich erkennbar bleibt.
Chile etwa „profitiert" von seiner langjährigen Erfahrung mit den Solidaritätsvikariaten zur Zeit der Pinochet-Diktatur, gleichzeitig auch von seiner derzeitigen relativen Prosperität. Durchgängig ist von Mexiko bis

Bolivien, Haiti bis Ecuador zu erkennen, daß besonders die volksnahe Umsetzung („versiones populares") der einschlägigen Dokumente mit Phantasie und viel Nähe zur Basis verfolgt wird.

Die jeweilige politische und gesellschaftliche Lage in den einzelnen Ländern gibt derzeit wieder verstärkt Anlaß zu großer Sorge. Die politische und soziale Stabilität der fast überall eingeführten Demokratien ist mehr als zerbrechlich. Die zunehmende Verarmung breitester Bevölkerungsschichten in Folge der fast durchgängig praktizierten neoliberalen Wirtschaftspolitik stellt eine Zeitbombe dar, bei deren Explosion die zum Teil noch zaghaften Versuche der kirchlichen Sozialpastoral absolut überfordert wären.

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, daß beispielsweise der ständige Rat der peruanischen Bischofskonferenz sich in seiner letzten Sitzung im Oktober 1997 mit einem Dokument an die Öffentlichkeit wandte, das in seiner kritischen Analyse des bestehenden Systems nicht hinter dem Berg hält („Un Nuevo Perú: Don de Dios y Tarea de todos").

Grundsätzlich zeigte sich, daß die Menschenrechte selbst erzogen werden müssen, indem sie von einer nur immanenten Engführung und humanistischen Reduktion befreit und auf ihre ursprüngliche Grundlage gestellt werden: Die Würde des Menschen und seine Rechte entstammen seiner Gottesebenbildlichkeit. Wo diese biblische Grundeinsicht in säkularisierter Neudefinition verdunstet, sind Behinderte und Alte, „Einfache" und Unproduktive schnell um ihr Menschen- und Lebensrecht gebracht.

In der Schlußdeklaration des Treffens von Lima bekennen sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu folgenden Schlußfolgerungen bzw. Handlungsschritten: Festgestellt wird, daß die „Gewissensbildung" der Kirche zum Thema Menschenrechte zugenommen hat. Die fortbestehenden Menschenrechtsverletzungen forderten die Christen zu einem glaubwürdigen Zeugnis heraus. Bewaffnete Konflikte, Übergriffe durch die Streitkräfte, Vertreibungen und *willkürliche Verhaftungen* werden angeprangert. Eigens hingewiesen wird auf *Korruption* und Verletzung der Bürgerrechte durch Verzögerungstaktiken der Administration und Justiz. Übertriebene *Militär- und Polizeipräsenz* riefen ein Klima von Angst und Gewalt hervor. Rassismus, „machismo" und die notorische Mißhandlung von Frauen kennzeichneten die lateinamerikanischen Kulturen ebenso wie der *Drogenhandel* und die neuen Waffenlieferungen, begünstigt durch die Politik der USA. Mit Sorge weist die Schlußdeklaration auch auf die *Abschiebung* zahlloser Latinos aus den Vereinigten Staaten hin, mit den bekannten Konsequenzen für Familien und Individuen. Das vorherrschende Konzept des Neoliberalismus wird in seinen menschenrechtsgefährdenden Implikationen entlarvt, ebenso werden die fatalen Konsequenzen der von Internationalen Währungsfonds und Weltbank auferlegten Konditionen in der Bedienung der Auslandsschulden angeklagt.

Vor diesem Hintergrund verpflichteten sich die Vertreter der jeweiligen Ortskirchen, in der Menschenrechtsarbeit nicht nachzulassen und das Gewissen der einzelnen und der Gesellschaften durch spezielle Programme weiter zu schärfen. Man wolle gegen die Indifferenz ankämpfen, die immer wieder die Sinne einzuschläfern droht und den Schrei der Völker nicht mehr hören will. Nicht ohne Grund schließt die Erklärung mit einem Appell an die Bischöfe, die Sozialpastoral und die Menschenrechtserziehung zum festen Bestandteil der jeweiligen Diözesanpastoral zu machen. Dies ist zwar in vielen, aber leider längst nicht allen Diözesen Lateinamerikas (und nicht nur dort) Realität. *W. S.*

Einheit der Gegensätze

Polens neue Regierungskoalition

Aus den Parlamentswahlen vom 21. September in Polen ging eine Koalitionsregierung von „Wahlaktion Solidarität" und „Freiheitsunion" unter dem protestantischen Ministerpräsidenten Jerzy Buzek hervor. Die katholische Kirche könnte jetzt dazu beitragen, die katholisch-traditionalistischen Kräfte innerhalb der Wahlaktion zu zähmen und so die Fortführung des Reformprozesses in Polen zu fördern.

Am 31. Oktober stellte der designierte polnische Ministerpräsident *Jerzy Buzek,* ein evangelischer Christ aus dem Teschener Schlesien, dem Präsidenten *Aleksander Kwaśniewski,* einem Agnostiker, das neue Kabinett vor, dem 16 Mitglieder aus den Reihen der Wahlaktion Solidarność (AWS) und sechs Mitglieder aus der Freiheitsunion (UW) angehören. Mitglieder des polnischen Episkopats, insbesondere sein Sekretär, Bischof *Tadeusz Pieronek,* begleiteten die sich abzeichnende AWS-UW-Koalition und die Nominierung eines nicht-katholischen Premiers mit wohlwollen-

den Kommentaren, Mahnungen an die Adresse katholisch-patriotischer Fundamentalisten zu Mäßigung und Einhaltung der Regeln demokratischer Kultur sowie auffallender Hochschätzung für die Politiker der liberalen Freiheitsunion. Nur ein von chronischer Selbstüberschätzung und einfacher Dummheit gebeutelter, aber international bekannter Danziger Pfarrer störte das Bild oberflächlicher Eintracht, als er davor warnte, Juden in die Regierung aufzunehmen, und in diesem Zusammenhang den angesehenen UW-Politiker *Bronisław Geremek* öffentlich beschimpfte.
Die Suche nach einer neuen Mitte in Polens innenpolitischer Landschaft und nach Überwindung von mentalen, persönlichen, ideologischen und programmatischen Gegensätzen im Mitte-Rechts-Lager, die katholische Kirche eingeschlossen, war die Schlußfolgerung aus dem Wahlergebnis vom 21. September 1997.

Ein „überraschend klares Wahlergebnis"

Am Wahltag hatten die Bürger der Republik Polen zum dritten Mal seit der demokratischen Wende von 1989 die Gelegenheit, in freier Wahl die Abgeordneten zu den beiden Kammern (Sejm und Senat) des Parlaments zu bestimmen. Auf die ersten halbfreien Wahlen zum sogenannten „Kontraktparlament" vom Juni 1989 waren die Parlamentswahlen von Oktober 1991 und die von September 1993 gefolgt, aus denen die postkommunistische Demokratische Linksallianz (SLD) unter Federführung der Sozialdemokratie (SdRP) und die Bauernpartei (PSL) als Sieger hervorgegangen waren. Bei der Wahlprognose 1997 sind die Meinungsforscher wieder einmal am polnischen Wahlvolk gescheitert. Auch von den professionellen Auguren war ein so großer Erfolg der Wahlaktion Solidarność (AWS) nicht vorausgesagt worden. Noch bis zuletzt hatten die empirischen Forschungsinstitute und die Kommentatoren mit einem Kopf-an-Kopf-Rennen zwischen AWS und SLD bei leichtem Vorsprung für die AWS gerechnet. Nach den Wahlen erklärten die Sozialforscher das sie überraschende Ergebnis damit, daß viele Wähler sich erst kurzfristig in der letzten Woche vor dem Wahlsonntag für „ihre" Partei entschieden hätten.
Durch die Verteilung ihrer Stimmen stellten sich die Wahlbürger ein Zeugnis demokratischer Reife aus. Freilich hatten sich nur knapp 48 Prozent der Wahlberechtigten entschlossen, von ihrem Recht Gebrauch zu machen. Bei den ersten freien Wahlen 1991 waren es 43 Prozent gewesen, und 1993 waren 52 Prozent an die Urnen gegangen. An den Präsidentenwahlen im November 1995 nahmen 68 Prozent der Wahlberechtigten teil.

Der Wahlsieger AWS konnte bei den Wahlen zum *Sejm* (460 Sitze) 33,83 Prozent der Stimmen auf sich vereinen und 201 Sitze für sich gewinnen, es folgte die Linksallianz mit 27,13 Prozent und 164 Sitzen, die Freiheitsunion kam auf 13,37 Prozent und 60 Sitze. Außer diesen drei Großen gelangten noch die Bauernpartei mit 7,31 Prozent und 27 Abgeordneten, die Bewegung für den Wiederaufbau Polens (ROP) mit 5,56 Prozent und 6 Abgeordneten sowie die Liste der deutschen Minderheit mit zwei Abgeordneten in den Sejm. Im *Senat* wurden die Mehrheitsverhältnisse ebenso wie im Sejm gegenüber 1993 umgekehrt. Hier errang die AWS 51 (1993 Solidarność: 9) von 100 Sitzen, auf die SLD entfielen 28 (1993: 37), UW 8 (UD 1993: 4), ROP 5, PSL 3 (1993: 36) und auf Unabhängige 5 Mandate. Die deutsche Minderheit verlor ihren Senatssitz. Für das schlechte Abschneiden der Minderheit war die geringe Wahlbeteiligung der Deutschen in der Wojewodschaft Oppeln verantwortlich.
Die Wähler haben ihre politische Reife durch kühle Berechnung des Werts ihrer Stimme unter Beweis gestellt. Sie gaben nur noch fünf Pateien bzw. Wahlbündnissen (SLD, AWS) das Ticket für den Sejm und ließen die von Anfang der neunziger Jahre erinnerliche Zersplitterung der Parteipräferenzen und Fragmentierung des Parlaments (1991: 29 Parteien und Wahllisten) Geschichte sein. Der polnische Wähler hat nicht nur rechtsradikale oder exotische Parteien mit Nichtachtung (jeweils weit unter 1 Prozent) gestraft und zwei kurzfristig aus der Taufe gehobenen „Rentner"-Parteien als wahltaktische Manipulationen und erwünschte Mehrheitsbeschaffer zugunsten der Linksallianz (KPEiR) bzw. der AWS (KPEiR RP) durchschaut, d. h. tief unter die 5-Prozent-Hürde verbannt. Er hat darüber hinaus auch unter den fünf Parlamentsparteien *klug gewichtet*. Die beiden populistischen und politisch unberechenbaren Parteien, nämlich die katholisch-nationalistische Bewegung für den Wiederaufbau Polens unter Führung des ehemaligen Premiers *Jan Olszewski* (1991/92) und die bisher mitregierende Bauernpartei konnten gerade mal die 5-Prozent-Hürde überspringen. Für die Beschaffung einer rechtszentristischen Regierungsmehrheit wurden weder ROP noch PSL benötigt, obwohl es in der AWS unmittelbar nach den Wahlen auch Stimmen gab, die für eine AWS-ROP-PSL-Koalition oder eine „große" Koalition AWS-UW-ROP-PSL warben.
Vor zwölf Monaten hatte sich die ROP noch als entscheidende politische Kraft auf der Rechten angesehen, und ihre Repräsentanten hatten sich im Ausland voreilig als zukünftige Regierungsmitglieder, politische Saubermänner, Lustratoren und Entkommunisierer vorgestellt. Innerparteiliche Querelen zwischen „Gemäßigten" um Jan Olszewski und „Fundamentalisten" um den Ex-Innenminister *Antoni Macierewicz* und die Weigerung, die Einheit des Mitte-Rechts-Lagers zu vervollständigen und sich unter die Fahnen der Wahlaktion Solidarność bzw. ihren Leader *Marian Krzaklewski* zu begeben, wurden vom Wähler mißbilligt. Die Führung der Bauernpartei um den früher als taktisch begabt geltenden *Waldemar Pawlak* wurde für ihre politische Unseriösität bestraft. Einerseits hatte sich die PSL 1993 in die Regierung mit der Linksallianz begeben, zeitweise sogar den Regierungschef (Pawlak) gestellt und sich äußerst postenversessen aufgeführt, andererseits machte sie als Koalitionspartner Opposition gegen die eigene Regierung, hätte 1996 im Sejm beinahe den Haushalt für 1997 gekippt, machte seit Sommer 1996 der AWS indirekte Avancen in Richtung einer

Regierungsbildung nach den allfälligen Wahlen und demonstrierte im Gegensatz zu dem eher laizistischen Koalitionspartner SLD von Jahr zu Jahr mehr ihre Hinwendung zu traditionellen katholischen Werten (z. B. in der Abtreibungsfrage). Für ihn selbst völlig überraschend, aber folgerichtig wurde Pawlak drei Wochen nach den Wahlen vom Parteivorstand abgesetzt und der bisherige Landwirtschaftsminister *Jarosław Kalinowski*, der als gemäßigter Traditionalist gilt, zum neuen Parteivorsitzenden gewählt.

Die Überschwemmungskatastrophe in Südwestpolen vom Juli dieses Jahres hat entgegen Erwartungen, die im Sommer geäußert wurden, das Wahlverhalten in den Überschwemmungsregionen nicht in dem Sinne beeinflußt, daß die Linksallianz des Regierungschefs *Cimoszewicz* dort Stimmen verloren hätte. Im Gegenteil konnte sie in den am meisten betroffenen schlesischen Wojewodschaften gegenüber 1993 zwischen 25 und 33 Prozent Wählerstimmen hinzugewinnen. Was die Wahlgeographie Polens betrifft, hat sich in den letzten Jahren eine relativ stabile Teilung in „rechte" und „linke" Regionen etabliert. Die „rechten" Regionen umfassen den Osten und Südosten (Galizien) sowie die südwestlichen Wojewodschaften Breslau, Oppeln, Kattowitz und als „schwarze Insel" im „roten Meer" Danzig. Sie haben beispielsweise 1995 für den Präsidentschaftskandidaten Wałęsa und 1997 gegen die Annahme der von AWS und katholischer Kirche vehement abgelehnten Verfassung und im September für die AWS votiert.
In den „linken" Regionen, das ist der polnische Norden und Westen (die ehemaligen deutschen Ostgebiete und preußischen Teilungsgebiete) sowie die südöstliche Wojewodschaft Chełm, gewannen Präsidentschaftskandidat Kwaśniewski, die neue demokratische Verfassung und die SLD eine Mehrheit. Um auf ein aufschlußreiches Einzelergebnis innerhalb der „rechten" Wahlbezirke einzugehen: Im oberschlesischen Kattowitz mit den von Restrukturierung und Arbeitslosigkeit betroffenen bzw. bedrohten Bergleuten hätte man eigentlich einen Sieg des Kandidaten der Wahlaktion Solidarność, des Gewerkschaftsvorsitzenden Marian Krzaklewski, erwarten sollen. Tatsächlich zog aber der „Vater der polnischen Wirtschaftsreform", der als unsozial und „Jobkiller" verschriene Vorsitzende der Freiheitsunion *Leszek Balcerowicz* (91 000 Stimmen), an Krzaklewski (73 000) vorbei. Sogar die Kandidatin der Linksallianz, *Barbara Blida*, erhielt in Kattowitz mehr Stimmen (82 000). Vernünftige Argumente, nicht populäre Versprechungen, scheinen demnach gerade auch bei bedrohten Arbeitnehmergruppen auf fruchtbaren Boden zu fallen.

Die Linksallianz erfolgreich und doch Verlierer

Der Mißerfolg der linkssozialdemokratischen Arbeitsunion (UP), der einzigen Partei, der es gelungen war, ehemalige Funktionäre der 1990 aufgelösten Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PZPR) und des sozialistischen Flügels der Gewerkschaft Solidarność zusammenzubringen, wurde von denen bedauert, die redlichen Politikern vom Schlage des bisherigen UP-Vorsitzenden und früheren Solidarność-Aktivisten *Ryszard Bugaj* eine parlamentarische Tribüne gönnten. Im Gegensatz zu der kirchenpolitisch widersprüchlichen und nach Opportunitätsgesichtspunkten agierenden Linksallianz verfügt die Arbeitsunion, die gemeinsam mit der postkommunistischen Sozialdemokratie 1996 in die Sozialistische Internationale aufgenommen wurde, über ein ausgesprochen antiklerikales Profil, womit sie ein berechenbarer Kontrahent der katholischen Hierarchie blieb. Die UP scheiterte mit einem Stimmenanteil von 4,74 Prozent knapp an der 5-Prozent-Klausel. Sie ist eines der Opfer der Polarisierung im Wahlkampf zwischen dem „postkommunistischen" und dem „Nachaugust"-Lager und führte zudem eine altmodische Wahlkampagne. Die Parteiführung übernahm nach dem Rücktritt von Bugaj bis auf weiteres der elder statesman *Aleksander Małachowski*, in den letzten vier Jahren stellvertretender Sejmmarschall.
Den modernsten Wahlkampf führte nach übereinstimmender Meinung der politischen Beobachter dieses Mal die Freiheitsunion des früher als dröge bezeichneten Finanzministers und Vizepremiers in der Regierung Mazowiecki (1989/90), Leszek Balcerowicz. Auch die Marketingexperten der AWS hatten mit ihren Plakaten und Spots richtig gelegen. Die Werbestrategen der SLD hatten mit dem Manko zu kämpfen, daß die Linksallianz keine Identifikationsfigur in den Mittelpunkt ihrer Kampagne stellte, da sie ihr nach dem Abgang Aleksander Kwaśniewskis ins Präsidentenpalais und der dauerhaften politischen Beschädigung des Parteivorsitzenden *Józef Oleksy* (wegen des schließlich nicht bewiesenen Spionagevorwurfs für die Sowjetunion/Rußland) schlicht fehlt. Der bisherige Premier Włodzimierz Cimoszewicz eignete sich nicht für einen personalisierten Wahlkampf, zumal er sich im Zusammenhang mit der Überschwemmungskatastrophe mehrere Fehltritte geleistet hatte. Dennoch gehörte die SLD für sich genommen zu den Gewinnern der Wahl. Nach vier Jahren Regierungszeit konnte sie immerhin noch 7 Prozent hinzugewinnen, auf dem Lande vor allem von der Bauernpartei und von der Arbeitsunion. Der Erfolg der Linksallianz wird dadurch überdeckt, daß sie im neuen Sejm derzeit *keinen potentiellen Koalitionspartner* finden kann. Der ehemalige Regierungspartner PSL, dessen Koalitionstreue mit vielen Kompromissen in Personalfragen und dem Scheitern bzw. der Verwässerung zahlreicher Reformprojekte (Privatisierung, Dezentralisierung) erkauft war, ist ihr abhanden gekommen. Und neue Partner gibt es nicht. In der innerparteilichen Manöverkritik wird bemängelt, daß man nicht in der Lage gewesen sei, mehr von den Stimmen, die Kwaśniewski bei den Präsidentschaftswahlen im Herbst 1995 für sich gewonnen hatte (51,7 Prozent), auf die Linksallianz zu lenken. Die Hoffnung, daß die Linksallianz ihren Oppositionsstatus nutzt, um den Ballast der alten Garde abzuwerfen und wirklich eine sozialdemokratische Alternative zu entwickeln, scheint verfrüht.
Es waren nicht zuletzt das gespaltene (partei-)historische Be-

wußtsein und personelle „Altlasten" wie der politisch angeschlagene Vorsitzende Oleksy und Parteikonservative wie der bisherige Innenminister *Leszek Miller* und Fraktionschef *Jerzy Szmajdziński*, die es jeder Post-Solidarność-Partei bisher unmöglich machen mußte, über ein gemeinsames Regieren mit der SLD ernsthaft nachzudenken. Angesichts der so unvereinbaren „Kinderstuben" von Freiheitsunion und Linksallianz wäre jeder Annäherungsversuch äußerst riskant für die UW, auch wenn sie mit der SLD in einigen wichtigen programmatischen Fragen nach der Papierform (Wahlprogramme) mehr Gemeinsamkeiten finden könnte als mit einigen Parteien und Gruppierungen, die unter dem Dach der Wahlaktion Solidarność angetreten sind. Die Wahl von Miller zum neuen SLD-Fraktionsvorsitzenden und seine aussichtsreiche Kandidatur zum Vorsitzenden der Sozialdemokratie auf dem Parteitag im Dezember lassen es zudem zweifelhaft erscheinen, daß sich die Erben der Arbeiterpartei in absehbarer Zeit zu einer sozialdemokratischen Reformpartei mit politisch unbelasteten jungen Köpfen mausern werden.

Die Wähler hatten der Freiheitsunion die komfortable, von ihrer Parteiführung gänzlich unerwartete Rolle eines Königsmachers zugeschrieben. Man kann von einer politischen Wiederauferstehung der in den letzten Jahren bisweilen anämisch und profillos erscheinenden Partei der Intellektuellen sprechen, von der es Mitte der neunziger Jahre hieß, sie werde allein noch vom Ethos der Solidarität (= Solidarność I = Solidarność 1980–1989) zusammengehalten. Das Wahlergebnis ließ der Partei mit den legendären Namen der demokratischen Opposition und Wende keine andere Wahl, als in Koalitionsgespräche mit dem Hauptsieger der Parlamentswahlen, der AWS, einzutreten.

Die Siegerin AWS vor der Reifeprüfung

Die AWS steht noch vor ihrer großen Reifeprüfung. Aus über drei Dutzend Parteien und Gruppierungen bestehend, die kaum vereinbare wirtschaftspolitische Vorstellungen – von syndikalistisch bis liberalistisch – vertreten, teilweise zu liberal-konservativen, teilweise zu katholisch-traditionalistischen Wertvorstellungen tendieren, hatte die AWS ein in sich widersprüchliches Wahlprogramm vorgestellt, allen etwas versprochen. Vertreter der Gewerkschaft Solidarność stellen die stärkste Gruppe in der Parlamentsfraktion (ca. 50 Prozent). Einflußreich sind auch die Abgeordnetengruppen mit katholisch-traditionalistischem Profil, wie die Christlich-Nationale Vereinigung (ZChN) und die von dem frömmlerisch-xenophoben Radiosender „Marija" unterstützten Abgeordneten des Verbands katholischer Familien ... Auf der anderen Seite stehen weltoffene konservativ-liberale Abgeordnete aus der Konservativen Volkspartei (SKL) und der Bewegung der Hundert (Ruch Stu).

Dem Gewerkschafts- und AWS-Vorsitzenden Krzaklewski gelang es mit seiner 1996 gezimmerten Wahlaktion, die etwa 30 Prozent der Stimmen zu sammeln, die Mitte-Rechts-Parteien bei den Paralmentswahlen 1993 insgesamt erhalten hatten, aber wegen ihrer Zersplitterung und dem Scheitern an der 5-Prozent-Klausel nicht in Parlamentssitze hatten eintauschen können. Der Erfolg der AWS ist also nicht einem Rechtsruck in der Wählerschaft zu verdanken, sondern beendet einfach den für den demokratischen Prozeß kritischen Umstand, daß fast ein Drittel der Wahlbevölkerung zwischen 1993 und 1997 nicht im Parlament vertreten war. Die Wahlaktion Solidarność hat auch zur Dezimierung der Bauernpartei auf dem Lande beigetragen.

Einig waren sich die Wahlaktion und ihre Wähler vor allem in dem Willen, die bisherigen Regierungsparteien, vorzugsweise die Linksallianz, in die Opposition zu verweisen. Der *Postenschacher in Regierung und Verwaltung* gerade in den letzten Monaten lieferte der AWS zusätzliche Argumente. Und trotz zahlreicher positiver Daten auf der wirtschaftlichen Makroebene konnte man der Regierung die Verzögerung bzw. Verhinderung zahlreicher dringender Reformvorhaben (Privatisierung, Reform des Sozialversicherungssystems, Dezentralisierung u. a.) anlasten. Dagegen hat der AWS-Vorsitzende Krzaklewski den Erfolg für seine Wahlaktion nicht erzielt, weil er im Frühjahr 1997 Christus zum König von Polen ausrufen lassen wollte (damit dieser dazu beitrage, die neue Verfassung zu verhindern), und auch nicht, weil er sich als radikaler Abtreibungsgegner profilierte. Im Gegenteil änderte die AWS nach dem Pastoralbesuch von Johannes Paul II. im Juni 1997 ihre Wahlkampfstrategie und entideologisierte ihre Slogans. Der Papst hatte mit eindeutigen Gesten (u. a. Verweigerung eines Handschlags mit Krzaklewski in Tschenstochau) das Seine dazu beigetragen. Darüber hinaus wurde der AWS-Führung von ihren Marketingexperten nahegebracht, daß es aus wahltaktischen Gründen günstiger sei, die weltanschaulichen Fragen in den Hintergrund zu rücken und sich auf soziale und wirtschaftliche Themen zu konzentrieren.

Die Frage nach der Identität der AWS stellt sich nach den ersten Erfahrungen mit der Regierungsbildung noch dringlicher als vor den Wahlen. Die Widerstände von seiten der Christlich-Nationalen (ZChN), der nationalistischen Konföderation für ein unabhängiges Polen (KPN), vom exzentrischen Vorsitzenden der Zentrumsallianz (PC), Kaczyński, und von den Radio „Marija" verbundenen Abgeordneten gegen das Zusammengehen mit der Freiheitsunion und den Koalitionskompromiß insbesondere im Hinblick auf das Personaltableau der UW im neuen Kabinett waren groß. Man muß sich in diesem Zusammenhang in Erinnerung rufen, daß sich die konservativ-katholischen und nationalistisch-xenophoben Kräfte in Polen, die in der AWS-Fraktion eine zahlenstarke Gruppe darstellen, in den zurückliegenden Jahren die aufgeklärte, proeuropäische Freiheitsunion zum Hauptgegner erkoren hatten, gegen den sie in allen Wahlkämpfen seit 1991 mit sehr viel mehr Emotionen und Invektiven zu Felde gezogen waren als gegen die „Postkommunisten". Und mit diesen liberalen „Internationalisten" wie dem neuen Außenminister Bronisław Geremek und dem neuen Finanzminister und Vizepremier Leszek Balcerowicz sitzt man jetzt in einem Boot.

Dauernder Druck von seiten der Abgeordneten, für die symbolische Politik und ideologische Grabenkämpfe grundsätzlich mehr bedeuten als Sachprogramme, droht der neuen, großen Post-Solidarność-Koalition von Anbeginn an. Es bleibt eine später zu beantwortende Frage, ob der AWS-UW-Koalition mehr Erfolg beschieden sein wird als der letzten „großen" Koalition der Solidarność-Nachfolgeparteien unter Ministerpräsidentin *Hanna Suchocka*, die im Sommer 1993 von Krzaklewskis Solidarność-Gewerkschaft gestürzt worden war. Jetzt sitzt Suchocka wieder als Justizministerin in einem Kabinett, dessen parlamentarische Basis der „große Zampano" Krzaklewski als AWS-Fraktionsvorsitzender zusammenhalten muß. Der tut sein Bestes nach autoritärer Manier und hat als Profi-Politiker selbst schon viel dazu gelernt, indem er vergessen lassen will, daß er vor kurzem seine Koalitionspartner noch als „Libertins" oder „ehemalige Funktionäre der PZPR" bezeichnete.

Die Kirche als Dompteur der Rechten?

Ein neues Selbstverständnis der Rolle der katholischen Kirche im politischen Spiel könnte für die „Zivilisierung" der Rechten in Polen von entscheidender Bedeutung werden. Werden die neuen Bischofspersönlichkeiten wie *Tadeusz Pieronek, Henryk Muszyński* und *Józef Życiński* sich in absehbarer Zeit innerhalb des Episkopats durchsetzen und Einfluß auf die sich kirchentreu gebenden katholisch-patriotischen und fundamentalistischen Kreise ausüben können? Im Wahlkampf hatte sich die Kirche offiziell mehr zurückgehalten als in den zurückliegenden Jahren. Wahlempfehlungen wurden „ex cathedra" nicht ausgesprochen. Und nach dem 21. September gab es mehrere Aufrufe von bischöflicher Seite u. a. zur politischen Mäßigung der „Fundamentalisten", die sich wie der Vorsitzende der Christlich-Nationalen *Marian Piłka*, beispielsweise für eine parlamentarische Isolierung der Linksallianz (z. B. Ausschluß aus dem Sejmpräsidium) stark gemacht hatten. Pieronek und Krzaklewski meinten beide, das verstoße gegen die „Grundsätze der politischen Kultur".

Dem ehrgeizigen AWS-Vorsitzenden Krzaklewski ist zuzugestehen, daß er in den letzten Wochen gelernt hat, daß Koalition Kompromiß bedeutet und nicht Unterwerfung. Der Freiheitsunion und auch einflußreichen Politikern aus dem Gewerkschaftsflügel der AWS war es nach den Wahlen darum gegangen, den bereits auf das Präsidentenamt reflektierenden Krzaklewski in eine Koalitionsräson einzubinden und zu verhindern, daß der Gewerkschaftsvorsitzende, der das Amt des Ministerpräsidenten für sich ablehnte, als Fraktionschef und Kontrolleur der Regierung die Erinnerung an das Politbüro vergangener Zeiten wachruft.

Die AWS, die zugleich auch eine Koalition von in den letzten sieben Jahren zu kurz gekommenen katholisch-traditionalistischen Positionen und Politiker darstellt, erhält mit ihrem neuen politischen Gewicht die Chance, die Erfahrung zu machen, daß die große Wende nach rechts in Polen nicht mehr möglich ist und man trotzdem wertorientiert und erfolgreich regieren kann, so wie die Wähler der Linksallianz nach 1993 die Erfahrung machen mußten, daß die große Wende nach links oder die Rolle rückwärts politisch ausgeschlossen war. Wenn die demokratische Rechte in Polen wirklich einen Machtinstinkt entwickelt haben sollte und sich mäßigte, dann gewönne sie die Chance, in eine katholische Volkspartei zu mutieren – wenn nicht, dann würde sie wohl recht bald wieder in den Oppositionsbänken sitzen. Jedenfalls hat diese „große Koalition" aller Post-Solidarność-Kräfte die einmalige Chance zu vergeben, den Reformprozeß in Polen wieder zu beschleunigen und das Land ins 21. Jahrhundert zu führen.

Dieter Bingen

Stockende Reformen

Brasilien gegen Ende der ersten Präsidentschaft Cardoso

Im Herbst 1994 wählte Brasilien den Sozialdemokraten Fernando Henrique Cardoso zum Präsidenten dieses größten Landes Lateinamerikas. Ende 1998 wird sich Cardoso erneut zur Wahl stellen. Bei allen Erfolgen seines wirtschaftlichen Stabilitätskurses blieb der Präsident auf dem Gebiet institutioneller Reformen bisher hinter den Erwartungen zurück.

Zum Regierungsantritt im Januar 1995 übernahm Präsident Cardoso ein Land mit krassen sozialen Problemen, einer Wirtschaft auf Besserungskurs und einer relativ konsolidierten Demokratie. Cardosos Regierungsprogramm bestand im Versprechen, den orthodoxen wirtschaftlichen *Stabilisierungskurs*, den er selbst noch als Finanzminister der vorangegangenen Regierung eingeleitet hatte, fortzusetzen. Außerdem sollten notwendige *strukturelle Reformen* in Politik und Wirtschaft eingeleitet werden. Neben diesen greifbaren politischen Resultaten kündigte Cardoso aber auch einen neuen *politischen Stil* an, der es den brasilianischen Bürgern erlauben sollte, neues Vertrauen in eine von Skandalen erschütterte Politikerklasse zu setzen.

Wie sieht die Bilanz der jüngsten Entwicklung vor dem Hintergrund dieser von der Regierung selbst gesetzten Meßlatte aus? Welchen zusätzlichen Herausforderungen mußte sich die brasilianische Gesellschaft stellen? Wie stehen die Perspektiven für die Zukunft?

Währungsstabilität und Privatisierung

Der große Wahljoker von Cardoso war schon bei der letzten Wahl die *Währungsstabilität*, die er selbst als Finanzminister mit einem orthodoxen Sanierungsprogramm eingeleitet hatte (vgl. HK, Januar 1995, 44 ff.). Nach jahrzehntelanger chronischer Inflation, die Ende der 80er Jahre drastische Ausmaße annahm (mit monatlichen [!] Inflationsraten von 20–40 Prozent) bedeutete der Wechsel zu einer stabilen Währung (derzeit liegen die Raten unter einem Prozent monatlicher Teuerung) eine wirtschaftliche Revolution.
Die Währungsstabilität hat zunächst die Taschen des kleinen Mannes gefüllt, der zuvor mangels inflationsausgleichender Anlagemöglichkeiten sein monatliches Gehalt sprichwörtlich in der Tasche zusammenschrumpfen sah. Preise stellen in einer Wirtschaft mit hoher Inflation bloße Zahlenreihen mit geringer Aussagekraft dar. Da die Kaufkraft gering war, wurden viele Einkäufe auf Raten mit entsprechend hohen Zinsaufschlägen getätigt. Die Unübersichtlichkeit wurde dadurch nur noch erhöht. Durch die ständig notwendigen Lohnanpassungen schließlich wurde jede vernünftige Ausgabenpolitik schon im Familienbudget des kleinen Mannes zu einer mathematischen Herausforderung.

Nur vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, welche wahlpolitische Zugkraft die Einführung einer stabilen Währung hatte. Erst mit einer stabilen Währung war es erstmals wieder möglich, Preisvergleiche langfristig vorzunehmen, Ausgaben zu planen und mit den Einnahmen in Abstimmung zu bringen. Und für die ärmste Schicht, die keinen Zugang zu werterhaltenden Anlagemöglichkeiten über Banken und andere Finanzinstitutionen hat und auf baren Zahlungsverkehr angewiesen ist, bedeutete die Stabilität einen unmittelbaren Wertzuwachs von etwa 30 Prozent des monatlichen Einkommens. Aufgrund dieser Auswirkungen an der mikroökonomischen Basis erklären sich wohl auch die außerordentlich hohen Zustimmungsraten bei Umfragen zur Regierung Cardoso. Die Werte liegen nach drei Regierungsjahren immer noch knapp unter der 50-Prozent-Marke und bilden damit eine solide Basis für eine mögliche Wiederwahl.
Das wirtschaftliche Stabilisierungsprogramm beschränkte sich jedoch nicht nur auf die Währungsstabilität, sondern umfaßte auch die Weiterführung des von Präsident Collor 1990 initiierten *Privatisierungsprogramms* und die Öffnung staatlicher Monopole für private Investitionen. Mit der Privatisierung wird eine wirtschaftliche Entwicklungsphilosophie aufgegeben, die über mehr als ein halbes Jahrhundert bestimmend war in Brasilien: Mangels privater Investitions- und Planungskapazität übernahm der Staat die Initiative durch massive Investitionen in wichtigen Bereichen der Grundindustrie und der Infrastruktur. Seit den 1980er Jahren hat sich diese Situation praktisch umgekehrt.
Einem hochentwickelten Industriepark und weiteren Investitionskapazitäten in privater Hand steht ein öffentlicher Sektor mit leeren Kassen und schwerfälligem Management entgegen. Die Privatisierung wurde dennoch zu einem Kampffeld für die politische Auseinandersetzung zwischen der sozialliberalen Regierungskoalition und der Opposition aus dem linken Lager wie auch von nationalistischen Kräften. Dort wird der Verkauf von zum Teil maroden, zum Teil gut funktionierenden Staatsbetrieben als Ausverkauf der nationalen Interessen gebrandmarkt. Da die Gewerkschaften in Staatsbetrieben besonders gut organisiert sind, handelt es sich aber zum Teil bei dieser Kritik der Privatisierung auch um die Verteidigung handfester Eigeninteressen.

Die Obdachlosen und Landlosen isolieren sich vom politischen System

Trotz der Kürzungen der Regierung auf sozialem Gebiet ist es bisher nicht gelungen, das Defizit des öffentlichen Haushalts auszugleichen. Nach wie vor gibt die brasilianische Regierung mehr aus, als sie einnimmt – wobei die Bedienung der Binnen- und Außenschulden den Zufluß zusätzlicher Milliardenbeträge durch die Privatisierung wieder verschlingt. Die Privatisierung bringt aber zum anderen neue Wachstumsimpulse für die brasilianische Wirtschaft – sowohl durch inländische als auch ausländische Investitionen. Diese sind mehr als nötig in der derzeitigen Situation, die durch hohe Arbeitslosigkeit und weitere Umstrukturierungsmaßnahmen mit anstehenden Arbeitsplatzkürzungen gekennzeichnet ist.

Als Hemmschuh für eine schnellere wirtschaftliche Entwicklung wirkt vor allem die hohe Zinsrate in Brasilien, die zum einen die Nachfrage bremst, zum anderen eine Kreditaufnahme auf dem Kapitalmarkt zur Finanzierung von Investitionen praktisch unmöglich macht. Trotz dieser gespannten Lage kam es in den letzten Jahren nicht zu offenen Arbeitskämpfen in größerem Umfang. Die gravierendsten Arbeitsniederlegungen kamen im öffentlichen Bereich vor:
Zu Beginn der Regierung Cardosos legten die Arbeiter der staatlichen Petrobrás die Arbeit nieder und bedrohten als Zulieferer wichtige Wirtschaftszweige in der Industrieregion zwischen São Paulo und Rio de Janeiro. Sie trafen aber auf eine unnachgiebige Haltung seitens der Regierung, die mit Entlassungen und dem Einsatz von Polizeieinheiten zur Sicherstellung der gesetzlich vorgeschriebenen Mindestproduktion drohte. Mitte 1997 kam es zu einer Streikwelle unter den Militärpolizeieinheiten in mehreren Regionen Brasiliens, die formell jedoch den Bundesstaaten unterstehen. Letztere konnten aufgrund der strategischen Rolle für die Erhaltung der Sicherheit in den Städten eine Lohnerhöhung aushandeln.

Während sich die Arbeiter und Angestellten im formellen Arbeitsmarkt aus Angst vor Entlassungen nicht auf Streiks einlassen oder aber andere Formen der Verhandlung und friedlichen Konfliktlösung fanden, haben sich die Gruppen der Landlosen und zum Teil auch der Obdachlosen in Organisationsformen zusammengeschlossen, die zunehmend isoliert vom offiziellen politischen System der Interessenartikulation und Aggregation agieren.
Die Bewegung der Landlosen MST *(Movimento Sem Terra)* organisiert Besetzungen von ungenutzten Ländereien, um damit gezielt die Regierung zu einer Stellungnahme zu provozieren. Der bürgerlichen Presse fällt es leicht, diese Bewegung durch die sozialistischen Slogans und revolutionären Phrasen als Gegner der Demokratie abzustempeln. Tatsächlich bewegen sich die Anhänger von MST oft eindeutig jenseits der Grenzen der Legalität, so wie auch die Großgrundbesitzer, die zur Verteidigung oder Wiedereroberung ihrer Ländereien oft Gruppen von bewaffneten Söldnern anheuern und nicht selten gezielt Killer auf die Anführer der Landlosen ansetzen. Mehrere Hundert Landlose sind auf diese Weise in den letzten Jahren gewaltsam ums Leben gekommen.

Das Mobilisierungspotential des MST ist enorm und wurde bei einem friedlichen Marsch in die Hauptstadt Brasilia in diesem Jahr erneut unter Beweis gestellt. Neben der direkten Unterstützung durch Landlose und andere von der offiziellen Gesellschaft marginalisierte Gruppen wurde die Bewegung jedoch auch zur Symbolfigur für die krasse soziale Ungleichheit in Brasilien. Gerade unter Studenten und Intellektuellenkreisen genießen die Vertreter des MST ein hohes Ansehen.
Da die offizielle Politik das Thema der sozialen Ungleichheit stillschweigend von einem Ziel staatlicher Umverteilungspolitik zu einer Folge wirtschaftlicher Wachstumsprozesse umdefiniert hat, finden Bewegungen wie das MST immer schwerer Anschluß an die bestehende Parteienlandschaft. Das Verschanzen der Regierung hinter formellen Rechtspositionen und die Isolierung des MST oder ähnlicher Bewegungen in einer revolutionären Mystik sind ein bedrohliches Zeichen für die begrenzte Kapazität der brasilianischen Demokratie, Kanäle für eine friedliche Artikulation von Interessen und zumindest mittelfristig Perspektiven für eine zufriedenstellende Konfliktlösung zur Verfügung zu stellen.

Stärkung des Parteiensystems nur durch Reform des Wahlrechts

Während noch vor einem Jahrzehnt eine diffuse Hoffnung bestand, die Rückkehr zur demokratischen Regierung könne auch die wirtschaftlichen und sozialen Probleme mit einem Schlag lösen, wurde in den letzten Jahren in Brasilien zunehmend das Bewußtsein für die Bedeutung der *institutionellen Ausgestaltung* demokratischer Herrschaft geschärft. Zu den problematischen Bereichen gehören in Brasilien das gespannte Verhältnis zwischen Kongreß und Exekutive, das labile Parteiensystem sowie der teuere und aufwendige Wahlprozeß. Probleme in diesem Bereich werden mitverantwortlich gemacht für die Schwierigkeiten vergangener Regierungen, konsistente Lösungen für anstehende Herausforderungen zu erarbeiten und diese in die politische Praxis umzusetzen.
Den Reforminitiativen zu einer Änderung institutioneller Rahmenbedingungen wird deshalb eine entscheidende Rolle für eine dauerhafte Konsolidierung der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung zugeschrieben. Viele dieser Reformen sind abhängig von Änderungen der 1988 verabschiedeten neuen Verfassung Brasiliens. Diese wiederum sind nur möglich bei Zustimmung von drei Fünftel der Abgeordneten in aufeinanderfolgenden Lesungen und noch dazu in beiden Häusern des brasilianischen Kongresses – einem sehr langwierigen und von breiter Zustimmung abhängigen Verfahren.

Politische Beobachter sind sich darüber einig, daß eine Stärkung des Parteiensystems – einer der Grundfesten jeder modernen Demokratie – nur sehr schwer ohne eine grundlegende *Reform der Wahl- und Parteiengesetzgebung* möglich ist. So wird es unter anderem dem Wahlmechanismus zugeschrieben, daß Wahlen in Brasilien zum einen teuer sind und der gewählte Kongreß zum anderen keine geeignete Basis für eine dauerhafte Regierungspolitik darstellt. Weil der Wahlkampf auf Landesebene und nicht in kleinen Wahlkreisen ausgetragen wird und die Parteien bei der Aufstellung der Kandidaten nur eine marginale Rolle spielen, setzen sich eher Figuren mit großer Popularität oder einem dicken Portemonnaie (Publikumsstars, Fernsehmoderatoren etc.) durch als gestandene Parteipolitiker.
Das sind nicht die besten Voraussetzungen für die Bildung stabiler Regierungsmehrheiten oder einer konsequenten Oppositionspolitik. Im besten Fall bedeutet dies, daß die Abgeordneten sich bei Abstimmungen nicht an vorher abgestimmten Parteipositionen, sondern an individuellen Einschätzungen orientieren. Damit ist jede Abstimmung trotz vorheriger Abstimmung zwischen den Parteien mit einer gehörigen Portion an Unwägbarkeiten verbunden.
Nicht selten aber steht bei den individuellen Entscheidungen der Volksrepräsentanten nicht mehr das Gemeinwohl sondern der private Nutzen im Vordergrund. Das Mandat kommt dann einer Ware gleich, die an jeden beliebigen Käufer verschachert wird. Neben Interessengruppen und Baufirmen, die sich um öffentliche Aufträge bewerben, muß sich oft auch die Regierung die Unterstützung dieser opportunistischen Manövriermasse im Kongreß durch Zugeständnisse einhandeln.

Von der Einführung eines am bundesrepublikanischen Modell orientierten personalisierten Verhältniswahlrechts erhoffen sich viele brasilianische Spezialisten eine stärkere Anbindung der Politiker an den Auftrag der Vertretung der Volksinteressen und an die politischen Parteien. Die Reformdiskussion ist eingeleitet, wird aber wohl in der laufenden Legislaturperiode nicht mehr zur Abstimmung kommen.

Ein weiterer Aspekt der Reform ist die *Wahlkampffinanzierung* – ein heikles Thema in einem Land, wo die Gesetzgebung weit hinter der Realität hinterherhinkt. Wahlen sind in Brasilien nur mit sehr hohen Ausgaben zu bestreiten. Für Kongreßmandate werden sechsstellige, für das Präsidentenamt achtstellige Summen angegeben. Ein Gutteil der Gelder, die als private Spenden in die Wahlkampfkassen der einzelnen Kandidaten fließen, werden später in Form überhöhter Zahlungen für staatliche Aufträge wieder an die entsprechenden Baufirmen oder andere Privatunternehmen zurückbezahlt. Indirekt und auf dunklen Umwegen trägt also der Steuerzahler damit schon heute die Wahlkampfkosten. Hier zeigt sich einmal mehr, daß eher institutionelle als kulturelle Aspekte verantwortlich sind für korrupte Amtspraktiken der Volksvertreter.

Parlamentarismus oder Präsidentialismus?

Ein Reformvorschlag ist nun, die Wahlkampfkosten der Parteien zu einem Teil direkt aus offiziellen Mitteln zu vergüten, um sie transparenter zu gestalten und gerechter zu verteilen und um die für die spätere politische Praxis hinderliche enge Verbindung zwischen Politikern und Privatfirmen zu verhindern. Auch hier handelt es sich aber um eine Initiative, die noch nicht alle Instanzen durchlaufen hat und deshalb allenfalls in der Zukunft Früchte tragen kann.
Eine entscheidende Änderung, von der sich viele Beobachter eine Verbesserung des gespannten Verhältnisses zwischen Kongreß und Präsidentenamt ausrechnen, bestünde in der Einführung eines *parlamentarischen Regierungssystems*. Da gegenwärtig ein gewählter Präsident nicht automatisch mit einer Regierungsmehrheit im Kongreß rechnen kann, muß die Zustimmung zu Gesetzesinitiativen oft durch die Vergabe von Ämtern oder öffentlicher Gelder an einflußreiche Gruppen oder auch an einzelne Hinterbänkler erhandelt werden. Trifft der Präsident auf harten Widerstand im Kongreß, so kann er auch gegen dessen Willen mit zeitlich befristeten vorläufigen Gesetzesdekreten *(medida provisória)* regieren. Beide Situationen deuten auf Reibungsverluste im Verhältnis zwischen Regierung und Kongreß hin und von beiden haben die zivilen Präsidenten in den letzten Jahren ausgiebig Gebrauch gemacht.

In einem parlamentarischen Regierungssystem steht und fällt der Regierungschef mit der Mehrheit im Parlament. Konflikte dieser Art sind also weitgehend ausgeschlossen oder würden bald durch einen Amtswechsel gelöst werden. Nun wurde die Einführung des Parlamentarismus in einem Plebiszit im Jahr 1993 abgelehnt. Dennoch scheinen sich die Vertreter dieser Option mit dem Ergebnis nicht zufriedenzugeben und eine Neuauflage der Debatte nicht auszuschließen.
Zu den Verfechtern des Parlamentarismus gehört auch der derzeitige Präsident Cardoso. Auch wenn dies nicht unbedingt mit der politischen Praxis in Zusammenhang zu brin-

Religion im Pluralismus



NEU

192 Seiten, Paperback,
DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26367-X

In der pluralen Gesellschaft sind Kirchen nur noch ein „Anbieter", ein „Dienstleister" neben anderen, wenn es um Religion und Glauben als Weltdeutung und Lebensgestaltung geht. Der Pluralismus hat die Kirchen nicht nur nach „außen", sondern auch nach „innen" verändert.
Die klassischen Gemeindeformen haben selbst für viele Gläubige oftmals eher ausschließenden als einladenden Charakter. Es gilt, die „neuen" Gelegenheiten für pastorale Kommunikation und die bewegten „Zwischenräume" für mögliche Begegnungen wahrzunehmen – ohne Berührungsängste.
Gestützt auf zahlreiche Umfragen und Untersuchungen benennt und erklärt Michael N. Ebertz nüchtern die Fakten, die alle diejenigen kennen sollten, die sich um die Zukunft von Religion, Glauben und Kirche Gedanken machen.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung, oder direkt beim Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
Tel. 0761 / 2717-328 - Fax 0761 / 2717-360

HERDER

gen ist, kann doch nicht übersehen werden, daß sein Regierungsstil deutlich Züge eines parlamentarischen Systems trägt. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern legt der Präsident großen Wert auf die Bildung einer soliden Regierungsmehrheit im Kongreß. Die wichtigen politischen Fragen und die Besetzung der Ministerien werden mit den Koalitionspartnern abgestimmt. Sicherlich ist auch ein gewisses Verhandlungsgeschick des Präsidenten für diesen kollegialen Führungsstil unter den Spitzenpolitikern der Koalition verantwortlich.

Aber momentane personelle Konstellationen sind nicht mit institutionellen Lösungen zu vergleichen und die Gefahr, daß eine charismatische Figur während eines Wahlkampfes vorübergehend Aufwind bekommen und gewählt werden kann, ohne über entsprechenden Rückhalt im Kongreß zu verfügen, schwebt weiterhin über dem brasilianischen Präsidentialismus.

Die einzige wichtige Änderung im Hinblick auf das politische System, die bereits verabschiedet wurde, bezieht sich auf die Möglichkeit der *Wiederwahl des Präsidenten, der Gouverneure und der Bürgermeister*. Das Verbot einer zweiten Kandidatur direkt nach einer Amtsperiode hat eine lange Tradition in der brasilianischen Verfassungsgeschichte. Dahinter steht die Befürchtung, daß der aktuelle Amtsinhaber den Regierungsapparat zu seinen eigenen Gunsten im Wahlkampf einsetzen und somit ungleiche Wettbewerbsbedingungen gegenüber anderen Kandidaten schaffen kann. Die Realität hat gezeigt, daß dies auch durch das Verbot der Wiederwahl nicht verhindert werden kann, da jeder Amtsinhaber einen von ihm ausgewählten Nachfolger durch wahlkampfwirksame öffentliche Ausgaben ins Amt zu heben suchte.

Reformen in der Wirtschafts- und Sozialordnung

Der durch die Verfassung verordnete personelle Wandel hatte auf der anderen Seite hohe Kosten, denn die neuen Amtsinhaber führten die angefangenen Projekte des Vorgängers meist nicht fort, sondern initiierten neue Projekte, die mit ihrem Namen verbunden waren – und die dann wiederum von ihren Nachfolgern jäh abgebrochen wurden. Der Preis für den Wechsel, den der Steuerzahler zu tragen hatte, schien also größer als der politische Nutzen, den die Demokratie davon hatte.

Die Verabschiedung dieser Verfassungsänderung wurde von der Regierung mit besonderer Dringlichkeit vorangetrieben. Dadurch wird es nun möglich, daß bei der nächsten Wahl Ende 1998 neben den gegenwärtigen Gouverneuren auch der Präsident Cardoso für eine weiteres Mandat kandidieren kann. Ein Beigeschmack von Kasuismus – auf besondere Situationen zugeschnittene allgemeine Regeln – konnte dabei nicht ausbleiben, insbesondere wenn man diese relativ rasche Verfassungsänderung mit dem langsamen Reformprozeß in anderen, ebenso wichtigen Bereichen, an denen die Regierung offensichtlich weniger Interesse zeigt, vergleicht.

Auch in wichtigen anderen Bereichen sind Reformen notwendig, um Perspektiven für die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung zu eröffnen. Zum einen gehört dazu eine Umstrukturierung der brasilianischen *Rentenversicherung*, die der Mehrheit der Empfänger nur einen gesetzlich gesicherten Minimallohn auszahlt, vielen privilegierten Gruppen aber bereits nach einer relativ geringen Arbeitszeit von 25 Jahren eine Rente in voller Lohnhöhe auszahlt. Daß die Rentenansprüche sich nicht nach dem Beitragsprinzip und einer festen Altersgrenze, sondern nach Beitragsjahren und dem letzten Gehalt richten, führt dazu, daß Vierzigjährige oft bereits eine Alterspension von einer Arbeit erhalten und sich dann um einen weiteren Arbeitsplatz in ihrem Fachbereich bewerben. Diese Verzerrungen haben das Rentenversicherungssystem in wenigen Jahrzehnten an den Rande des finanziellen Kollapses gebracht Eine Änderung dieser Regelung wird bereits seit mehreren Jahren im brasilianischen Kongreß diskutiert, konnte aber wegen verschiedener Widerstände bisher nicht endgültig verabschiedet werden.

Anhaltende Korruptionsskandale

Auch die Umstrukturierung des brasilianischen *Steuersystems* ist notwendig, um die öffentlichen Einnahmen zu sichern und eine gerechtere und wirtschaftlich rationalere Verteilung der Steuerlast zu sichern. Bisher zahlen wenige Steuerzahler relativ hohe Beiträge – sowohl als Privatpersonen als auch als Unternehmen. Außerdem ist die Steuergesetzgebung so komplex und die Kontrolle so gering, daß bei Steuerfahndungen die meisten ungeschoren davonkommen. Von einer Vereinfachung der Steuergesetzgebung, einer Senkung der Steuerlast und einer Stärkung indirekter Besteuerung wird deshalb erwartet, auch Teile der Schattenwirtschaft zu erfassen und damit die derzeitige Einnahmenhöhe zu halten oder gar zu erhöhen. Die Diskussion über dieses Thema hat jedoch kaum begonnen.

Weiter vorangeschritten ist die Diskussion um die *Reform des Staatsapparates*, die den schwerfällig gewordenen bürokratischen Apparat auf neue Managementherausforderungen vorbereiten soll. Zur Diskussion stehen hier leistungsorientierte Beförderungskriterien, flexiblere Arbeitsverhältnisse, effizientere Kontrollmechanismen und vor allem eine Neudefinition staatlicher Sicherungs-, Ordnungs- und Leistungsfunktionen. Die Regierung hat bereits im letzten Jahr einen Vorschlag zur Reform des Verwaltungsapparates vorgelegt, der im wesentlichen auf diese Punkte eingeht. Er wird derzeit im Kongreß diskutiert und soll noch vor den Neuwahlen verabschiedet werden.

Cardoso konnte also das Versprechen einer Fortführung des wirtschaftlichen Stabilisierungskurses einhalten, blieb aber im Bereich der institutionellen Reformen weit hinter den Erwartungen zurück. Im Hinblick auf das Ziel, durch einen neuen politischen Stil das Vertrauen in die brasilianische Po-

litik wiederherzustellen, kann ebenfalls nur von Teilerfolgen gesprochen werden. Bereits im ersten Amtsjahr erstickte die Regierung Cardoso Berichte über angebliche Schmiergeldzahlungen im Zusammenhang mit dem Informations- und Abwehrsystem für den Amazonasraum SIVAM. Obgleich hohe Regierungsangestellte und Politiker im Verdacht standen, an einer Manipulation der Ausschreibung beteiligt zu sein, wurde der Skandal unter den Teppich gekehrt und die Entscheidung beibehalten.

Die Untersuchung einer Spendenliste, die in den Archiven einer bankrotten Bank gefunden wurde und auf der namhafte Mitglieder der Regierungskoalition aufgelistet waren, verlief im Sande. Auch unterscheidet sich die Verhandlungspraxis der Regierung im Kongreß nicht wesentlich von der vorangegangener Regierungen. Im Zusammenhang mit der Abstimmung um die Verfassungsänderung, welche die Wiederwahl des Präsidenten ermöglichte, wurden mit hoher Wahrscheinlichkeit einzelne Abgeordnete mit sechsstelligen Dollarbeträgen aus der Regierung nahestehenden Kreisen abgegolten. Die Regierung konnte die Einrichtung einer parlamentarischen Untersuchungskommission im Kongreß unter Einsatz ihres Einflusses verhindern. Eine vom Präsidenten des Abgeordnetenhauses eingesetzte kleine Untersuchungskommission mit reduzierten Vollmachten kam zu keinen Ergebnissen, obgleich die fraglichen Abgeordneten die entsprechenden Geldzahlungen in Tonbandaufzeichnungen zugegeben hatten.

Vor dem Hintergrund der Aufdeckung anderer Skandale in Politik und Verwaltung durch parlamentarische Untersuchungskommissionen oder durch die Staatsanwaltschaft, für deren Untersuchung offensichtlich ein größerer politischer Freiraum besteht und die deshalb mit mehr Energie verfolgt werden, nehmen sich solche Manöver der Regierung zur Protektion von Mitgliedern der Koalition in Regierung und Kongreß nicht besonders günstig aus.

Dennoch scheint eine Wiederwahl des amtierenden Präsidenten im nächsten Jahr für eine weitere Amtsperiode derzeit noch sehr wahrscheinlich. Zum einen, weil die wirtschaftlichen Erfolge im Zusammenhang mit der Währungsstabilisierung immer noch als Markenzeichen dieser Regierung gelten. Zum anderen zeichnet sich aus den Reihen der Opposition jedoch auch kein aussichtsreicher Gegenkandidat ab. Im Hinblick auf die programmatischen Alternativen scheint die Situation ähnlich. Die Herausforderung scheint darin zu bestehen, mit mehr Kompetenz, nicht aber mit einem alternativen Programm zu werben. Aber bis zur Wahl können zum einen wirtschaftlich unvorhersehbare Änderungen der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen eintreten. Zum anderen bleibt aber auch noch genügend Zeit für den Aufstieg neuer charismatischer Führungsfiguren. *Bruno Wilhelm Speck*

„Hermeneutik des Vertrauens“

Ein Gespräch mit dem evangelischen Systematiker Gunther Wenz

Im Zentrum der ökumenischen Diskussion steht derzeit die Gemeinsame Erklärung von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund zur Rechtfertigungslehre (vgl. den Text: HK, April 1997, 191 ff.). Wie tragfähig ist der darin erreichte Konsens? Welche Schritte stehen jetzt auf dem Weg zur Einheit der Kirchen an? Darüber sprachen wir mit Professor Gunther Wenz, Ordinarius für Systematische Theologie an der Münchner Evangelisch-Theologischen Fakultät und Verfasser eines zweibändigen Werks über die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Wenz, die Gemeinsame Erklärung von Lutheranern und Katholiken zur Rechtfertigungslehre schlägt im deutschen Protestantismus derzeit hohe Wellen. Theologen melden sich kritisch oder unterstützend zu dieser Konsenserklärung zu Wort, in den kirchleitenden Organen wird sie diskutiert. Wie sieht Ihre Prognose für die Gemeinsame Erklärung aus?

Wenz: Ein in der Sache so unverdächtiger Mann wie Reinhard Frieling vom Konfessionskundlichen Institut in Bensheim hat die Meinung geäußert, es gebe keine Alternative zur Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung. Dem kann ich mich nur anschließen. Die Gemeinsame Erklärung beansprucht, ein differenzierter Konsens zu sein und entsprechend wird auch die Zustimmung ausfallen. Unbeschadet verbleibender Unterschiede in der Lehre, die weiterhin bestehen, wird die lutherische Seite dem wichtigsten Ergebnis des Dokuments beipflichten: Die gegenwärtige Rechtfertigungslehre der katholischen Kirche wird aufgrund der erzielten Übereinstimmungen von den Verurteilungen der lutherischen Bekenntnisschriften nicht getroffen. So besagt es der durch die lutherische Bischofskonferenz empfohlene, von der Generalsynode der VELKD als Empfehlung an die Gliedkirchen weitergegebene Beschlußvorschlag.

HK: Nun haben protestantische Kritiker an der Gemeinsamen Erklärung in der letzten Zeit aber ziemlich schweres Geschütz aufgefahren. Von Ihrem Zürcher Kollegen Dal-

ferth z. B. war zu lesen, die Erklärung sei in der jetzt vorliegenden Form nicht zustimmungsfähig, da sie die evangelischen Kirchen auf eine vorreformatorische Position festlege. Kann man sich über diese und ähnliche kritische Stimmen einfach hinwegsetzen?

Wenz: Man muß zunächst Verständnis haben für die schwierige Situation der deutschen Lutheraner angesichts der Gemeinsamen Erklärung. Sie sind zum einen in den Lutherischen Weltbund eingebunden und zur Wahrnehmung jener universalkirchlich-ökumenischen Beziehung verpflichtet, die nach reformatorischer Lehre unveräußerlich zum Wesen der Kirche gehört. Zum anderen haben sie ihren Platz in der EKD und müssen versuchen, auf dieser Ebene nach Möglichkeit gemeinsam zu handeln. Diese Schwierigkeit besteht zunächst einmal ganz unabhängig von kritischen Äußerungen einzelner Theologen. Deshalb ist auch der Prozeß der Rezeption der Gemeinsamen Erklärung gerade im deutschen Protestantismus sehr komplexer Natur. Hinzu kommt, daß es unter protestantischen Bedingungen prinzipiell nicht möglich ist, Entscheidungen gleichsam von oben herab zu diktieren. Denn das entscheidende Wort liegt bei den Landeskirchen und ihren Synoden. Das macht die Angelegenheit einerseits schwieriger; auf der anderen Seite gewinnt der kirchliche Rezeptionsprozeß dadurch an Öffentlichkeit und wirksamer Breite.

HK: Die deutschen Lutheraner sind nicht nur LWB-Mitgliedskirchen, sondern haben auch die Leuenberger Konkordie zur Kirchengemeinschaft mit den unierten und reformierten Kirchen unterzeichnet…

Wenz: Die Rücksichtnahme auf Leuenberg ist zweifellos geboten. Sie darf aber nicht zur Folge haben, daß die unierten oder reformierten Kirchen den Lutheranern vorschreiben, welches die authentische Wahrnehmung ihrer Lehre sei bzw. was sie ökumenisch zu tun oder zu lassen hätten. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft ist ein hohes Gut, aber sie ist nicht auf Homogenität, sondern auf eine differenzierte Sicht des Verhältnisses der reformatorischen Kirchen untereinander angelegt. Der Bekenntnisstand der angeschlossenen Kirchen wird durch Leuenberg bekanntlich nicht angetastet.

„Die Reformation war nicht auf Etablierung konfessioneller Kirchentümer angelegt“

HK: Hat der jetzt vorliegende Text der Gemeinsamen Erklärung aus lutherischer Sicht wirklich erhebliche Schwachstellen oder schießen die Kritiker mit ihren Einwänden über das Ziel hinaus?

Wenz: Man sollte sich durch die kritischen Einwände nicht davon abhalten lassen, unvoreingenommen wahrzunehmen, was im Text steht. Nehmen Sie beispielsweise den Artikel 16, wo es heißt: „Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.“ Das ist doch gegenüber den Kontroversen des 16. Jahrhunderts ein unbestreitbarer Fortschritt! Die Kritik an der Gemeinsamen Erklärung arbeitet demgegenüber teilweise mit problematischen Alternativen. So kann man z. B. nicht die sakramentale Vermittlung des Rechtfertigungsglaubens gegen eine worthafte stellen. Die von Karl Barth im letzten Teilband seiner „Kirchlichen Dogmatik“ entworfene Sakramenten-, speziell Tauflehre, auf die sich eine solche Gegenübersetzung gegebenenfalls stützen könnte, ist unter lutherischen Voraussetzungen sicher nicht konsensfähig.

HK: Einem katholischen Beobachter der innerprotestantischen Diskussion kommt es so vor, als würden manche Kritiker des Rechtfertigungskonsenses in der Gemeinsamen Erklärung mit einem zugespitzten Verständnis des Reformatorischen arbeiten, das zu sehr Konstrukt zur heutigen Profilierung ist, aber den historischen Befund verkürzt. Trügt dieser Eindruck?

Wenz: Nicht ganz! Die Reformation war ja nicht auf Etablierung konfessioneller Kirchentümer hin angelegt. Ihr Ziel war vielmehr die Reform der einen, heiligen, apostolischen und katholischen Kirche, wobei „katholisch“ hier selbstverständlich nicht als Konfessionsbezeichnung gemeint ist. Am Anfang der Reformation standen Fragen praktischer Kirchenreform wie etwa der Zölibat, der Laienkelch, die Revision des Meßkanons oder die Rechte der Bischöfe. Natürlich waren diese Fragen auf evangelischer Seite durch eine ursprüngliche Einsicht motiviert, die in engster Verbindung mit der Rechtfertigungslehre steht. Aber die Rechtfertigungslehre darf als Speziallehre, die sie nun einmal auch ist, nicht zum axiomatischen und zeitinvarianten Prinzip des Protestantismus stilisiert werden. Prinzipielle Bedeutung kommt ihr nicht eigentlich in ihrer spezifischen Gestalt, sondern in ihrer Funktion zu, gleichsam regulative Idee des Gesamtzusammenhangs reformatorischer Dogmatik in konstruktiver und kritischer Hinsicht zu sein. In diesem und nur in diesem Sinne bezeichnet die Rechtfertigungslehre Mitte und Grenze reformatorischer Theologie: Mitte, insofern sie, wie auch die Gemeinsame Erklärung sagt, alles auf Christus hin orientiert; Grenze, sofern sie die Leugnung des Sachverhaltes, daß Gott der Richter und Retter und der Mensch der zum Heil bestimmte Sünder vor Gott ist, als wahrheitswidrigen Irrtum erkennen läßt.

HK: Hinter den einzelnen Kritikpunkten gegenüber der Gemeinsamen Erklärung wie auch gegenüber früheren Ergebnissen des lutherisch-katholischen Dialogs in Teilen der evangelischen Theologie steht der Vorwurf, die lutherische Seite mache gegenüber Rom zu viele Zugeständnisse und werfe sich dem katholischen Partner gleichsam widerstandslos in die Arme. Sehen Sie diesen Drang nach Rom unter Preisgabe des unverwechselbar Reformatorischen?

Wenz: Ich halte diesen Vorwurf für unbegründet. Charakteristikum protestantischer Identität ist es, eine in sich differenzierte zu sein bzw. über ein reflektiertes Bewußtsein der eigenen Differenziertheit zu verfügen. Schon in seinen Anfängen war der Protestantismus doch alles andere als eine einheitliche Größe. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kam es nicht zuletzt im binnenreformatorischen Bereich zu einer massiven Konfessionalisierung, so daß man im Blick auf die damaligen Verhältnisse von einer vergleichbaren Distanz des Luthertums zu Rom wie zu Genf sprechen kann. Die Auseinandersetzungen um die Abendmahlslehre, die Christologie und die Prädestinationslehre haben zu weit mehr Verwerfungen zwischen Wittenberg und Genf geführt als zwischen Wittenberg und Rom! Ein seiner selbst bewußter Protestantismus sollte diesen historischen Sachverhalt nicht verdrängen. Für heute wäre daraus zu lernen, daß zum Protestantismus der produktive Umgang mit Differenzen gehört, daß man die Chancen der damit gegebenen Flexibilität für das Gespräch zwischen den Konfessionen wahrnehmen sollte, anstatt die verschiedenen Stränge dieses Gesprächs gegeneinander auszuspielen.

„Die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre darf nicht folgenlos bleiben"

HK: Was hieße das für den heutigen ökumenischen Gesprächszusammenhang der lutherischen Kirchen?

Wenz: Daß es z. B. nicht angeht, die Bestrebungen im skandinavischen Luthertum hinsichtlich einer Kirchengemeinschaft mit den Anglikanern, wie sie sich in der Vereinbarung von Porvoo niedergeschlagen haben, von vornherein negativ zu bewerten. Wie immer man einzelne Formulierungen in der Erklärung von Porvoo beurteilt: Man sollte die Möglichkeiten dieses Prozesses offensiv wahrnehmen, etwa im Hinblick auf die Fragen des Bischofsamtes. Von evangelischer Seite muß klar gesagt werden, daß das Bischofsamt weder Identitäts- noch Kontinuitätsgarant der christlichen Wahrheit sein kann. Innerhalb dieses Rahmens besteht aber dann für Lutheraner ein beträchtlicher Raum für Überlegungen zur Gestaltung eines übergemeindlichen Amtes der Kirchenleitung. Der Protestantismus muß in diesem Zusammenhang unter anderem auch dies zur Kenntnis nehmen, daß Deutschland und – selbst! – Bayern ekklesiologisch gesehen sekundäre Größen sind. Zum Thema Internationalität kann viel vom römischen Katholizismus gelernt werden, wie umgekehrt der Katholizismus von der reformatorischen Tradition einiges zum Thema Dezentralisierung und Regionalisierung in ekklesiologischer und kirchenpraktischer Hinsicht lernen kann. Das setzt freilich voraus, daß der Katholizismus das Faktum, ein konfessionelles Kirchentum neben anderen zu sein, konsequenter als bisher sich zu Bewußtsein bringt und in den ekklesiologischen Begriff, den er von sich selbst hat, integriert.

HK: Dann böte der Konsens in der Rechtfertigungslehre, den die Gemeinsame Erklärung zum Ausdruck bringt, also eine Chance für die katholische wie für die protestantische Seite, die jeweilige konfessionelle Gestalt daraufhin zu befragen, inwiefern sie für eine größere Gemeinschaft der Kirchen geöffnet werden kann?

Wenz: Die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre darf nicht folgenlos bleiben und sie muß es auch nicht, etwa in der nach wie vor zwischen den Konfessionen strittigen Amtstheologie. Die ethische Pointe der gemeinsamen rechtfertigungstheologischen Einsicht besteht doch darin, daß wir Menschen fürsorgliche Werke der Liebe nur dann tun können, wenn wir im Glauben von der Sorge um das eigene Seelenheil entlastet sind. Wahrheitstheoretisch gewendet hieße das aber: Wir können Zeugen der Wahrheit Jesu Christi nur in der Gewißheit sein, daß die Wahrheit Gottes sich selbst zu bewähren vermag. Rechte Zeugenschaft gibt es nur unter der Voraussetzung, daß der bezeugte Herr sich selbst lebendig zu bezeugen vermag: das macht die menschlichen Zeugen nicht überflüssig, aber bewahrt sie davor, sich selbst und ihre institutionellen Absicherungen zu überschätzen.

HK: Nicht erst seit der Diskussion um die Gemeinsame Erklärung steht die These im Raum, das Gespräch zwischen Lutheranern und Katholiken im Bemühen um kirchliche Gemeinschaft könne nicht zum Ziel führen, weil es zwischen katholischem und protestantisch-reformatorischem Verständnis der Beziehung von Gott und Mensch eine nicht zu überwindende Grunddifferenz gebe. Wenn dem so wäre, könnte man den Dialog zumindest in der jetzigen Form ja gleich einstellen …

Wenz: Natürlich lassen sich die konfessionellen Unterschiede weder im Blick auf die Reformationszeit noch auf die Folgegeschichte in Abrede stellen. Aber ich halte die Rede von Grunddifferenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus für unproduktiv und verzichte bewußt auf diese Terminologie. Wenn wirklich kontradiktorische Gegensätze zwischen den Konfessionen bestünden, wäre das ökumenische Gespräch und das Bemühen um gemeinchristliche Verbindlichkeiten schwerlich sinnvoll. Das heißt nicht, es gebe keine Unterschiede in der Vorstellung davon, was sichtbare Einheit zwischen ehemals getrennten Kirchen meint. Richtig ist auch, daß eine wirkliche Verständigung nur möglich ist, wenn man sich in die jeweiligen konfessionellen Herkunftszusammenhänge vertieft und nicht einen kleinsten gemeinsamen Nenner zum Nonplusultra erhebt. Gleichwohl sollte man sich nicht von der Annahme kontradiktorischer Gegensätze der Konfessionen leiten lassen, wenn man anhand ihrer jeweiligen Traditionen das Gemeinchristliche zu ergründen sucht.

HK: Die katholische Kirche hat sich auf dem Zweiten Vatikanum intensiv mit ihrer Tradition befaßt und dabei wichtige ekklesiologische Akzente gesetzt, gerade auch in ökumenischer Hinsicht. Wie nimmt sich diese Neuorientierung im heutigen Rückblick für einen protestantischen Ökumeniker aus?

Wenz: Nehmen Sie die Formulierung in Nr. 8 von „Lumen Gentium", wonach die eine Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche „subsistiert". Aus evangelischer Sicht ist diese Formel zum Selbstverständnis der katholischen Kirche zwar nicht unproblematisch, aber sie markiert doch einen erheblichen Fortschritt gegenüber einer unmittelbaren Identifizierung der Kirche Jesu Christi mit der römisch-katholischen Kirche, wie sie vor dem Zweiten Vatikanum selbstverständlich war. Der Katholizismus ist also durchaus in der Lage, Leistungen der Selbstunterscheidung und der Selbstrelativierung zu erbringen und sich so auch auf dem gemeinsamen Weg zur Einheit der Kirchen stärker zu öffnen.

„Der Protestantismus kennt einen reflektierten Umgang mit seinen Ausprägungen"

HK: Wo wäre dann für Sie heute eine solche wünschenswerte katholische Selbstunterscheidung geboten?

Wenz: Die katholische Kirche könnte und sollte noch stärker das Bewußtsein ausprägen, daß zwar das Amt eine wichtige und unentbehrliche Funktion für die Einheit der Christen hat und der Einheitsdienst des Amtes in diesem Sinn als ein „iure divino", also nach göttlichem Recht gesetzter zu betrachten ist, daß aber nicht das Amt als solches die Identität der Kirche zu sichern und zu gewährleisten vermag. Hier sehe ich ein weites Feld, auf dem katholische und reformatorische Ausprägungen des Christlichen voneinander lernen können. Die produktivste ökumenische Verständigungssituation besteht dort, wo beide Seiten ihre eigenen Aporien wahrnehmen, eingestehen und aufzuarbeiten beginnen.

HK: Nicht nur auf katholischer Seite steht die weitere Entwicklung des Verhältnisses zu den anderen christlichen Kirchen in enger Verbindung zur Diskussion um Reformen in der eigenen Kirche. Für die protestantische Seite gilt dieser Zusammenhang in noch stärkerem Maß. Steckt nicht hinter der Diskussion über die Gemeinsame Erklärung letztlich ein Streit um protestantische Identität?

Wenz: Man sollte die zweifellos vorhandenen innerprotestantischen Differenzen nicht dramatisieren. Im Protestantismus müssen heute die traditionellen konfessionellen Stränge ebenso ihren Platz haben wie das Erbe der Aufklärung, dem sich im übrigen ja auch die katholische Kirche z. B. mit den Aussagen des Zweiten Vatikanums über Religions- und Gewissensfreiheit in erstaunlichem Maß geöffnet hat. Es ist doch gerade die Stärke des Protestantismus, daß er einen reflektierten Umgang mit seinen unterschiedlichen Ausprägungen erlaubt. Es gibt die ökumenische Zielvorstellung von der „versöhnten Verschiedenheit"; sie müßte auch und gerade für das Verhältnis der verschiedenen Strömungen im gegenwärtigen Protestantismus gelten.

HK: Sind die Unterschiede zwischen einem bewußt an der Reformation und ihren Bekenntnissen orientierten und einem „freien", vor allem auf das Erbe der Aufklärung setzenden Protestantismus heute nicht so groß, daß sie sich nicht mehr unter dem Mantel einer „versöhnten Verschiedenheit" verstecken lassen?

Wenz: Es gibt so etwas wie einen Protestantismus außerhalb der Kirche, und es kann ihn auch legitimerweise geben. Aber er hat eine Überlebenschance nur im Zusammenhang mit einem formierten Kirchentum. Und zum Prozeß der Formierung der Kirche unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen gehört auch eine Neubesinnung auf die reformatorische Bekenntnistradition. Sie darf nicht im Sinn einer Restauration mißverstanden werden; es geht nicht ohne das Bewußtsein der historischen Distanz zu den Gestalten des 16. Jahrhunderts und ihrem Zeugnis. Aber die Reformationskirchen würden aufhören, solche zu sein, wenn sie sich nicht mehr in einer zwar kritischen, aber bewußt bejahten Kontinuität mit ihrer Herkunft verstehen würden. Das muß auch für den sogenannten Neuprotestantismus gelten, unabhängig von der Frage nach der genaueren Verhältnisbestimmung zwischen ihm und dem sogenannten Altprotestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts. Allerdings darf sich, wie schon gesagt, protestantische Identitätsvergewisserung heute nicht in einem verengten Sinn konfessionalistisch vollziehen, ebensowenig wie katholische. Schließlich ist gerade im Blick auf die Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen und Religionen das gemeinsame christliche Zeugnis wichtiger als die Pflege konfessioneller Besonderheiten.

HK: Die Gemeinsame Erklärung weist über sich hinaus, indem sie auf die Fragen verweist, die zwischen Katholiken und Lutheranern auf der Grundlage des Konsenses in der Rechtfertigungslehre noch zu klären sind. Wie kann es aber weitergehen, wenn schon die Verständigung in der Rechtfertigungslehre so mühsam und unter Protest zustande kam?

Wenz: Um die Frage des Abendmahls herauszugreifen: Es führt nicht weiter, wenn von evangelischer Seite immer wieder mit einem moralisierenden Unterton den Katholiken vorgehalten wird, sie blockierten den ökumenischen Fortschritt durch ihre Verweigerung dessen, was mißverständlich Interkommunion genannt wird. Das ist eine kontraproduktive Vorgehensweise. Aber in der katholischen Lehrbildung selbst sehe ich Anknüpfungsmöglichkeiten für ein Umdenken beim Thema Abendmahlsgemeinschaft. Die eucharistische Feier ist eben auch für die katholische Kirche nicht nur Zeichen bereits vorhandener Kircheneinheit, sondern zugleich Mittel, um diese Einheit auf den Weg zu bringen. Es bestehen, so meine ich, solide römisch-katholische Lehrgründe für eine flexiblere Position im Blick auf die Möglichkeit eucharistischer Gastfreundschaft.

HK: Sehen Sie ähnliche Chancen auch für weitere Fortschritte in der besonders schwierigen Amtsfrage?

Wenz: Durchaus. Auch nach evangelischem Verständnis ist jede Ortsgemeinde, so wahr sie Kirche Jesu Christi im Vollsinn ist, auf die Universalkirche hingeordnet. Es ist also

theologisch notwendig, sich auf protestantischer Seite klare Gedanken über überörtliche Leitungsämter, ja sogar über ein universales Amt des Dienstes an der kirchlichen Einheit zu machen. Darum sollte man ja auch den die Beziehung der EKD bzw. der skandinavischen und baltischen Lutheraner zu den Anglikanern betreffenden Prozeß von Meißen und Porvoo für das Verhältnis zur katholischen Kirche fruchtbar machen und nicht von vornherein den Verdacht „katholisierender" Tendenzen erheben. Ich halte ohnehin generell nichts von einer Hermeneutik des Verdachts im Gespräch zwischen den Kirchen und Konfessionen. Bestimmend muß vielmehr eine Hermeneutik des Verstehens und des Vertrauens sein.

„Der Begriff der sichtbaren Einheit ist mit einem gewissen dogmatischen Nebel umgeben"

HK: Was hieße das dann konkret für einen Konsens in der Amtsfrage bzw. für eine ihm folgende förmliche gegenseitige Anerkennung der Ämter?

Wenz: Eine Verständigung in der Lehre vom Amt dürfte auf evangelischer Seite auf keinen Fall mit dem Zugeständnis erkauft werden, alle bisherigen Ämter und Amtsvollzüge in den reformatorischen Kirchen seien zwangsläufig mit einem „defectus ordinis" versehen gewesen. Um es pointiert auszudrücken: Ein evangelischer Pfarrer oder Bischof, der in die „historische Sukzession" eintreten möchte und sich zu diesem Zweck etwa in Schweden ordinieren läßt, hat dann ein Lehrzuchtverfahren verdient, wenn er dieses heimlich oder unter der Voraussetzung tut, seine Amtskolleginnen und -kollegen, denen dergleichen nicht zuteil geworden ist, hätten kein „gültiges" Amt inne. Ein zukünftiges evangelisch-katholisches Einheitsmodell darf nicht zur Folge haben, daß die bisherigen evangelischen Ämter als defizitär gelten. Es sind aber durchaus Mittel und Wege denkbar, wie sich ein solches Vorgehen verhindern ließe.

HK: In die Diskussion über ein gemeinsames Amt der Einheit ist nicht zuletzt durch die Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" Johannes Pauls II. Bewegung gekommen, wo der Papst zum Gespräch mit den anderen christlichen Kirchen über Sinn und Ausgestaltung des Petrusamtes auffordert. Was bedeutet es für die reformatorischen Kirchen, diese Aufforderung zum Dialog über das Papstamt ernst zu nehmen?

Wenz: Auch hier plädiere ich für eine Hermeneutik des Vertrauens. Wir müssen die Einladung des Papstes in seiner Enzyklika aufnehmen und dazu bereit sein, über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit sowie über den nicht minder problematischen Anspruch eines universalen Jurisdiktionsprimats des Papstes in der Christenheit zu sprechen. Zum ersten Punkt: Daß die Gesamtkirche infallibel ist, daß sie durch das Wirken des Heiligen Geistes von Anbeginn bis zum Ende der Welt in der Wahrheit gehalten wird, ist auch evangelische Lehre. Der Dissens beginnt bei der Frage, ob ein Amt das Monopol darauf haben kann, diese Infallibilität für die Gesamtkirche zu gewährleisten. Hier spricht die evangelische Lehrtradition ein klares Nein. Aber wer sagt denn, daß die katholische Seite das „ex sese" des Vatikanum I im Sinne eines solchen Monopolanspruchs interpretieren muß?

HK: Und wie ist es mit dem eigentlich noch viel sperrigeren Jurisdiktionsprimat?

Wenz: Hier zeigt sich am Verhältnis zwischen römischem Katholizismus und Orthodoxie, daß selbst bei dieser Frage Flexibilitäten möglich sind, die auch im Blick auf die westliche Christenheit in einer produktiven Weise zur Geltung gebracht werden können. Nehmen Sie in diesem Zusammenhang nur das Stichwort der Autokephalie. Bei gutem Willen und einem genügenden Maß intellektueller Anstrengung sollten deshalb auch hier Fortschritte zu erzielen sein.

HK: Die lutherisch-katholische Dialogkommission heißt seit einigen Jahren programmatisch „Einheitskommission". Ziel ist die sichtbare Einheit von Katholiken und Lutheranern, wie auch beim anglikanisch-katholischen Dialog die von Anglikanern und Katholiken. Aber gehen die Vorstellungen über die anzustrebende Einheit nicht nach wie vor weit auseinander? Steht nicht immer noch ein reformatorisches neben einem katholischen Verständnis von kirchlicher Einheit?

Wenz: Daß der Begriff der „sichtbaren Einheit", so häufig er gebraucht wird, noch mit einem gewissen dogmatischen Nebel umgeben ist, der sich lichten sollte, ist nicht zu bestreiten. Zweifellos gibt es bei der Frage nach den Kriterien für kirchliche Einheit sowie nach dem praktischen Vollzug von Kirchengemeinschaft Unterschiede zwischen den Partnern im ökumenischen Gespräch. Aber anstatt solche Unterschiede sogleich zu kontradiktorischen Gegensätzen zu erklären, sollte man sich daran machen, offenkundige Mißverständnisse zu beseitigen. Nehmen Sie nur den Begriff der Sichtbarkeit: Von katholischer Seite wurde schon 1530 der Verdacht geäußert, die reformatorische Theologie verstehe die Kirche als eine „civitas platonica", also als ein unsichtbares Ideengebilde. Aber auch nach evangelischer Lehre ist die Kirche mit sichtbaren Kennzeichen ausgestattet, unbeschadet der Tatsache, daß sie in bestimmter Hinsicht eine verborgene Größe ist. Wort und Sakrament sind für die reformatorische Theologie sichtbare Zeichen der Kirche. Und weil sich die Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament dauerhaft, ordnungsgemäß und öffentlich zu vollziehen hat, ist auch nach evangelischer Auffassung ein Amt nötig, das nur der ausüben darf, der, mit der Confessio Augustana gesprochen, „rite vocatus" ist.

HK: Nach einer förmlichen Rezeption der Gemeinsamen Erklärung in absehbarer Zeit mit weiteren entscheidenden Durchbrüchen zur lutherisch-katholischen Kirchengemeinschaft zu rechnen, wäre aber doch ziemlich unrealistisch ...

Wenz: Die weiteren Verhandlungen werden sicher nicht leicht sein. Entscheidend ist aber, daß der Dialog verständigungsorientiert und im Geist der Offenheit geführt wird. Es geht nicht an, der jeweils anderen Seite zu diktieren, was ihr Selbstverständnis zu sein habe. Dies zu bestimmen, ist dem jeweiligen Partner zu überlassen. Im übrigen muß man kein Prophet sein, um vorauszusagen, daß auf absehbare Zeit die konfessionellen Prägungen der westlichen Christenheit auch in institutioneller Hinsicht erhalten bleiben werden. Die Vorstellung einer künftigen Ökumene kann daher mittelfristig nur so aussehen, daß sich die Christenheit unter Ausschluß konfessionalistischer Ausschließlichkeitsansprüche durch die Erfahrungen und die Traditionsbestände der verschiedenen Konfessionen bereichern läßt, um in Verschiedenheit einig zu sein.

HK: Besteht nicht die Gefahr, daß durch weitere Schritte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit neue Verwerfungen oder sogar Spaltungen bei den jeweiligen Partnern entstehen, weil nicht alle den ökumenischen Gang der Dinge mittragen können oder wollen? Sind die innerprotestantischen Diskussionen über die Gemeinsame Erklärung ein Vorgeschmack einer solchen Entwicklung?

Wenz: Die katholische Kirche ist gut beraten, das meiste von dem, was derzeit im Protestantismus an Auseinandersetzungen abläuft, mit Verständnis und im Geist ökumenischer Sensibilität zu betrachten. Es ist keiner Seite gedient, wenn die weitere ökumenische Entwicklung Desintegrationsprozesse zur Folge hat. Jeder Partner im ökumenischen Dialog muß daran interessiert sein, daß dem anderen die kirchliche Integration gelingt. Die katholische Kirche kann etwa nicht erwarten, daß die Lutheraner die Leuenberger Kirchengemeinschaft aufkündigen, um im katholisch-lutherischen Verhältnis besser voranzukommen. Es wird auch weiterhin so sein, daß verschiedene ökumenische Prozesse nicht zuletzt innerhalb der EKD nebeneinander herlaufen und sich unterschiedlich schnell entwickeln. Es kommt darauf an, die jeweiligen Chancen offensiv zu nutzen, ohne die Einheit der eigenen Kirche bzw. Kirchen zu gefährden.

HK: Sie sind also insgesamt im Blick auf die Zukunft nicht nur der lutherisch-katholischen, sondern auch der katholisch-reformatorischen Ökumene optimistisch?

Wenz: Allerdings. Das konfessionalistische Zeitalter gehört der Vergangenheit an, die Zukunft der Christenheit wird ökumenisch sein. Das setzt allerdings voraus, daß die Kirchen die Pflege ihres jeweiligen konfessionellen Erbes und das Bemühen um das verbindend Christliche als einen Zusammenhang begreifen lernen. Die Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in der Katholiken und Lutheraner gemeinsam bezeugen, daß uns – um es mit einer zusammenfassenden Formulierung von Bischof Kasper zu sagen – „Rechtfertigung und Heil allein im Glauben an Jesus Christus geschenkt" werden, ist ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung.

Partner für die Einigung

Die Kirchenerklärung der Europäischen Union

Am 2. Oktober 1997 haben die Staats- und Regierungschefs der EU den Vertrag von Amsterdam zur Weiterentwicklung der Gemeinschaft unterzeichnet. Er enthält eine Kirchenerklärung, mit der erstmals die Kirchen und Religionsgemeinschaften ausdrücklich im Recht der EU berücksichtigt werden. Gerhard Robbers, Professor für Öffentliches Recht, Kirchenrecht, Staatsphilosophie und Verfassungsgeschichte an der Universität Trier, stellt für uns Genese und Auswirkungen der Kirchenerklärung dar.

Mit dem Vertrag von Amsterdam ist ein wichtiger Schritt auch für die Kirchen in Europa getan worden. Das Vertragswerk, das von den Staats- und Regierungschefs am 2. Oktober 1997 zur Intensivierung der europäischen Einigung unterzeichnet worden ist, trägt auch der Bedeutung von Kirche und religiösem Leben Rechnung. Vor Amsterdam waren die Kirchen und Religionsgemeinschaften von den Rechtstexten der Europäischen Union nur am Rande berücksichtigt worden. Das Vertragswerk von Amsterdam enthält nun eine Erklärung zur Schlußakte, die dem Thema Kirche gewidmet ist. Sie lautet:

„Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.

Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise."

Mit dieser Erklärung nehmen die Mitgliedstaaten *zwei wichtige Anliegen der Kirchen* auf. Sie würdigen den Status der Kirchen und Religionsgemeinschaften positiv und ausdrücklich in den primären Rechtsgrundlagen der Union. Damit erkennen sie die Kirchen als legitimen Partner im Prozeß der europäischen Einigung an. Zum anderen sichert die Erklärung die gewachsenen und vielfältigen Strukturen, die im

Verhältnis zwischen Staat und Kirchen in den Mitgliedstaaten bestehen, gegen unbedachten Zugriff durch das Recht der Europäischen Union.
Im Vorfeld der Verhandlungen zu „Maastricht II", die zu dem Vertragsschluß von Amsterdam geführt haben, hatten die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD Vorstellungen und Formulierungen entwickelt, um die Rolle der Kirchen in der Europäischen Union auch schärferes rechtliches Profil zu geben. 1995 legten EKD-Kirchenamt und Sekretariat der Bischofskonferenz eine gemeinsame Stellungnahme zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union vor (vgl. HK, Juni 1995, 284 f.). Die Kirchen sind gemeinsam an die Regierungen der Bundesrepublik und der Bundesländer mit der Bitte herangetreten, die Vertragsverhandlungen zu nutzen, um der Bedeutung der Kirchen und des religiösen Lebens in Europa stärker Rechnung zu tragen.

Der Weg zur Kirchenerklärung

In vielen anderen Mitgliedstaaten der Europäischen Union haben die Kirchen in ökumenischer Gemeinsamkeit ähnliche Schritte unternommen. Eine erste Frucht solcher Bemühungen war, daß sich der Bundesrat dieses Anliegen in seinem Forderungskatalog zu den Verhandlungen zu eigen machte. Besonders die Bundesregierung hat sich in den Verhandlungen für die stärkere Einbeziehung der Kirchen in das Gemeinschaftsrecht eingesetzt, aber ebenso sind andere Mitgliedstaaten mit eigenen Initiativen und eigenen Formulierungsvorschlägen hervorgetreten. Die vom Bundesrat vorgeschlagene Formulierung lautete: „Die Union achtet die verfassungsrechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten als Ausdruck der Identität der Mitgliedstaaten und als Bestandteil des gemeinsamen kulturellen Erbes."
Die jetzt gefundene Formulierung gibt der Überzeugung Ausdruck, daß Kirche und Religion wichtige Faktoren auch für die Europäische Union darstellen und erkennt die Bedeutung der Vielfalt und historischen Verwurzelung der unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Systeme in den Mitgliedstaaten der Europäischen Union an. Die Kirchen sind nun ein ausdrücklich gewürdigter Partner der Zusammenarbeit und des durchaus auch kritischen Dialogs im europäischen Einigungsprozeß. Die Erklärung ist ein Schritt zur Erweiterung des Horizonts europäischer Einigung um die Ergänzung der zunächst einseitig wirtschaftlichen Ausrichtung durch kulturelle Momente.

Das Recht der Europäischen Union hat immer wieder erhebliche Auswirkungen auf die Stellung der Religionsgemeinschaften gehabt. Ob unmittelbar oder mittelbar, gewollt oder ungewollt, immer wieder sind die Kirchen durch das Gemeinschaftsrecht betroffen. Allein in Deutschland sind die beiden großen Kirchen Arbeitgeber für über 700 000 Menschen. Die Kirchen betreiben Krankenhäuser, Schulen, Universitäten, Kindergärten, auch Banken, Gärtnereien und Agrarbetriebe – sie sind insoweit unmittelbarer Teil des Wirtschaftslebens. Andererseits muß die besondere Zielrichtung kirchlicher Tätigkeit angemessene Berücksichtigung finden.
Das Gemeinschaftsrecht hat dem bisher zumeist aus rein wirtschaftlichen Gesichtspunkten Rechnung zu tragen gesucht, seine Kategorien sind vorwiegend wirtschaftlich begründet. Das ist aus der Geschichte und den wesentlichen Kompetenzbereichen der Europäischen Gemeinschaften heraus verständlich. Es verfehlt aber oft die legitimen Besonderheiten religiöser Existenz. Selbst in den Bereichen, in denen das Gemeinschaftsrecht unmittelbar gilt, hat es nicht immer der Kirche angemessene rechtliche Strukturen und Begriffe bereitgestellt, etwa wenn der Europäische Gerichtshof den Priester in einer klösterlichen Gemeinschaft in einem konkreten Fall als Selbständigen qualifiziert hat, um ihn in den Genuß einer Altersrente kommen zu lassen. So werden häufig im Einzelfall begrüßenswerte Ergebnisse mit rechtlichen Kategorien erzielt, die kirchliche Besonderheiten langfristig verfehlen.

Oft berührt das Gemeinschaftsrecht die Kirchen aber auch mittelbar. So gefährdete die *Datenschutzrichtlinie* in ihrer ursprünglich geplanten Formulierung das Seelsorgegeheimnis, weil eine staatliche Behörde Zugriff auch auf innerkirchliche Daten gehabt hätte, um die Einhaltung des Datenschutzes zu kontrollieren. Gewiß war ein solcher Eingriff von vornherein nicht Ziel des Entwurfs gewesen, aber es ist wichtig, daß nunmehr eine zusätzliche Sicherung gegenüber solchen indirekten Gefährdungen errichtet ist. Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht kann jetzt auch im europäischen Gemeinschaftsrecht angemessen berücksichtigt und gewahrt werden. Die Kirchen sind im Vertragswerk enthalten, ja der Begriff Kirche ist jetzt auch ein Begriff des Europäischen Gemeinschaftsrechts.

Religionsrechtliche Vielfalt und Gemeinsamkeit in der Europäischen Union

Jeder Mitgliedstaat der Europäischen Union besitzt sein eigenes Verhältnis zu Kirchen und Religionsgemeinschaften. Die entsprechenden Regelungen nehmen Rücksicht auf religionssoziologische Voraussetzungen, auf emotionale Grundströmungen, auf historische Ereignisse. Einige Mitgliedstaaten kennen eine relativ strikte rechtliche Trennung von Staat und Kirche wie etwa Frankreich, Irland oder die Niederlande. Andere haben eine enge Verbindung von Staat und Kirche, die man als Staatskirchentum bezeichnen kann, wie England, Griechenland oder Dänemark. In vielen Mitgliedstaaten herrscht eine grundsätzliche Trennung mit Feldern rechtlich strukturierter Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften vor, wie in Österreich, Belgien, Italien, Spanien oder Deutschland.
Selbst innerhalb einzelner Mitgliedstaaten gibt es oft sehr

unterschiedliche Systeme nebeneinander. Im Vereinigten Königreich besteht in England die anglikanische Staatskirche, die in Wales nicht mehr Staatskirche ist, Schottland und Nordirland haben wiederum eigene Systeme. Frankreich kennt ein laizistisches, auf der Idee strikter Trennung von Staat und Kirche beruhendes Verhältnis; in den elsaß-lothringischen östlichen Départements gilt dagegen das Napoleonische Konkordat weiter mit so enger Verbindung von Staat und Kirche, daß etwa die Geistlichen unmittelbar vom Staat besoldet werden.

Es gibt aber auch *Gemeinsamkeiten*, die eine tragfähige Basis harmonischer Entwicklung bieten können, und von denen die christlichen Grundlagen Europas ein zentrales Faktum sind. Alle Mitgliedstaaten sind in der Europäischen Menschenrechtskonvention zur Achtung und Wahrung der Religionsfreiheit verpflichtet. Diskriminierungen aufgrund der religiösen Überzeugung sind unzulässig. Unterschiede und Gemeinsamkeiten in diesen Systemen kommen nicht von ungefähr. Christianisierung, Reformation und Gegenreformation, Kulturkampf, Säkularisationen und Revolutionen sind gemeinsame, in Intensität und Ausprägung aber höchst verschiedene Erfahrungen der europäischen Völker. Diese Vielfalt und Einheit bewahrt die Kirchenerklärung nicht als Abwehr gemeinsamer Entwicklung, sondern als deren Basis im Sinne eines Europas regionaler Vielfalt und Identitäten.
Es ist Ausdruck europarechtlicher Neutralität und Toleranz in Religions- und Weltanschauungsangelegenheiten, daß Kirchen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgemeinschaften in ihrer Rechtsstellung geachtet werden. Soweit nun auch die Rechtsstellung weltanschaulicher Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten geachtet wird, entspricht dies durchaus der expliziten Rechtslage in manchen Mitgliedstaaten, besonders in der Bundesrepublik Deutschland und in Belgien. Art. 137 Abs. 7 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG stellt die Weltanschauungsgemeinschaften den Religionsgemeinschaften in Deutschland gleich.

In den Verhandlungen hat sich der Hinweis auf die Bedeutung der kirchlichen Rechtsstellung für die Identität der Mitgliedstaaten und das gemeinsame kulturelle Erbe nicht durchsetzen lassen, zu groß war der Widerstand von laizistisch geprägter Seite. Die Kirchen selbst werden gleichwohl Gelegenheit haben, sich aktiv in die Entwicklung Europas einzubringen. Hierfür können rechtliche Bestimmungen nur Basis und Rahmen sein.
Befürchtungen, mit der Formel könnte eine Versteinerung staatskirchenrechtlicher Verhältnisse eintreten, sind unbegründet. Die Erklärung bezieht sich lediglich auf das Recht der Europäischen Union. In den Mitgliedstaaten ist die Entwicklung ebenso frei wie vorher. Das Gemeinschaftsrecht achtet die Rechtsstellung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in der jeweils geltenden Weise, also auch in zukünftig zu schaffender Form. Das hat Bedeutung nicht zuletzt für Diasporakirchen, deren Rechtsstellung verbesserungsbedürftig sein kann, genauso aber auch für große Staatskirchen, die eine Entstaatlichung anstreben.

Die Erklärung ist von der Überzeugung getragen, daß solche Entwicklungen am besten in den Mitgliedstaaten selbst ausgetragen werden können, begleitet von internationalen Verpflichtungen zu Religionsfreiheit und Toleranz. Auch das Recht auf der Ebene der Europäischen Union hat Teil an der weiteren Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in den Mitgliedstaaten. Die Union bleibt im übrigen an die Religionsfreiheit gebunden, die in Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention gewährleistet ist. Ebenso ist sie auf die gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten verpflichtet, die bei aller Vielfalt in staatskirchenrechtlichen Fragen Toleranz und Glaubensfreiheit achten.

Die Rechtsnatur der Kirchenerklärung

Nicht ganz deutlich ist die Rechtsnatur der Erklärung und ihre juristische Wirkung. Als Erklärung zur Schlußakte ist die Gewährleistung nicht Bestandteil des Vertrages selbst. Insofern bleibt die Amsterdamer Kirchenerklärung hinter dem ursprünglichen Ziel zurück, die Achtung staatskirchenrechtlicher Grundstrukturen in den Verträgen der Europäischen Union selbst zu verankern. Dennoch besitzt die Formel rechtliche Erheblichkeit. Zwar hat der Europäische Gerichtshof über die Frage der juristischen Qualität von Erklärungen dieser Art noch nicht abschließend entschieden. Sie werden in der Darstellung von Entscheidungen des Gerichtes Erster Instanz jedoch ausdrücklich zum rechtlichen Rahmen der Entscheidungen gezählt. Auch die Generalanwälte des Europäischen Gerichtshofs haben in ihren Schlußanträgen wiederholt mit dem Zusammenhang einzelner Erklärungen argumentiert, konnten aber ebenfalls die Rechtsnatur offen lassen.
Immerhin haben sich eine Reihe von Mitgliedstaaten auf die rechtliche Verbindlichkeit von Erklärungen ausdrücklich berufen. Die herrschende Auffassung sieht in Erklärungen zur Schlußakte von Verträgen im Rahmen der Europäischen Union einen Bestandteil des Vertragsumfeldes im Sinne von Art. 31 der Wiener Vertragsrechtskonvention. Dies bedeutet, daß die Erklärung zur Interpretation des Vertragsinhalts herangezogen werden muß und mehr ist als eine bloße goodwill-Bekundung. Dafür spricht nicht zuletzt auch der erhebliche Einigungsaufwand, der bei übereinstimmenden Erklärungen aller Mitgliedstaaten getrieben wird.

Die Erklärung ist mindestens Ausdruck eines rechtlich formulierten gemeinsamen Willens und steht in unmittelbarem Zusammenhang zum Vertrag. Für die Amsterdamer Kirchenerklärung tritt hinzu, daß der Wortlaut und die Struktur der Formulierung für ihre rechtliche Verbindlichkeit sprechen. Hier ist nicht die bloße *Absicht* ausgedrückt, daß die Europäische Union den Status von Kirchen und Religionsgemeinschaften achtet, sondern klar formuliert, *daß* die Europäische Union diese Stellung achtet. Für die rechtliche Bedeutsamkeit der Erklärung spricht auch, daß zunehmend von

diesem Instrument Gebrauch gemacht wird. Viele Themen mit großer Relevanz für die europäische Integration werden in solchen Erklärungen aufgenommen. Sie können deshalb auch eine Art Vorstufe vor der vollen Aufnahme eines Anliegens in den Vertrag darstellen. In wachsendem Maße werden sie in die rechtliche Argumentation einbezogen.

Ausgangspunkt für weiteres kirchliches Engagement in Europa

Man wird deshalb zwar nicht wie manche so weit gehen können, in einstimmigen Erklärungen eine authentische Interpretation des Vertrages durch die vertragsschließenden Parteien zu sehen. Immerhin aber wird die Amsterdamer Kirchenerklärung in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs zur Interpretation des gesamten Vertrages herangezogen werden müssen mit der Folge, daß die Auslegung und Anwendung des Gemeinschaftsrechtes die Stellung der Religionsgemeinschaften nach mitgliedstaatlichem Recht nicht beeinträchtigen darf.
Auch an anderen Stellen enthält das Vertragswerk von Amsterdam neue Aussagen, die Bedeutung für die Kirchen besitzen. In unmittelbarem Zusammenhang mit der Kirchenerklärung der Konferenz steht die einseitige Erklärung *Griechenlands*, mit der Griechenland an eine frühere Erklärung über den Berg Athos erinnert. Diese Erklärung ist dem Vertrag von 1979 beigefügt, durch den Griechenland der Europäischen Gemeinschaft beigetreten ist. In dieser Erklärung erkennt die Europäische Gemeinschaft an, daß die den Berg Athos betreffenden Sonderregelungen in der griechischen Verfassung ausschließlich geistig und religiös begründet sind. Sie erklärt deshalb, bei der Entwicklung des Gemeinschaftsrechts diese Sonderstellung nicht zu beeinträchtigen.
Von Bedeutung für die Kirchen ist im Vertrag von Amsterdam auch die nunmehr ausdrückliche Zuständigkeit des *Europäischen Gerichtshofs* für die Wahrung der Europäischen Menschenrechtskonvention und weiterer menschenrechtlicher Verbürgungen im Gemeinschaftsrecht. Damit sind letzte Zweifel beseitigt, daß die Religionsfreiheit auch vom Europäischen Gerichtshof in vollem Umfang gewährleistet werden kann. Der neue Artikel 6 a EG-Vertrag enthält die Befugnis, im Rahmen der Kompetenzen der Europäischen Gemeinschaft Diskriminierungen aus Gründen der Religion oder der Weltanschauung zu bekämpfen. Ein Protokoll zum Tierschutz, das Bestandteil des Vertrages ist, ermöglicht die Berücksichtigung von religiösen Riten, kulturellen Traditionen und regionalem Erbe.

Diese und andere vielfach verstreute Bestimmungen mit unmittelbarer und oft auch mittelbarer Bedeutung für Religion

GLAUBENSZEUGEN



Dieses komprimierte Porträt über die konvertierte Jüdin, Philosophin und Karmeliterin beeindruckt, weil es dem Leser den Weg weist, wie er aus diesem Leben für sich selbst schöpfen kann.

76 Seiten
DM 19,80/sFr 19,–/
öS 145,–
ISBN 3-7820-0772-7

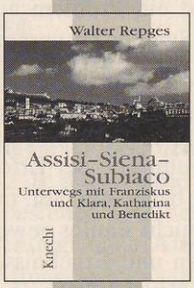
VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

RELIGIÖSE REISELESEBÜCHER



Das etwas andere REISELESEBUCH geht den biographischen und geographischen Spuren in Spanien nach, die von den drei Mystikern gezogen wurden: Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.

208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen, Paperback
DM 32,–/sFr 30,–/
öS 234,–
ISBN 3-7820-0747-6



Unterwegs mit Franziskus und Clara, Katharina und Benedikt vermittelt der Autor einen ganz anderen Eindruck von Landschaften und Orten, als es aneinandergereihte Sachinformationen oder eine Flut von Bildern je leisten könnten.

194 Seiten mit zahlreichen Abbildungen, Paperback
DM 34,–/sFr 31,50/
öS 248,–
ISBN 3-7820-0765-4



Wer sich diesem REISELESEBUCH anvertraut, gewinnt einen nicht alltäglichen Einblick in die griechische Landschaft, der Religion, Kunst und Kultur.

244 Seiten mit zahlreichen Abbildungen, Paperback
DM 34,–/sFr 31,50/
öS 248,–
ISBN 3-7820-0768-9

VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

und Kirche finden in der Kirchenerklärung von Amsterdam eine thematische Bündelung. Sie kann so Ausgangspunkt für weiteres kirchliches Engagement in Europa sein. Jedenfalls macht die Erklärung die kirchliche Präsenz deutlich. Dazu haben auch die vielfältigen Verhandlungen im Vorfeld des Vertrages beigetragen. Wenn früher davon gesprochen werden konnte, daß die europäischen Institutionen den Kirchen mit wohlwollender Ignoranz entgegentraten, wird sich dies nun in wohlwollende Kooperation wandeln können.
Nicht zuletzt haben die Vorfeldverhandlungen zur Kirchenerklärung von Amsterdam noch in einem weiteren Aspekt Akzente gesetzt. Die Erklärung wäre nicht zustande gekommen ohne *breiten ökumenischen Konsens*. Die in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) organisierten vielfältigen und unterschiedlichen nichtkatholischen Kirchen, die katholische Kirche mit ihren Bischofskonferenzen und durchaus divergierenden Bedürfnissen vor Ort als vorherrschende oder als kleine Diasporakirche, mannigfaltige theologische Überzeugungen, historische Traditionen und politische Ansichten – all diese Vielfalt hat in ökumenischer Gemeinsamkeit zur Kirchenerklärung von Amsterdam geführt.

Gerhard Robbers

Ökumenische Notgemeinschaft?

Die ungewisse Zukunft der konfessionellen Presse

Die konfessionellen Printmedien, evangelisch wie katholisch, machen eine schwierige Phase durch. Unüberhörbar kommt dies auch in dem kürzlich veröffentlichten neuen Publizistischen Gesamtkonzept der EKD zum Ausdruck. Im Mittelpunkt der Diskussion steht dabei erneut die Kirchengebiets- bzw. die Bistumspresse. Inwieweit ökumenische Ansätze zur Zusammenarbeit auf diesem Gebiet zukunftsweisende Lösungen versprechen, wird zunehmend gefragt.

Wenn in Deutschland ein Problem auftaucht, werden Tagungen, Kolloquien, Symposien veranstaltet. Inwieweit die weitere Entwicklung auf dem jeweiligen Gebiet auf Grund solcher Tagungen anders verläuft, als sie ohne sie verlaufen wäre, ist eine zwar berechtigte, aber schwer zu beantwortende Frage. Selbst wenn sich der Erfolg in der Regel nicht in Heller und Pfennig bemessen läßt, muß die jeweilige Veranstaltung deswegen nicht sinnlos gewesen sein. Jenseits unmittelbarer Wirkungen und Ergebnisse verschaffen Tagungen Orientierung darüber, wann und wo welche Probleme auftauchen.

Eine „sinkende, aber abgeflachte Kurve der Auflagenentwicklung"

Zumindest diese Bedeutung wird man auch einer Tagung zubilligen, die auf ein gleichermaßen schwieriges wie auch für die kirchliche Lage – evangelisch wie katholisch – kennzeichnendes Problem hierzulande hinweist, die Lage der kirchlichen Publizistik: *Zentralstelle Medien* der Deutschen Bischofskonferenz und das *Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik* (GEP) luden Ende Oktober nach Mainz ein (Thema: „Konfessionelle Presse im Umbruch. Bestandsaufnahme und Perspektiven"), um zu fragen – so hieß es im Tagungsprogramm –, „wie die – unverzichtbare – konfessionelle Publizistik in unterschiedlicher und neuer Gestalt ihrem Auftrag gerecht werden kann". Und zögerlich (und zugleich etwas neugierig) setzte man hinzu: „Vielleicht gar gemeinsam?"
Worin unterscheidet sich die derzeitige Lage kirchlicher Publizistik von derjenigen vergangener Jahrzehnte? Von einem „freien Fall" der Auflagen kann etwa in der katholischen Kirchenpresse keine Rede sein, selbst wenn die Verhältnisse zwischen den verschiedenen Pressetypen durchaus unterschiedlich ausfallen. Der Leiter der (kircheneigenen) Mediendienstleistungs-Gesellschaft (MDG), *Heiko Klinge*, sprach in Mainz in bezug auf die Bistumspresse von einer „sinkenden, aber abgeflachten Kurve" der Auflagenentwicklung.
Tatsache ist, daß die Auflage der Bistumszeitungen in den vergangenen zehn Jahren von 1,56 Millionen Exemplaren im vierten Quartal 1987 auf 1,17 Millionen im dritten Quartal 1997 zurückgegangen ist. Die Rückgang von Jahr zu Jahr wurde lediglich 1991 unterbrochen mit der Hinzunahme des Leipziger „Tag des Herrn". Konzeptionell ist dieser Zeitschriftentyp weiterhin damit beschäftigt, die von der MDG beim *Institut für Demoskopie Allensbach* in Auftrag gegebene Situationsanalyse zu verdauen und aus ihr verlegerische wie redaktionelle Konsequenzen zu ziehen (vgl. HK, November 1996, 548 ff.).
Höher schlagen gegenwärtig die Wogen innerhalb der evangelischen Printpublizistik. In Fortführung des Publizistischen Gesamtplans von 1979 legte das Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland im September ein „Publizistisches Gesamtkonzept 1997" vor, das von einer Ad-hoc-

Kommission im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland erstellt wurde (Mandat und Markt. Perspektiven evangelischer Publizistik, Hannover 1997). Was in diesem Bericht über die Kirchengebietspresse zu lesen ist, zeigt die Dramatik der Lage. (Auf katholischer Seite liegt derzeit kein öffentlich zugänglicher Perspektivplan für die kirchliche Presse vor.)
Eine „Strukturkrise" nennt „Macht und Markt" die Entwicklung der Gesamtauflage der Kirchengebietspresse, also der bestehenden 16 Wochenzeitungen in den evangelischen Landeskirchen. In einem Zeitraum von fünfeinhalb Jahren wird ein Rückgang von über 20 Prozent festgestellt, von 693 000 Exemplaren im Jahre 1991 auf 552 000 im Jahre 1997.

Die evangelische Publizistik und die Marktfähigkeit

Erste Fakten wurden geschaffen: Der „Aufbruch", die Wochenzeitung der Badischen Landeskirche, stellte ihr Erscheinen ein. An ihre Stelle trat seit April 1996 ein Monatsmagazin unter dem Titel „Standpunkte – Das evangelische Magazin für Baden". Die Auflagenverluste in den neuen Bundesländern erzwangen dort Fusionen: So wird das evangelische Sonntagsblatt „Die Kirche" von den evangelischen Landeskirchen Anhalt, Berlin-Brandenburg, der Kirchenprovinz Sachsen, der schlesischen Oberlausitz und Vorpommerns gemeinsam herausgegeben.
In zwar unterschiedlicher, aber „entscheidender" Weise sei die evangelische Kirchengebietspresse auf Zuschüsse der Landeskirchen angewiesen, heißt es in „Macht und Markt" weiter. Selbst wenn dies, wie in Mainz korrigiert wurde, nicht für ausnahmslos alle gelten sollte, ändert die eine oder andere Ausnahme nichts am Gesamtphänomen.
Ihren „Nutzungs-Schwerpunkt" hätten die Wochenzeitungen unter „hochverbundenen" Kirchenmitgliedern, einer Gruppe mit „ausgeprägter Leser-Blatt-Bindung", aber zahlenmäßig „deutlich" zurückgehend. Die Kirchenzeitungen verlören den „Kontakt zu den mittleren Jahrgängen". Unter ausdrücklichem Hinweis auf eine ähnliche Entwicklung in der katholischen Bistumspresse werden zwei Hauptgruppen innerhalb der Leserschaft ausgemacht: „Eine ältere Stammleserschaft, die sich durch eine besonders hohe Identifikation mit ihrer Kirche und eine starke Religiosität auszeichnet, zum anderen die Gruppe der kirchlichen Amts- und Funktionsträger."

Auffallend im Vergleich zum Publizistischen Gesamtplan von 1979 ist, wie sehr „Macht und Markt" *Marktfähigkeit* als Gesichtspunkt einbringt. Der Kirchengebietspresse wird intensive Kooperation „bis hin zur Herausgabe von Mantelblättern mit unterschiedlichen regionalen und lokalen Ausgaben" empfohlen. „Klare regionale Strukturen" müßten als gewollte, „deutlich abgrenzbare publizistische Räume" ernst genommen werden: „Die säkularen Raumstrukturen, die den Alltag der Menschen prägen, haben in der Regel nichts gemein mit den Grenzen von Landeskirchen, Propsteien und Sprengeln." Entschieden wendet man sich gegen „Gebietsschutz" und spricht sich für eine „konzeptionelle Verbindung von regionaler Anbindung … und überregionaler Kooperation" aus.
Die Frage ist jedoch schon längst nicht mehr nur die nach möglichen Formen einer pragmatisch-technischen oder auch konzeptionellen Neuentwicklung von Kirchengebietspresse bzw. Bistumszeitungen. Im Mittelpunkt der Mainzer Tagung standen vier Gesprächsbeiträge zur ultimativen Frage, inwieweit Kirchenpresse – gemeint war die Kirchengebietspresse bzw. die Bistumspresse – *überhaupt noch Zukunft* hat. Die Unterschiedlichkeit in den Antworten verdeutlicht auch die faktische Ungleichzeitigkeit der Verhältnisse in den verschiedenen Landeskirchen bzw. Bistümern: Für ein Ja votierten die beiden Chefredakteure *Andreas Rössler* (*Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg*, Stuttgart) und *Hans-Josef Joest* (*Kirche und Leben*, Münster), für ein Nein der Publizistik-Wissenschaftler *Michael Schmolke* (Salzburg) und der stellvertretende Chefredakteur der *Evangelischen Kommentare*, *Michael Strauß* (Stuttgart).

Historisch – und auch im Vergleich zu anderen Ländern – ist die deutsche Kirchengebiets- bzw. Bistumspresse nicht so naturgegeben, wie es manchmal gerne hingestellt wird. Für Schmolke sind die Bistumszeitungen vor allem „ein Produkt der Wiederaufbauzeit" der 50er Jahre. Entstanden sind sie als Produkt der Bemühungen der Nationalsozialisten zur Presselenkung (pro Bistum *ein* kirchenamtliches Organ) sowie dann der Lizenzierungen durch die Siegermächte nach dem Zweiten Weltkrieg.
Bistumszeitungen deutete Schmolke insofern als Ergebnisse von Restaurierungsversuchen von Printmedien, wie sie sie auch auf anderen Gebieten der Publizistik gegeben hat. Manche dieser Medien haben *nicht überlebt, weil sie sich publizistisch überlebten*, z. B. die gesamte Parteipresse. Andere wandelten sich – und bestehen noch heute.
Die Bistumspresse benötigt nach Ansicht Schmolkes zwar eine „durchgreifende Image-Renovierung" und „Umgestaltung"; „halbherzige" Retouchen reichen ihm da nicht. Angesichts der unlösbar scheinenden Verbindung zwischen „Produkt" – sprich: Bistumszeitung – und „Unternehmen" – sprich: Kirche – stufte er dies jedoch z.Z. als ein „Ding der Unmöglichkeit" ein.

Hat kirchliche Presse ekklesiologische Funktionen zu erfüllen?

Überlebt hat sich die Bistumspresse für Schmolke vor allem deshalb, weil sie keine „medien-immanente Funktion" besitze. Michael Strauß, der Vertreter einer Kirchenpresse, die nicht Kirchengebietspresse ist, bezog sich gleichfalls auf die Sachgesetzlichkeiten medialer Kommunikation: Presse könne nicht versöhnen. Sie habe keine ekklesiologische Funktion zu erfüllen und sei folglich nicht dazu da, die Einheit der Kirche herzustellen. Kirchenpresse müsse „zu einer

konsequent am Publikum orientierten Zielgruppenpublizistik" umgestaltet werden.
Die Vertreter der bestehenden Kirchengebiets- bzw. Bistumspresse argumentierten denn auch vor allem pastoral: Integrationsleistungen innerhalb diffundierender Ortskirchen will man – und soll man wohl auch – erbringen – und kann damit durchaus erfolgreich sein, wenigstens an bestimmten Orten. Roessler und Joest zeigten sich auf je ihre Weise überzeugt von ihrer Aufgabe und ihren Möglichkeiten – vergaßen allerdings den Hinweis auf die vergleichsweise volkskirchlichen Verhältnisse in ihren Verbreitungsgebieten. Wenn die äußeren kirchlichen Bedingungen sich überall in Deutschland so gestalteten wie – evangelischerseits – in Württemberg und – katholischerseits – im Münsterland, wäre es zu der Mainzer Tagung gar nicht gekommen.

Die Bistumspresse bekommt Konkurrenz: das kirchliche Anzeigenblatt

Immer noch neu an der gegenwärtigen Diskussion im Zusammenhang mit der Kirchengebiets- bzw. Bistumspresse ist auch, daß verstärkt die Frage nach *funktionalen Äquivalenten* gestellt wird. Michael Schmolke berichtete in Mainz von den Erfahrungen der Erzdiözese Wien mit der Herausgabe eines vierfarbig gedruckten und an alle katholischen Haushalte gratis abgegebenen Blattes unter dem Titel „Dialog" (vgl. Communicatio Socialis, Heft 3/1997, 278 ff.).
Völlig offen sei, so Schmolke, ob daraus ein Erfolg werde. Ganz und gar nicht mehr offen sei aber, was der herkömmlichen Kirchenzeitung dieser Diözese widerfahre: Sie sei nicht mehr *das* Bistumsblatt, sondern „*eine* kirchliche Wochenzeitung, die sich dem engeren Zirkel der verbleibenden Abonnenten vielleicht mit differenzierteren Angeboten widmen kann. Sie muß nicht mehr ‚alle' im Visier haben, und vielleicht ist das ihre Überlebenschance".
Kaum absehbar ist derweil, was aus Erfahrungen wie dieser für das Verhältnis von *Journalismus und Öffentlichkeitsarbeit* folgert, Erfahrungen, die auch in anderen Teilen der Medienöffentlichkeit anzutreffen sind. Mit der Tatsache, daß sich gegenwärtig allgemein die gewohnten Unterscheidungslinien zwischen Journalismus und Öffentlichkeitsarbeit verwischen, beschäftigten sich unlängst die 18. Hohenheimer Mediengespräche, die die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Zusammenarbeit mit der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz veranstaltete.

Problematisch ist die Lage der kirchlichen Printpublizistik für beide Kirchen nicht nur auf dem Gebiet der Kirchengebietspresse. Im Fall der von einigen deutschen Diözesen getragenen Wochenzeitung „Rheinischer Merkur" wird seit langem danach gefragt, ob die benötigten kirchlichen Zuschüsse (rund 13 Millionen DM jährlich) tatsächlich in einem vertretbaren Verhältnis zum publizistischen Ertrag stehen.
Sollte sich auf Grund leerer werdender Kirchenkassen generell die Linie durchsetzen, daß Dauersubventionierungen zunehmend in Frage gestellt würden, träfe dies eine ganze Reihe von Titeln.

In der evangelischen Publizistik steht in diesem Zusammenhang vor allem das weitere Schicksal der Hamburger Wochenzeitung „Das Sonntagsblatt" (bis zur grundlegenden Veränderung von Layout und redaktionellem Konzept Anfang 1995 führte sie den Namen „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt"). Die verkaufte Auflage liegt derzeit bei 43 000 Exemplaren. Bis zum Ende des Jahres 1999 besteht eine Finanzierungszusage durch die EKD-Synode in der Höhe von jährlich neun Millionen DM. Ob diese über 1999 hinaus verlängert wird, scheint durchaus nicht sicher.
Im publizistischen Gesamtkonzept wird einerseits als Ziel formuliert, eine „überregionale qualifizierte publizistische Präsenz und die Beteiligung am gesellschaftlichen Gespräch über zentrale Lebens- und Orientierungsfragen sind für die Stellung der evangelischen Kirche in der Öffentlichkeit von zentraler Bedeutung". Was die konkrete Entwicklung beim Sonntagsblatt angeht, zeigt man jedoch lediglich drei mögliche Wege auf: Entweder entscheide man sich klar für diese subventionierte Wochenzeitung – „im Wissen, daß diese Publikation in Auflage und Anzeigenaufkommen marktwirtschaftlichen Kriterien nicht genügen kann". Oder man gebe die Herausgabe einer überregionalen Wochenzeitung auf „zugunsten einer neu zu konzipierenden protestantischen Zeitschrift". Oder das Sonntagsblatt werde integraler Bestandteil der regionalen Wochenpresse, als „Mantelblatt" oder „gesondertes Buch" der Kirchengebietspresse.

Die Nachteile einer föderalen Kirchenstruktur

Kritiker hielten „Macht und Markt" an dieser Stelle Widersprüchlichkeit vor: Einerseits setze man sich ein für eine konsequent adressaten- bzw. zielgruppenorientierte evangelische Publizistik, andererseits hole man den „Ladenhüter" hervor, das Sonntagsblatt zum Mantelblatt von Kirchengebietszeitungen zu machen, obwohl Sonntagsblatt und Kirchengebietszeitungen „ganz verschiedene Adressatenschaften" bedienten (*Gerhard Isermann*, in: Lutherische Monatshefte, 11/1997, S. 22).
Auf erhebliche Vorbehalte stieß auch das Bestreben von „Macht und Markt", zu einer Bereinigung des Nebeneinanders von kirchlich subventionierten Monatszeitschriften zu kommen. Dieses Nebeneinander vor allem von „Evangelische Kommentare" (Stuttgart), „Lutherische Monatshefte" (Hannover), „Zeichen der Zeit" (Leipzig) und „Reformierte Kirchenzeitung" (Wuppertal) sei „wirtschaftlich und publizistisch nicht zu vertreten".
Demgegenüber spricht man sich für die Gründung einer neuen evangelischen Monatszeitschrift aus, einer „qualitativ anspruchsvollen Publikation für die protestantischen Meinungsführer". Mit einer bloßen Fusionierung ist es den Autoren offenbar nicht getan. Es wird davon ausgegangen, daß eine Neugründung „erhebliche Mittel erfordert", und die er-

hofft man sich von einer „verlegerischen Initiative eines größeren Zeitschriftenverlages".

Die Existenz des Publizistischen Gesamtkonzeptes darf indes nicht zur Annahme verleiten, der vorgezeichnete Weg werde nun auch auf jeden Fall umgesetzt. Bereits vom Vorläufer des jetzigen Plans aus dem Jahre 1979 war wenig realisiert worden. Beobachter wiesen denn auch bereits darauf hin, mit dem Konzept täusche die EKD eine „Macht vor, die sie nicht hat. Nicht die EKD ist Eigentümerin der überaus zahlreichen evangelischen Medien in Deutschland, sondern viele selbständige, häufig regionale Einrichtungen, die in der Regel großen Wert auf ihre Selbständigkeit legen. Ob sie sich aufgrund der EKD-Empfehlungen zu Veränderungen motivieren lassen, ist sehr zweifelhaft" (Michael Strauß, in: Evangelische Kommentare, 9/1997, S. 501).

Kein Wunder auch, daß bereits die Ansicht geäußert wurde, „Macht und Markt" vertrete „zentralistische Interessen" (Isermann, a.a.O., S. 23). Auf ihre Weise kennt die katholische kirchliche Publizistik ebenfalls die Nachteile einer föderalen Struktur, wenngleich sie – etwa bei der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) im Vergleich zum Evangelischen Pressedienst (epd) – in bestimmten Bereichen durchaus geringer ausfallen. Auch im katholischen Raum reichen ansonsten die Möglichkeiten kirchlicher Medienarbeit nur so weit, wie die Besitzverhältnisse dies im einzelnen zulassen.

Daß eine Publikation der kirchlichen Presse dann, wenn sie sich konsequent an den Bedürfnissen einer bestimmten Zielgruppe ausrichtet, durchaus publizistischen Erfolg haben kann, davon zeugt die Entwicklung bei der zum Augsburger Weltbildverlag gehörenden Familienzeitschrift „Leben und Erziehen". Auf der Mainzer Tagung gehörte der bisherige Geschäftsführer des Augsburger Weltbildverlages, *Günter Schmid*, zu den wenigen weit und breit, die von echten Erfolgen berichten konnten. „Leben und Erziehen" verdankt die Zunahme seiner Auflage einer genauen Positionierung innerhalb eines äußerst vielfältigen „special interest"-Marktes. Zusammen mit dem französischen Verlagshaus Bayard-Presse, das auf dem Gebiet der kirchlichen Zielgruppenpublizistik einige Erfahrung besitzt, baut man bei Weltbild – dieser Verlag gibt auch im Auftrag der deutschen Bischöfe die zweiwöchentlich erscheinende Familienillustrierte „Weltbild" heraus – auch auf anderen Sektoren ein generationsbegleitendes publizistisches Angebot aus.

Neu an der gegenwärtigen Situation der kirchlichen Publizistik sind im übrigen die auch in Mainz geäußerten Überlegungen über eine künftige verstärkte *ökumenische Zusammenarbeit*. Aber abgesehen davon, daß diese Überlegungen bisher allenfalls angerissen wurden – ein überzeugendes Konzept ist auf diesem Gebiet nicht erkennbar, und auch in Mainz war dies nicht der Fall. Am unproblematischsten dürfte eine solche Zusammenarbeit auf technisch-vertrieblichem Gebiet sein – wo es z.T. ja auch bereits seit langem geschieht: Bei der Anzeigenaquirierung arbeitet man über die in Recklinghausen ansässige „Konpress" zusammen.

Eine bloße Kooperationsbereitschaft, weil einem wirtschaft-

Das Taschenbuch mit Linie



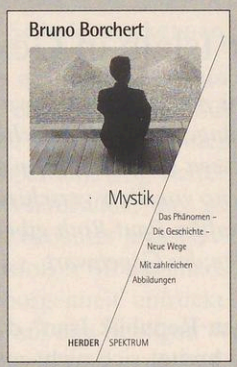
Band 4593, DM 14,80 öS 108,- /SFr 14.80

Neben aller Erschütterung können Frauen im Aushalten der Trauer auf ganz neue Weise ihren Mut und ihre Kraft entdecken.



Band 4616, DM 16,80 öS 123,- /SFr 16.80

Die Friedensnobelpreisträgerin hat in diesem Buch Erfahrungen konzentriert, die ihr Leben trugen: schlicht, eindringlich, glaubwürdig.



Band 4530, DM 29,80 öS 218,- /SFr 28.-

Das Standardwerk: Die solide und kenntnisreiche Einführung. Eine spannende und anschauliche Darstellung.



Band 4621, DM 16,80 öS 123,- /SFr 16.80

Ein deutscher Junge lebt ein Jahr unter den Mönchen und Novizen des berühmten Klosters Shaolin. Der spannende Bericht der Mutter.



Band 4227, DM 16,80 öS 123,- /SFr 17.80

„Ein faszinierendes Zeugnis der alten und ungebrochenen russischen Fähigkeit zu echter, festlicher Freude." ***(Münchner Merkur)***



Band 4486, DM 14,80 öS 108,- /SFr 14.80

Weihnachten ohne Glanz und Glitzer. Jedoch ausgelassen, frech und verrückt, innig und liebenswert. Das alternative Geschenk.

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder beim Freiburger Buchversand, Hatsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761/2717-328 - Fax 0761/2717-360. Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie bei: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

HERDER / SPEKTRUM

lich das Wasser bis zum Hals steht, wird als Grundlage für eine dezidiert ökumenisch motivierte Kooperation auf dem publizistischen Sektor jedoch nicht ausreichen. Die weiterhin vorhandenen Beharrungskräfte der je verschiedenen konfessionellen Milieus und das Eigenleben der sich konfessionell definierenden Kirchen wird man nicht unterschätzen dürfen, ohne daß irgend jemandem deswegen Mangel an ökumenischer Haltung zu unterstellen wäre.
Der Blick über den konfessionellen Zaun allein ändert an der Lage der kirchlichen Printpublizistik wenig. Dennoch ist es erhellend – und vielleicht auch entlastend – zu sehen, daß eine „befreundete" Kirche unter anderen strukturellen Voraussetzungen vor ähnlichen Herausforderungen steht. Für die beiden großen Kirchen in Deutschland hängt hieran wahrlich mehr als nur ein Handlungsbereich unter vielen. Ein Vorläufer des Publizistischen Gesamtkonzeptes der EKD, der Bericht einer Arbeitsgruppe von 1996 unter dem Titel „Perspektiven der Evangelischen Presse" brachte dies auf die knappe Formel: „Was nicht wahrgenommen wird, kann nicht für wahr genommen werden." *Klaus Nientiedt*

Gott und sein Prophet

Der Islam in Geschichte und Gegenwart

Der Islam ist uns nähergerückt, sowohl durch die muslimische Präsenz in Westeuropa wie durch Vorgänge in der islamischen Welt, die auf Europa ausstrahlen. Gleichzeitig hält sich das Wissen über diese dem Christentum in mancher Hinsicht verwandte und doch auch so sehr von ihm verschiedene Weltreligion nach wie vor in Grenzen. Der Politikwissenschaftler Paul Roth gibt einen Überblick von den Anfängen des Islam bis zu den Problemen der Gegenwart.

Seit der Ausrufung der „Islamischen Republik Iran" durch *Ayatollah Chomeini* im Jahre 1979 breitet sich nicht nur in der westlichen Welt die Angst vor einem islamischen Fundamentalismus aus. Attentate (wie z. B. in Algerien und Ägypten), der Krieg zwischen dem Iran und dem Irak, das Vordringen der Taliban in Afghanistan, verbunden mit einer Agitation gegen den „gottlosen Westen", haben diese Angst verstärkt.
Nun gibt es Fundamentalisten, die auch zu Gewalttaten bereit sind, nicht nur unter den Muslimen. Doch sind die Kenntnisse über den Islam und die Muslime häufig so gering, daß Islam und islamischer Fundamentalismus oft in einen Topf geworfen werden. Daher vermeiden heute Fachleute den Begriff „islamischer Fundamentalismus" und sprechen vom „Islamismus", den sie nicht mehr im Bereich der Religion ansiedeln, sondern als Ideologie betrachten.

Der Islam ist auf der arabischen Halbinsel entstanden. Der Religionsbegründer, einst Kaufmann, hatte seit etwa dem Jahre 610 bis zu seinem Tode im Jahre 632 Gesichte. Er war überzeugt davon, daß Gott – bzw. Allah – ihn – nach den Propheten Noah, Abraham, Moses, Jesus – zum letzten Propheten berufen habe. Diese Gesichte wurden Jahrzehnte nach seinem Tod im Koran zusammengestellt. Die 114 Suren des Korans sind – nach dem Glauben der Muslime – unmittelbare Aussprüche Allahs, also nicht wie die Evangelien Aufzeichnungen von Menschen über Jesus.
Vereinfacht lautet Mohammeds Lehre: Es gibt nur einen einzigen Gott, Mohammed ist sein Prophet. Gott hat die Welt erschaffen und aufs beste eingerichtet. Der Mensch soll sich Gottes Willen ganz unterwerfen und Gutes tun. Dies hat Allah im Laufe der Menschheitsgeschichte immer wieder durch Propheten angemahnt, aber deren Worte sind verfälscht worden. Mohammed ist der letzte Prophet, der die wahre Lehre verkündet.

Eine umfassende Lebensordnung

Der Islam kennt keine Trennung zwischen religiösem und weltlichem Bereich, zwischen Politik und Religion. Er errichtete eine Lebensordnung, ein religiös sanktioniertes Gesetz, um das gesamte Leben des einzelnen, der Familie, der Gesellschaft zu ordnen.
Die „Fünf Säulen des Glaubens" sind: 1. Das Glaubensbekenntnis „Es ist kein anderer als Allah, und Mohammed ist sein Prophet." Der Muezzin ruft dies ins Gedächtnis, wenn er mehrmals täglich zum Gebet auffordert. 2. Das fünfmalige Gebet am Tag; es ist ein gemeinschaftliches Gebet. 3. Das Almosengeben, das zu einer Art Armensteuer geworden ist. 4. Das Fasten im Monat Ramadan. 5. Wenn irgend möglich, soll jeder Muslim wenigstens einmal im Leben nach Mekka pilgern.

Der Koran wurde mehr als 20 Jahre nach Mohammeds Tod zusammengestellt. Die Suren sind – mit Ausnahme der Einleitungssure – nach ihrer Länge geordnet, beginnend mit der längsten Sure. Aus ihrer Anordnung ist nicht zu entnehmen,

wann sie entstanden sind. Für die Auslegung des göttlichen Willens spielt eine wichtige Rolle die „Sunna", die Überlieferung von Reden, Verhaltensweisen, Aussprüchen des Propheten. „Scharia" ist die Bezeichnung für das islamische Recht, wie es sich bis etwa zum Jahre 1000 herum ausgeformt hatte. Sie stützt sich auf Koran und Sunna und liefert eine umfassende Lebensordnung.
Die Diskussion über die Zusammenstellung des Korans und die rechte Auslegung, auch der Sunna und Scharia, zieht sich durch die gesamte Geschichte der muslimischen Welt. Es gibt Suren, die sich anscheinend widersprechen, manche sind sehr dunkel und schwer verständlich. Wie soll z. B. verfahren werden, wenn keine eindeutige Lösung zu finden ist? Die Entstehung von fünf *Rechtsschulen* zeigt, daß bereits in der Frühzeit des Islam dieser durchaus nicht so in sich geschlossen war, wie man oft meint.

Mohammed hatte damit begonnen, die Stämme der arabischen Halbinsel zu unterwerfen. Nach seinem Tod eroberten muslimische Heere ganz Nordafrika, stießen über die Iberische Halbinsel bis Mittelfrankreich vor, eroberten Syrien, Persien und erreichten den Amu Darja und Syr Darja in Mittelasien (heute Usbekistan). Um das Jahr 1000 herum drang der Islam in Nordindien ein. Seit dem 9. Jahrhundert breitete sich der Islam in Schwarzafrika, seit dem 12. Jahrhundert im malaiischen Archipel aus.
Ob man die Eroberungen unter den Begriff „Heiliger Krieg" einreiht, darüber kann man sich streiten. Jedenfalls gingen die Eroberer davon aus, daß sie den anderen Völkern den wahren Glauben bringen sollten. Christen und Juden durften ihren Glauben behalten, mußten jedoch eine Sondersteuer entrichten. Im 13. und 14. Jahrhundert trat die arabische Führungsrolle zurück, das *Osmanische Reich* wurde die muslimische Großmacht. 1529 und 1683 standen die Türken vor Wien. Die Kreuzzüge, die Vertreibung der arabischen Herrscher aus Spanien und Portugal, die imperiale Politik Europas richteten sich direkt oder indirekt gegen muslimische Länder und Staaten. Die Aufteilung des Osmanischen Reichs nach dem Ersten Weltkrieg beendete endgültig den Siegeszug des Islam.

Konflikte zwischen Muslimen

Von beiden Seiten gab es verständlicherweise *Feindbilder*. Darüber wurde oft vergessen, daß es auch einen Austausch von Wissenschaft und Kultur gegeben hatte. Thomas von Aquin hätte niemals seine „Summa" schreiben können, wenn nicht im arabischen Bereich das antike Erbe (so die Schriften des Aristoteles) bewahrt worden wäre. Am Ende des Mittelalters waren fast alle Wissenschaftsgebiete im muslimischen Bereich weiter entwickelt als im christlichen Abendland. Als man in unserem Jahrhundert den Sarkophag des Kaisers Friedrich II. (1194–1250) im Dom von Palermo öffnete, fand man den Kaiser zwar in eine Mönchskutte gekleidet, darunter befand sich jedoch ein muslimisches Totenhemd mit Koransuren.
Die Bezeichnung „Islam" kann bei manchem den Eindruck hinterlassen, dabei handele es sich um eine religiöse – und zugleich politische – Gemeinschaft. Das trifft nicht zu; ähnlich wie im Christentum gab und gibt es Aufsplitterungen, ja sogar bewaffnete Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Welt. Das Entstehen verschiedener Rechtsschulen ist bereits erwähnt worden. Vier davon gehören in den sunnitischen Bereich, eine in den schiitischen.
Bald nach dem Tode Mohammeds entstand ein Streit darüber, wer die *Nachfolger* des Propheten sein dürften. Dieser Streit wurde schließlich blutig ausgetragen. Die *Sunniten* sahen in den Kalifen die rechtmäßigen Nachfolger. Die *Schiiten* (Schia = Partei oder Abspaltung) verlangten, daß nur unmittelbare Abkömmlinge Mohammeds die Nachfolge antreten dürften. Es siegten die Sunniten. Die Spaltung dieser Richtungen ist geblieben, auch wenn beide Koran, Sunna und Scharia anerkennen.

Von der heute etwa einer Milliarde Muslime auf der Welt sind etwa 90 Prozent Sunniten. Der iranische Gottesstaat ist in der Hand von Schiiten, und zwar der Zwölferschiiten. Die Aufspaltung ging weiter; innerhalb der Schiiten entstanden die Viererschia, die Siebenerschia, die Zwölferschia. Die Zahl bedeutet jeweils, welcher Imam noch als rechtmäßiger Nachfolger Mohammeds angesehen wird. Er soll dann in die Verborgenheit entrückt worden sein, um einst als Mahdi (der auf den richtigen Weg Geführte) wieder zu erscheinen. Es gibt Schiiten, die in Chomeini den Mahdi sahen.
Hier können nicht alle Splittergruppen (z. B. Kharatidjen, Murdjiten, Ibaditen, später auch die Alewiten) aufgezählt werden. Man ist sich nicht einig darüber, wer denn nun zu den Rechtgläubigen gehört. Das betrifft auch die *Sufiten*, eine mystische Richtung innerhalb des Islam. Im Westen ist vor allem die Gruppe der Siebenerschia bekannt, die unter dem Namen „Ismaeliten" geläufiger ist. Ihr Oberhaupt, der *Aga Kahn*, unterscheidet sich durch eine praktizierte Weltoffenheit stark von der Zwölferschia im Iran.
Da im Islam Religion und Politik miteinander verbunden sind, wurden die Streitigkeiten zwischen den Richtungen immer wieder blutig ausgetragen. Dazu trug natürlich auch die Ausbreitung des Islam bis zur Iberischen Halbinsel, nach Mittelasien und Nordindien bei, ebenso die Konkurrenz unter den jeweiligen Herrschern. Es wurden Dynastien bekämpft, weil sie angeblich nicht mehr streng genug an der wahren Lehre festhielten. Nebeneinander und gegeneinander gab es Kalifat und Gegenkalifat. So errichteten die Fatimiden (909–1171) in Tunesien und später in Ägypten ein schiitisches Gegenkalifat gegen das sunnitische Kalifat der Abbasiden in Bagdad. Sie beriefen sich darauf, von Fatima, der Tochter des Propheten, abzustammen.

In einem gewissen Sinn kann man dies bereits zur Vorgeschichte des Islamismus rechnen. Die beiden nordafrikanischen Dynastien der Almoraviden (1061–1148) und der Al-

mohaden (1121–1225), die auch Südspanien beherrschten, gingen auf islamische Erneuerungsbewegungen zurück. Diese Erneuerungsbewegungen richteten sich gegen Mißstände innerhalb der Gesellschaft der Gläubigen. In diese Kategorie gehört auch die Bewegung der Wahhabiten, die von der Herrscherfamilie Al Saud auf der arabischen Halbinsel unterstützt wurde. Nach ihren strengen Grundsätzen herrscht seit 1902 die Dynastie der Saudis.

Nach muslimischer Tradition sollen Muslime über die Nichtmuslime herrschen. Erweisen sich nun Nichtmuslime als stärker, erringen vielleicht sogar entscheidenden Einfluß oder gar die Herrschaft über Muslime, so wendet sich die Abwehr sowohl nach innen wie nach außen. Nach innen gewandt bedeutet das eine Erneuerung des Islam, nach außen eine Abwehr oder Bekämpfung der drohenden Gefahr.
Im 18. und 19. Jahrhundert wurde das Osmanische Reich immer schwächer. Der „Beherrscher der Gläubigen" in Istanbul war ein „kranker Mann am Bosporus". Gleichzeitig erweiterten die europäischen Mächte ihre Kolonialreiche, wurden zu Herrschern über Millionen Muslime; die europäische Zivilisation drang ein. Die Errungenschaften in Wissenschaft und Technik kamen schon seit Jahrhunderten nicht mehr aus arabischem bzw. muslimischem Gebiet, sondern aus Europa und den USA. Am Beginn der Konfrontation mit dem Westen stand der Aufstand des Mahdi (Muhammed Ahmed Ibn Abdullah) im Sudan gegen die britischen Kolonialherren. Er begann 1882, kostete den britischen Gouverneur Gordon das Leben und wurde erst 1898 von General Kitchener niedergeschlagen. Der Mahdi kam aus einem Derwischorden, erklärte öffentlich, er sei der von Mohammed verheißene Mahdi und verkündete den heiligen Krieg. Nach dem Vorbild des Propheten rief er in seinem Herrschaftsbereich den Gottesstaat aus.

Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges kamen weitere Gebiete mit muslimischer Bevölkerung unter europäische Vorherrschaft. Die Auseinandersetzung blieb, doch begann eine neue Differenzierung im muslimischen Bereich: Die einen versuchten, den Islam mit der modernen Welt zu versöhnen, wollten Glaube, Vernunft und westliche Gelehrsamkeit mit der eigenen Lehre verbinden. Noch weiter ging man in der *Türkei*. Religion und Politik wurden voneinander getrennt, westliches Recht wurde eingeführt, die Geistlichkeit entmachtet, der Frauenschleier abgeschafft usw. In den Augen der Gläubigen war *Kemal Atatürk* ein Ketzer. Muslimisch-nationalistische Gruppen tauchten in Indien, Ägypten, Indonesien, Afghanistan auf. In der Sowjetunion, in der nun angeblich die Völkerschaften und Nationen vom Zarenjoch befreit waren, gab es sogar muslimische Gruppen, die mit dem Regime zusammenarbeiteten.
Da die Sowjetmacht sich erst nach und nach in den muslimischen Gebieten durchsetzen konnte, begann sie dort erst 1927 mit der Verfolgung. So ist es zu erklären, daß die Allrussische Konferenz der muslimischen Geistlichkeit im Oktober 1926 (in Ufa) in einem Telegramm an Staat und Partei erklärte: „Die Konferenz drückt im Namen aller Muslime der Sowjetmacht ihren Dank und ihre Ergebenheit aus; diese hat die geknechteten Völker des Ostens verteidigt, und verspricht, die Sowjetmacht bei ihren Maßnahmen zur Festlegung der Errungenschaften der Revolution zu unterstützen."

Der islamische Staat als Ziel

Am Beginn dessen, was man heute als islamischen Fundamentalismus oder Islamismus bezeichnet, stehen die „Muslimbrüder" in Ägypten. Ihr Begründer war im Jahre 1928 der Lehrer *Hassan al-Banna*. Er wollte die Verwirklichung der vom Koran vorgegebenen göttlichen Ordnung, das bedeutete in Ägypten zugleich den Kampf gegen die westliche Zivilisation. Ägypten erhielt 1936 seine Souveränität, Großbritannien zog seine Truppen jedoch erst nach dem Zweiten Weltkrieg ganz ab. Nahziel Bannas war die Schaffung eines muslimischen Staates, die Wiedereinführung der Scharia. Fernziel war ein Staat für alle Muslime unter der Leitung eines Kalifen. Bis zur Erreichung dieses Fernziels sollte die Existenz einzelner muslimischer Staaten zugelassen sein.
Zur Erreichung dieses Ziels waren die „Muslimbrüder" bereit, Waffen einzusetzen und Terror auszuüben. Ihre Geheimorganisation „Geheime Hand" bildete Terroristen aus. Bereits in den dreißiger Jahren schickten sie Kämpfer in den „Heiligen Krieg" gegen die Zionisten in Palästina. Nach Mordanschlägen in Ägypten wurde die Bruderschaft verboten, Banna 1949 ermordet.

Es gab eine kurzfristige Zuammenarbeit zwischen *Abdel Nasser* und der Bruderschaft. Nach einem Anschlag auf Nasser begann eine Verfolgung der Muslimbrüder. Die Verfolgten setzten sich zum Ziel, die Macht in Ägypten zu übernehmen. In der Verfolgungszeit splitterten sich die Muslimbrüder in Untergruppen auf, die auch zum Terror bereit waren. 1981 wurde Präsident Sadat ermordet. Auf der anderen Seite gelang es Muslimbrüdern zeitweise, Minister in Ägypten, Syrien, Sudan und Jordanien zu werden. Die Bewegung schwappte auf die Nachbarländer über und sogar bis in den Irak. Über die gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit den Muslimbrüdern in Ägypten, Algerien, Tunesien und anderen Staaten berichten die Medien immer wieder. Die jeweiligen Regierungen reagieren mit Verboten, Verhaftungen oder aber mit überwachter Duldung.
Als eine örtlich versetzte Variante kann man – nach der Entlassung Indiens in die Unabhängigkeit (1947) – die blutige Auseinandersetzung um die Lostrennung des muslimisch besiedelten Pakistan ansehen. Wichtigster Ideologe des eigenen mulimischen Staates war *Mawdudi* (1903–1979). Er begründete die Partei der „Islamischen Gesellschaft" und spielte eine Rolle beim Sturz von Präsident *Bhutto* (1977).
Es ist wahrscheinlich, daß Chomeini bei Mawdudi sein Konzept von der „Herrschaft der Gottesgelehrten" gefunden hat. Nach diesem Konzept wird heute der Iran regiert. 1981 gab die Botschaft der Islamischen Republik Iran eine Bro-

schüre von *Ali Schariati* „Zur islamischen Demokratie" heraus. Darin war zu lesen: „Unter welchen Voraussetzungen sollte eine Gesellschaft ihren Führer, ihr Führungssystem wählen? Wer sollte am besten den Führer wählen? Er sollte sicherlich durch diejenigen gewählt werden, die wissen, was die beste Führung ist. Hat die Mehrheit irgendeiner Gesellschaft jemals erkennen können, welches das beste Führungssystem für die Menschen ist...?" Die geistliche Führung des Iran kann zwar die Einhaltung der von ihr religiös begründeten Regeln für das gesamte Leben mehr oder weniger gewaltsam erzwingen. Hätte der Iran jedoch kein Öl, so wäre wohl die wirtschaftliche Situation noch erbärmlicher (vgl. HK, Mai 1997, 258 ff.).
Die Experimente muslimischer Staaten nach der Erringung der Selbständigkeit waren – wenn man sie aus westlicher Perspektive betrachtet – wenig erfolgreich. Zwar experimentierte man teilweise mit europäischen Regierungsformen, teilweise sogar mit einem islamischen Sozialismus, herausgekommen sind jedoch zumeist Einparteiensysteme oder Militärdiktaturen. Hinzu kamen Differenzen und Konflikte zwischen diesen Staaten.

Auf der anderen Seite sollte man auch die westliche Einstellung überdenken und versuchen, sich in die Gedanken- und Glaubenswelt des Islam hineinzuversetzen. Ist es nicht eine Arroganz, wenn von westlicher Seite Modelle für Kultur, Zivilisation, Politik angeboten werden, als seien sie für die ganze Welt verbindlich? Das beginnt bei den *Menschenrechten.* Von muslimischer Seite wird darauf verwiesen, daß Gott allein die Rechte und Pflichten für alle Menschen festgelegt hat, daß man sie nicht durch Abstimmung festlegen kann. Wenn es um die Auslegung der Freiheit geht, so können Muslime mit einem gewissen Hohn auf Kriminalität, Drogensucht, Prostitution, auf Wucher und Betrug hinweisen, auf Filme und Fernsehsendungen, die nur so von Blut triefen, auf Peepshows, auf die alltägliche Demonstration von Kopulationen im Fernsehen in der westlichen Welt.

Muslimische Richtungen, Völker und Staaten

Je radikaler ein muslimisches Regime eingestellt ist, um so schärfer fällt die Kritik aus. Ali Schariati hat in der bereits erwähnten Broschüre behauptet: „Wir in Asien, Afrika und Lateinamerika waren nicht die einzigen Opfer der bürgerlichen Demokratie und des Liberalismus der europäischen Geschäftsleute, sondern die Masse der europäischen Völker fiel in größerem Umfang der hinterhältigen Ausbeutung und Plünderung durch die Kapitalisten zum Opfer. Unter der schönen und verführerischen Maske der Freiheit haben die Blutsauger uns ausgebeutet und unsere Gegenwart, Zukunft, sogar unsere Vergangenheit vernichtet, verunstaltet und zum Gespött gemacht. In dieser Freiheit und Demokratie wurde die Bevölkerung Europas zum Sklaven des Kapitalismus und wir zu Menschen zweiter Klasse, zu Untermenschen, zu wilden, halbzivilisierten, kannibalischen, unbegabten, faulen, irrationalen, rückständigen, kulturlosen, ungebildeten, unlogischen Eingeborenen..."
Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der Islam keine geschlossene Glaubensgemeinschaft ist und die Aufsplitterungen bald nach dem Tode Mohammeds begonnen haben. Auch sollte die Unterscheidung zwischen „Kulturislam" und „Glaubensislam" nicht übergangen werden. Wie viele Muslime sich als „Muslime" bezeichnen, weil sie aus dem historisch-kulturellen Bereich des Islam stammen, die aber weder an Allah glauben, noch die Regeln des Islam beachten, ist unbekannt.
Zahlen über die Muslime auf der Welt sind also immer Schätzungen oder Vermutungen. Es soll eine Milliarde sein. Von den Angehörigen der Weltreligionen (also nicht von der Weltbevölkerung) sollen etwa 41 Prozent Christen und knapp 23 Prozent Muslime sein.
Versuchen wir nun, ohne die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen Sunniten und Schiiten zu berücksichtigen, einige der derzeitigen Strömungen innerhalb des Islam zu kennzeichnen. Da wären einmal jene Intellektuellen zu nennen, die eine gewisse Distanz zum orthodoxen Islam eingenommen haben. Musterbeispiel ist hierfür *Salman Rushdie.* Dazu kommen die Anhänger der Siebenerschia, die Ismaeliten mit ihrem Oberhaupt Aga Khan. Dort wird unterschieden zwischen den „ewigen Wahrheiten" des Korans und den bloß zeitbedingten Aussagen. Ausgerechnet die Muslimbrüder in Ägypten machen ebenfalls eine wichtige Unterscheidung: Sie erkennen nur jene Koransuren an, die in Mekka entstanden sind. Ganz ähnlich ist der Standpunkt von *Mahmud Mohammad Taha* im Sudan: Nur die Suren aus Mekka gingen auf Mohammed zurück, diejenigen aus Medina seien nicht von ihm selber verfaßt worden.

Die streng orthodoxe Auslegung im schiitischen Iran ist bekannt. Anhänger dieses Gottesstaates und der Scharia sind heute in Ägypten, Tunesien, Marokko, im Nordjemen, in den Golfstaaten, in Syrien und im Sudan zu finden. Die Niederlage des Iran im Krieg gegen den Irak war zwar ein Rückschlag, denn die Anhänger des Ayatollah hätten in einem eigenen Sieg eine Art göttliche Bestätigung gesehen. Doch können Mißerfolge, Rückschläge auch als Strafe dafür gedeutet werden, daß der eigene Gottesstaat noch nicht richtig verwirklicht worden sei, daß man strenger sein müsse. Als Sündenbock könnte die westliche Welt angeklagt werden, an ihrer Spitze die USA – der „Satan". Die derzeitige Politik des Staates Israel stachelt den Haß gegen den Westen an, zumal Israel nach wie vor von den USA gestützt wird.

Auch im politischen Bereich gibt es nur teilweise Gemeinsamkeiten zwischen muslimischen Völkerschaften und Staaten. Wir übergehen hier die Bedeutung der Klane, die in Vergangenheit und Gegenwart zahlreiche Konflikte zwischen Muslimen verursacht haben. Die Blutspur der Kriege zwischen muslimischen Herrschern, Völkern und Staaten zieht sich seit dem 7. Jahrhundert durch die Geschichte. Aus der Gegenwart seien nur wenige Beispiele erwähnt: Der Iran-Irak-Krieg, der Golfkrieg, der Krieg der Taliban in Af-

ghanistan gegen andere Muslime. Zwar wurde und wird in der Regel behauptet, man kämpfe einen „Heiligen Krieg", doch ist zumeist unverkennbar, daß es um Machtkämpfe ging, die mit Religion wenig zu tun hatten. Die Entstehung von souveränen, muslimischen Staaten hat daran nichts geändert, obwohl es eine internationale Organisation der Islamischen Staaten gibt.

Der Fächer der Herrschaftsordnungen der Staaten, die sich als muslimisch bezeichnen oder von einer Mehrheit von Muslimen bevölkert werden, ist schillernd wie ein Pfauenrad. Beginnen wir mit der Türkei, die über eine westliche Verfassung verfügt, nach der Staat und Religion voneinander getrennt sind. Im Augenblick scheinen sich die Militärs in der Zurückdrängung eines wachsenden muslimischen Einflusses auf die Politik durchgesetzt zu haben. In Ägypten, Tunesien und Algerien geht die politische Führung energisch gegen islamistische Gruppen vor, während sie gleichzeitig ihre Ergebung gegenüber dem Islam beteuert und vorzeigt. In Pakistan wie im Sudan werden nicht nur die Muslime, sondern auch die Christen der Scharia unterworfen. Schließlich – am Ende des Fächers – der „Gottesstaat" Iran. Sie alle verbindet das Festhalten an der geistigen Einheit des Islam, auch wenn die nationalen Interessen die Religion gerne politisch einsetzen.
Ein Anschauungsstück für die Zersplitterung des Islam bietet die ehemalige Sowjetunion. Überall in den Republiken, die mehrheitlich muslimisch besiedelt sind, haben sich die neuen Machthaber eifrig darum bemüht, den Islam als Kitt für die Nationbildung mit zu nutzen. Doch ist es bisher nicht gelungen, für die Muslime der GUS, auch nicht für die Rußlands eine gemeinsame religiöse Führung einzusetzen. Jeder Mufti beharrt auf Eigenständigkeit. Ähnlich ist es im politischen Bereich: Die Vertretung der Muslime in der Duma ist kläglich; es gibt keine gemeinsame Partei oder Fraktion.
Die Einstellung muslimischer Staaten gegenüber dem Westen wird zwar überschattet von den bereits erwähnten Vorbehalten und Feindbildern. Gleichzeitig jedoch haben nur in Einzelfällen muslimische Staaten sich für eine direkte Konfrontation entschieden (z. B. die Geiselnahme 1980 in der US-Botschaft in Teheran). Saudi-Arabien, das im Innern streng die Regeln des Islam einhält und durchsetzt, bis hin zu Bestrafungen, die im Westen als barbarisch angesehen werden, denkt nicht an eine Konfrontation, weil das Ölgeschäft die Grundlage dieses Staates ist.

Eine Gefahr für den Westen?

Jeder Konflikt auf der Welt, ganz gleich wo er sich abspielt, gefährdet den Weltfrieden, zieht oft Staaten in einen Konflikt hinein, die selber nicht unmittelbar betroffen sind. Etwas anderes ist die etwas diffuse Angst vor einer Welle des Islam, die auf die westliche Welt zurollen könnte. Voraussagen über ein solches Ereignis können nur Thesen oder Hypothesen sein. Geschichte und Politik kennen zahlreiche Beispiele für Ereignisse, die schlagartig eingetreten sind und die Welt verändert haben.
Die gegenwärtig vorliegenden Fakten deuten darauf hin, daß die muslimischen Staaten für längere Zeit innenpolitisch mit ihren wirtschaftlichen und religiösen Problemen beschäftigt sein werden. Ihre Streitkräfte sind nur für Angriffe auf Nachbarstaaten geeignet, jedoch nicht ausreichend für einen militärischen Konflikt mit der westlichen Welt. Wirtschaftliche Interessen muslimischer Staaten haben mehrfach zu militärischen Konflikten geführt: So werden z. B. die Taliban in Afghanistan sowohl von Pakistan wie von Saudi-Arabien unterstützt. Es geht dabei ziemlich eindeutig um die Kontrolle von noch zu errichtenden Öl-Pipelines. Auch der Krieg in Tschetschenien hatte mit Pipelines zu tun. Früher oder später ist von solchen Kriegen auch die übrige Welt betroffen.

Eine empfindliche Stelle für einen Konflikt zwischen der westlichen Welt und der muslimischen ist sicherlich der Staat Israel. Von den arabischen Nachbarstaaten wird Israel als eine Art Vorposten des Westens angesehen. Die Friedensbemühungen der vorherigen israelischen Regierung ließen Hoffnung auf eine Entspannung aufkommen. Die Politik der gegenwärtigen Regierung liefert aber jüdischen wie islamischen Fundamentalisten ständig Zündstoff.
Rund zehn Millionen Muslime leben in *Westeuropa*, teils als Gastarbeiter, teils als Flüchtlinge. Die Islamisten sehen in ihnen eine Vorhut des Islam. Konflikte zwischen Türken und Kurden dürfen jedenfalls nicht in einen Topf geworfen werden mit dem islamischen Fundamentalismus. Dieser Konflikt hat keine religiöse Wurzel: Es gibt muslimische, christliche, marxistische (PKK) Kurden, die in ihrer Heimat einander befehden. Anlaß für die türkisch-kurdischen Auseinandersetzungen ist die Tatsache, daß sowohl die Türkei wie der Iran und Irak gegen die Entstehung eines Kurdenstaates sind, wobei in diesen Ländern die meisten Kurden leben.
Was über die Aufsplitterung in verschiedene muslimische Gruppen gesagt worden ist, trifft auch für Westeuropa zu. So leben z. B. in Deutschland rund 250 000 schiitische Alewiten, die in den Augen der Orthodoxen als Ketzer gelten und hier Zuflucht gefunden haben. Der überwiegende Teil der Muslime bei uns verhält sich loyal. Terroraktionen islamistischer Organisationen, die vom Ausland gesteuert werden, sind Ausnahmen. Bedenklich ist allerdings eine gewisse Ghettoisierung, die die Tätigkeit der Islamisten begünstigt.

Es liegt auf der Hand, daß das Zusammen- und Miteinander in Westeuropa einfacher ist mit Angehörigen von Nationalitäten, die aus dem christlich-abendländischen Kulturkreis kommen. Für einen strenggläubigen Muslim ist z. B. die Festlegung der Menschenrechte im Grundgesetz der Auslegung im Koran unterzuordnen. Hinzu kommen zahlreiche Traditionen, die als muslimisch angesehen werden, jedoch im Laufe der Geschichte hinzugekommen sind. So schreibt der Koran z. B., keine Verschleierung des Gesichtes der Frau vor. Über Gerichtsprozesse, die sich mit der Tatsache befaßten, daß ein türkischer Vater seine Tochter gegen ihren

Willen verheiratet hat, berichtet ab und an die Presse. Gerade deswegen wäre es jedoch angebracht, wenn in Westeuropa mehr Kenntnisse über den Islam verbreitet wären. Unkenntnis ist vielfach die Wurzel von Feindbildern. Wer weiß z. B., daß die Muslime Jesus und Maria ehren? In der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen heißt es u. a.: „Jesus, den sie (die Muslime) allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen." So pilgern Muslime und Christen zum Wallfahrtsort in Ephesus, zum „Grab Mariens".

Die erste Sure des Korans – die „Öffnende" – könnte auch von einem Christen gebetet werden: „Im Namen Gottes (Allahs), des Erbarmers, des Barmherzigen. Preis sei Gott, dem Herrn der Welten, dem Erbarmer, dem Barmherzigen, dem Herrn am Tag des Gerichtes. Dir dienen wir, dich flehen wir an: Führe uns den rechten Weg, den Weg derer, denen du gnädig bist, und nicht derer, denen du zürnst und die abirren." Der gläubige Muslim betet sie täglich. *Paul Roth*

Stabilität mit Schattenseiten

Die Volksrepublik China nach dem 15. Parteitag

Die chinesische Führung unter Jian Zeming sitzt fest im Sattel, wie sich jetzt auf dem 15. Parteitag der Kommunistischen Partei im Herbst gezeigt hat. Der Westen hält sich mit Kritik an Menschenrechtsverletzungen im „Reich der Mitte" aus wirtschaftlichen Erwägungen zurück. An der Situation der katholischen und protestantischen Kirche hat sich bislang nichts Wesentliches geändert.

Alle fünf Jahre findet in der Volksrepublik China ein Parteitag statt, bei dem Rückblick gehalten wird und die Weichen für die Politik der nächsten Fünfjahresperiode gestellt werden. Der Verlauf der Veranstaltung mit Tausenden Parteikadern aus dem ganzen Riesenreich ist streng orchestriert und läuft nach bestimmten Ritualen ab, die dafür sorgen, daß die vorbereiteten Resolutionen und Personalentscheidungen von den Delegierten möglichst einstimmig angenommen werden. Die Entscheidungen fallen daher in der Vorbereitungsphase in verschiedenen Gremien, bei deren Zusammensetzung die eigentlichen Machtkämpfe hinter den Kulissen stattfinden. Das wichtigste Ereignis im Vorfeld des jüngsten Parteitages war zweifellos der Tod von *Deng Xiaoping* am 19. Februar dieses Jahres.

Deng Xiaoping war zwar schon lange vorher de facto von der politischen Bühne verschwunden, weil es ihm physisch nicht mehr möglich war, noch gestaltend in das Tagesgeschehen einzugreifen. Aber solange er noch lebte, galt er immer noch als der eigentliche Führer Chinas, den die neue Führungsriege unter *Jiang Zemin* zu respektieren hatte. Die Regelungen des Übergangs auf die Deng Xiaoping nachfolgende Führungsmannschaft haben sich dem Anschein nach bewährt, weil ein für möglich angesehener Machtkampf zwischen einzelnen Parteikadern oder ideologischen Blöcken nicht stattgefunden hat.

Staats- und Parteichef Jiang Zemin konnte daher zu Beginn des 15. Parteitags der kommunistischen Partei Chinas am 12. September stolz und zufrieden Bilanz ziehen und die Jahre 1992–1997 als eine der erfolgreichsten Perioden in der Geschichte der Volksrepublik China, ja der chinesischen Geschichte überhaupt, darstellen. Die Genugtuung, die damit verbunden war, gründet vor allem darauf, daß es China nach der relativen Isolierung im Gefolge des Tiananmen-Zwischenfalls gelungen ist, unbeirrt den Kurs der wirtschaftlichen Reformen weiterzugehen, die dem Land ganz offensichtlich neuen Wohlstand und innere Stabilität gegeben haben. Von daher war es selbstverständlich, daß Jiang Zemin den Kurs der sog. „sozialistischen Marktwirtschaft" bestätigte und mit der Umwandlung von Staatsbetrieben in private Gesellschaften die liberale Wirtschaftspolitik durch eine klarere Trennung zwischen Staat und Wirtschaft weiterzuführen versprach.

Der Ruf nach politischen Reformen verstummt nicht

Auf ideologischem Gebiet war die Parteiführung sichtlich darum bemüht, der sog. „Deng Xiaoping Theorie" zu folgen, die zur Grundlage einer nur noch dem Namen nach sozialistischen Politik gemacht wird und mit der kommunistischen Ideologie und den Ideen eines Marx, Lenins oder Maos wenig oder nichts gemein hat, sondern im wesentlichen in der pragmatischen Einstellung besteht, die „Wahrheit in den Tatsachen" zu suchen. Spötter sagen, daß das eigentliche Leitwort schon seit längerem der ebenfalls auf Deng Xiaoping zurückgehende Slogan „Reich werden ist ruhmvoll"! sei.

Es gab immerhin den Hauch eines Machtkampfes, als bei den Wahlen zum ständigen Komitees des Politbüros überra-

schend Parlamentspräsident *Qiao Shi* nicht wiedergewählt wurde. Dies wurde allgemein als Sieg Jiang Zemins und des noch amtierenden Ministerpräsidenten *Li Peng* angesehen, weil damit die von vielen erwartete Ernennung Qiao Shis zum Ministerpräsidenten verhindert und zugleich wohl auch die Übernahme des Postens des Parlamentspräsidenten durch Li Peng ermöglicht wurden. Erklärter Favorit für die Nachfolge von Li Peng im Amt des Ministerpräsidenten ist jetzt der Wirtschaftsfachmann *Zhu Rongji*, der in der Hierarchie der Parteiämter an dritter Stelle nach Jiang Zemin und Li Peng geführt wird.

Diese relativen Erfolge der neuen Führung können nicht darüber hinwegtäuschen, daß das ideologische Feuer in der kommunistischen Partei Chinas weitgehend erloschen ist. Die Partei hat die geistige Führung des Landes offensichtlich verloren. Der Glanz der kommunistischen Partei und der dem Volke dienenden Befreiungsarmee ist schon lange verblaßt. Die vom Regime veranstalteten Gedächtnisfeiern und Versuche ideologischer Kampagnen werden müde belächelt und nicht mehr ernst genommen. Die viel beschworene „geistige Zivilisation", die es aufzubauen gelte, ist nicht mehr als eine Worthülse. Auch das Gerede von der „sozialistischen Marktwirtschaft" kann keinen darüber hinwegtäuschen, daß vom „Kommunismus mit chinesischem Gesicht" nicht viel mehr als Fassade übrig geblieben ist.
Der Ruf nach umfassenden politischen Reformen und Schritten hin zu einer größeren Demokratisierung kommt nicht nur aus den Reihen der vom Regime hart verfolgten Demokratiebewegung, sondern auch aus der Partei selbst. Für Aufsehen gesorgt hat die Denkschrift eines Professors der Bejing Universität, *Shang Dewen*, der als langjähriges Parteimitglied sich an die Führung der Partei wendet und in „loyaler Kritik" umfassende politische Reformen fordert. Dabei verweist er darauf, daß Jiang Zemin selber die Weiterführung der politischen Reformen der achtziger Jahre versprochen habe.

Wenn auch nach außen die gegenwärtige Regierungsmannschaft die Tagesgeschäfte im Griff zu haben scheint, so schwelt die *Korruption* in der Partei, in der Regierung, in der Wirtschaft und in allen Bereichen des öffentlichen Lebens weiter. Die sog. „Demokratiebewegung" begann 1984 ja weniger als eine Bewegung unter den Studenten in der Absicht, demokratische Reformen herbeizuführen, sondern in erster Linie als Protestbewegung gegen die verbreitete Korruption. In einem offenen Brief hat der frühere chinesische KP-Generalsekretär *Zhao Ziyang* vom 15. Parteitag genau mit dieser Begründung eine Neubewertung der Proteste von 1989 gefordert. Im Kampf gegen die Korruption hat es immer wieder markige Absichtserklärungen seitens der Herrschenden gegeben, mit diesem Übel endlich aufräumen zu wollen. Es wurden zwar einige spektakuläre Fälle aufgegriffen und Verurteilungen ausgesprochen. Der prominenteste Fall ist der des Parteisekretärs von Beijing, *Chen Xitong*, der zwar schon 1995 wegen Korruptionsvorwürfen aus dem Amt entfernt und später aus der kommunistischen Partei ausgeschlossen, aber bis heute immer noch nicht rechtskräftig verurteilt wurde. Aber das Krebsgeschwür der Korruption wuchert weiter.

Es ist der chinesischen Partei- und Regierungsführung gelungen, die *Menschenrechtsdiskussion* weitgehend in ihrem Sinn zu bestimmen. Die ständig von Beijing wiederholten Floskeln, daß Anmahnung der Beachtung der Menschenrechte innerhalb der Volksrepublik China, wenn sie von ausländischen Stellen kommt, eine „Einmischung in die inneren Angelegenheiten" darstelle, hat Wirkung gezeigt. China hat das Verhalten bestimmter ausländischer Mächte in der Menschenrechtsfrage immer dann „belohnt", wenn die Regierungen für die besonderen Umstände des chinesischen Menschenbilds und des Verständnisses der Menschenrechte, das daraus resultiert, „Verständnis" gezeigt haben. Regierungen, die es nicht lassen konnten, immer wieder die in den Augen der Chinesen abgedroschene Leier von Menschenrechtsverletzungen in der Volksrepublik zu spielen, wurden dagegen „bestraft", indem ihre Repräsentanten für anstehende Staatsbesuche ausgeladen und ihre Firmen bei Bewerbungen um Aufträge in China „übergangen" wurden.
In der internationalen Staatengemeinschaft haben sich daher die „Pragmatiker" weitgehend durchgesetzt mit der Argumentation, daß es zwar bedauerlich sei, wenn in China die Dissidenten eingesperrt und in Tibet Mönche und Nonnen gequält würden. Aber es habe sich im Falle Chinas noch nie gelohnt, auf die Einhaltung international anerkannter Grundrechte zu bestehen. Das Land sei einfach viel zu groß, habe eine lange Geschichte und Kultur, sei in der Vergangenheit zu oft international gedemütigt worden, so daß sein Zurückweisen von „Einmischung in die inneren Angelegenheiten" auch irgendwie verständlich sei. Es gibt also eine ganze Reihe von Gründen, die in den Augen dieser Advokaten für ein pragmatisches Vorgehen in der Menschenrechtsfrage sprechen. Das eigentliche Argument, sich China gegenüber pragmatisch zu verhalten, wird schamhaft verschwiegen. Dieses müßte jedenfalls lauten, daß China mit 1,2 Milliarden Einwohnern schließlich den größten Markt der Welt darstellt und aus diesem Grund „mit besonderen Maßstäben" gemessen werden muß.

Der Fall des Dissidenten Wei Jingsheng

Beim Staatsbesuch von Partei- und Staatschef Jiang Zemin Ende Oktober in den USA zeigte es sich, daß auch die Amerikaner ihre Lektion gelernt und die lästige Verknüpfung von Menschenrechtsfragen mit politischen und wirtschaftlichen Beziehungen aufgegeben haben. Präsident Clinton bekannte sich zu einer „pragmatischen Politik des Engagements", bei der „Kooperation vor Konfrontation" gehen müsse. Derselbe Clinton, der seinen Vorgängern im Wahlkampf 1992 noch markige Vorwürfe machte, die Machthaber in Beijing zu hätscheln, warnte jetzt davor, daß die USA es sich nicht leisten könnte, „mehr als eine Milliarde Chinesen zu isolieren".

Jiang Zemin gab dem Präsidenten und der Wirtschaftslobby in den USA weitergehende Argumentationshilfen, indem er schlicht und einfach behauptete, daß es in der Volksrepublik China keine „Verfolgung politisch Andersdenkender" gäbe. Schließlich habe China die Erklärung der Vereinten Nationen über wirtschaftliche und soziale Rechte unterzeichnet. Daneben verwahrte sich Jiang Zemin mit harten Worten gegen jede Einmischung Amerikas in die inneren Angelegenheiten der Volksrepublik. Das Verständnis von Freiheit und Demokratie in den USA sei nun einmal nicht von universaler Geltung und könnte keineswegs auf die chinesische Gesellschaft angewendet werden.
Angesprochen auf konkrete Fälle von Menschenrechtsverletzungen wie die Inhaftierung der Regimekritiker *Wei Jingsheng* und *Wang Dan*, reagierte Jiang Zemin mit der stereotypen Formel, daß diese als Kriminelle im Gefängnis seien, die gegen die Strafgesetze der Volksrepublik verstoßen hätten. Jiang Zemin verschwieg, daß die Prozesse gegen Wei Jingsheng und Wang Dan – beide wegen ihrer Kritik an der Partei und Regierung und der Forderung nach mehr Demokratie in Scheinprozessen mit im vorhinein von der Parteiführung festgelegten Urteilen zu langjährigen Gefängnisstrafen verurteilt – selbst nach chinesischen Gesetzen nicht rechtsstaatlich genannt werden können.

Seitdem *Wei Jingsheng* im Jahre 1979 auf dem Höhepunkt der damaligen ersten Demokratiebewegung den von Deng Xiaoping scheinbar eröffneten Freiraum der „Großen Poster" an der „Mauer der Demokratie" in Beijing dazu nutzte, zuzüglich zu den vom Staat propagierten „Vier Modernisierungen" eine fünfte Modernisierung, nämlich die demokratische Freiheit und Reformen, zu fordern, ist er in den Augen der chinesischen Führung so etwas wie der „Staatsfeind Nr. 1" geworden. Daß Wei die Kühnheit oder Frechheit besessen hatte, Deng Xiaoping namentlich anzusprechen und ihn als Diktator zu bezeichnen, hatte ihm die persönliche Feindschaft des kleinen großen Führers eingetragen, der direkten Einfluß auf den Prozeßverlauf nahm und dafür sorgte, daß Wei zu 14 Jahren Haft verurteilt wurde. Im Zusammenhang mit der Bewerbung von Beijing als Austragungsort der Olympischen Spiele 2000, die schließlich an Sydney gingen, wurde Wei im September 1993 nach Ablauf von fast 14 Jahren unwesentlich früher entlassen.
Auch wenn Wei in der Haft physisch oft am Rande des Zusammenbruchs war, hat er seine innere Freiheit bewahrt. Dies wurde deutlich, als er darauf bestand, seine im Gefängnis gemachten Notizen bei der Entlassung mitzunehmen. Die Gefängnisleitung sah sich angesichts seiner Weigerung, sonst nicht von der Freilassung Gebrauch zu machen, genötigt, ihm diese Manuskripte auszuhändigen, die später in Auswahl in den USA unter dem Titel „Der Mut, allein zu stehen" (The Courage to stand alone) gedruckt wurden.

Als Wei aber fortfuhr, sich auch gegenüber der westlichen Presse kritisch über Partei und Regierung Chinas zu äußern, wurde er im Dezember 1995 zu weiteren 14 Jahren Haft wegen konterrevolutionärer Tätigkeiten verurteilt, Mitte November jedoch überraschend aus der Haft entlassen – aus Gesundheitsgründen, wie es hieß. Nicht nur im Ausland, sondern auch in der VR China ist Wei hoch geachtet. Vor allem in Kreisen der Intellektuellen und unter den übriggebliebenen Vertretern der Demokratiebewegung gilt er als Märtyrer. Das harte Vorgehen der Behörden gegen Menschenrechtler und Advokaten der Demokratiebewegung in China hat Wirkung gezeigt. Wer von den bekannten Vertretern nicht ins Exil gegangen ist, wurde wie Wang Dan mit oder ohne Anklage ins Gefängnis oder Arbeitslager abgeschoben.

Vierzig Jahre Katholische Patriotische Vereinigung

Zu Beginn des Besuchs von Jiang Zemin in den USA gab es ein kleines Signal in Richtung *Respektierung der Religionsfreiheit* in der Volksrepublik China durch die Freilassung des katholischen Bischofs *Su Zhemin*, der als Bischof im Untergrund vor einem Jahr verhaftet worden war. Nach einigen kritischen Rückfragen des Wahrheitsgehalts dieser Meldung hat nach Ende der USA-Reise von Jiang Zemin der Vatikan am 31. 10. 97 die Freilassung von Su Zhemin schließlich bestätigt. Bestätigt wurde vom chinesischen Außenministerium schon vorher die Einladung des chinesischen Staatspräsidenten an einige Kirchenführer der USA zu einem Besuch der VR China. Zu den Eingeladenen zählen der katholische Erzbischof von Newark, *Theodore McCarrick*, als Vorsitzender der Kommission der amerikanischen Bischofskonferenz für Außenbeziehungen, der Präsident der Nationalen Vereinigung der Evangelikalen und ein jüdischer Rabbiner.

Während des US-Besuchs von Jiang Zemin hat sich der jetzt 96jährige chinesische Kardinal *Ignatius Gong Pinmei*, der seit Jahren im Exil in den USA lebt, zu Wort gemeldet und in einer Presseerklärung den chinesischen Staatspräsidenten aufgefordert, alle verhafteten Katholiken in der VR China sofort freizulassen. Der katholischen Kirche müsse freigestellt werden, „religiöse Gemeinschaft mit dem Papst zu unterhalten, um die Fülle des Glaubens bewahren zu können".

Die Erinnerung an die Gründung der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung vor vierzig Jahren wurde am 26. August 1997 mit einer Feier in der Großen Halle des Volkes in Beijing begangen, bei der der stellvertretende Premierminister *Qian Qichen* die Hauptrede hielt. Qian legte das Schwergewicht auf die Problematik der chinesisch-vatikanischen Beziehungen, die für ihn in erster Linie ein politisches Problem zwischen zwei Staaten und erst sekundär ein religiöses Problem darstellen. In der Sache hatte er nichts Neues zu sagen, sondern wiederholte die alten Forderungen Beijings, daß der Vatikan die Ein-China-Position übernehmen und die diplomatischen Beziehungen mit Taiwan abbrechen müsse und sich ferner der Einmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas zu enthalten habe. Dies bezieht sich wohl in erster Linie auf die Frage von Bischofsernen-

nungen durch den Papst für die katholische Kirche in der VR China.
Wenige Tage vor der Rückkehr Hongkongs Ende Juni starb der Vorsitzende der chinesischen Bischofskonferenz, Bischof *Zong Huaide* von Jinan, in Beijing am 27. Juni im Alter von 80 Jahren an Herzversagen. Seine Funktionen als Vorsitzender der Bischofskonferenz und Präsident der Patriotischen Vereinigung hat kommissarisch Bischof *Michael Fu Tieshan* von Beijing übernommen. Die Nachfolgefrage ist damit noch nicht endgültig geklärt. Neben seiner Funktion als Vorsitzender der Bischofskonferenz war Bischof Zong auch Präsident der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung und Rektor des nationalen Priesterseminars in Beijing. Er wurde schon 1958 zum Bischof der Diözese Zhoucun gewählt und ohne Zustimmung des Papstes geweiht. Während der Zeit der Kulturrevolution war er wie die meisten Bischöfe und Priester für mehrere Jahre im Gefängnis und Arbeitslager. Nach dieser Zeit der „Reform durch Arbeit", wie es euphemistisch im offiziellen Nachruf heißt, konnte er mit Beginn der Reformpolitik von Deng Xiaoping nach 1979 wieder als Bischof, jetzt auch für die Diözese Jinan, tätig sein.

Kein einheitliches Verhalten gegenüber der Untergrundkirche

Bischof Zong war aber weniger als Bischof in seiner Diözese aktiv, sondern übte offizielle Funktionen erst in der Patriotischen Vereinigung und dann in der Bischofskonferenz aus. Zugleich war er auch Mitglied der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes. Als Leiter der Patriotischen Vereinigung hat Bischof Zong auch immer wieder politische bzw. kirchenpolitische Stellungnahmen abgegeben, die, jeweils konform zur politischen Gesamtlage, ihn als Vertreter der offiziellen Politik gerade auch der Religionspolitik der Regierung zeigten.

Durch seine Beteiligung bei den meisten Bischofsweihen, die mit Zustimmung der Regierung, aber ohne die des Papstes seit 1979 wieder durchgeführt wurden, hatte er wesentlichen Anteil am Aufbau der neuen Kirchenstrukturen. Wegen seiner Nähe zum Machtzentrum von Partei und Staat war Zong nicht unumstritten. In den letzten Jahren hat er sich bemüht, die spirituelle Rolle des Papstes als geistiges Haupt der Katholiken u. a. auch durch das öffentliche Gebet für ihn in der Messe herauszustellen und zu fördern.
Es gibt sich wiederholende Meldungen in der kirchlichen Presse im Ausland, daß die chinesischen Katholiken in der Untergrundkirche vielfältigen Verfolgungen ausgesetzt seien. Immer wieder ist von Verhaftungen von Priestern und Bischöfen die Rede, die wegen unerlaubter Religionsausübung von den Behörden in Haft genommen und in die Arbeitslager gesteckt werden. Die meisten dieser Vorfälle werden aus der Provinz Hebei gemeldet, wo die Untergrundkirche am stärksten ist und die staatlichen Religionsbehörden am härtesten durchgreifen. Aus der Umgebung des Marienwallfahrtsortes Donglu in Hebei wird berichtet, daß die Behörden die dortigen Katholiken zwingen, in die offene Kirche einzutreten und ihren Widerstand gegen die Patriotische Vereinigung aufzugeben. Kinder von Katholiken, die sich weigern und sich nicht registrieren lassen, sollen vom Schulunterricht ausgeschlossen worden sein. Bei den meisten dieser Vorfälle handelt es sich um das Vorgehen von lokalen oder regionalen Behörden, die die staatlichen Vorschriften bis auf den Buchstaben getreu scharf auslegen und oft eigenmächtig verschärfen.
So gibt es eine generelle Regelung, daß Religionsunterricht und Katechese nur an Personen über 18 Jahren erteilt werden dürfen, die religiöse Unterweisung von Kindern dagegen verboten sei. Diese Vorschrift wird in den meisten Teilen Chinas seit Jahren nicht beachtet, ohne daß die Behörden einschreiten. In Hebei ist dies allerdings anders, hier gilt religiöse Unterweisung an Minderjährige als strafrechtlich relevantes Vergehen. Ein anderes Beispiel behördlichen Ideenreichtums oder -willkür: Um die Marienwallfahrt zu unterbinden, hat die Provinzbehörde genau zum Zeitpunkt der Hauptsaison des Wallfahrtsorts Donglu im Monat Mai in dem Gebiet militärische Manöver angesetzt und es zum militärischen Sperrbezirk erklärt.

Aus der Provinz Jilin wird ein anderes Verhältnis zwischen den Katholiken der offenen und denen der Untergrundkirche berichtet. Bischof *Jin Peixian* von Jilin, selber Bischof in der offenen Kirche, stellt den Katholiken, die persönliche Schwierigkeiten haben, die Priester und die Sakramente in der offenen Kirche als vollgültig anzusehen, eine Kapelle bei der Kathedrale zur Verfügung, wo sie mit einem ihrer Priester Gottesdienst feiern können. Bei den Predigten und Katechismusstunden, die sie danach abhalten, sind auch immer wieder Katholiken der offenen Kirche zugegen. Dies alles trägt dazu bei, die Gegensätze abzubauen und sich gegenseitig besser zu verstehen. Die staatlichen Behörden sind es auch zufrieden, weil der Gottesdienst der „Untergrund"-katholiken in einem öffentlichen Kirchengebäude stattfindet, das bei den Behörden registriert ist.

Das Wachstum der protestantischen Kirche hält weiter an

Für die *protestantischen Christen* bedeutet das Ende der Präsidentschaft von Bischof *Ding Guangxun* im Chinesischen Christenrat, der das Amt nach 15 Jahren Anfang Januar 1997 aus Altersgründen abgab, eine Zäsur. Der Übergang zu einer neuen Führung sowohl für den Christenrat als auch für die Drei-Selbst-Bewegung trägt noch ganz den Charakter eines Provisoriums, weil mit *Han Wenzao*, dem bisherigen Vorsitzenden der Amity-Stiftung, der schon 72 Jahre alt und Laie ist, eher ein Übergangskandidat als neuer Präsident des Christenrats gewählt wurde. Vorsitzender der Drei-Selbst-Bewegung ist *Luo Guanzong* aus Schanghai, ebenfalls ein

Laie. Damit sind erstmals die beiden wichtigsten Ämter in der protestantischen Kirche von Laien besetzt.

Während der 6. Nationalsynode der protestantischen Christen im Dezember 1996 hat sich der Leiter des nationalen Büros für Religiöse Angelegenheiten, *Ye Xiaowen*, bei seiner Ansprache an die Delegierten in die Diskussion über die bleibende Bedeutung der Drei-Selbst-Bewegung eingeschaltet und ihren Fortbestand als unabdingbar für die nationale Selbständigkeit der chinesischen protestantischen Christen hingestellt. Damit dürfte die Diskussion, ob sich die Drei-Selbst-Bewegung überlebt habe, die innerhalb der protestantischen Kirche längere Zeit geführt wurde, fürs erste entschieden sein.

Bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 8. bis 16. Juli 1997 in Hongkong (vgl. HK September 1997, 468 ff.) war auch der Chinesische Christenrat mit einer offiziellen Delegation vertreten. Sie fordert die anderen Kirchen auf, die Selbständigkeit der chinesischen Christen in allen Belangen zu respektieren und nicht zu versuchen, die chinesische Kirche zu kontrollieren oder ohne Absprachen missionarisch tätig zu werden. Besonders wandte sich Han Wenzao gegen das Bibelschmuggeln, das angesichts der Erfolge der in Nanjing ansässigen Amity-Druckerei vollkommen überflüssig und nur störend sei. Denn durch die große moderne Druckerei in Nanjing von der Amity-Stiftung sei es gelungen, seit 1980 mehr als 18 Millionen Vollbibeln zu drucken, im Jahr 1996 allein 3,3 Millionen. Die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der chinesischen Kirche wird auch von der neuen „Kirchenordnung der protestantischen Kirche Chinas", die bei der 6. Nationalen Chinesischen Christenkonferenz am 28.12.1996 in Beijing verabschiedet wurde, herausgestellt. Eine Warnung gegenüber Einmischung von außen in die Angelegenheiten der christlichen Kirchen kommt auch von Bischof *K. H. Ding*, dem langjährigen Präsidenten des Chinesischen Christenrats, der sich gegen Absichten der US-Regierung wendet, sich weltweit als Anwalt für Religionsfreiheit und Protektor der Religionen aufzuspielen. Bischof Ding ist der Ansicht, daß dies im Hinblick auf die Religionsfreiheit in der VR China nur schädlich sein könne.

Das Wachstum der protestantischen Christen hält unvermindert an. In den letzten Jahren ist nach offiziellen Angaben der Kirchenleitung ihre Zahl pro Jahr um jeweils eine halbe Million gestiegen. Genaue Angaben sind unter den gegenwärtig gegebenen Bedingungen nur schwer zu erhalten. Der Chinesische Christenrat gibt die Zahl seiner Mitglieder mit zehn Millionen an, denen 12 000 Kirchen zur Verfügung stehen; daneben gibt es etwa 25 000 Treffpunkte und Gebetsstätten. In 17 Seminaren und Hochschulen wird der theologische Nachwuchs ausgebildet, ferner gibt es vier Bibelschu-



Johann Baptist Metz
Zum Begriff der neuen Politischen Theologie
1967–1997
216 Seiten. Kartoniert
DM 36,– / ÖS 263,– / SFr 34,20
ISBN 3-7867-2029-0

Die zentralen Texte zur neuen Politischen Theologie

Die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz wurde zu einem der einflußreichsten theologischen Denkansätze weltweit. Die Befreiungstheologie aus der Dritten Welt ist ohne Impulse dieser Theologie nicht zu denken. In solidarischer Kritik an seinem Lehrer Karl Rahner hat Metz die Theologie grundlegend erneuert.

Eine Theologie, die sich nicht von vornherein absichert gegen die konkrete Geschichte und ihre Katastrophen, eine Theologie, der man die Leidensgeschichte der Menschen ansieht, eine Theologie, die in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Zeit nicht einfach eine bequeme Zuschauerrollen einnimmt, sondern sich darin selbst aufs Spiel setzt – das zeichnet das Denken von Metz aus.

In einem Band liegen hier alle zentralen Texte zur neuen Politischen Theologie vor, die nicht in seinem Hauptwerk „Glaube in Geschichte und Gesellschaft" enthalten sind.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 30 80 · 55020 Mainz
E-Mail MatthGruen@aol.com
http://www.kath.de/gruenewald

Matthias Grünewald Verlag Mainz

len. Da aber nicht alle protestantischen Christen sich durch den Chinesischen Christenrat vertreten fühlen, liegt die tatsächliche Zahl mit Sicherheit höher. Es werden Zahlen von bis zu 50 Millionen genannt, wobei nicht klar ist, ob es sich hier um getaufte Christen oder auch um Interessierte und Sympathisanten handelt. Es ist aber unbestreitbar, daß der Zulauf zu den protestantischen Kirchen größer ist als der zur katholischen Kirche.
Die protestantischen Christen haben zwar auch interne Spannungen über die Frage des Maßes der Kooperation mit der kommunistischen Staatsgewalt, aber diese Auseinandersetzungen sind nicht doktrinärer Natur wie die Frage der Bischofswahlen und -weihen ohne Zustimmung des Papstes. Im Zusammenhang mit der Verabschiedung von Bischof Ding wurde die Lebensleistung dieses anglikanischen Bischofs für den Wiederaufbau der protestantischen Kirche in China mit viel Lob und Anerkennung bedacht. Es gab aber auch abweichende Stimmen, die im Hinblick auf Ding und andere führende Persönlichkeiten in der protestantischen Kirche Fragen nach der Zusammenarbeit mit der Regierung und der Partei stellten und davon sprachen, daß immer noch Mitglieder der kommunistischen Partei leitende Kirchenämter innehätten.

Wie die anderen Religionsgemeinschaften in *Hongkong*, hat auch die katholische Kirche die Rückkehr in den chinesischen Staatsverband in der Nacht vom 30. Juni auf den 1. Juli 1997 mit feierlichen Gottesdiensten begrüßt. In mehreren Ansprachen, Interviews und eigenen Beiträgen haben sowohl Kardinal Wu als auch die beiden neuen Bischöfe, der Koadjutor *Joseph Zen* und Weihbischof *John Tong*, mit nüchternen Analysen und einem vorsichtigen Optimismus sich dahingehend geäußert, daß sie für die Zukunft der Kirchen in Hongkong damit rechnen, daß die Abmachungen des Grundgesetzes von allen Seiten respektiert und daher die religiösen Freiheiten wie bisher geachtet würden. Weihbischof Tong, der sich selber als „Realist" bezeichnet, setzt darauf, daß die neuen Machthaber ihren eingegangenen Verpflichtungen nachkommen und die kirchlichen Verhältnisse weitgehend unverändert bleiben werden.

Mit einer gewissen Spannung wird beobachtet, wie es mit der Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis für die immer noch 400 ausländischen Missionskräfte in Hongkong in der Zukunft bestellt sein wird. Gegenwärtig beläuft sich die Zahl der chinesischen katholischen Christen auf 245 000, die in 112 Pfarreien pastoral betreut werden. Hinzu kommen noch 120 000 Katholiken anderer Nationalität, von denen die meisten philippinische Gastarbeiterinnen sind, die als „Hausmädchen" arbeiten.
Die christlichen Kirchen spielen im *Bildungswesen* Hongkongs eine herausragende Rolle, denn rund 40 Prozent aller Schulplätze befinden sich in christlicher Trägerschaft. Mit gegenwärtig 235 Schulen und über 300 000 Schülern, d. h. 25 Prozent der gesamten Schülerschaft Hongkongs, hält die katholische Kirche dabei den Löwenanteil. Der Artikel 141 des Grundgesetzes für die Sonderverwaltungszone Hongkong erlaubt den religiösen Gemeinschaften auch weiterhin, höhere und andere Schulen zu betreiben. Die große Frage wird sein, ob die neuen Machthaber in Hongkong die bisherige Subvention der Schulen in kirchlicher Trägerschaft fortsetzen werden. Auf dem sozialen Sektor ist die Caritas Hongkong mit 35 Krankenhäusern und einer Vielzahl weiterer Einrichtungen ein Großunternehmen, das gegenwärtig über 5000 hauptamtlich Beschäftigte hat.

Hinter dem prophetischen Auftrag der Kirche zurückgeblieben

Schon im Vorfeld der Übergabe bzw. der Rückkehr Hongkongs in den Herrschaftsbereich der Volksrepublik China war die Frage, wie es mit den Menschenrechten der Meinungs-, Glaubens- und Informationsfreiheit bestellt sein würde. Allgemein verbreitet ist die Ansicht, daß sich der bisherige Zustand nicht wird konservieren lassen, auch wenn die Bestimmungen des zwischen Großbritannien und der Volksrepublik China ausgehandelten Grundgesetzes *(Basic Law)* dies zunächst zu garantieren scheinen. Im Blick auf den 1. Juli 1997 haben die zahlreichen chinesischen Dissidenten es nicht auf einen Test ankommen lassen, sondern die ehemalige Kronkolonie lieber schon vorher verlassen. Es handelt sich vor allem um politische Dissidenten aus der Demokratiebewegung, die nach dem Tiananmen-Massaker nach Hongkong gekommen waren, und andere, die schon seit Jahren in Hongkong lebten. Anfang Juni war es noch einmal zu der schon üblich gewordenen Demonstration aus Anlaß des Jahrestages des Tiananmen-Massakers gekommen. Die Zeitungskommentatoren spekulierten, ob dies das letzte Mal gewesen sein würde, daß dieser Protest gegen die Unterdrückung der Demokratiebewegung stattgefunden habe.
Die Änderungen des Demonstrationsrechts, wonach Kundgebungen gegen die politische Ordnung verboten werden, haben Befürchtungen geweckt, daß Gruppen, wie z. B. die diözesane Kommission *Gerechtigkeit und Frieden*, die für sich in Anspruch nehmen, rein kirchliche Gruppe zu sein, leicht zu einer politischen Organisation erklärt werden könnten, wodurch sie nicht länger den Schutz der Religionsfreiheit genießen würden. Andererseits hat die neue politische Führung in Hongkong die Vertreter der größeren Religionsgemeinschaften aufgefordert, für die für nächstes Jahr vorgesehene indirekte Wahl von Mitgliedern der gesetzgebenden Versammlung Wahlmänner zu stellen. Sowohl der protestantische Christenrat wie auch die Diözese Hongkong haben erklärt, daß sie sich weigern, solche Wahlmänner zu benennen, weil dies eine Beteiligung der Kirchen am politischen Alltagsgeschäft bedeuten würde.

Daß nur wenige Tage nach der Rückkehr Hongkongs die Neunte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes dort tagen konnte, wurde allgemein als ein gutes Zeichen gesehen, daß Hongkong auch weiterhin seine internationalen Verbindungen pflegen und beibehalten können wird. Die

Vertreter der lutherischen Kirche aus Taiwan konnten jedenfalls ohne Schwierigkeiten einreisen. Der Chef der Sonderverwaltungsregion Hongkong, *Tung Chee-hwa,* benutzte die Gelegenheit seines Grußworts, vor der Versammlung zum ersten Mal nach der Rückkehr Hongkongs vor einem internationalen Gremium zu bekräftigen, daß die Religionsfreiheit sowie die kirchliche Trägerschaft für Schulen, Krankenhäuser und Sozialeinrichtungen auch in Zukunft nicht gefährdet seien. Mit Spannung war erwartet worden, wie die Vollversammlung die Frage der Menschenrechte behandeln würde. Die vom Grundsatz- und Weisungsausschuß schließlich vorgelegte Menschenrechtserklärung enthielt einen Passus, in dem davon die Rede war, daß es etliche Aspekte der Menschenrechtssituation in China gäbe, die ernste und legitime Sorgen bereiteten. Konkret genannt wurden die Behandlung und Inhaftierung von Dissidenten, die weitverbreitete Anwendung der Todesstrafe und Verstöße gegen rechtsstaatliche Verfahren in Kriminalprozessen und bei den Haftbedingungen.

Eine Mehrzahl der Delegierten, vor allem Vertreter der asiatischen Kirchen, sprachen sich gegen die vorgeschlagenen Formulierungen aus, da sie China beleidigen müßten und als „Einmischung in die inneren Angelegenheiten" abgelehnt werden würden. Auch würde das Verhältnis der Kirche Hongkongs zu China beeinträchtigt. Die Vollversammlung entschied sich dazu, die inkriminierten Formulierungen zu streichen. Das hatte zur Folge, daß die Mehrheit der Delegierten dafür votierte, keine Erklärung zu den Menschenrechten abzugeben. Der Vorgang macht deutlich, wie sensibel die Frage der Menschenrechte im Hinblick auf China ist. Es ist aber auch ein bedrückendes Zeichen dafür, wie eine christliche Kirche hinter dem prophetischen Auftrag, Anwalt der Rechte der Menschen zu sein, zurückbleibt, wenn sie andere Rücksichten stärker gewichtet. *Georg Evers*

Fremd und ansprechend

Arundhati Roys Roman „Der Gott der kleinen Dinge"

Ein Roman einer indischen Autorin wurde in diesem Herbst zum literarischen Erfolg. Arundhati Roy beschreibt in „Der Gott der kleinen Dinge" das Leben einer christlichen Familie in Kerala. Martin Kämpchen, Germanist und Religionswissenschaftler, der seit fast 20 Jahren in Indien lebt, hat für uns den ungewöhnlichen Roman gelesen und ordnet ihn in seinen indischen Kontext ein.

Es hört sich an wie ein orientalisches Märchen: Eine junge und schöne Frau in Indien schreibt heimlich, ohne es jemandem mitzuteilen, vier Jahre lang an einem Roman. Es ist ein Roman, der Erlebnisse ihrer Kindheit verarbeitet und in ihrer Kindheitslandschaft angesiedelt ist. Sie zeigt das Manuskript einem Lektor, der es auf eine Zugreise mitnimmt, die er nicht beendet. Denn aufgeregt springt er auf der Strecke an einem Bahnhof heraus, um die junge Frau anzurufen. Er gratuliert ihr begeistert und bewegt zu dem Manuskript. Es solle in England erstveröffentlicht werden, entscheidet der Lektor, und dem Weltmarkt zugänglich gemacht werden, es dürfe nicht in Indien hängenbleiben. Er schickt das Manuskript an einen literarischen Agenten in London, der sich nach Lektüre ins erste Flugzeug setzt und nach Indien fliegt, um die Autorin zu bitten, ihr das Manuskript zu überlassen. Tatsächlich versteigert er das Manuskript in England meistbietend und verkauft die Übersetzungsrechte in alle Herren Länder. Die Autorin erhält einen märchenhaft hohen Vorschuß. Noch bevor ihr Roman erschienen ist, steht überall in Indien ihr Bild auf den Titelseiten der Magazine. Die Kritiker loben einstimmig ihr Werk, es steht auf den Bestsellerlisten vieler Länder, und das Buch erhält schließlich den Booker-Preis, den angesehensten Literaturpreis, den England für englischsprachige Werke aus dem ehemaligen britischen Commonwealth zu vergeben hat. Die schöne und junge Autorin strahlt und sagt, daß sie vielleicht nie mehr ein Buch schreiben werde.

Wenn das kein Märchen ist – so phantastisch und unglaublich, wie eben nur der Orient Märchen erdichten kann! Doch diesmal handelt es sich nicht um ein ausgedachtes Märchen, sondern um die „märchenhafte" Wirklichkeit. Die Autorin heißt *Arundhati Roy* und ihr Roman „Der Gott der kleinen Dinge", der im August 1997 auch in deutscher Übersetzung erschienen ist (Karl Blessing Verlag, München; übersetzt von Anette Grube). Der Vorgang beweist, wie nahe sich die Medienwelt und die Phantastik der Märchen sein können. Die sich überstürzende Schnelligkeit, in der die Ereignisse ihren Lauf nahmen, wird notwendig durch die elektronische Kommunikation, die Sensationslüsternheit des Publikums und die Macht des großen Geldes. Diese Schnelligkeit wirkt phantastisch, weil die „alltägliche" Wirklichkeit ihren langsameren Rhythmus hat, bei dem die Gefühle der Menschen noch mitkommen.

Das wirklich Erstaunliche ist jedoch, daß im Mittelpunkt dieser Aufregung kein Buch mit der erfolgssicheren Mi-

schung von *Sex and Crime*, von *High Life* und einer unterhaltsam dahinfließenden Erzählhandlung steht, sondern eine komplexe, literarisch anspruchsvolle Darstellung von uns in Europa fremden Lebenszusammenhängen. Die Lebensentwürfe der beschriebenen Menschen, ihre kulturspezifischen Probleme spiegeln nicht unsere mitteleuropäische Situation wider. Kulturell bietet uns der Roman kaum Identifikationsmöglichkeiten. Und dennoch – weltweit – dieser Erfolg bei der Kritik *und* beim Leser! Insgesamt, so verlautete angelegentlich der Booker-Preisverleihung Mitte Oktober, sind in sechs Monaten rund 600 000 Exemplare des Buches verkauft worden. Allein in Deutschland sollen es zu jenem Zeitpunkt über 70 000 gewesen sein. Wie ist dieser Erfolg zu erklären?

Für Europäer fremde Lebenszusammenhänge

Im Mittelpunkt des Buches steht die Geschichte einer syrisch-christlichen Familie in einer Kleinstadt der südindischen Provinz Kerala. Ihre Geschichte umspannt das Leben von drei Generationen. Mammachi und Pappachi, die Großeltern, werden in einem Kapitel vorgestellt, doch der Fokus ist auf die jüngste Generation gerichtet: die Zwillinge Rahel und Estha. Die Handlung kreist um etwa zwei Wochen im Leben der Familie, als die Zwillinge siebenjährig waren. Ihre Mutter, Ammu, ist von ihrem bengalischen Ehemann, einem Teeplantagenverwalter und Säufer, geschieden worden und, zusammen mit ihren beiden Kindern, ins Elternhaus der Kleinstadt Ayemenem zurückgekehrt. In Indien ist eine geschiedene Frau, vor allem wenn sie noch Mutter ist, gesellschaftlich verachtet; die Familie empfindet sie als Belastung und schämt sich ihrer.

In dieser psychologisch schwierigen Situation versucht die noch junge Ammu ihre Kinder aufzuziehen. Ihr Bruder Chacko hat ein ähnliches Fiasko erlebt. Als hochbegabter junger Mann ging er zum Studium nach Oxford und heiratete dort Margaret. Doch als die Ehe in die Brüche ging, kehrte Chacko nach Indien zurück und übernahm die familieneigene Marmeladenfabrik in Ayemenem. Nachdem der zweite Ehemann Margarets in England bei einem Unfall ums Leben gekommen war, lud Chacko sie und ihre Tochter aus zweiter Ehe, Sophie Mol, zu einem Erholungsurlaub nach Kerala ein. Im Zeitraum dieses Besuches spielt sich die Kernhandlung ab: Rahel, Estha und Sophie Mol freunden sich an, spielen miteinander am nahegelegenen Fluß und setzen heimlich in einem alten Ruderboot mehrmals über. Eines Nachts, nach einem heftigen Regen, überqueren sie erneut den geschwollenen Fluß; das Boot kentert. Während sich Rahel und Estha als geübte Schwimmer ans andere Ufer retten können, ertrinkt Sophie Mol.

Die Hauptperson des zweiten Handlungsstranges ist Velutha, ein begabter, kluger und gut aussehender Schreinerjunge, ein Unberührbarer. Er wohnt in einer Siedlung in der Nähe, ist von der Familie ausgebildet und gefördert worden, wird aber jetzt von Chacko für seine Fabrik ausgenutzt, in der Velutha arbeitet. Die Haltung der Familie zu ihm ist ein herablassendes Wohlwollen, das sich genau der gesellschaftlichen Unterschiede und der Kastenlosigkeit des Jungen bewußt bleibt. Nur die Zwillinge haben ein unvoreingenommenes Verhältnis zu Velutha und lieben ihn als einfallsreichen Spielkamerad. Velutha und Ammu verlieben sich und treffen sich heimlich jede Nacht am Flußufer. Ihr Verhältnis bleibt jedoch nicht verborgen. Velutha muß sich in einem leerstehenden Haus am anderen Flußufer verstecken, zumal er mit dem Tod von Sophie Mol in Beziehung gebracht wird. Eine Abordnung von Polizisten spürt ihn dort schlafend auf, als auch Rahel und Estha aus Angst vor Strafe zum selben Haus geflohen sind. Sie werden Augenzeuge, wie die Polizisten Velutha brutal zusammenschlagen und halbtot mitnehmen.

Baby Kochamma, eine Großtante der Zwillinge, die auch im Haus lebt, hatte die Polizei von ihrem Verdacht, Velutha sei am Tod der kleinen Sophie Mol schuld, verständigt. Als die Kinder nun die wahren Begebenheiten erzählen, werden sie von der Großtante dazu genötigt, falsch gegen Velutha, ihren Freund, auszusagen – um die Ehre der Familie und der Polizei zu retten. Sie werden in die dunkle Zelle geführt, wo Velutha mehr tot als lebendig auf dem nackten Boden liegt, und müssen gegen ihn lügen. Velutha stirbt am Tag darauf an seinen Verletzungen. Chacko wirft Ammu aus dem Haus; auch die Kinder müssen aus dem Haus verschwinden. Estha und Rahel sind für ihr Leben traumatisiert; gebrochene Menschen. Ammu stirbt, noch sehr jung, an Tuberkulose.

Diese Haupthandlung wird keineswegs so geradlinig erzählt, wie ich sie hier zusammengefaßt habe. Die Autorin wählt eine riskante Erzähltechnik der ständigen Rückblenden und Vorausblicke, der raschen Wechsel zwischen mehreren Zeitebenen; dazu flicht sie Nebenhandlungen ein, die vor allem die Vergangenheit der Figuren ausleuchten. Auf diese Weise werden der Erzählfluß und der Spannungsbogen immer wieder unterbrochen, der Leser hat Mühe, den Überblick zu behalten. Daß sich die Handlungsfäden nicht zu einem Knäuel verwirren, ist der Virtuosität zu verdanken, mit der Arundhati Roy die Erzählszenen ineinander verschachtelt.

Spiegel der indischen Wirklichkeit

Stück für Stück erzählt sie die gesamte Handlung und tastet sich zu jenen beiden Kernszenen vor, die sie bis zum Schluß aufspart, auf die sie jedoch von Anfang immer wieder hindeutet: die Verprügelung von Velutha und – bewußt danach, obwohl zeitlich früher – die liebende Vereinigung von Ammu und Velutha. So ergibt sich, aufs Ganze des Buches gesehen, dennoch ein weiter Spannungsbogen, und das Springen von einer Zeitebene in die andere wirkt eher als spannungssteigernde Retardation.

Die Preisjury des Booker-Preises hob den „linguistischen Erfindungsreichtum" der Autorin hervor. Tatsächlich reißt

die sprachschöpferische Kraft des Romans neue Horizonte der Erfahrung auf, sie wühlt die Gefühle auf, zwingt den Leser, sich auf die Menschen der Geschichte einzulassen. Bedenkt man, daß Arundhati Roys Muttersprache Malayalam ist und daß sie niemals (wie andere indische Schriftsteller, die in Englisch schreiben) im englischsprachigen Ausland gelebt hat, ist ihre Beherrschung der englischen Sprache um so erstaunlicher. Viele Passagen des Buches sind aus der Perspektive der Zwillinge erzählt, die in Art von Kindern versuchen, ihre schwierige Wirklichkeit durch Spiele mit der Sprache zu bewältigen. Auch außerhalb dieser Kindesperspektive häufen sich Einfälle über Einfälle – manche sind sarkastisch, andere komisch oder melancholisch, wieder andere lakonisch und bitter.

Die charakteristischen Details eines Menschen oder einer Situation arbeitet Roy überscharf, mit plastischen Sprachbildern heraus. Ein ganzer Schwarm von Spracheinfällen zieht sich leitmotivisch durch den Text, die dem Buch trotz seiner komplexen Struktur in eine Einheit binden sowie eine eigentümliche Intimität zwischen den Romangestalten und den Lesern entstehen läßt. Allerdings entsteht während der Lektüre oft der Eindruck, ihre Sprachverspieltheit sei ungezügelt, es gelinge Roy letztlich nur, auffällig und originell zu sein; ihre Sprache sei überfrachtet. Gerade das haben Kritiker ihr vorgehalten. Obwohl größere Ökonomie nicht geschadet hätte, erscheint mir im Rückblick, daß der Erfindungsreichtum dennoch nie sich selbst dient, sondern die Handlung forttreibt und die Darstellung um so eindringlicher macht.

Wie Arundhati Roy bedienen sich viele indische Schriftsteller, die auf Englisch schreiben, der Wortspiele, der Lautmalerei, der Kalauer und Alliterationen, um die komplexe indische Wirklichkeit mit ihrem spannungsreichen Gemisch von Ethnien, Kasten, Religionen und Traditionen zu evozieren. Roys Vorbild *Salman Rushdie* sei genannt, sowie *Shashi Tharoor* und *Vikram Seth.* Die indische Literatur in den Regionalsprachen besitzt allgemein noch eine größere Nähe zur lyrischen Sprache als die europäische Literatur. Man bedenke, daß die indische Literatur bis zur Mitte des letzten Jahrhunderts von der Lyrik dominiert worden ist. Die Prosa und die Form des Romans haben recht spät – über die Rezeption der europäischen Literatur – in Indien Einlaß gefunden.

Die Szene des „Grauens", in der der junge Velutha von den Polizisten mit sadistischem Vergnügen zu Tode geprügelt wird, erzählt die Autorin dagegen mit kalter Distanz; sie berichtet nur, noch weniger: sie zählt die gebrochenen Knochen, die Verletzungen und Verunstaltungen auf, die die Prügler dem Jungen zufügen. Kein Sprachspiel, kein Sprachbild. Und gerade darum geht dem Leser diese Szene durch Mark und Bein.

An diesem Foltertod des unschuldigen Schreinerjungen zeigt sich wie in einem Brennspiegel die Ungerechtigkeit in der indischen Gesellschaft. Ihre Ursache ist der *Kastendünkel:* die bewußte Herabsetzung des Wertes von ganzen Menschengruppen aufgrund ihrer Geburt. Mit bösem Sarkasmus prangert Roy im gesamten Text die Perfidie der Unberührbarkeit an. Vor diesem Hintergrund gewinnt das Mysterium, daß sich hier zwei Menschen vereinen dürfen, die „eigentlich" nicht zusammengehören, ihre tragische Dimension. Die „Gesetze der Liebe" sind umgestoßen, das kann nicht gut gehen, die Nemesis folgt dem Glück auf dem Fuß.

Ich erinnere daran, daß Roy eine *christliche Familie* beschreibt. Ein Viertel der Bevölkerung von Kerala sind Christen; nirgendwo in Indien besteht eine größere Konzentration von Christen. Doch sind die Christen dort am Westrand Südindiens in eine Vielzahl von Konfessionen und Riten zersplittert. Die syrischen Christen etwa, aus deren Milieu die Autorin stammt, sind in eine syrisch-katholische, syrisch-orthodoxe und syrisch-protestantische Kirche unterteilt; die syrisch-katholische Kirche teilt sich weiter auf in einen syrisch-malabarischen und syrisch-malankarischen Meßritus. Die syrische Kirche besteht seit dem 4. Jahrhundert in Indien; die Thomas-Christen von Kerala leiten sich sogar von Gründungen des Apostels Thomas her, dessen Anwesenheit in Indien allerdings historisch zweifelhaft bleibt. „Der Gott der kleinen Dinge" beschreibt das Leben einer syrisch-orthodoxen Familie. Baby Kochamma, die Großtante, konvertierte zum römisch-katholischen Glauben und wollte Nonne werden in der Hoffnung, ihrer großen Liebe, einem katholischen Missionar, auf diese Weise näher zu sein. Ihre Liebe blieb unerfüllt, und sie hat auch nach dem Austritt aus dem Konvent nicht geheiratet.

Christliche Kastenmentalität steht am Pranger

Nicht ohne die Mitwirkung der Christen ist Kerala übrigens heute die wirtschaftlich und gesellschaftlich am meisten fortgeschrittene Provinz Indiens. Sie ist hundertprozentig alphabetisiert, und das Bevölkerungswachstum ist auf Null gedrosselt – zwei Indikatoren, die eine gesellschaftliche Umwälzung anzeigen. Jahrzehntelang ist Kerala mit Unterbrechungen von Marxisten regiert worden; auch das hat seine Spuren in der gesellschaftlichen Bewußtseinsbildung hinterlassen. Seit den siebziger Jahren ist Kerala insbesondere durch den Petrodollar wohlhabend geworden: Zigtausende zogen als Arbeiter, Ingenieure, Hausmädchen in die Golfstaaten, verdienten märchenhaft hohe Gehälter, mit denen sie in der Heimat Land kauften, Häuser bauten, Fabriken errichteten, ihren großen Familien zu höherem Lebensstandard verhalfen.

Diese besondere Situation Keralas dient dem Roman als Hintergrund. Wie Arundhati Roy mit ätzender Deutlichkeit darstellt, haben sich die Christen die Kastenmentalität und damit das feudale Benehmen des Hinduismus zu eigen gemacht. Obgleich das Christentum in seiner Konzeption egalitär ist, obgleich es gerade ein Gegenentwurf zu den Ungleichheitsstrukturen der Hindu-Gesellschaft sein müßte, hat die menschliche Schwäche, andere Menschen beherr-

schen zu wollen (die im Hinduismus durch das Kastenwesen institutionalisiert ist), auch die indischen Christen ergriffen. Im Roman zeigt sich, wie unter der Oberfläche bürgerlich-liberaler Wohlanständigkeit Menschen andere unbeschadet brutal herabwürdigen und demütigen, was ihnen ein überhebliches Gefühl der Macht gibt. Dieses Gefühl zementiert eine verschwiegene Allianz zwischen Baby Kochamma, dem Polizeiinspektor, Chacko, dem Kommunistenführer, und einigen anderen Randfiguren, die sich verbinden, um Velutha, den Unberührbaren, zu zerstören und dadurch nach außen ihre Wohlanständigkeit zu behaupten.

Mit schmerzlichem Realismus legt Roy das Böse im Menschen offen – sie tut es ohne mildernde Umstände, ohne daß Aussicht auf „Erlösung", auf Bestrafung der Übeltäter oder Rechtfertigung der Opfer bestünde. Zwei der Opfer, Velutha und Ammu, sterben einen einsamen, leidvollen Tod. Die beiden anderen Opfer, Rahel und Estha, sind unwiderruflich für ihr ganzes Leben gezeichnet. In flüchtigen Strichen wird ihr Leben bis zum Erwachsenenalter nachgezeichnet: Estha kehrt zu seinem Säufervater zurück, Rahel bleibt bei der Mutter und wird mit ihr aus dem Haus geworfen. Nach dem Tod der Mutter wird sie eine mittelmäßige Studentin, läßt sich willenlos in die Ehe treiben, zieht mit dem Ehemann in die USA, trennt sich von ihm und kehrt nach Ayemenem zurück, als sie erfährt, daß auch ihr Bruder Estha dort wieder eingetroffen ist.

Nach zwei Jahrzehnten der Trennung sehen sie sich wieder. Ihre innere Übereinstimmung ist geblieben, doch ist es eine Übereinstimmung in der Trauer geworden, eine gemeinsame seelische Lähmung, die von dem „Grauen" jener Tage übrig geblieben ist. Estha hat den Willen zu sprechen verloren. Baby Kochamma, die noch lebt, eine der Hauptakteurinnen jenes „Grauens", gibt dagegen kein Anzeichen von Reue, zeigt keine Einsicht in ihre Mitschuld.

Das eigentliche Thema von „Gott der kleinen Dinge" ist die Liebe – oder die Begrenzungen der Liebe. Hier finden wir auch den Schlüssel zu der anfänglichen Frage, wieso wohl dieser Roman, der soziale Zustände beschreibt, die uns fremd sind, auch in Deutschland ein so großes Echo findet. Der Schriftstellerin ist es gelungen, die Schicksale ihrer Romangestalten derart zu *universalisieren,* daß sie uns alle in den Bann ziehen.

Sie weist selbst darauf hin, wenn sie zum Ende des ersten Kapitels schreibt: „Zu sagen, daß alles anfing, als Sophie Mol in Ayemenem eintraf, ist nur eine Möglichkeit, die Sache zu sehen. Mit gleichem Recht könnte man behaupten, daß alles vor Tausenden von Jahren anfing. Lange bevor die Marxisten an die Macht kamen. Bevor die Briten Malabar einnahmen, vor der Machtübernahme der Holländer, bevor Vasco da Gama eintraf, bevor der Zamorin Calicut eroberte… Man könnte behaupten, daß alles anfing, lange bevor das Christentum in einem Boot ankam und nach Kerala hineinsickerte wie Tee aus einem Teebeutel. Daß es wirklich begann in den Tagen, als die Gesetze der Liebe erlassen wurden. Die Gesetze, die festlegten, wer wie geliebt werden sollte. Und wie sehr" (S. 45).

Diese Worte von den „Gesetzen der Liebe" ziehen sich wie ein Mantra durch den gesamten Roman. Diese Liebe und Liebesunfähigkeit gehen uns alle an. Nicht die christliche Liebe ist gemeint, sondern jene halbe, unvollkommene Liebe, die auf menschliches Vermögen zugeschnitten ist: eine Liebe, die auf menschliches Vermögen zugeschnitten ist: eine Liebe, die „Gesetze" braucht und, statt sich zu verschenken, sich einmal so, einmal anders, einmal mehr, einmal weniger mitteilt: der eigenen Familie mehr, dem Unberührbaren weniger. Die Tragik, die sich in diesem Roman widerspiegelt, ist, daß das „Gesetz" nicht durch die echte *caritas* überwunden werden kann. *Martin Kämpchen*

Kurzinformationen

Antijudaismus-Kolloquium im Vatikan

„Der Antisemitismus ist in keiner Weise zu rechtfertigen und absolut verdammenswürdig." So lautete der Kernsatz der Ansprache von Johannes Paul II. vor Teilnehmern eines Symposiums in Rom, das sich mit den „Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich" befaßte. Das Symposium fand vom 30. Oktober bis zum 1. November auf Einladung der Theologisch-Historischen Kommission des vatikanischen Komitees für das Jahr 2000 (Präsident: Kardinal *Roger Etchegaray*) statt. Rund 60 Bischöfe und Wissenschaftler aus aller Welt nahmen daran teil, darunter auch protestantische und orthodoxe Experten, jedoch keine jüdischen. Der Präsident der Theologisch-Historischen Kommission, der Dominikaner *Georges Cottier*, Theologe des Päpstlichen Hauses, nannte als Zweck des Kolloquiums, dem Papst fundiertes wissenschaftliches Material an die Hand zu geben, das er für die historische Gewissenserforschung nutzen könne, zu der er die Christen zum Heiligen Jahr 2000 aufgerufen habe. In seiner Ansprache ging der Papst sowohl auf die christlichen Quellen des Antisemitismus als auch auf die Haltung der Christen zum Holocaust ein. In der christlichen Welt habe es lange Zeit falsche Interpretationen des Neuen Testaments gegeben in bezug auf die ver-

meintliche Schuld des jüdischen Volkes. Dies habe feindliche Gefühle gegenüber diesem Volk entstehen lassen. Die „geistige Widerstandskraft" vieler Christen gegenüber den von einem „heidnischen Antisemitismus" inspirierten Judenverfolgungen sei dadurch nicht so gewesen, wie man es von ihnen zu Recht habe erwarten können. Die Kirche verurteile alle Formen des Völkermordes ebenso wie die rassistischen Theorien, die diesen inspirierten und ihn zu rechtfertigen trachteten. „Der Rassismus ist... eine Verneinung der grundlegendsten Identität des menschlichen Wesens, das eine Person nach dem Ebenbild Gottes ist. Dem moralischen Übel jeden Völkermordes gesellt sich mit der Schoah das Übel eines Hasses hinzu, der den heilsbringenden Plan Gottes für die Geschichte angreift. Durch diesen Haß sieht sich auch die Kirche direkt angegriffen." Der Papst erinnert an das Judesein Jesu sowie die Erwählung des Volkes Israel. Jene verkennten den Sinn der Heilsgeschichte, die glaubten, man könne das „Faktum, daß Jesus Jude und seine Umwelt die jüdische Welt war, als einfaches und begrenztes kulturelles Faktum darstellen".

Ökumenischer Lagebericht des Evangelischen Bundes

Bei der diesjährigen Generalversammlung des Evangelischen Bundes, bei der gleichzeitig das 50jährige Jubiläum des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim gefeiert wurde, entwarf dessen Leiter *Reinhard Frieling* am 25. Oktober eine „Vision ohne Illusionen" für die ökumenische Entwicklung. Im Blick auf die *reformatorischen Kirchen* forderte Frieling, sie bräuchten Gemeinsame Synoden, die in regelmäßigen Abständen auf nationaler, europäischer und weltweiter Ebene zusammenkommen müßten. Lutherischer Weltbund, Reformierter Weltbund, Methodistischer Weltbund und (anglikanische) Lambeth-Konferenz sollten sich künftig zu einer Arbeitseinheit mit gemeinsamem Büro integrieren. Zum *Ökumenischen Rat* gebe es keine Alternative: Trotz unversöhnter Gegensätze in einigen Lehrfragen und bei vermutlich noch länger bleibenden konfessionell selbständigen Organisationen müßten die Kirchen die Ökumenischen Räte (ACK, KEK, ÖRK) nutzen, „um die Dinge gemeinsam zu tun, die sie nicht aus Gründen des Gewissens und der Zweckmäßigkeit getrennt tun müssen". Der Arbeitsstil ökumenischer Konferenzen solle sich ändern: Frieling forderte Ökumenische Kirchentage, Ökumenische Kongresse mit hoher Fachkompetenz zu Einzelthemen sowie synodale Strukturen mit klaren Mandaten für die Ökumene. Es brauche einen konzentrierteren ökumenischen Arbeitsstil auf allen Ebenen: „Laßt uns längerfristig an gewichtigen gemeinsamen ökumenischen Texten und Projekten arbeiten!" Zur Stellung der *katholischen Kirche* in der Ökumene meinte Frieling, die Christenheit brauche eine Konziliare Gemeinschaft der Konfessionen in Gemeinschaft „mit, nicht unter dem Papst". Aufgrund des Grundkonsenses in der Rechtfertigungslehre müßten sich katholische Kirche und evangelische Kirche offiziell gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen. Der Grundkonsens in der Lehre vom Abendmahl/der Eucharistie müsse zur Praxis der offenen Kommunion, der in der Ämterlehre zu „Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit" trotz verschiedener Kirchenstrukturen führen. In Familien und Gemeinden, in den Gottesdiensten, im Religionsunterricht und in der Gesellschaft müsse viel mehr ökumenische Gemeinschaft als bisher geschehen.

Ökumenischer Frauenkongreß fordert umfassende Gleichstellung

Forderungen nach umfassender Gleichstellung von Mann und Frau sowie weitgehenden Reformen in Kirche, Staat und Gesellschaft wurden Mitte Oktober am Ende eines „Ökumenischen Frauenkongresses" in Ludwigsburg erhoben. Mit den während des dreitägigen Treffens erarbeiteten frauen- und kirchenpolitischen „Leitlinien" wandte sich der von 1400 Teilnehmerinnen besuchte und von 13 Kirchen und Gemeinschaften gemeinsam für den Raum der Evangelischen Landeskirche in Württemberg veranstaltete Kongreß an die Kirchenleitungen. Unter den Anwesenden waren auch der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* und der württembergische Landesbischof *Eberhardt Renz*. Sie ermutigten die Frauen, ihre spezifischen Fähigkeiten, ihren weiblich geprägten Glauben in die Strukturen und die Liturgie der Kirchen einzubringen. Renz und Kasper äußerten jedoch Vorbehalte gegen eine der zentralen Forderungen des Kongresses, die *Abendmahlsgemeinschaft*, konkret angemahnt für den im Jahr 2003 geplanten Ökumenischen Kirchentag. Von den Kirchenleitungen einmütig abgelehnt wurde ebenso das Postulat einer Abkehr vom Leitbild *Ehe* als einzig anerkannter Lebensform. Für den Bereich des kirchlichen Lebens fordern die Leitlinien unter anderem den Zugang zu allen Ämtern für Männer und Frauen, die Abschaffung der Hierarchie der Ämter und der Stände, eine Personalentwicklung, in der Frauenförderung und das Prinzip der Chancengleichheit strategisch verankert seien, eine Sprache, die Frauen sichtbar mache sowie die Integration von Spiritualität, Erfahrungen und Lebenswelten von Frauen. Die Kirchenleitungen werden aber auch aufgefordert, auf einen besseren rechtlichen Schutz der Frauen vor den vielfältigen Formen der gegen sie gerichteten Gewalt hinzuwirken. Volle Gleichberechtigung auch in der Übernahme geistlicher Verantwortung hatte in Ludwigsburg auch die Hamburger Bischöfin *Maria Jepsen* angemahnt und konkret eine Frauenquote von 40 Prozent in kirchlichen Stellen vorgeschlagen. Die baden-württembergische Kultusministerin und Vizepräsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Annette Schavan*, hatte in ihrer Eröffnungsrede die Frauen aufgefordert, gerade in der Übergangsphase

von der Industrie- zur Informations- und Dienstleistungsgesellschaft Initiativen für eine Neubewertung und Neuverteilung der Arbeit zu ergreifen und insgesamt offensiv an der Gestaltung einer neuen Gesellschaftsstruktur mitzuwirken.

Das Bistum Chur kommt nicht zur Ruhe

Bischof *Wolfgang Haas* hat die Domkapitulare *Christoph Casetti*, *Vitus Huonder* und *Walter Niederberger*, bisher in der Diözesankurie als „Bischöflich Beauftragte" Sachbearbeiter, zu Bischofsvikaren ernannt; ihre Arbeitsbereiche blieben unverändert. Obwohl ihnen mit dieser Ernennung formal Kompetenzen zugewachsen sind – gemäß CIC ist dem Generalvikar der Aufgabenbereich des Bischofsvikars entzogen –, wird sich paktisch wenig ändern; denn bereits bisher nahmen zwei der bisher „Beauftragten" an den Sitzungen des Bischofsrates, der im Bistum Chur hauptsächlich als „Personalamt" tätig ist, teil. Hingegen hat diese Ernennung die Stimmung im Bistum Chur zusätzlich belastet. Denn die drei Bischofsvikare wurden seinerzeit von den von Rom zur Befriedung der Diözese eingesetzten *Weihbischöfen* als Generalvikare abgelöst; gegen zwei von ihnen hat der diözesane Priesterrat ein Mißtrauensvotum abgegeben. Mit scharfen Worten hat sich denn auch die Gruppe der 14 Dekane (von 16) gegen diesen neuesten Personalentscheid ausgesprochen: Damit schaffe Bischof Haas „eine künstliche Mehrheit im Bischofsrat zu seinen Gunsten" und neutralisiere „die Stimme der vom Papst eingesetzten Weihbischöfe. Mit diesem Schritt unterläuft Bischof Haas die päpstliche Entscheidung, die mit der Ernennung der beiden Weihbischöfe und ihrer Bestellung zu Generalvikaren zur Befriedung der Diözese hätte beitragen sollen". Auch in der Öffentlichkleit wurde diese Ernenung als herausfordernde Beleidigung der Weihbischöfe und des Priesterrates, die nicht konsultiert worden waren, wahrgenommen; „Machtausbau von Bischof Haas", titelte beispielsweise die „Neue Zürcher Zeitung" (10. November). Den erbosten und besorgten Reaktionen hält Bischofsvikar Casetti entgegen, die Domkapitulare seien zur Mitarbeit in der Diözesankurie verpflichtet, und diese Mitarbeit werde erst noch vom Domkapitel entlöhnt, belaste also den Haushalt der Diözesankurie nicht. Als Bischofsvikar müsse er genauso der Absicht des Bischofs ensprechend handeln wie als „Beauftragter"; die Beförderung der bisher „Bischöflich Beauftragten" zu Bischofsvikaren schaffe deshalb bloß Klarheit gegen außen. Bezahlt werden muß diese Klarheit indes mit einer Verschärfung der Polarisierung im Bistum Chur und darüber hinaus. Weniger als einen Monat zuvor hatte der schweizerische Botschafter in Sondermission, *Claudio Caratsch*, beim Heiligen Stuhl eine diplomatische Demarche vorgenommen und Erzbischof *Jean-Louis Tauran* im Staatssekretariat ein Memorandum überreicht, in welchem die Sorgen der Bistumskantone um die Einheit des Bistums Chur dargestellt werden. Dazu hatte der Bundesrat (die Landesregierung) erklärt, er wolle sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche einmischen, aber er teile diese Sorgen. Am selben Tag hatte die Vereinigung „Pro Ecclesia" mitgeteilt, ihre Unterschriftensammlung zur Unterstützung von Bischof Haas habe rund 40 000 Unterschriften aus der ganzen Welt erbracht; am meisten Unterstützung erhalten habe Bischof Haas allerdings aus der ganzen Schweiz und dem benachbarten Ausland.

Bücher

FRANZ-XAVER KAUFMANN, Herausforderungen des Sozialstaats. Verlag Suhrkamp, Frankfurt 1997 (edition suhrkamp 2053) 194 S. 18,80 DM.

Es müsse nüchtern damit gerechnet werden, „daß die Aufrechterhaltung des wohlfahrtsstaatlichen Konsenses in Zukunft weit größere Anforderungen an die Beteiligten stellt als bisher" (S. 144). Für die Aufrechterhaltung des wohlfahrtsstaatlichen Konsenses setzt sich der Bielefelder Soziologe in seinem neuesten Buch ein, und er tut dies mit einer Nüchternheit, die sich wohltuend von manchen schnellebigen Attacken auf den Sozialstaat einerseits wie von bloßem phantasielosem Besitzstandsdenken andererseits abhebt. Für Kaufmann ist der Sozialstaat konstitutiver Bestandteil einer gerechten Ordnung von Staat und Gesellschaft; den Antagonismus zwischen Marktwirtschaft und Sozialstaat bezeichnet er dementsprechend als eine „Schimäre der Ideologen" (S. 192). Ausgehend von den Erfolgsbedingungen des „wohlfahrtsstaatlichen Arrangements" und den gerade durch den Erfolg des Sozialstaats hervorgebrachten Problemen skizziert er mit klaren Strichen grundlegende Herausforderungen für das bisherige System der sozialen Sicherung: So die demographische Herausforderung durch die zu geringe Geburtenzahl, die ökonomische durch die mittels Wachstum nicht zu behebende strukturelle Arbeitslosigkeit und die internationale Herausforderung durch die Dynamik der internationalen Kapital- und Finanzmärkte. Dazu kommt das, was Kaufmann die soziale und die kulturelle Herausforderung nennt. Bei ersterer geht es um die Frage, wie ein angemessenes Wohlfahrtsniveau auch

dann garantiert werden kann, wenn „familial begründete Gegenseitigkeitsbeziehungen“ (S. 113) für wachsende Teile der Bevölkerung nicht mehr vorhanden sind, bei letzterer um den wohlfahrtsstaatlichen Konsens in einer offenen Gesellschaft. Kaufmann sieht in vielen sozialstaatlichen Teilbereichen einen erheblichen Reformbedarf, „der sich aber nicht auf den einfachen Nenner einer Senkung der Sozialhaushalte bringen läßt“ (S. 164). Der oft beschworene Umbau des Sozialstaats könne nicht in der Form einer groß angelegten Gesamtreform geschehen. Für wichtige Einzelfragen (Anerkennung der „Familienarbeit“, soziale Grundsicherung angesichts des Rückgangs von Normalarbeitsverhältnissen) macht Kaufmann in dem Bändchen beachtenswerte Reformvorschläge. *U. R.*

PETER ANTES (Hg.), Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben. Verlag C. H. Beck, München 1996. 336 S. 48,– DM.

An soliden Werken, die über Gestalt, Geschichte und Lehren der Weltreligionen insolide informieren, mangelt es derzeit kaum. Dennoch ist das hier vorliegende Sammelwerk weniger überflüssig, als es zunächst scheinen mag. In kluger Beschränkung auf die heute tatsächlich existierenden Religionen werden maßgeblich deren Geschichte, aber auch ihre Strukturen und Inhalte vorgestellt. Weit über den Blick in die Vergangenheit reichen dabei, nicht immer überzeugend und gelegentlich auch fehlend, die am Ende der meisten Kapitel entfalteten Zukunftsperspektiven der jeweiligen Religion. Die von anerkannten Fachleuten verfaßten Einzelbeiträge beginnen (chronologisch) mit Judentum, Christentum und Islam und führen über hochinformative Beschreibungen der Bahai-Religion, des Hinduismus, des Sikhismus, des (meist zu wenig beachteten) Zoroastrismus und des Buddhismus hin zu einer (bewußt den Konfuzianismus übergreifenden) Skizze der chinesischen Religion und des Shintoismus. Den interessanten und zugleich schwierigen Abschluß bilden zwei Skizzen zu dem Phänomen der „Ethnischen Religionen“ und dem besonders aktuellen und zugleich problematischen Aufkommen der „Neuen Religionen“. Die Geschichte nimmt jeweils breiten Raum ein; kaum weniger eindringlich wird das jeweilige Überzeugungsganze dargestellt. Einzelne Kapitel verdienen besondere Erwähnung. Das gilt z. B. für die gelungenen Darstellungen der Bahai-Religion *(P. Gerlitz)* und des Zoroastrismus *(M. Stausberg)*, aber auch für die Einblicke in den Shintoismus *(Th. Immoos)* und den ebenso faszinierenden wie gekonnten Durchblick zur unerschöpflichen Vielfalt der ethnischen Religionen *(H.-J. Greschat)*. Doch selbst bei den „bekannten“ Religionen läßt sich in diesem Werk noch Neues und Ungewohntes lernen. Die reichlich beigegebene Literatur samt wichtigen Anmerkungen und ein hilfreiches Register erschließen diesen wichtigen Band, weisen aber zugleich auch über ihn hinaus. *A. S.*

MAX WINGEN, Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme. Verlag Lucius & Lucius, Stuttgart 1997. 488 S. 39,80 DM.

Familienfragen und Familienpolitik erfreuen sich in letzter Zeit zunehmender Aufmerksamkeit. Philosophische Strömungen wie der Kommunitarismus, aber auch die wachsende Sensibilität für die Folgen von Defiziten im Familiensektor (Jugendarbeitslosigkeit, -kriminalität, Alterung der Gesellschaft) stehen dabei im Hintergrund. Allerdings ist der Autor dieses Buches frei von dem Verdacht, lediglich auf Modeströmungen zu reagieren. Denn das Lebenswerk von Max Wingen ist aus der Geschichte der Familienpolitik in Deutschland nicht wegzudenken: Wer kann schließlich wie er auf eigene familienpolitische Veröffentlichungen aus fünf Dekaden verweisen? Ein vielfältig variiertes, aber durchgängiges Thema dieser Publikationstätigkeit prägt auch wieder das vorliegende Werk: Familienpolitik ist mehr als ein Epiphänomen der Sozialpolitik, sie ist nur als umfassende Gesellschaftspolitik angemessen realisierbar. Staatliche Maßnahmen sollen dabei familiale Funktionen nicht ersetzen, sondern institutionell flankieren. Das jahrzehntelange Wirken als Praktiker der Familienpolitik bewahrt den Autor bei der Durchführung dieses ambitionierten Programms vor konservativer Ideologie ebenso wie vor einer – in der Diskussion weitverbreiteten – Engführung auf Umverteilungsfragen. Das Buch thematisiert vielmehr in einem breiten Durchgang familienrechtliche und sozialpolitische Aspekte ebenso wie Probleme familiengerechten Wohnens, der Vereinbarkeit von Familie und Beruf, von Bildungs- und Beratungseinrichtungen u. a. Von besonderem Interesse ist es, wenn der Autor als Kenner praktischer Familienpolitik auf Bundes- wie auf Landesebene selbst deren Probleme benennt. Denn es sind letztlich institutionelle Steuerungsprobleme repräsentativer Demokratien, die eine wirklich „nachhaltige“ Lösung von Familienfragen im Sinne der familiengerechten Gestaltung des institutionellen Umfeldes behindern. Institutionelle Fragen aber sind vom vielzitierten Wertewandel nicht zu trennen. Dabei geht die Kausalität nicht nur vom Gesinnungswandel zum Bedingungswandel; auch „umgekehrt ist eine Einstellungsänderung nicht ohne Veränderung der Voraussetzungen, unter denen Familienmitglieder handeln müssen, zu erwarten, andernfalls müßten solche Erwartungen als reine Appelle an Einstellungsänderungen zu einem ideologischen Unterfangen geraten“ (465). Wingens Forderung, in diesem Sinne statt des Einsatzes bloßer „Palliativmittel“ zu einer familienorientierten Umgestaltung von Institutionen zu kommen, markiert die Aktualität seines Politikverständnisses. Sie charakterisiert zugleich die christliche Grundhaltung eines Autors, der sich trotz (?) intimer Kenntnis der Restriktionen demokratischer Familienpolitik über die Pensionierung hinaus ein „realistisches Utopiequantum“ (464) bewahrt hat. *A. H.*

Notizen

Ungewöhnlich scharf kritisierte Johannes Paul II. die deutsche Abtreibungspraxis. Beim Antrittsbesuch des neuen deutschen Botschafters beim Heiligen Stuhl, Jürgen Oesterhelt, am 18. Oktober meinte der Papst in einer Ansprache, „breite Schichten der öffentlichen Meinung" rechtfertigten „manche Verbrechen gegen das Leben im Namen der Rechte der individuellen Freiheit" und beanspruchten „nicht nur Straffreiheit für derartige Verbrechen, sondern sogar die Genehmigung des Staates, sie in absoluter Freiheit und unter kostenloser Beteiligung des staatlichen Gesundheitswesens durchzuführen". Als ein Beispiel für diese Haltung nannte der Papst neben der Rechtspraxis der Abtreibung auch die sich anbahnende Diskussion um das menschenwürdige Sterben.

Der Zentralrat des Deutschen Caritasverbandes (DCV) äußerte sich in einer Erklärung zur sozialen Dimension der Europäischen Union. In einer anläßlich der 100. Wiederkehr der Gründung des DCV veröffentlichten Erklärung heißt es, die Europäische Union müsse auch eine „soziale Union" sein. Eine europäische Wirtschafts- und Sozialordnung müsse so beschaffen sein, daß sich jeder einzelne wie auch alle Gruppen und Verbände nach dem Subsidiaritätsprinzip „frei betätigen und diese Ordnung mitgestalten können". Die bewährte Zusammenarbeit zwischen staatlicher (öffentlicher) Sozialpolitik und freien Verbänden und Initiativen solle im gesamteuropäischen Rahmen fortgeführt und weiterentwickelt werden. Die Europäische Union solle gemeinsame Mindeststandards für die soziale Arbeit und Rahmenbedingungen für die Sozialpolitik festlegen. Die Finanz- und Gesetzgebungskompetenz für die Sozialpolitik müsse weiterhin national bzw. regional verankert werden, um eine größtmögliche Nähe zu den konkreten Problemstellungen zu gewährleisten.

Die öffentliche Reaktion auf den Trauergottesdienst für Prinzessin Diana hat nach Auffassung von Erzbischof George Carey von Canterbury gezeigt, daß die britische Gesellschaft nicht im Widerspruch zum Glauben stehe, wohl aber in vielen Fällen in Distanz zu den Ansprüchen organisierter Religion. Das Oberhaupt der Kirche von England zog daraus die Konsequenz: „Wir müssen den Menschen mehr Raum gewähren, um ihre Herzen Gott öffnen und sich ausdrücken zu können, und uns nicht damit zufriedengeben, ihnen einfach unsere traditionellen Rituale nach dem Motto ‚Vogel friß oder stirb' anzubieten." Wenn moderne Menschen nicht mehr im Gleichklang mit dem Leben der Kirche stünden, sei es deren Aufgabe, „Verbindungen zu den aufkeimenden Hoffnungen und Gefühlen herzustellen, die Menschen in Augenblicken der Dankbarkeit oder der Trauer mitbringen".

Der israelische Außenminister David Levy und der Apostolische Nuntius in Israel, Erzbischof Andrea Cordero Lanza di Montezemolo, unterzeichneten – trotz einiger Reserven von palästinensischer Seite – am 10. November in Jerusalem ein Abkommen über die Anerkennung der rechtlichen Stellung der katholischen Kirche und ihrer Einrichtungen in Israel. Vier Jahre nach Unterzeichnung einer Grundlagenvereinbarung zwischen dem Staat Israel und dem Vatikan (vgl. HK, Februar 1994, 62 ff.) wurde damit ein weiterer Schritt in der Normalisierung der beiderseitigen Beziehungen vorgenommen. Kirchliche Einrichtungen in Israel – einschließlich der Gebiete unter israelischer Verwaltung – werden als juristische Personen anerkannt. Die Regelung interner Angelegenheiten bleibt der Kirche überlassen. Nicht geregelt sind bislang die wirtschaftlichen, vor allem die steuerlichen Fragen. Der israelische Botschafter beim Heiligen Stuhl, Aharon Lopez, sprach vom Modellcharakter, den diese Vereinbarung auch für andere christliche Kirchen haben könne.

Zum neuen Erzbischof von Straßburg ernannte Johannes Paul II. den angesehenen, 61jährigen Pariser Theologieprofessor Joseph Doré. Doré ist damit Nachfolger von Erzbischof Charles-Armarin Brand, der dem Papst bereits 1995 seinen altersbedingten Rücktritt angeboten hatte. Der aus Nantes stammende Doré lehrte seit 1971 am Pariser Institut Catholique Dogmatik. Von 1988 bis 1994 war er Dekan der Theologischen Fakultät. Er ist u. a. Mitglied der Internationalen Theologen-Kommission. In einer Konsultation im Zusammenhang mit der Suche nach geeigneten Kandidaten hatte man Wert darauf gelegt, daß der künftige Bischof Elsässer sein solle. Dieser Wunsch hat sich nicht erfüllt, man kann sich damit trösten, daß der neue Bischof immerhin deutsch spricht.

Einen den Status Jerusalems betreffenden Appell unterzeichneten 80 christliche Persönlichkeiten Frankreichs, unter ihnen 18 Erzbischöfe und Bischöfe (Wortlaut in: La Croix, 16.10.97). Im Mittelpunkt der Erklärung steht die Feststellung, Jerusalem müsse die „Hauptstadt der beiden Staaten sein, die Seite an Seite in diesem Land leben müssen: West-Jerusalem, die Hauptstadt Israels, und Ost-Jerusalem, die Hauptstadt des Staates Palästina". Außerdem setzt man sich für den freien und international garantierten Zugang zu den Heiligen Stätten von Judentum, Christentum und Islam ein. Zu den Unterzeichnern gehören der ehemalige Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Joseph Duval, der frühere Bischof von Evreux, Jacques Gaillot, sowie Abbé Pierre. Von jüdischer Seite wurde der Appell unterdessen als „inopportun und parteiisch" zurückgewiesen.

Der polnische Priester Henryk Jankowski wurde wegen wiederholter antisemitischer Äußerungen seines Amtes als Pfarrer enthoben. Wie der Danziger Erzbischof Tadeusz Goclowski mitteilte, ist die Amtsenthebung zunächst auf ein Jahr befristet. Erst unlängst hatte er in einer Sonntagspredigt gesagt, man solle es nicht zulassen, daß die „jüdische Minderheit" in der künftigen Regierung des Landes vertreten sei. Damit spielte er auf den neuen polnischen Außenminister Bronisław Geremek an, zum Zeitpunkt der Äußerung noch Kandidat für dieses Amt. 1995 hatte er in einer Predigt geäußert, Hakenkreuz, Sowjetstern und Judenstern stünden in Zusammenhang. In den 80er Jahren war Jankowski als Seelsorger der Gewerkschaft Solidarność weit über Polen hinaus bekannt geworden.

Bei ihrer Vollversammlung in der äthiopischen Hauptstadt Addis Abeba vom 4. bis 10. Oktober wählte die Allafrikanische Kirchenkonferenz (AACC) den ghanaischen Methodisten Kwesi Dickson zu ihrem neuen Präsidenten. Er folgt dem südafrikanischen anglikanischen Erzbischof Desmond Tutu nach, der zehn Jahre AACC-Präsident war. Dem AACC gehören 144 protestantische, anglikanische und orthodoxe Kirchen Afrikas an. Neu besetzt wurde bei der jüngsten Vollversammlung auch der Posten des AACC-Generalsekretärs durch den sudanesischen Anglikaner Clement Janda.

Notizen